

Christian MIQUEL

# **TRAVERSER LA PENSEE VERS LA NON DUALITE**

*(à travers philosophie, méditation, physique quantique,  
bouddhisme de Nagarjuna et de Vimalakirti)*





*Flèches décochées*

*Pour traverser la pensée*

*Et trouver le réel*

.

## INTRODUCTION

Nous naissons dans la non dualité. Les premiers mois de sa vie, le fœtus commence par vivre en symbiose avec sa mère, baigné dans un milieu liquide tiède, en état de quasi apesanteur, sans différence de pression température ou autre, entre un monde l'intérieur et l'extérieur. Le vécu intra-utérin privilégie une impression de contact uniforme de toute la peau avec son environnement, dans un état sans objet conceptualisable ou même imaginable.

Nous mourrons en retournant à la non dualité. A notre mort, la petite étincelle fragile du moi auquel nous nous serons agrippés toute notre vie se dissoudra et toutes les distinctions savamment cultivées entre mon monde intérieur et le monde extérieur s'évanouiront, comme par magie. Et cela, quelle que soit la manière dont nous appréhendons la mort. Si la mort est vue comme un retour au néant pur, ce dernier renverra en effet à un état de non être, sans dualité, dont émergent ponctuellement des existences éphémères, comme autant de vagues d'un même océan en perpétuelle transformation. Si la mort est au contraire vue comme un retour de l'âme dans sa patrie originelle, à Dieu ou à l'âme de nos proches, elle induira de même une unité retrouvée au-delà de toute dualité, dans une lumière souvent décrite ou imaginée comme absolument pure.

Entre les deux, nous entretenons la croyance que nous avons une individualité bien singulière, et nous cultivons

soigneusement la dualité. Nous grandissons pour devenir des adultes autonomes. Nous nous battons pour gagner dans la société une place particulière, que nous espérons unique et privilégiée. Nous gâchons la plus grande partie de notre énergie à acquérir des biens pour maintenir cette illusion d'être unique, différent de tous les autres –habillé d'une manière particulière, avec des signes distinctifs, dans un environnement reflétant notre personnalité, nos valeurs et nos caractéristiques les plus singulières.

Parallèlement, l'école, le modèle de connaissance scientifique qu'elle privilégie comme seul accès possible au réel, mais aussi le modèle compétitif de la société qui nous habitue à nous battre dès le plus jeune âge pour être le meilleur, nous ont habitué à considérer qu'il n'est de pensée qu'objective, opérationnelle. Au point de croire que penser, c'est se mettre naturellement en situation d'observateur et de sujet extérieur, qui se rapporte à ce qu'il observe comme à un objet externe à mesurer, analyser, disséquer pour mieux le maîtriser. Pour mieux maîtriser le monde extérieur, nous croyons qu'il faut le traiter comme un objet extérieur dont nous sommes coupés, en privilégiant une pensée purement rationnelle, discursive et opérationnelle. Ainsi un dualisme apparemment indépassable semble s'installer entre le sujet et l'objet, au cœur même de la démarche scientifique et de la pensée.

Bien entendu, de temps en temps, la nature nous rappelle à l'ordre, et nous fait nous souvenir de la non dualité soigneusement occultée, chassée de notre esprit. Lorsque

nous faisons l'amour, nous expérimentons, même de manière éphémère, la possibilité de ne plus faire qu'un avec un autre être. L'instinct aveugle de l'espèce amène la plupart d'entre nous à procréer et à découvrir que nous ne sommes pas seuls, mais liés par la même chair et le même sang à un, deux, trois petites créatures humaines bien attendrissantes –voire plus ! Sans parler des moments magiques de l'existence où, pendant un court instant, nous pouvons avoir l'impression de ne faire qu'un avec la nature, avec un morceau de musique, ou encore avec un autre être ; ou de la compassion qui nous saisit naturellement face à la souffrance de l'Autre, mon semblable, en donnant naturellement envie de l'aider avec bienveillance.

Si nous oublions le plus souvent cette réalité, la non dualité est pourtant toujours là, accessible à tout moment : il suffit d'écouter et de mettre au premier plan la voix du cœur plutôt que celle de la raison discursive, pour ressentir cette impression de ne pas être différent des autres êtres et des autres formes de vie –tout comme les Autres ne sont profondément pas différents de moi. Ce qui ne signifie pas qu'il n'y a pas de différence : tout est différent, partout, c'est même ce qui fait la magie et l'émerveillement de la vie. Mais en même temps, rien n'a de forme figée, close sur elle-même, chaque forme est reliée aux autres, partage le même air et le même souffle de vie, est une goutte ou une vague dans un océan en perpétuelle mutation : c'est cela, l'esprit de la non dualité !

Profondément, il n'y a besoin de rien pour se rendre présent à cette non dualité, pour la redécouvrir au plus profond de soi : pas besoin de prière, ni même de méditation, même si cela peut aider ; pas besoin d'étude, ni d'ouvrage savant à lire ; encore moins de révélation ou de parole d'autorité ! Il suffit d'en faire l'expérience, de prendre conscience, en un seul instant de la vie qui bruisse en soi ! L'expérience est soudaine, dissout d'un coup l'illusion du moi pour ouvrir à l'immensité de la vie, avec un sentiment indicible de plénitude, de gratitude et d'acceptation de la vie sous toutes ses formes.

