

## Textes pour les conférences du 3 et du 17 octobre 2011

### Une théorie sans théâtre ?

#### 1. *Stances pour la reconnaissance (Pratyabhijñākārikā), I, 2*

##### 1-2.

Objections (des bouddhistes :) )

Il y a une (première sorte) de cognition

Qui est « apparence d'une réalité singulière ».

Il y en a une autre (sorte) appelée « construction mentale discursive »,

Associée au discours, existant sous des formes très diverses.

Pour aucune des deux (il n'est nécessaire de supposer l'existence)

D'un quelconque sujet percevant permanent,

Puisqu'il n'apparaît pas en elles.

En outre, cette représentation « je » a pour référent le corps, etc.

Autocommentaire

Une (première sorte de) cognition est l'expérience d'une réalité singulière clairement apparente. On dit qu'elle est « sans représentation discursive » (nir-vikalpa). Mais l'autre (sorte) comprend de nombreuses formes (de cognition) telles que la remémoration, le doute, l'imagination, etc. Dans la mesure où elle est conditionnée par des mots, on la nomme « représentation discursive » (vikalpa).

(Or) on ne peut admettre que l'une ou l'autre dépende d'une autre (entité) qui serait distincte des cognitions qui forment elles-mêmes la conscience. Car on n'a pas l'expérience de cette autre (entité). Qui est ce Soi permanent ? Même en tant que représentation « je » – qui s'accompagne de discours – (l'existence d'un) sujet connaissant transcendant les objets connaissables tels que le corps, etc. ne peut être soutenue par personne.

##### 3.

Réponse (des partisans du Soi) :

- Comment pourrions-nous expliquer la remémoration

– Qui se conforme à l'expérience directe alors que celle-ci n'est plus présente –

S'il n'y avait un Soi permanent,

Sujet des expériences ?

De fait, (on s'accorde à dire que) la perception directe antérieure n'existe plus au moment de la remémoration. (Or) celle-ci a pour caractéristique essentielle de dépendre de l'expérience antérieure de l'objet. Comment donc la remémoration pourrait-elle se produire si la conscience de cette expérience (antérieure) ne persistait pas non plus lors de (la remémoration) ? Et cette conscience qui demeure en différents moments, c'est elle le Soi, le sujet des expériences !

##### 4-5.

(Objection des Bouddhistes :) )

Même en admettant l'existence du Soi,

La remémoration (n'est toujours pas expliquée), car la perception n'existe plus.  
(Or) c'est par elle (que la mémoire accède) aux choses perçues (antérieurement).

(Réponse des partisans du Soi :) )

- La (mémoire) agit précisément sur ces mêmes expériences (antérieures),

Puisqu'en effet la source de la remémoration,

Ce sont les impressions laissées par les expériences antérieures.

(Objection des Bouddhistes :) )

S'il en est ainsi, à quoi bon ce fardeau d'un Soi permanent ?

(Peut-être, mais) étant donné que la manifestation de l'objet a cessé (lors de la remémoration), à ce moment là aussi la mémoire n'a plus de référent objectif, celui-ci devant (pourtant) être le support visé par (la remémoration). Donc, même en admettant l'existence d'un Soi qui serait une seule et même conscience, la remémoration est sans référent objectif. De sorte que tout le cours du monde périrait.

Si (au contraire vous dites que) la (remémoration) a comme référent objectif une expérience d'un objet qui n'existe plus (mais qu'elle prend l'expérience elle-même) en tant qu'objet, (en ce sens que) de l'expérience reste une impression (*saṃskāra*), et que la remémoration naît de cette impression qui se conforme à l'expérience antérieure laquelle, (à son tour), fait apparaître cette expérience en laquelle le référent objectif est contenu.

(Alors, les Bouddhistes rétorquent :) ) S'il en est ainsi, pourquoi ce Soi « permanent » inutile ? En effet, même le partisan du Soi admet l'existence des impressions. Et cela suffit à expliquer (le phénomène de la remémoration) !

## 6.

(Objections des Bouddhistes :) )

Si les qualités (du Soi) sont autres (que le Soi)

Alors, puisque l'essence du Soi demeure inaltérée (par ces qualités),

Les impressions suffisent à expliquer la remémoration.

