

Vacuité et sotériologie chez Nāgārjuna

Zachary DELISLE

Puisqu'il s'agira ici d'explorer le statut du concept de vacuité dans l'œuvre *Stances du milieu par excellence*¹ du philosophe bouddhiste² Nāgārjuna, il importe, à titre d'introduction, de présenter sommairement le contexte philosophique dans lequel il œuvre pour mieux saisir la spécificité de ce qu'il avance. La position de Nāgārjuna, suivant celle de Bouddha, renvoie deux doctrines dos à dos. La première, dite éternaliste, s'occupe de la vérité ultime et conséquemment de l'apparence des choses qui nous entourent : nous pouvons dire qu'il s'agit, du point de vue « occidental », de la voie de l'être. La deuxième, dite annihilationniste, s'occupe plutôt de la vacuité foncière des choses et des simples vérités conventionnelles : c'est la voie du non-être.³ Dans ce cadre, Nāgārjuna tracera sa propre voie, à mi-chemin entre l'être et le non-être : en effet, la doctrine nāgārjunienne est proprement la voie du milieu – elle évite les deux extrêmes d'existence et de non-existence.⁴ Selon ce qu'il avance, dire « il y a », c'est un extrême, et dire « il n'y a pas » en est un autre⁵ : Nāgārjuna se pose ainsi sur la clôture entre le réalisme et le nihilisme.⁶ Il s'agira donc, dans ce travail, de comprendre comment, au désarroi de la pensée occidentale, Nāgārjuna, s'installant dans la vacuité, dépasse proprement la dichotomie de l'ontologie et du nihilisme⁷ et, de surcroît, prétend par là nous libérer de notre souffrance. Nous terminerons notre travail en établissant des liens entre ce concept de vacuité et ce qu'il

¹ NĀGĀRJUNA, *Stances du milieu par excellence*, Paris, Gallimard, 2002. Nous ferons dorénavant référence à cette œuvre par *Stances*, [chapitre], [numéro de stance].

² En tant que Nāgārjuna est bouddhiste et que le bouddhisme peut être pris dans son ensemble comme une sotériologie comportant une dimension philosophique, nous pouvons parler de *philosophie bouddhiste*, à quelques réserves près. Voir, à ce sujet, Guy BUGAULT, *L'Inde pense-t-elle?*, Paris, PUF, 1994, chapitre premier.

³ Joseph S. O'LEARY, *Philosophie occidentale et concepts bouddhistes*, Paris, PUF, 2011, p. 36.

⁴ O'LEARY, *Philosophie occidentale et concepts bouddhistes*, p. 5. Nāgārjuna est, dans le contexte de l'histoire du bouddhisme, le fondateur de l'école Madhyamaka, ou « voie du milieu ». Voir O'LEARY, p. 13.

⁵ BUGAULT, *L'Inde pense-t-elle?*, p. 326-327.

⁶ BUGAULT, *L'Inde pense-t-elle?*, p. 264.

⁷ O'LEARY, *Philosophie occidentale et concepts bouddhistes*, p. 37-38.

implique et quelques résonances pouvant être décelées dans la tradition philosophique occidentale.

La vacuité ou l'absence d'existence propre

Pour Nāgārjuna, et plus largement pour la tradition bouddhiste⁸, la vacuité joue le même rôle que ce qui, pour la tradition philosophique « occidentale », s'appelle l'être.⁹ L'être, pour nous, constitue le champ de tout ce qui existe et de tout ce qui est pensable; c'est la même chose pour la vacuité chez les bouddhistes.¹⁰ Nous nous rendons en effet compte, en lisant les *Stances* de Nāgārjuna, que la vacuité est ce qui permet pour lui de résoudre toutes les apories théoriques concernant, par exemple, le mouvement¹¹ ou la causalité.¹² C'est ainsi qu'il dit : « Si l'on trouve que la vacuité est logiquement fondée, tout est logiquement fondé. Si on la trouve absurde, tout est absurde¹³ ». Mais, si ces deux concepts ont après tout le même rôle théorique, la vacuité orientale est bien loin d'être sémantiquement équivalente à l'être occidental et à tout ce qui s'y rattache.

Avant de nous pencher sur le concept de vacuité à proprement parler, il nous faut nous intéresser à celui de coproduction conditionnée; en vérité, ces deux concepts, chez Nāgārjuna, se confondent. Nous pouvons résumer la coproduction conditionnée ainsi : tout ce qui vient à l'existence résulte d'un concours de causes et de relations, ces causes et relations résultant elles-mêmes d'autres causes et d'autres relations, et ainsi de suite.¹⁴ De cette manière, tous les phénomènes se trouvent, entre eux, dans une dépendance mutuelle.