Si la non dualité est une donnée immédiate qui n'a besoin d'aucun chemin, de nombreux sages ont pourtant invité à se tourner vers elle, dans toutes les traditions, quitte à y projeter à nouveau les concepts ou croyances de leur époque et de leur religion d'origine.

C'est ainsi qu'on retrouve dans l'hindouisme une dénonciation de l'irréalité de toutes les oppositions et dualités, de la Baghavad Gita au Védantada de Cankara, le shivaïsme cachemirien préférant quant à lui chanter l'énergie sous-jacente à l'émanation duelle et résorption perpétuelle du monde considéré comme véritablement « réel ».

Le bouddhisme est également imprégné de non dualité lorsqu'il chante la vacuité sous-jacente de toutes choses et la non différence entre *samsara* l'illusion et *nirvana* la délivrance –avec Nagarjuna pour sa version indienne, le Dzogchen tibétain, le Chan chinois représenté notamment

par le Traite de non dualité Shin Jin Mei, et enfin le zen japonais de Dogen à Deshimaru.

On retrouvera le même esprit de la non dualité dans le taoïsme avec Tchouang Tseu et Lao Tseu, ce dernier prônant de revenir à la simplicité nue du Tao, principe lumineux et vide le plus simple qui soit, au-delà ou en-deçà de toute dualité. C'est de ce non-être premier que tous les êtres différents émergent, et en lui qu'ils retournent en se dissolvant.

Dans les religions monothéistes les grands mystiques échappent régulièrement au carcan du dogme pour retrouver l'expérience non duelle originelle. Ainsi dans le christianisme, Maître Eckhart affirme la non dualité non seulement de Dieu, mais de l'homme qui a la faculté de s'unir et de se réunifier en profondeur en Lui, dans la nuit obscure de son propre néant.

Dans l'Islam, Hakim Sanai, et Rumi retrouveront la même expérience non duelle, Rumi affirmant avoir renoncé à toute dualité entre ce monde et l'autre monde, et n'être de ce fait d'aucune religion, enivré de l'ivresse et de l'extase procurées par la découverte que tout, Dieu compris, est Un.

Sans parler des personnages « hors tradition », ce qui est bien normal pour les tenants du dualisme ! Ainsi en est-il de Kabir, revendiqué autant par les hindous, les sikhs et les soufis qu'il critiquait pourtant vertement pour leur étroitesse d'esprit, et qui chante sans fin une dévotion au principe divin au-delà de toute dualité.

Des auteurs laïques et philosophes occidentaux s'inscriront dans cette tradition non duelle, de Marc Aurèle qui affirme qu'il n'y a qu'un monde qui embrasse tout et se renouvelle perpétuellement, à Spinoza qui nie tout dualisme en écrivant « Dieu, *ou* la Nature », ce qui lui vaudra l'excommunication des juifs ses congénères.

Plus près de nous, Krishnamurti qui refusera toute affiliation à une tradition religieuse rappellera que toute croyance n'est qu'une crispation dans la dualité, et qu'il faut revenir à la vision simple et large du monde tel qu'il est, en dehors de toute dualité et de tout concept.

Arnaud Desjardin passera de même sa vie à chercher comment gommer les différences entre les grandes traditions. Comte Sponville et Eckhart Tolle relateront quant à eux un même type d'expérience non duelle à la base de leurs écrits. Kabat-Zinn, chantre d'une pleine conscience purement laïque, parle d'une conscience sans objet et sans choix, ouverte à tout ce qui advient à chaque instant, sans jugement ni dualité entre un sujet qui observerait et un monde d'objets à connaître.

Cette brève introduction à l'histoire de la non dualité témoigne du fait que l'expérience non duelle fondatrice est probablement la même partout et pour tous, faisant revivre un état existentiel déjà expérimenté dès la vie intra-utérine et retrouver la réalité de la vie et de notre lien non duel aux autres et au monde, mais cette fois-ci en pleine conscience –ce qui change tout !

En revanche, son explicitation dans le langage laisse très vite revenir des catégories et croyances culturelles, qu'elles soient philosophiques, théologiques ou religieuses : dès qu'on tente d'en parler, l'expérience non duelle est filtrée, tamisée et explicitée à travers les cadres culturels de leur auteur. La plupart des auteurs cités témoigne du fait qu'il est facile de passer de l'expérience non duelle, à une interprétation théologique faisant appel à Dieu, ou à une métaphysique moniste affirmant qu'il n'existe qu'un seul monde métaphysique ou divin.

Est-il possible d'en rester à cette expérience pure de non dualité, sans la dévoyer dans aucune métaphysique, théologie ou interprétation religieuse ? Cela impliquerait de respecter le sens strict du mot « non dualité », lequel se contente de pointer la non différence entre les choses et les êtres, le sujet et l'objet, sans en déduire une quelconque position métaphysique. En refusant certes le dualisme de Descartes qui oppose les deux substances de l'âme et de l'esprit pour se demander ensuite comment les réunifier, mais aussi le monisme qui affirme que s'il n'y a pas « deux », *donc* tout est « Un » ou Dieu, ce qui est un nouveau point de vue s'opposant fatalement à d'autres thèses inverses.

Tout bien considéré, l'esprit authentiquement le plus profond de la non dualité nous semble être mieux respecté par le chiffre zéro et le concept de Vacuité qui n'*est rien*, que par le chiffre Un et le concept d'Unité, qui appelle aussitôt le 2, puis le 3...