Le sujet qui se remémore (les expériences antérieures),

Tout comme le sujet des expériences (présentes), est imaginé.

L'(hypothèse du) Soi reste inutile, même en tant que substrat de qualités qui sont autres que lui, telles que le plaisir, la douleur, la connaissance, etc. Car il ne remplit aucune fonction dans la remémoration. En effet, il ne souffre aucune altération puisqu'il ne se conjoint pas aux qualités qui sont séparées (de lui, selon vous). Dès lors, comme pour le sujet des expériences (présentes), dire que « le Soi est le sujet qui se remémore » est pure imagination.

## 7.

(Nouvelle série d'objections des Bouddhistes :) )

Par ailleurs, si la connaissance était consciente par elle-même,

Alors elle serait éternelle, comme le Soi.

Si, au contraire, elle n'est pas consciente (par elle-même),

Comment alors peut-elle manifester les objets?

Si (la connaissance<sup>1</sup>) est par elle-même douée de conscience, (alors) elle serait fatalement permanente, etc., comme le Soi, puisqu'elle ne serait conjointe ni à un temps ni à un espace (particuliers), lesquels sont des qualités des objets (de la conscience, et non de la conscience elle-même). Si, (au contraire), la (connaissance) n'est pas douée de conscience (intrinsèque), comment peut-elle manifester l'objet ?

---

<sup>1</sup> Ou cognition (*jñāna*).

## 8.

Réponse (des partisans du Soi) :

- De même que l'intellect accueille la forme de l'objet,

Il (reflète) aussi la conscience du Soi.

(Objection des Bouddhistes :)

Mais alors, il est doué de conscience !

(Car) s'il en était privé, il ne manifesterait pas l'objet.

(Le partisan du Sē̇kha affirme que) l'intellect (buddhi) est la connaissance. Bien que l'(intellect) ne soit pas conscient par lui-même, il accueille un reflet de la conscience propre au Soi, et aussi des reflets des formes objectives. C'est ainsi qu'il y a illumination de tous les objets. (Objection des Bouddhistes :) Et de la sorte, l'intellect serait conscient par lui-même !

## 9.

L'action aussi (est purement imaginaire).

Elle consiste (en réalité) en l'apparition (d'un objet) en différents lieux, etc.

Car rien d'autre n'est perçu.

En outre, elle ne peut logiquement rester une et la même

Alors qu'elle est (à la fois) une et successive.

L'action aussi (est une fiction). On se la représente (en effet) comme douée d'unité et (néanmoins) comme constituée de (moments) antérieurs et postérieurs, en vertu du fonctionnement des « facteurs de l'action ». (Or) cela n'est pas cohérent. Car on ne peut attribuer une unité intrinsèque à ce qui est doué de succession, étant en contact avec plusieurs moments. Un substrat de l'action présent en une succession de moments et demeurant en sa nature un et identique est tout aussi incohérent. (En réalité) cette action n'est rien d'autre que mouvement et changement. Et ceux-ci se ramènent à l'existence renouvelée d'un corps en tels et tels lieux et temps, puisqu'on n'a pas l'expérience d'autre chose en plus de cela.

## 10.

« Ceci et cela étant, ceci et cela existent » :

Voilà tout ce que l'on perçoit et rien d'autre.

Il n'y a pas d'autre relation

Que celle de cause à effet.

Ce dont on a l'expérience, c'est seulement cela : « Ceci étant d'abord, cela existe ». Comme (on l'a vu) pour l'action, il n'y a pas de relation entre une action et ses facteurs, puisqu'on n'a pas d'expérience de quoi que ce soit qui serait séparé (de la série des manifestations singulières). Nous (les Bouddhistes), nous ne connaissons pas d'autre relation entre les choses que celle de cause à effet.

## 11.

(La notion de relation elle-même est incohérente),

Car ce qui repose sur deux (termes) ne peut être doué d'unité.

En outre, (une chose qui existe déjà) ne peut avoir besoin d'une autre (pour exister).

Et (enfin, les notions de) dépendance, etc., ne sont pas logiquement adéquates.

Donc, l'agent est, de même, imaginé.