⁸ Manquant ici de mots, je redirige le lecteur désirant une introduction à la philosophie bouddhiste et à ses concepts à un article rédigé par André Bareau sur Universalis : André BAREAU, « BOUDDHISME – Le Bouddha », *Encyclopædia Universalis* (14 mars 2009), consulté le 27 décembre 2025, <https://www-universalis-edu-com.acces.bibl.ulaval.ca/encyclopedie/bouddhisme-histoire-le-buddha>. Lorsque cela conviendra, toutefois, les concepts dont nous traiterons seront explicités en note de bas de page.

⁹ C'est ce qu'avance O'LEARY, *Philosophie occidentale et concepts bouddhistes*, p. 3.

¹⁰ O'LEARY, *Philosophie occidentale et concepts bouddhistes*, p. 4.

¹¹ Voir NĀGĀRJUNA, *Stances*, 2, qui se termine ainsi : « On ne trouve donc ni marche, ni marcheur, ni trajet » (stances 24-25). Ceci est à interpréter comme suit : aucune de ces entités n'existe séparément des autres, et elles sont donc, en elles-mêmes, *vides*.

¹² Voir NĀGĀRJUNA, *Stances*, 1, qui se conclut avec la stance 14 : « [...] il n'y a point d'effet qui consiste, soit dans les conditions soit dans l'absence de conditions »; autrement dit, un effet ne peut venir d'un être ni d'un non-être. Tout ceci sera éclairé par notre présentation du concept de coproduction conditionnée.

¹³ NĀGĀRJUNA, *Stances*, 24, 14.

¹⁴ BUGAULT, *L'Inde pense-t-elle?*, p. 231; voir p. 330-331 pour l'exposition bouddhiste classique du principe de coproduction conditionnée, et sa mise en abîme qui révèle également l'absence de substantialité des causes et des relations qu'elle décrit.

Par exemple, le feu n'existe pas indépendamment de son combustible considéré comme tel, et vice versa. Si nous croyons au contraire à des existants individuels, nous tombons dans l'abstraction, qui est un produit de l'imagination.¹⁵ Il n'y a pas de statue sans son socle, pas de socle sans le sol qui le soutient... ainsi, rien n'existe par soi-même; voici le cœur de l'orthodoxie bouddhiste.¹⁶ Cette coproduction conditionnée caractérise absolument tout ce à quoi nous pouvons réfléchir : en vertu de celle-ci, tout existe de manière interdépendante; une chose dépend de ce qui la conditionne, et ces mêmes conditions, considérées comme telles, de cette même chose. De cette manière, toutes choses sont pour les bouddhistes des choses-événements. « Tout ce qui vient à l'existence est produit par un concours de conditions. Rien ne surgit *ex nihilo*, mais en fonction de ».¹⁷ L'ensemble de la vie humaine est elle-même une coproduction conditionnée : elle n'est qu'une série d'occasions, dont chacune est tour à tour cause et effet, conditionnant et conditionné, et ceci indéfiniment. C'est là une caractéristique essentielle du *samsāra*.¹⁸

Nous avons ainsi vu ce qu'est la coproduction conditionnée, et comment elle implique l'interdépendance des choses, donc leur absence d'existence propre et indépendante. Or, cela même, c'est-à-dire l'absence universelle d'existence propre, est précisément ce en quoi consiste le concept de vacuité. « C'est la coproduction conditionnée que nous entendons sous le nom de vacuité ».¹⁹ Chaque chose est « vide » en tant qu'elle dépend toujours d'autre chose pour « être » : il n'y a rien qui ne soit produit en interdépendance; il n'y a rien qui ne soit vide.²⁰ Nous voyons donc que la vacuité caractérise l'ensemble des phénomènes interdépendants, c'est-à-dire, l'ensemble de la réalité. La vacuité est ainsi la même chose que la coproduction conditionnée : « Tout ce qui existe est vide d'identité intrinsèque, parce que tout résulte d'un concours de conditions ».²¹

¹⁵ BUGAULT, *L'Inde pense-t-elle?*, p. 230.

¹⁶ BUGAULT, *L'Inde pense-t-elle?*, p. 233.

¹⁷ BUGAULT, *L'Inde pense-t-elle?*, p. 301.

¹⁸ BUGAULT, *L'Inde pense-t-elle?*, p. 123. Voir notre note 51 pour un résumé du concept de *samsāra*.

¹⁹ NĀGĀRJUNA, *Stances*, 24, 18.

²⁰ NĀGĀRJUNA, *Stances*, 24, 19.