C'est à cette approche prudente d'une non dualité originelle, non dogmatique et non religieuse, que nous invitons le lecteur. Peut-on traverser la pensée, faire en sorte que la pensée atteigne enfin le réel au-delà d'elle-même, en s'effaçant alors ? Telle est l'interrogation de base qui guide les principales recherches de cet ouvrage, comme autant de flèches décochées pour sortir du langage -quitte à « trouser » le réel, jusqu'à l'illumination de la non dualité.

Nous commencerons par une réflexion multidisciplinaire sur la manière dont la pensée peut ou non sortir des cadres logiques de la raison analytique. Malgré les difficultés, nous verrons que cette tentative de « traverser » la pensée pour atteindre une présence immédiate au réel, est à l'origine de la métaphysique occidentale, mais aussi des mystiques et des philosophies orientales qui postulent toutes qu'une forme de connaissance non duelle du monde, intuitive et sans concept, est possible. Même des processus comme la créativité s'appuieront sur cette même possibilité de l'esprit humain à « traverser » pour un bref moment les catégories et filtres habituels de la Raison, pour sortir du cadre et voir le monde autrement.

La « trouée » vers le réel étant favorisée par des expériences de « présence » intuitive et immédiate au monde, nous aborderons plus spécifiquement dans la deuxième partie de cet ouvrage ce qu'il se passe pendant la méditation. Nous adopterons une approche phénoménologique montrant comment c'est un moyen

d'expérimenter cet état de non dualité, en l'expliquant de manière contemporaine et non confessionnelle, en retrouvant étrangement les paradoxes et enseignements de la physique quantique. La méditation se révélera ainsi être probablement une porte d'accès paradoxale vers ce monde quantique et non dual, qui est sous-jacent à notre réalité tant physique que psychique.

Après avoir montré comment l'approche de la non dualité dans la méditation implique un changement de regard ainsi qu'une transformation de soi et de son rapport au monde, nous introduirons dans la troisième partie à la découverte de deux auteurs majeurs mais méconnus de la non dualité. Ils ont en effet l'avantage de ne jamais avoir versé dans une nouvelle métaphysique ou théologie, et d'avoir toujours lié leur discours théorique à une pratique de libération de soi et des cadres duels qui nous enchainent dans les rets du langage et des concepts.

Le premier, Nagarjuna, à la manière d'un positiviste logique, utilisera le langage d'une manière décapante pour vider tout concept -y compris les concepts bouddhistes les plus sacrés !- de leur contenu, en les ramenant à leur vacuité, pour permettre une saisie immédiate du réel tel qu'il se manifeste à chaque instant.

Le second grand auteur de la non dualité, Vimalakirti, nous indiquera comment un tel vidage des concepts de la connaissance discursive permet de revenir à une non dualité originelle que ses adversaires tentent de définir et dont ils essayent de dessiner les voies d'accès, alors qu'elle échappe par définition à tout langage, à toute

tentative d'explication. Il répond par ce qu'on a coutume de nommer le « silence assourdissant » (ou « fracassant ») de Vimalakirti.

La traversée de la pensée ne débouche-telle pas, alors, sur une ultime expérience mystique, silencieuse et apophatique, qui serait la « vérité » de la non dualité ?

## PEUT-ON SORTIR DES CADRES DE LA PENSEE ?

Christian Miquel<sup>1</sup>

### Problématique

Peut-on sortir des cadres ou modèles de la pensée ? Cette question m'a interpellé : pourquoi y aurait-il un seul modèle rationnel et discursif pour la pensée, même si c'est celui qui est effectivement privilégié par notre société ? L'esprit scientifique insiste lui-même sur l'importance à ne pas se laisser enfermer dans les modèles en cours, à remettre en cause lorsque c'est nécessaire pour revenir au phénomène. N'est-ce pas, d'ailleurs, la base de la créativité, qui invite à retrouver un regard neuf sur le réel, en dehors de tout modèle pré-établi ? Ayant longtemps pratiqué professionnellement comme psychosociologue, à la manière d'un ethnologue sur le terrain qui privilégie l'observation et se méfie de toute interprétation préalable, les modèles explicatifs m'ont toujours paru suspects, appauvrissants par rapport à la richesse de la vie.

Et puis, en tant que philosophe, je me suis dit que pour être réellement approfondie, la question méritait peut-être d'être décentrée, ramenée en amont, en se demandant : qu'est-ce que penser ? Nous verrons que, selon la définition que nous donnons à cette activité de la pensée, la réponse à la question reçoit des réponses différentes.

---

<sup>1</sup> CONFERENCE TENUE AUX JOURNEES DE L'AFSCET : « PENSER SANS MODELE ? », AU MOULIN D'ANDEE, 22 MAI 2016

C'est pourquoi nous aborderons la question de plusieurs points de vue différents, avant de revenir à la créativité.

### **Les impasses linguistiques et philosophiques pour penser sans cadre**

Qu'appelle-t-on penser ? C'est couramment défini par les dictionnaires comme l'activité de l'esprit. Mais pas n'importe quelle activité de l'esprit. Le dictionnaire philosophique Lalande précise : « Penser s'applique aux activités supérieures (de l'esprit), qui réalisent un degré de synthèse plus élevé que la perception, la mémoire ou l'imagination ». Malgré les limites de cette définition, liées au jugement de valeur qui privilégie un certain type d'activité de l'esprit qu'on nomme pensée, cette définition a le mérite d'en écarter les activités libres de l'imagination, tout comme celles qui renvoient à la mémoire, ou encore aux données de la perception qui ne seraient pas encore liées ou synthétisées par la pensée. En ce sens, penser, c'est peut-être ce que je suis modestement en train d'essayer de faire en ce moment, en réfléchissant à ce sujet sans m'aider de ce que je perçois, ni de ce que je pourrais imaginer ; et c'est peut-être ce que vous êtes en train de faire comme lecteur, en tentant de comprendre le sens de ce texte, pour savoir qu'en penser.