(1) Une relation repose sur deux (termes). Or, il n'est pas logiquement cohérent qu'elle repose en deux lieux, tout en restant elle-même identique. (2) On ne peut (avancer) non plus qu'elle est un besoin mutuel de deux (choses) déjà existantes. (3) La relation qui est dépendance entre des choses confinées chacune en elle-même n'est pas non plus (cohérente).

Dès lors, de même que la réalité du sujet connaissant est imaginée, la réalité de l'agent l'est aussi, de la même façon.

Comment donc peut-on affirmer que le Soi est le Seigneur universel ?

## 2.

Les gens ordinaires et non instruits, ô moines, considèrent (1) que la conscience est le Soi, ou bien (2) ils considèrent le Soi comme doué de conscience, ou bien (3) la conscience comme contenue dans le Soi, ou encore (4) le Soi comme contenu dans la conscience. Or, la conscience va sans cesse s'altérant et se modifiant. ET cette (même) conscience commence à se préoccuper de ses propres altérations et modifications, si bien que toutes sortes d'objets ou d'éléments (dharma) mentaux, directement issus de cette préoccupation, viennent obséder l'esprit de l'homme en proie à ces soucis. Bientôt, cette obsession même l'importune, l'inquiète, l'amène à désirer (autre chose) et à s'efforcer de le saisir. Tel est, ô moines, le trouble lié à l'envie de saisir.

*Uddesāvibhaṅgasutta* (M III, PTS, p. 327), trad. M. Hulin

## 3.

L'homme ordinaire, dépourvu de sagesse, s'interroge ainsi de façon impropre : Ai-je existé dans le passé ? N'aurais-je pas existé dans le passé ? Qui ais-je été dans le passé ? Comment ais-je été dans le passé ? Qu'est-ce qu'ayant été (antérieurement) j'ai été dans le passé ? Serais-je dans le futur ? Ne serais-je pas dans le futur ? Que serais-je dans le futur ? Comment serais-je dans le futur ? Qu'est-ce qu'ayant été (dans le futur) je serais dans le futur (plus lointain) ? Le présent, lui aussi, maintenant, le rend perplexe sur lui-même : Suis-je ? Ne suis-je pas ? Que suis-je ? Comment suis-je ? Cet être, d'où vient-il et où ira-t-il ? Ainsi, lorsqu'il pense de façon impropre, chez lui surgira l'une des six vues fausses : il pense "J'ai un Soi" et pour lui cette idée est véridique et fixe. Ou il pense "Je n'ai pas de Soi" (...). Ou il pense "Par le Soi je connais le non-Soi (...). Ou il pense "Par le non-Soi je connais le Soi" (...). Ou bien il pense "Ce Soi est mien s'exprimant et ressentant ce Soi, recevant ici et là les résultats de ses actes bons et mauvais" et "ce Soi qui est mien, permanent, fixe, éternel, de nature immuable, demeure ainsi pour l'éternité" et pour lui cette idée est véridique et fixe.

*Mūlapariyāsutta* (M I, PTS, p. 8), trad. M. Hulin

## 4.

-Ô roi, on me connaît sous le nom de Nāgasena ; c'est par ce nom que mes coreligionnaires s'adressent à moi. Cependant, bien que les parents choisissent (pour leur fils) un nom tel que Nāgasena, Sūrasena, Vīrasena ou Sīhasena, ce n'est là qu'une dénomination, une désignation, une appellation, un usage commun ; ce n'est rien de plus que le nom Nāgasena : aucune personne ne s'y trouve.

*Entretiens de Milinda et Nāgasena*, p. 41, trad. E. Nolot

## 5.

-Comment savons-nous que ce nom de Soi n'est qu'une désignation de la série des agrégats ?

-C'est qu'aucune preuve n'établit l'existence d'un Soi indépendant des agrégats, ni la perception, ni l'inférence. Si le Soi était une entité (*bhava*) réelle existant à part, comme les autres entités, il serait atteint pas la perception, comme le sont les objets des cinq connaissances sensibles et de la connaissance mentale, ou pas l'inférence, comme le son les cinq organes qui sont fait de matière subtile.