²¹ BUGAULT, *L'Inde pense-t-elle?*, p. 303.

L'une des conséquences les plus manifestes de cette conception des choses est ainsi le refus de toute existence autonome : pour Nāgārjuna, on ne peut plus parler ni d'« être » ni de « substance ». Aristote parlait des substances, du point de vue ontologique, comme d'êtres existant par eux-mêmes – une substance est ce qui ne se dit plus à propos de quoi que ce soit d'autre.²² Similairement, pour Descartes, une substance est « une chose qui de soi est capable d'exister ».²³ Nāgārjuna traite, lui, du *svabhāva*, concept analogue, sans y être équivalent, à celui, occidental, de substance – le *svabhāva* dénote l'existence propre, ce qui existe par soi-même et de manière purement indépendante.²⁴ Or, pour Nāgārjuna, on ne peut dire « il y a » ou « il n'y a pas » lorsqu'on traite de la nature ultime des choses.²⁵ Si nous disons « il y a », nous traitons pour lui de choses éternelles, qui empêchent tout changement.²⁶ Il n'y a pas, aux dépens d'Aristote, d'être qui se dit en devenir²⁷ : s'il y a être, il y a permanence – mais rien n'est permanent. La réalité ultime, insubstantielle elle aussi, est pour Nāgārjuna celle du flux²⁸ : s'il y a devenir, il n'y a pas d'être, et la substance est une simple pseudo-idée.²⁹ Nous ne pouvons donc, dans ce cadre, parler véridiquement d'« être ».³⁰ Par la suite, si nous disons « il n'y a pas », nous parlons alors de l'anéantissement de quelque chose qui fut à un moment donné. Il n'y a pas, car il n'y a plus : le non-être est toujours non-être de quelque chose.³¹ Or, s'il n'y a pas d'être, rien n'a été, et donc rien n'a pu être anéanti. C'est en ce sens que nous pouvons dire qu'il n'y a rien qui « n'est pas » : il n'y a pas d'être, et, conséquemment, il n'y a pas non plus de non-être.³² Tout, donc, se situe dans une sorte d'intermédiaire où chaque chose dépend de chaque autre : en d'autres termes, tout est vide d'existence propre, de substantialité, de

²² Voir ARISTOTE, *Métaphysique*, Paris, Flammarion, 2008, 1017a5-1017b30.

²³ René DESCARTES, *Méditations métaphysiques*, Paris, Flammarion, 2011, AT IX, p. 35.

²⁴ Jan WESTERHOFF, *Nāgārjuna's Mādhyamika. A philosophical introduction*, New York, Oxford University Press, 2009, p. 24; BUGAULT, p. 297.

²⁵ NĀGĀRJUNA, *Stances*, 15, 6-7.

²⁶ Voir NĀGĀRJUNA, *Stances*, 24, 20-39, et surtout 37-38.

²⁷ L'être se dit en puissance (Voir ARISTOTE, 1026b), et « en puissance » se dit de ce qui est principe de changement et de mouvement (Voir ARISTOTE, 1019a15).

²⁸ Voir BUGAULT, *L'Inde pense-t-elle?*, p. 231.

²⁹ BUGAULT, *L'Inde pense-t-elle?*, p. 230-231.

³⁰ NĀGĀRJUNA, *Stances*, 15, 4.

³¹ Donc de quelque chose qui, du moins, a déjà été. Voir les commentaires de Guy Bugault sur la strophe 15, 5 dans NĀGĀRJUNA, *Stances*. En effet, Platon lui-même en vient à dire que le non-être n'est qu'un autre de l'être; voir PLATON, *Le Sophiste*, Paris, Flammarion, 1993, 257d et 258d-259c. Autrement dit, le non-être n'existe qu'en tant qu'il est autre que l'être – c'est donc un concept qui dépend de celui de l'être.

³² NĀGĀRJUNA, *Stances*, 15, 10-11 & 5.

svabhāva. Nous pouvons à ce point noter un point intéressant : la possibilité d'une effectivité viendrait, selon Nāgārjuna, précisément de la nature intermédiaire des choses, en tant qu'elles ne sont ni être ni non-être. L'interdépendance des choses est donc finalement ce qui permet leur vacuité, et donc leur mouvement et leur devenir.³³

Tout est finalement en dépendance mutuelle à autre chose, et est donc vide de soi et de substantialité.³⁴ Ainsi, nous pouvons véritablement dire que « de toute chose [...] son essence est de ne pas avoir d'essence »³⁵ : cette universelle impermanence et interdépendance, cela même est l'universelle vacuité.³⁶