Pour ces deux activités de la pensée qui nous relient ainsi, écrire et lire, nous nous servons tous deux de mots. Pour exprimer ma pensée, j'utilise le langage, et plus précisément les cadres du langage. Ce qui fera dire à

Leibniz qu' « on ne peut penser qu'avec le langage »<sup>2</sup>, à l'intérieur de ses cadres. Saussure de la même manière au XX<sup>e</sup> expliquera que le langage est ce qui organise la pensée, laquelle ne peut s'exprimer et se déployer que dans, et par la langue : il n'y a pas de différence entre le langage et la pensée, affirmera-t-il fortement<sup>3</sup>. D'où le paradoxe qu'il y a, à se demander avec des mots, si on pourrait penser, par exemple sans les cadres du langage, ou en dehors des cadres du langage, ce qui semble pour le moment strictement et logiquement impossible. Nous proposons de garder ce point pour y revenir plus tard, en continuant à explorer les impasses apparentes, qui semblent nous montrer l'impossibilité de penser sans cadre, ou en dehors des cadres du langage.

Si nous quittons la linguistique pour la philosophie, nous retrouverons les mêmes difficultés, et cela dès les philosophes grecs. Aristote<sup>4</sup> est en effet le premier à décrire comment la pensée ne peut s'exprimer qu'à travers des cadres, des catégories de l'esprit et de la langue. Son *Traité des catégories*, inclus lui-même dans un *Organon* incluant différents traités de logique, montre qu'on ne peut dire et signifier une chose qu'à travers les dix catégories suivantes : la substance (ou essence), la quantité, la qualité, la relation, le lieu, le temps, la position, la possession, l'action, la passion. Des exemples peuvent être trouvés pour chaque catégorie. Ainsi, pour substance (ou essence) : homme ou cheval ; pour

---

<sup>2</sup> LEIBNIZ, *DIALOGUS DE CONEXIONE INTER RE ET VERBA*, 1677

<sup>3</sup> SAUSSURE : *CAHIERS FERDINAND DE SAUSSURE*, N°59, 2006

<sup>4</sup> ARISTOTE : *TRAITE DES CATEGORIES*

quantité : long-de-deux-coudées, ou de-trois-coudées ; pour qualité : blanc, ou grammairien ; pour relation : moitié, ou plus grand ; pour lieu : dans cette salle, ou au Forum ; pour temps : hier, ou demain ; pour position : couché, ou assis ; pour possession : chaussé, armé ; pour action : couper, brûler ; pour passion : coupé, brûlé. On ne peut penser, du moins dans la langue grecque qu'il ausculte et dissèque ainsi, sans utiliser l'une de ces dix catégories qui obligent à préciser les choses dans un cadre linguistique déterminant leur qualité.

Féru de cadres et de logique, Aristote créera le syllogisme comme une manière pré-scientifique et purement logique de vérifier si un jugement universellement vrai (tous les hommes sont mortels), peut s'appliquer de manière valide à un individu concret (Socrate) : Tous les hommes sont mortels, or Socrate est un homme, donc Socrate est mortel. Il utilisera de même la logique des catégories lorsqu'il voudra décrire les différentes formes de vie animale<sup>5</sup>, proposant une classification des animaux selon leur genre et espèce. Pour connaître plus dans les détails le développement d'une espèce particulière, il étudiera de même le développement de l'embryon dans l'œuf d'une poule en distinguant l'évolution de chaque organe, l'apparition du cœur, de l'œil, etc. Nul doute, là encore, que la pensée ne peut s'appliquer et apporter une connaissance qu'en se servant des cadres de la logique qui permet d'isoler et de

---

<sup>5</sup> ARISTOTE : DES PARTIES DES ANIMAUX

séparer les différents genres et espèces, puis les différents organes de chaque espèce.

Même si on se dit que les connaissances d'Aristote étaient partielles, relatives à son temps, on ne peut s'empêcher de remarquer que le grand philosophe allemand Kant<sup>6</sup> reprendra cet héritage d'Aristote avec sa table des catégories, qui montre comment le fait de penser, de porter un jugement sur telle ou telle chose, ne peut se faire que dans les cadres a priori de l'entendement, seuls aptes à relier la diversité et d'organiser de manière synthétique le divers livré à l'intuition sensible de l'homme. Ces catégories sont au nombre de quatre : la quantité, sous la forme de l'unité, la pluralité, la totalité ; la qualité, sous la forme de la réalité, de la négation et de la limitation ; la relation, sous la forme de la causalité, de la corrélation, de l'inférence ; la modalité, sous les formes du possible, de nécessaire ou du contingent. On ne peut selon Kant rien penser sans que les phénomènes sensibles ne s'organisent dans ces cadres a priori de l'entendement. Là encore, pas de possibilité qu'une pensée puisse apparemment s'affranchir de ces cadres a priori de l'entendement, en se coupant des données sensibles : au-delà, dit Kant, c'est le rêve et le règne d'une Raison pure qui s'affranchirait de ses cadres et de l'expérience, sans pouvoir juger de la vérité ou fausseté de ses jugements.