Vasubandhu, *Abhidharmakośa*, vol. III, p. 230, trad. L. De La Vallée Poussin

## 6.

-Mais comment Devadatta marche-t-il ?

-"Devadatta" n'est qu'une série homogène de *saṃskāra*, moments d'existence se remplaçant sans interruption et, en gros, pareils les uns aux autres. Les sots voient dans cette série, ou plutôt sous cette série, une entité que serait la cause du fait que (...) les moments successifs de l'existence du corps de Devadatta se produisent en des lieux différents. En effet, la marche de Devadatta est simplement le fait de la "naissance" de la série qu'est le corps en des lieux différents ; la cause de ce fait, c'est-à-dire le moment antérieur de la série, reçoit le nom de "marcheur". C'est dans ce sens que nous disons que Devadatta marche, pour désigner une marche toute semblable à celle de la flamme ou du son : la flamme marche, le son marche, c'est-à-dire que la série-flamme et la série-son vont naissant d'un lieu dans un autre. De même, le monde dit que Devadatta connaît parce que ce complexe qu'est Devadatta est la cause de la connaissance. Et pour se conformer à l'usage reçu, le Āryas eux-mêmes s'expriment de cette manière, qui est inexacte.

Vasubandhu, *Abhidharmakośa*, vol. III, p. 280, trad. L. De La Vallée Poussin

## 7.

Un homme qui avait été chargé d'aller au loin se trouvait passer seul la nuit dans une maison déserte. Au milieu de la nuit, un démon qui portait un cadavre sur ses épaules vint le déposer devant lui. Puis un autre démon accourut à la poursuite du premier et lui dit d'un ton irrité : "Ce mort m'appartient ; comment serait-ce toi qui l'a amené ici ?" L'autre répondit : "Il est ma propriété ; c'est moi qui l'ai pris et apporté ici." Le premier reprit : "Non, c'est moi qui ait apporté ce mort ici." Les deux démons, empoignant chacun le cadavre par une main, se le disputèrent. Le premier démon dit : "Il y a ici un homme que l'on peut interroger." Le second démon lui demanda : "Qui a apporté ici ce cadavre ?" L'homme se fit cette réflexion : "Ces deux démons sont très forts ; que je dise la vérité ou que je mente, ma mort est certaine. A quoi bon mentir ?" Il déclara donc que le mort avait été apporté par le premier démon. Aussitôt le second démon, très en colère, lui arracha la main qu'il jeta à terre, mais le premier prit alors un bras du cadavre et le lui adapta en frappant dessus. De même il substitua à son corps les deux bras, les deux pieds, la tête et le thorax (du cadavre). Puis les deux démons dévorèrent ensemble l'(ancien) corps de l'homme qu'ils avaient remplacé par celui du cadavre et, après s'être essuyé la bouche, ils s'en allèrent. L'homme se fit alors cette réflexion : "Le corps engendré par mon père et ma mère, j'ai vu de mes yeux ces deux démons le dévorer entièrement ; maintenant mon corps est tout entier constitué par la chair d'un autre. Ai-je vraiment encore un corps ou n'en n'ai-je plus ? Si je crois en avoir un, c'est entièrement le corps d'un autre ; si je crois n'en point avoir, voici cependant un corps qui est bien visible." Ayant ainsi réfléchi, il ressentit un grand trouble d'esprit et fut comme un homme qui a perdu la raison. Le lendemain matin, il se remit en route. Parvenu dans un

certain royaume, il vit auprès d'un *stūpa* bouddhique une assemblée de religieux auxquels il ne sut demander autre chose sinon de lui dire si son corps existait ou non. Les moines lui demandèrent : "Quel homme es-tu ?" il répondit : "Je ne sais même pas si je suis un être humain ou non." Il raconta alors en détails ce qui s'était passé. Les moines se dirent : "Cet homme connaît par lui-même la non-existence du moi ; facilement il obtiendra d'être sauvé." S'adressant à lui, ils lui dirent : "Ton corps, pas seulement aujourd'hui mais depuis toujours, est privé de Soi. C'est simplement parce que les grands éléments (matériels) étaient combinés ensemble que tu pensais : c'est mon corps. Entre ton corps d'hier et celui d'aujourd'hui, il n'y a pas de différence." Les moines le convertirent au Chemin ; il trancha ses passions et devint lui aussi Arhat.