Le caractère sotériologique du concept de vacuité

Pour comprendre le caractère sotériologique du concept de vacuité pour Nāgārjuna, il faut savoir que, lorsque, par exemple, les logiciens occidentaux et contemporains œuvrent surtout en vue de l'exhaustivité et de la systémativité, Nāgārjuna, lui, œuvre plutôt en vue de la thérapie et de la libération de la souffrance.³⁷ Il ne s'agit pas d'effectuer des distinctions et de connaître en tant que fin en soi : Nāgārjuna ne s'intéresse à la théorie que pour nous libérer, précisément, de notre attachement aux choses.³⁸ En nous indiquant la vacuité universelle, il espère corriger l'illusion qui nous est naturelle, celle de la croyance à l'existence substantielle de chaque chose.³⁹ En effet, nous ne souffrons pour Nāgārjuna que par notre attachement aux choses – et nous ne sommes attachés aux choses qu'en tant que nous les prenons comme indépendantes et substantielles. L'esprit crée ainsi sa propre souffrance en prescrivant aux objets interdépendants une indépendance illusoire, à laquelle

³³ Sur ceci, voir le chapitre 8 des *Stances*, qui porte sur l'analyse de l'agent et l'acte : l'agent et l'acte sont tous les deux interdépendants, et c'est précisément cela qui rend compte de la possibilité d'une action de l'agent.

³⁴ NĀGĀRJUNA, *Stances*, 8, 13.

³⁵ O'LEARY, *Philosophie occidentale et concepts bouddhistes*, p. 45.

³⁶ BUGAULT, *L'Inde pense-t-elle?*, p. 125.

³⁷ BUGAULT, *L'Inde pense-t-elle?*, p. 308.

³⁸ C'est là tout le but de la sotériologie bouddhiste; il s'agit de nous libérer du *saṃsāra* et pour nous ouvrir la porte au *nirvāna*. Voir BUGAULT, *L'Inde pense-t-elle?*, p. 319, et aussi nos notes 51 et 54, où nous définissons tous ces concepts (*saṃsāra*, *nirvāna* et la sotériologie).

³⁹ O'LEARY, *Philosophie occidentale et concepts bouddhistes*, p. 47.

il s'accroche ensuite avec ferveur.⁴⁰ En comprenant comment s'immisce automatiquement l'interprétation de la réalité comme constituée d'objets substantiels, nous comprenons aussi que ce n'est que cela qui nous attache à ceux-ci, et conséquemment que ce n'est que cela qui nous fait souffrir.⁴¹ Nous voyons donc que la vacuité est un concept purement instrumental⁴², qui vise une restructuration cognitive qui « éteint » la souffrance.⁴³

Il faut toutefois comprendre que la vacuité, si elle nous libère, n'est pas elle-même un point de vue définitif auquel il faut s'attacher. Nāgārjuna nous avertit : « Les victorieux ont déclaré que la vacuité est le fait d'échapper à tous les points de vue. Quant à ceux qui font de la vacuité un point de vue, ils les ont déclarés incurables ». ⁴⁴ La vacuité n'est donc pas elle-même un absolu positif ni négatif : c'est, nous le savons, la Voie du milieu. De cette manière, « la vacuité, mal comprise, perd l'homme à l'intelligence courte. ⁴⁵ » Autrement dit, si nous prenons la vacuité pour du non-être, nous sommes nihilistes; si nous la prenons comme substantielle, nous sommes substantialistes. Il nous faut donc comprendre que *la vacuité elle-même est vide, ni être ni non-être – et, conséquemment, que nous devons également nous en détacher*. La vacuité n'est ni une thèse ni un point de vue : c'est une simple proposition à visée entièrement pragmatique⁴⁶, c'est-à-dire celle d'évacuer les diverses thèses sans les remplacer. Nāgārjuna ne fait que vider la prétention de toutes les autres thèses qui nous gardent soucieux et attachés aux choses de ce monde : il dépose toute question, il éteint.⁴⁷ Ainsi libéré de ses catégories de compréhension, celui qui saisit la vacuité de toutes choses tombe dans un calme profond.⁴⁸ Il cesse de s'attacher incessamment aux différents objets et phénomènes qu'il prenait pour substantiels, et ainsi

⁴⁰ WESTERHOFF, *Nāgārjuna's Mādhyamika. A philosophical introduction*, p. 48. Cette libération doit donc toujours prendre comme point de départ les termes conventionnels pris dans l'illusion de la substantialité. Nāgārjuna nous dit même que « Faute de prendre appui sur l'usage ordinaire de la vie, on ne peut indiquer le sens ultime » (*Stances* 24, 10). En effet, le point de départ conventionnel nous mène nécessairement, selon lui, à des apories insolubles, qui ne peuvent être réglées que par la découverte de la vacuité. De cette manière, la découverte de la vacuité discrédite les conceptions à partir desquelles on a questionné vers la vacuité – et Nāgārjuna complète : « Faute d'avoir pénétré le sens ultime, on ne peut atteindre à l'extinction » (*Stances* 24, 10). Sur ceci, voir O'LEARY, *Philosophie occidentale et concepts bouddhistes*, p. 46.