Lorsqu'on définit la pensée de manière subjective et conceptuelle comme la capacité de l'esprit humain à

---

<sup>6</sup> KANT : CRITIQUE DE LA RAISON PURE

synthétiser les données du sensible à l'aide de concepts, toute tentative de s'affranchir de ses cadres semble ainsi impossible, puis'inscrite d'emblée dans le cadre dont on voudrait sortir.

### **La démarche scientifique fait-elle sortir des cadres et modèles ?**

Si on abandonne les définitions a priori de la pensée par la linguistique et par la philosophie classique, on peut se demander si le processus de la démarche et de la pensée scientifique en train de se faire, n'implique pas de sortir des modèles et des cadres : le propre de la science n'est-il pas de sortir de tout modèle théorique ou cadre fixé a priori, pour revenir inlassablement aux phénomènes, à la vérité des faits ? Ne fallait-il pas sortir du cadre de la cosmologie de Tycho-Brahée, de la vision théologique qui voulait que la Terre soit le centre de la Création, et même du simple bon sens qui voit le soleil tourner dans le ciel autour de nous, pour oser affirmer que notre Terre n'est pas le centre de l'univers, et que c'est elle qui tourne autour du soleil ? De même, il a fallu s'affranchir des cadres théologiques et de la représentation d'un monde clos, borné par la sphère des étoiles fixes, avec des anges habitant les planètes ou le firmament, pour accepter l'idée difficilement représentable d'un univers infini<sup>7</sup>. Ces exemples bien connus témoignent que la science ne peut avancer qu'en remettant en cause, à tout moment, les cadres, modèles et représentations en cours,

---

<sup>7</sup> KOYRE : DU MONDE CLOS A L'UNIVERS INFINI

y compris scientifiques, dès lors qu'ils ne permettent plus ni une explication ni une prédiction suffisante. Dans son livre « Contre la méthode, esquisse d'une théorie anarchiste de la méthode », Feyerabend<sup>8</sup> va jusqu'à écrire que des hypothèses contraires aux lois et théories confirmées, des idées anciennes, des mythes ou même des pensées fausses, peuvent être à l'origine d'une découverte et d'une avancée scientifique – au même titre que le hasard, la pomme de Newton ou le *eurêka* d'Archimède, ajouterons-nous.

S'intéressant à l'histoire des sciences, Kuhn<sup>9</sup> montre également comment les révolutions scientifiques ne peuvent se produire qu'en sortant du modèle scientifique jusque là dominant, en établissant de nouvelles hypothèses plus pertinentes et prometteuses, lesquelles permettront à leur tour d'imposer un nouveau modèle explicatif accepté par la communauté des savants – jusqu'à une nouvelle remise en cause, et ainsi de suite. Si la science invite ainsi à penser en remettant en cause les modèles admis dès lors qu'ils ne sont plus satisfaisants, Kuhn indique toutefois bien que c'est pour imposer un nouveau modèle explicatif. Sa sortie des cadres n'est que temporaire. Et le nouveau modèle qui fera consensus, ne pourra s'imposer lui-même que s'il s'inscrit dans des cadres très stricts, soigneusement balisés et vérifiés par un processus expérimental qui devra répéter les expériences venant confirmer l'hypothèse, en cherchant

---

<sup>8</sup> FEYERABAND : CONTRE LA METHODE, ESQUISSE D'UNE THEORIE ANARCHISTE DE LA CONNAISSANCE

<sup>9</sup> KUHN : LA STRUCTURE DES REVOLUTIONS SCIENTIFIQUES

si d'autres faits ou expériences ne peuvent pas l'invalider, et en dégagant de manière prédictive des applications concrètes prévisibles et opérationnelles. Pour être admise, la vérité scientifique qui en résultera devra être formalisée de manière rigoureuse, idéalement dans un langage et des formules mathématiques. Ce modèle scientifique, qui s'appuie ainsi sur le processus expérimental et sur le langage mathématique, surveille et encadre la pensée qui doit s'y soumettre, tout comme la Nature d'ailleurs doit se soumettre à ce processus. Dans un ancien livre<sup>10</sup>, je m'étais amusé à montrer que ce modèle avait émergé à la fin du moyen-âge, entre autres comme une transposition du modèle de l'inquisition désormais appliqué à la Nature : tout comme l'inquisiteur devait soumettre l'accusé à la question et à la torture pour lui faire avouer la vérité, le savant devait mettre la Nature à la question, lui appliquer un processus et un appareillage expérimental qui la force à parler et à avouer sa vérité cachée, dans le langage mathématique. A partir de l'hypothèse formulée par Galilée, selon laquelle « la nature parle le langage mathématique ».

Cette prise de conscience que la science ne sort temporairement du cadre, que pour mieux tout calculer et faire rentrer dans un processus expérimental et prédictif exprimé en langage mathématique, amènera Heidegger à dire de manière provocatrice que « la science ne pense pas » : elle mesure, calcule, arraisonne la Nature pour