Nāgārjuna, *Traité de la grande vertu de sagesse*, trad. E. Lamotte, t. 2, p. 738-740

## 8.

Si ce (principe conscient) n'était qu'une simple représentation momentanée, comme vous (les bouddhistes) le prétendez, il ne pourrait y avoir de re-connaissance du type : "J'ai connu telle chose précédemment et je la (re-)connais maintenant".

Kumārila, *Ślokavarttika*, 18, 115, p. 508, éd. Dwarikadas, trad. M. Hulin

## 9.

L'esprit est une sorte de théâtre où plusieurs perceptions font leur apparence en se succédant ; elles passent, repassent, s'écartent et se mélangent dans une infinité de postures et de situations. La métaphore du théâtre ne doit cependant pas nous induire en erreur. Il n'y a que des perceptions successives qui constituent l'esprit ; nous n'avons pas non plus la plus petite notion du lieu où ces scènes sont représentées, ni de la matière dont elles sont faites.

David Hume, *A Treatise on Human Nature*, 1739, IV

## 10.

Pour ma part, quand je rentre au plus intime de ce que j'appelle moi-même, je tombe toujours sur une perception particulière ou une autre, de chaud ou de froid, de lumière ou d'ombre, d'amour ou de haine, de plaisir ou de douleur. Je ne peux jamais me saisir moi-même à aucun moment sans une perception, et je n'observe jamais rien d'autre qu'une perception.

Hume, *A treatise on Human Nature*, 1739, IV

## 11.

Si j'analyse le processus exprimé dans cette phrase : "je pense", l'obtiens des séries d'affirmations téméraires qu'il est difficile et peut-être impossible de justifier. Par exemple que c'est *moi* qui pense, qu'il faut absolument *que quelque chose* pense, que la pensée est le résultat de l'activité d'un être connu comme *cause*, qu'il y a un "*je*", enfin qu'on a établi d'avance ce qu'il faut entendre par penser, et que je sais ce que c'est que penser. Car si je n'avais pas tranché la question par avance, et pour mon compte, comment pourrais-je jurer qu'il ne s'agit pas plutôt d'un "vouloir", d'un "sentir" ? Bref, ce "je pense" suppose que je compare, pour établir ce qu'il est, mon état présent avec d'autres états que j'ai observé en moi ; vu qu'il me faut recourir à un "savoir" venu d'ailleurs, ce "je pense" n'a certainement pour moi aucune valeur de certitude immédiate à laquelle le vulgaire peut croire, le philosophe, pour sa part, ne reçoit qu'une poignée de problèmes

métaphysiques, qui peuvent se formuler ainsi : où suis-alle chercher ma notion de "penser" ? Pourquoi dois-je croire encore à la cause et à l'effet ? Qu'est-ce qui me donne le droit de parler d'un "je", et d'un "je" qui soit cause, et, pour comble, cause de la pensée ? (...)

Si l'on parle de **la superstition des logiciens**, je ne me laisserais jamais de souligner un petit **fait** très bref que les gens atteints de cette superstition n'aiment guère avouer : c'est à savoir qu'une pensée vient *quand elle veut*, non quand *je veux*, en telle sorte que c'est falsifier les **faits** que de dire que le sujet "je" est la détermination du verbe "pense". Quelque chose pense, mais que ce soit ce vieil et illustre "je", ce n'est là, pour le dire en termes modérés, qu'une hypothèse, qu'une allégation ; surtout, ce n'est pas une "certitude immédiate". Enfin, c'est déjà trop dire que quelque chose pense, ce "quelque chose" contient déjà une interprétation du processus lui-même [cf. : "Il n'y a pas de phénomènes moraux, mais seulement des interprétations morales des phénomènes"] : on raisonne selon la routine grammaticale : "penser est une action, toute action suppose un sujet actif, donc...". (...) Peut-être arrivera-t-il un jour, même chez les logiciens, à se passer de ce "quelque chose", résidu qu'à laissé en s'évaporant le brave vieux "moi".

*Par delà le Bien et le Mal* (1886), par. 16-17, 10/18, pp. 38-39