⁴¹ WESTERHOFF, *Nāgārjuna's Mādhyamika. A philosophical introduction*, p. 47.

⁴² O'LEARY, *Philosophie occidentale et concepts bouddhistes*, p. 37.

⁴³ WESTERHOFF, *Nāgārjuna's Mādhyamika. A philosophical introduction*, p. 47; p. 49.

⁴⁴ NĀGĀRJUNA, *Stances*, 13, 8.

⁴⁵ NĀGĀRJUNA, *Stances*, 24, 11.

⁴⁶ WESTERHOFF, *Nāgārjuna's Mādhyamika. A philosophical introduction*, p. 197-198.

⁴⁷ Roger POL-DROIT, *La compagnie des philosophes*, Odile Jacob, 1998, p. 79.

⁴⁸ O'LEARY, *Philosophie occidentale et concepts bouddhistes*, p. 47.

se délivre de la souffrance qui est liée à cette tension perpétuelle et à cet effort continué. « Béni est l'apaisement de tout geste de prise, l'apaisement de la prolifération des mots et des choses.⁴⁹ »

Pour Nāgārjuna, celui qui se libère de son attachement aux choses éteint non seulement sa souffrance, mais atteint proprement le *nirvāna*. Voici la manière dont Joseph S. O'Leary comprend l'exhortation de Nāgārjuna à la libération : « Vivez le *saṃsāra*, le cycle de notre existence pénible, impermanente, insubstantielle, dans la pleine conscience de son caractère vide, et vous vivez de ce fait même le *nirvāna*, l'état libéré de toutes les douleurs de l'impermanence.⁵⁰ » Nous comprenons donc un point très profond chez Nāgārjuna : pour lui, le *nirvāna* n'est pas substantiellement distinct du *saṃsāra*.⁵¹ C'est la découverte même de la vacuité qui constitue le *nirvāna*⁵² : *le nirvāna n'est que le saṃsāra vécu dans la conscience de sa vacuité*⁵³ – c'est la même réalité, simplement appréhendée différemment. C'est ainsi que nous comprenons, en fin de compte, que la compréhension des choses en dehors des cadres conventionnels qui leur donnent une indépendance et une substantialité – en d'autres mots, le retour au non-construit –, cela même est le *nirvāna*, l'extinction, la fin de toute souffrance.⁵⁴

Il n'y a pas la moindre différence

⁴⁹ NĀGĀRJUNA, *Stances*, 25, 24.

⁵⁰ O'LEARY, *Philosophie occidentale et concepts bouddhistes*, p. 45.

⁵¹ BUGAULT, *L'Inde pense-t-elle?*, p. 126. Pour la tradition bouddhiste, notre réalité, le *saṃsāra*, en est une de réincarnation perpétuelle. Tous les êtres, en fonction de leurs actes passés et de la loi karmique, transmigrent incessamment, après leur mort, d'un type d'existence à un autre : ils sont à un moment humains, à un autre animaux, ou bien dieux. Le *saṃsāra* est donc finalement « le cycle de notre existence pénible, impermanente, insubstantielle », régi par une souffrance incessante (voir notre note 50). L'objectif propre au bouddhisme est de nous libérer de cette réalité (et c'est ce en quoi consiste la sotériologie), et ainsi de nous ouvrir au *nirvāna*, un autre mot pour l'extinction. Le *nirvāna* est la délivrance de la chaîne sans fin des existences successives du *saṃsāra*; c'est finalement l'extinction de notre attachement aux choses et de notre désir d'elles, la libération de toutes les douleurs de l'impermanence. Sur tout ceci, voir notre note 8.

⁵² O'LEARY, *Philosophie occidentale et concepts bouddhistes*, p. 56.

⁵³ O'LEARY, *Philosophie occidentale et concepts bouddhistes*, p. 57.