---

<sup>10</sup> MIQUEL : LES RUSES DE LA TECHNIQUE, HISTOIRE DU SYMBOLISME DES TECHNIQUES

rendre tout opérationnel, dominé et asservi à la volonté instrumentale de l'homme. Son critère de vérité est avant tout un critère de fonctionnalité : « c'est vrai parce que ça fonctionne comme prévu », sans se prononcer sur ce qu'*est* l'être, sur ce que signifie ce mot être qui s'applique différemment à tous les êtres. Elle décrit les phénomènes (le « que », *oti* grec), et non leur « pourquoi » ? *di-oti*, écrira déjà Aristote à son époque. Dans cette optique, une autre pensée peut-être plus profonde ou plus originaire que la réflexion scientifique commence véritablement à se déployer lorsqu'elle aborde la question du *pourquoi* et de l'*être* des choses. Ce que Leibnitz<sup>11</sup> résumera dans cette question: « Pourquoi (recherche d'une cause première) y a-t-il (question de l'être) quelque chose (des phénomènes, des étants) plutôt que (question de la dualité) rien (néant, absence d'être) ? » Ou, dans sa formulation inversée par Baudrillard, tout aussi radicale pour notre monde qui ne croit ni ne voit plus d'être nulle part, mais uniquement des phénomènes et des processus : « Pourquoi n'y a-t-il rien (pas d'être stable et permanent), plutôt que de l'être (des étants, des choses stables) ? »

La métaphysique, dans sa prétention de remonter en amont des différentes sciences pour être la « science de toutes les sciences », pourrait-elle dès lors représenter un chemin alternatif pour sortir des cadres restreints de la pensée ?

---

<sup>11</sup> LEIBNITZ : PRINCIPES DE LA NATURE ET DE LA GRACE, 1740

## **Les efforts de la métaphysique classique pour sortir des cadres de la pensée et la poésie**

A l'origine de la pensée métaphysique, les philosophes présocratiques ont mis en œuvre un autre type de pensée. Dans leurs écrits, pensée se dit « logos », et ne correspond ni à la pensée subjective et conceptuelle de la philosophie classique, ni à la pensée ou démarche scientifique. De manière naturaliste, sans véritable scission entre le sujet qui pense et l'objet de la Nature, le *logos* est une forme de discours qui vise à refléter et épouser les contours mouvants, souvent contradictoires de la Nature (la *phusis*, Nature en tant que force émergente de tout ce qui pousse, vient à l'existence, change sans cesse et disparaît). Le langage étant pris dans les cadres logiques du principe de non contradiction, ces premiers penseurs grecs chercheront à « tordre » le langage, à le faire sortir de ses gongs et de ses cadres, pour lui faire malgré tout « dire » ce cours fluctuant et contradictoire des choses. Héraclite<sup>12</sup>, penseur du mouvement et du mobilisme universel, se rendra ainsi célèbre pour ses aphorismes contradictoires, à travers lesquels il tente de saisir simultanément les aspects contraires de la réalité : « *À ceux qui descendent dans les mêmes fleuves surviennent toujours d'autres, et d'autres eaux* » Ou encore : « *Joignez ce qui est complet et ce qui ne l'est pas, ce qui concorde et ce qui discorde, ce qui est en harmonie et en désaccord ; de toutes choses, une; et d'une, toutes choses.* » Parménide, que l'on présente habituellement comme le penseur de l'unicité de l'être qui seul « est » véritablement, ne vise pas moins dans son

---

<sup>12</sup> HERACLITE : FRAGMENTS

Poème à réconcilier les contraires dans une vision totalisante : « *Là se dresse la porte/Donnant sur les chemins de la nuit et du jour/... /La vérité bellement circulaire* ».

Aristote reprendra cette inspiration des présocratiques, mais avec l'ambition nouvelle de décrire ce qu'est l'être en tant qu'être, dans un cadre purement rationnel. Lorsqu'il fixe à la pensée le but de déterminer ce qu'est l'être en tant qu'être, au-delà de toutes ses contingences et particularités, il fonde la métaphysique. Ce mot ne vient pas d'Aristote, mais probablement d'un bibliothécaire, Andronicas de Rhodes, qui plusieurs siècles après la mort du maître, donna ce titre au manuscrit d'Aristote sans nom qui se trouvait sur son étagère après, ou au-dessus de son autre livre nommé La Physique. On donnera rapidement au mot un autre sens plus noble, « ce qui est au delà de la physique », qui n'est pas accessible à nos sens, ou qui se trouve au-delà du monde sensible.

Qu'est donc cette « science de l'être en tant qu'être ? » Elle se déploie dans son ouvrage dans deux directions. Dans sa première direction, c'est d'abord une ontologie<sup>13</sup> qui tente de cerner ce qu'on appelle l'être, qui se donne à voir comme substance à travers tous les étants multiples et différents. Il dégagera pour cela le principe même de la pensée ou de l'être : ce seront les principes d'identité, de non contradiction et du tiers exclu. L'application de ces principes doit permettre de classer les étants, de distinguer leur substance première, à savoir ce qui

---

<sup>13</sup> ARISTOTE, METAPHYSIQUE, LIVRE 3

subsiste et qui se maintient identique à travers les changements, des substances secondes et des accidents ou formes dérivées que ces substances peuvent prendre. Dans la deuxième partie de ce même ouvrage, de manière abrupte et sans transition logique véritable, Aristote engage sa réflexion sur l'être en tant qu'être dans une autre direction cette fois-ci théologique<sup>14</sup> : la recherche de l'être en tant qu'être devient la quête de la cause première de toutes choses, Dieu comme substance première et moteur immobile, qui meut tout l'univers comme cause finale de tous les mouvements, Acte pur, sans potentialité non réalisée.

Heidegger critiquera de façon radicale la manière dont la métaphysique occidentale qui se déploie à partir d'Aristote, se trouve ainsi biaisée dans son origine même. Si elle pose bien la question de l'être en tant qu'être, différent de tous les étants, la métaphysique ne cesse ensuite d'osciller entre une recherche ontologique de l'être permanent sous-jacent aux étants, et une recherche théologique de l'Être suprême. A peine née, la métaphysique occidentale qui voulait interroger l'être en tant qu'être, se retrouve ainsi prisonnière d'un modèle onto-théologique qui la piège et lui fait rater son objet, en ramenant le discours dans des cadres logiques et substantialistes qui confondent sans arrêt ces deux ordres de l'ontologie et de la théologie.

Plutôt que d'illustrer de manière facile la véracité de cette critique de Heidegger en recourant aux philosophes du

---

<sup>14</sup> ARISTOTE, METAPHYSIQUE, LIVRE 12 ET PHYSIQUE

Moyen-Âge obligés de jongler entre ces deux discours par obligation pour ne pas apparaître comme hérétiques aux yeux de la théologie chrétienne devenue la science et l'autorité suprême adossée à l'Inquisition, nous nous contenterons de montrer la présence de ce cercle vicieux jusque chez Descartes, le fondateur de notre modernité.

Si Descartes ouvre en effet sa réflexion par un doute radical qu'il a l'intention de n'arrêter qu'à la découverte d'une certitude absolue, dès qu'il l'atteint avec ce sentiment existentiel premier de l'être qui se manifeste par le cogito « je pense, je suis », il trahit cette lumière et intuition en se faisant rattraper par l'ontologie classique et par le discours substantialiste : « je pense, *donc* je suis... je suis une substance pensante ».

Sans se douter que Bouddha se moquait, pratiquement mille ans auparavant de son disciple Sati qui définissait la conscience de manière quasi cartésienne comme substance pensante : « A qui m'avez-vous entendu enseigner la doctrine de cette façon, ô stupide ? N'ai-je pas expliqué la conscience comme naissant de conditions ? Il n'y a pas de conscience sans condition »

Non content de retomber dans le jeu des substances, Descartes verse ensuite dans le dualisme en posant dès lors une seconde substance, celle étendue de la matière qui n'a rien à voir de droit avec la première. Et pour mieux assurer la solidité ontologique de cette substance pensante dont il n'a la certitude qu'à l'instant du cogito, il l'adossera à l'existence indispensable de Dieu, en une illustration brillante du cercle ontothéologique incapable

de penser l'être en dehors de la notion de substance et d'Être suprême.

Face à ce cercle qui fait retomber l'envol de la pensée métaphysique dans les cadres d'une ontologie substantialiste et de la théologie, Heidegger invite à un dépassement de la métaphysique<sup>15</sup> par retour à son origine, à cette parole poïétique des présocratiques chez lesquels la pensée n'était pas encore prisonnière de ce modèle. Dans « Qu'appelle-t-on penser ? » il invite à revenir à la question si peu habituelle de la nature de notre pensée, afin de reconnaître que derrière la difficulté à définir ce qu'est l'acte de penser, il existe peut-être un impensé radical, un monde qui se donne à penser, auquel il s'agit juste de se rendre présent : « Ce qui donne à penser, c'est que la pensée ne se pense pas elle-même, ne se préoccupe pas de ce qu'elle est, de son objet. Pourquoi cet impensé de la pensée? Car c'est l'être qui se donne et se dévoile à penser<sup>16</sup>. » Dans le monde moderne, ceux qui ont repris le flambeau des présocratiques sont d'après Heidegger<sup>17</sup> les poètes, mais aussi les œuvres d'art qui invitent à une contemplation et à une intuition sans concept ni discours rationnel, dans une approche d'écoute de ce qui surgit (l'*ereignis*) et se dé-voile à chaque instant. A la fin de sa vie, Hölderlin épurera ainsi son discours pour ne plus atteindre que la présence de ce qui se donne à voir à chaque instant : « il y a... il y a... il y a », sans besoin d'autre discours que cette écoute de l'être au service duquel se met la pensée. « Ce que la

---

<sup>15</sup> HEIDEGGER : QU'EST CE QUE LA METAPHYSIQUE ?

<sup>16</sup> GRUBER : INTRODUCTION A HEIDEGGER

<sup>17</sup> HEIDEGGER : ECLAIRCISSEMENTS SUR LA POESIE DE HOLDERLIN ; L'ORIGINE DE L'ŒUVRE D'ART

pensée, en tant qu'elle est un percevoir, perçoit, c'est le présent dans sa présence »<sup>18</sup> –ce qui fera dire à Derrida qu'il fonde ainsi une véritable métaphysique de la présence, en ramenant la pensée à ce simple acte de présence préalable à toute pensée, hors de tout cadre.

### **Dépassements de la pensée rationnelle dans les métaphysiques orientales et la mystique**

La métaphysique comme tentative de dépasser les cadres limités de la pensée opérationnelle a été développée ailleurs qu'en Occident, avec un même effort pour s'affranchir de ses cadres. Si les métaphysiques orientales parviennent à thématiser la manière dont la pensée peut s'ouvrir à une autre dimension intuitive et non duelle, ce n'est pas parce qu'elles poussent leurs efforts de réflexion plus loin, d'une manière plus vraie. C'est tout simplement parce qu'à l'inverse de l'Occident qui a sacralisé la pensée rationnelle et l'intellect comme le propre de l'âme créée par Dieu et donc indépassable, les philosophies indiennes voient la pensée comme une faculté tout aussi conditionnée que les cinq autres sens, sans privilège ontologique. Elles ont compris que l'affranchissement des cadres de cette pensée rationnelle ne peut se faire que par un travail parallèle de transformation existentielle de soi, de son rapport au monde et de son mode d'utilisation des catégories de la pensée –que ce soit par la pratique de la médiation, du yoga et/ou par la dévotion.