⁵⁴ BUGAULT, *L'Inde pense-t-elle?*, p. 125. Rappelons que pour les bouddhistes, l'objectif ultime de la sotériologie est de nous libérer de notre attachement aux choses de ce monde (pour plus d'informations, voir notre note 8). La sotériologie est donc cette science, cette manière d'atteindre la libération; tout ce qui est sotériologique est ce qui incite à ce scindement entre les choses et l'attachement que nous avons pour elles. En ceci, Nāgārjuna est orthodoxe à sa propre tradition. Toutefois, en tant qu'il identifie la coproduction conditionnée à la vacuité et ainsi prend ce concept comme une ouverture vers la libération de notre attachement aux choses, il innove.

Entre le samsara et le nirvana.

Il n'y a pas la moindre différence

Entre le nirvana et le samsara.

La nature ultime du nirvana

Est la nature ultime du samsara.

Il n'est la moindre, la plus

Subtile différence entre les deux.⁵⁵

Conclusion comparative; concept, abstraction et fiction

Il nous semble pouvoir tisser des liens féconds entre la conception du langage et de l'abstraction de Nāgārjuna et celle de l'empirisme radical de Berkeley et de Hume, de même qu'avec le traitement que Nietzsche fait des concepts dans son écrit *De la vérité et du mensonge au sens extra-moral*. Soulignons en premier lieu que Nāgārjuna se méfie de la compétence du concept à rendre compte de la nature ultime du réel : le concept, purement conventionnel, doit être dépassé. Dans le *nirvāna*, les concepts perdent leur pertinence et sont dépourvus de toute portée existentielle ou ontologique, car ils n'ont plus aucun point d'application possible, tous leurs référents possibles étant de toute façon vides d'existence propre.⁵⁶ Ceux-ci sont légitimes en tant qu'ils sont des conventions utiles qui permettent la vie quotidienne, mais nous ne pouvons les utiliser véridiquement en tant qu'unités sémantiques qui peuvent entrer en adéquation avec le réel.⁵⁷ Si le concept prétend faire référence à une unité de signification, à une certaine identité significative stable, il ne peut rien pour la théorie : toute identité ou stabilité dépend à chaque moment d'une infinité de conditions diverses et changeantes, en vertu de la coproduction conditionnée.⁵⁸ En effet, Nāgārjuna, conformément à sa voie du milieu qui « dé-pose » les questions plutôt qu'elle

⁵⁵ NĀGĀRJUNA, *Stances*, 25, 19-20.

⁵⁶ O'LEARY, *Philosophie occidentale et concepts bouddhistes*, p. 8.

⁵⁷ BUGAULT, *L'Inde pense-t-elle?*, p. 229.

⁵⁸ O'LEARY, *Philosophie occidentale et concepts bouddhistes*, p. 41.

ne les pose⁵⁹, n'affirme ni ne nie, entre autres, le principe d'identité dans ses écrits⁶⁰ – un objet n'est pas en lui-même un, mais en réalité constitué d'une multiplicité.⁶¹ La stabilité référentielle des concepts est, par ce fait même, remise en doute. C'est ainsi que l'effort d'interprétation du monde par concepts, pour les bouddhistes en général, ne doit être que symbolique et provisoire.⁶² S'il s'accroche à ses concepts qui lui font croire à une permanence, l'humain s'égare à la fois du point de vue théorique, mais aussi du point de vue de son propre bien. Nous n'avons, pour consterner le lecteur, qu'à citer un extrait de Nietzsche à propos de ce sujet :

[T]out mot *devient immédiatement concept* du fait qu'il ne servira plus pour l'expérience originaire unique [...], mais doit convenir au contraire simultanément pour d'innombrables cas, plus ou moins semblables, c'est-à-dire, en toute rigueur, jamais identiques, et par conséquent purement et simplement dissemblables. *Tout concept naît de l'assimilation du non-identique à de l'identique.*⁶³

Nietzsche nous dit par là que le concept, en tant qu'il équivaut le différent dans l'identité, est *fondamentalement falsificateur*. C'est ainsi que nous pouvons dire que Nāgārjuna et Nietzsche s'accordent pour dire que les concepts n'ont et ne peuvent avoir aucune utilité théorique, ceux-ci étant, par leur principe même, fictifs.

La méthode nāgārjunienne commence donc fortement à ressembler à celle qu'entreprend également l'empirisme radical. Guy Bugault juge que pour Nāgārjuna, si nous ne pouvons concrètement trouver les essences, si elles n'ont pas leur pierre de touche dans le fait de pouvoir les *voir* ou les *trouver*⁶⁴, alors elles pourraient tout autant n'être que des généralités prises pour des singularités.⁶⁵ Cela évoque d'abord Berkeley, pour lequel, dans ses volées les plus radicales, un terme n'a de signification que lorsqu'il implique une

⁵⁹ Voir notre note 47; le terme « dé-pose » est utilisé par Pol-Droit pour caractériser la méthode de Nāgārjuna.

⁶⁰ BUGAULT, *L'Inde pense-t-elle?*, p. 296.

⁶¹ BUGAULT, *L'Inde pense-t-elle?*, p. 294. Berkeley nous disait aussi que les objets sensibles sont, dans leur fond, des multiplicités de qualités (voir George BERKELEY, *Dialogues entre Hylas et Philonous*, Paris, Flammarion, 1998, I, p. 56) et que « l'unité prise dans l'abstrait [...] n'existe pas » (George BERKELEY, *Principes de la connaissance humaine*, Paris, Flammarion, 1991, §120).

⁶² O'LEARY, *Philosophie occidentale et concepts bouddhistes*, p. 29. Cela nous rappelle encore une fois Berkeley, qui affirme en somme que le langage et ses signes servent à l'action, et que la connaissance qu'il contribue à constituer n'a de valeur que l'utilité. Finalement, le but du langage est pratique plutôt que spéculatif. À ce sujet, voir Dominique BERLIOZ, *Berkeley. Un nominalisme réaliste*, Paris, Vrin, 2000, p. 23.

⁶³ Friedrich NIETZSCHE, *De la vérité et du mensonge au sens extra-moral*, dans *Œuvres complètes*, Paris, Flammarion, 2024, p. 434. Nous mettons l'accent.

⁶⁴ BUGAULT, *L'Inde pense-t-elle?*, p. 299.

⁶⁵ BUGAULT, *L'Inde pense-t-elle?*, p. 295.

idée particulière – c’est-à-dire, pour lui, une qualité proprement *sensible*.⁶⁶ Hume suivra par la suite ce chemin, en proposant que toute idée claire et distincte, pour l’être, doive se ramener à une impression correspondante.⁶⁷ En tout et pour tout, si quelque chose ne peut être trouvé dans l’expérience, alors cela peut être pris pour une pure et simple fiction que l’esprit convoque pour rendre ses propres activités fluides et sans discordance.⁶⁸ Pour Nāgārjuna, le comble est que l’esprit créant ces fictions s’y accrochera ensuite. Ceci engendre toute la souffrance qui est suscitée par ce que celui-ci interprétera dès lors comme « l’impermanence des choses » – une impermanence complètement illusoire en face de la vacuité qui, elle, refuse avant tout toute permanence. Un être en soi est pour Nāgārjuna sans répondant dans l’expérience : plutôt, ce dont nous faisons l’expérience est l’universelle interdépendance, et l’absence d’existence propre, le flux successif – c’est-à-dire, cela même qui permet le mouvement de la vie.⁶⁹ L’esprit, quand il surimpose l’existence propre aux choses impermanentes, tombe dans deux fictions. Il croit premièrement à un objet persistant dans le changement et l’interruption de ses perceptions, plutôt qu’à une multiplicité d’objets différents et momentanés. Il pose ensuite que cet objet à la source de ces perceptions détient une source qui lui est externe au lieu d’être le produit de sa propre interprétation interne.⁷⁰ Cette généalogie de la croyance en l’existence propre peut, de manière complètement stupéfiante, presque *verbatim* être retrouvée chez Hume⁷¹, comme le témoigne cette citation :

Notre dernière ressource est [...] d’affirmer hardiment que *ces différents objets reliés sont en fait la même chose, malgré leur interruption et leur variation*. Afin de justifier à nos yeux cette absurdité,

⁶⁶ Voir BERKELEY, *Introduction dans Principes de la connaissance humaine*, §11, §12, §15 et §16.

⁶⁷ Impression, c’est-à-dire sensation physique ou intellectuelle, purement sensible. Voir David HUME, *Enquête sur l’entendement humain*, Paris, Flammarion, 2021, II, surtout p. 64. Voir, aussi, David HUME, *Traité de la nature humaine. Livre I. L’entendement*, Paris, Vrin, 2022, I, IV, VI, paragraphe 2 : « Car de quelle impression cette idée pourrait-elle être dérivée? [...] [C’est] une question à laquelle il faut répondre si nous voulons que [l’idée] passe pour claire et intelligible. À toute idée réelle il faut une impression qui soit à son origine ».

⁶⁸ Voir HUME, *Traité de la nature humaine*, I, IV, II, paragraphe 37, où Hume pose que l’esprit, pris dans une situation où des principes contraires le mettent en tension, « cherchera naturellement à se soulager de sa gêne » – d’où, pour lui, toutes les fictions que convoque l’esprit pour se délivrer de la tension que suscite des principes contraires. Relevons aussi ce passage, décisif, qui figure en I, I, VII, paragraphe 15 : « Rien n’est plus admirable que la promptitude avec laquelle l’imagination suggère ses idées et les présente à l’instant même où elles deviennent nécessaires ou utiles. La fantaisie court d’un bout à l’autre de l’univers pour rassembler les idées propres à tout sujet qu’on voudra ».

⁶⁹ BUGAULT, *L’Inde pense-t-elle?*, p. 301.

⁷⁰ WESTERHOFF, *Nāgārjuna’s Madyamika. A philosophical introduction*, p. 49.

⁷¹ Dans le *Traité de la nature humaine*, I, IV, II : toute cette section concerne précisément cet enjeu.

*nous feignons souvent quelque principe nouveau et inintelligible qui lie les objets entre eux et en prévient l'interruption et la variation.*⁷²

Revenons finalement sur un dernier point, celui de l'abstraction chez Berkeley : à ce sujet, nous pouvons effectuer un rapprochement qui est simplement remarquable. Nous l'avons vu, pour Nāgārjuna, les essences ou les objets, pris en eux-mêmes comme indépendants, peuvent être compris comme des « fabulations par omission ». Ces fabulations, qui mettent devant les yeux des individualités séparées, résultent d'une abstraction inconsciente, d'une simple action de l'imagination.⁷³ Nous découpons de cette manière les êtres d'un fond interrelationnel qui est celui de la vacuité universelle, et les faisons ainsi exister indépendamment de celui-ci, alors qu'ils en dépendent; « nous constituons les êtres en oubliant leurs relations ».⁷⁴ Cette critique d'une indépendance fictive est très similaire à celle que Berkeley effectue du concept de matière. En effet, l'erreur des matérialistes est selon lui de croire que ce qui se donne à nous conjointement, l'existence et la perception, peut être séparé par abstraction, et que cette séparation en reflète une réelle au-delà de celle qui est purement verbale – cela n'est pas le cas.⁷⁵ Berkeley, en ce sens, nie toute possibilité d'une existence indépendante de la perception, et la matière, en tant que substance générale existant par elle-même, serait précisément ce type d'existence. Le procédé par lequel Nāgārjuna critique l'existence propre en nous interdisant d'abstraire les objets des relations qu'ils entretiennent avec les autres est rigoureusement semblable à celui par lequel Berkeley nous souligne qu'un être ne peut exister par lui-même sans sa relation à un esprit qui le perçoit.

⁷² HUME, *Traité de la nature humaine*, I, IV, VI, p. 443-444. Nous mettons l'accent. Ainsi, pour Hume est expliqué le concept proprement inintelligible de substance (Voir HUME, *Traité de la nature humaine*, I, I, IV et I, IV, III).

⁷³ BUGAULT, *L'Inde pense-t-elle?*, p. 298.

⁷⁴ BUGAULT, *L'Inde pense-t-elle?*, p. 305.

⁷⁵ BERKELEY, *Principes de la connaissance humaine*, §5.

Bibliographie

ARISTOTE. *Métaphysique*, Paris, Flammarion, 2008.

BAREAU, André. « BOUDDHISME – Le Bouddha », *Encyclopædia Universalis* (14 mars 2009), consulté le 27 décembre 2025, <https://www-universalis-edu-com.acces.bibl.ulaval.ca/encyclopedie/bouddhisme-histoire-le-buddha>.

BERKELEY, George. *Principes de la connaissance humaine*, Paris, Flammarion, 1991.

BERKELEY, George. *Dialogues entre Hylas et Philonous*, Paris, Flammarion, 1998.

BERLIOZ, Dominique. *Berkeley. Un nominalisme réaliste*, Paris, Vrin, 2000.

BUGAULT, Guy. *L'Inde pense-t-elle?* Paris, PUF, 1994.

DESCARTES. *Méditations métaphysiques*, Paris, Flammarion, 2011.

HUME, David. *Traité de la nature humaine. Livre 1. L'entendement*, Paris, Vrin, 2022.

HUME, David. *Enquête sur l'entendement humain*, Paris, Flammarion, 2021.

NĀGĀRJUNA. *Stances du milieu par excellence*, Paris, Gallimard, 2002.

NIETZSCHE, Friedrich. *Œuvres complètes*, Paris, Flammarion, 2024.

O'LEARY, Joseph S. *Philosophie occidentale et concepts bouddhistes*, Paris, PUF, 2011.

PLATON, *Le Sophiste*. Paris, Flammarion, 1993.

POL-DROIT, Roger. *La compagnie des philosophes*, Odile Jacob, 1998.

WESTERHOFF, Jan. *Nāgārjuna's Madyamika. A philosophical introduction*, New York, Oxford University Press, 2009.