---

<sup>18</sup> HEIDEGGER, QUE VEUT DIRE PENSER ? P169

Pour l'hindouisme, nous ne retiendrons à titre d'illustration que Cankara et la métaphysique advaita de la non dualité. Il critique les limites et cadres habituels de la pensée qui demeure dans l'ignorance *avidya* tant qu'elle se laisse surimposer ce que Hulin<sup>19</sup> appelle des catégories et des conditions limitantes, *upahi*. Parmi celles-ci, la surimposition du moi qui se sait limité, contingent, souffrant, et qui projette par ignorance métaphysique tous ses caractères individuels, toutes les catégories limitées de son ego et de son intellect sur les choses, en se confondant et se limitant aux vicissitudes de son corps, de ses organes des sens, et en se projetant perpétuellement dans le monde pour fuir ses souffrances, voilant par là-même l'intuition de cet *Atman* lumineux qu'il est au plus profond de soi.

Contrairement à la tradition occidentale qui survalorise la pensée conceptuelle et discursive en y voyant l'accès à un autre ordre de réalité supra-sensible, Cankara comme les philosophes hindous en général se méfie de l'aspect conditionnée de cette pensée logique et conceptuelle, qui ne peut sortir seule de ses propres cadres. C'est pourquoi il lui faut, en plus, appuyer le savoir empirique et issu des enseignements du yoga et de la méditation, sur une autre faculté : le recueillement de la pensée dans la pure présence, dans une pure conscience qui ne s'attache à aucun objet, et qui grâce à une attention paisible, est simplement en posture de « témoin neutre » de ce qui se passe.

---

<sup>19</sup> HULIN : QU'EST CE QUE L'IGNORANCE METAPHYSIQUE ?

Pour opérer ce retour de la pensée dans son recueillement et dans cette pure conscience, il ne faut pas rester à un niveau simplement intellectuel, mais chercher à se transformer soi-même par des exercices et des méditations apprenant à se détacher du monde extérieur pour ramener l'attention en soi, dans le calme retrouvé. Cela permet de faire émerger cette autre dimension de la pensée, hors cadre, à savoir la pensée intuitive non conceptuelle, parfois également nommée l'intelligence (de *intelligere*, qui relie), qui seule permettra de faire un saut qualitatif et métaphysique en dévoilant que cet *atman* ou conscience pure que je suis au fond de moi, n'est pas autre chose que *brahman* la réalité ultime. Comme le notait Hulin<sup>20</sup> : « Le sujet humain qui se sait coïncider en droit avec la réalité ultime se perçoit en même temps comme une entité à tous égards limitée... La finalité est de faire cesser la surimposition du soi et du Non soi grâce à la connaissance, qui doit devenir intuitive, du brahman non dual. »<sup>21</sup>

Pour l'hindouisme mystique de Cankara, la pensée ne peut ainsi sortir de ses cadres qu'en conservant à la fois sa faculté de raisonner sur l'expérience et sur les textes, ce qu'il fait de manière admirable avec une esprit philosophique et critique pointu, en s'ouvrant en même temps sur l'intuition qui réside en chacun de nous, et qui nous fait accéder à cette compréhension a-conceptuelle que nous ne sommes pas autre chose que ce fond de

---

<sup>20</sup> HULIN : CANKARA ET LA NON DUALITE

<sup>21</sup> HULIN, PREFACE AUX PROLEGOMENES AU VEDANTA (BRAHMASUTRABHASHYA) DE CANKARA, ALMORA, 2011

conscience impersonnelle Atman, lui-même non différent de l'Absolu Brahman. Notons d'ailleurs que ce non dualisme intuitif de Cankara, selon Julien Saiman<sup>22</sup> n'est pas sans rapport à la fois avec la métaphysique de l'Un de Plotin, et avec le non dualisme bouddhiste du Mahayana.

Le bouddhisme constitue la deuxième grande tradition de métaphysique orientale. Il se présente de prime abord comme l'opposé de la métaphysique hindoue, puisque sa doctrine de l'*anatta* ou *anatman* nie précisément toute ontologie, tout *atman* ou principe ultime. C'est pourquoi on peut parler à son propos de nontologie<sup>23</sup>, discours sur le non-être ou vacuité de toutes choses. Pour comprendre comment le bouddhisme déconstruit la notion de sujet, en invitant à sortir des cadres de la pensée discursive conditionnée, nous retiendrons à titre d'illustration un grand philosophe et redoutable dialecticien hors pair : Nagarjuna.

Il consacre son Traité radical de la Voie du milieu ou de l'entre-deux,<sup>24</sup> à dénoncer les prétentions de la pensée et du langage à pouvoir construire des concepts fiables reflétant fidèlement la vérité. Usant d'une redoutable dialectique à trois tenailles, il demande, pour chaque concept : tout d'abord, qu'on lui montre concrètement l'existence de ce dont on parle –en aboutissant, la plupart du temps, au constat : ça ne se voit pas, n'existe pas

---

<sup>22</sup> JULIEN SAIMAN : PLOTIN ET LA PHILOSOPHIE INDIENNE, IN PHILOPOUR TOUS

<sup>23</sup> MIQUEL : LA PENSEE DU RIEN, PETIT TRAITE DE NONTOLOGIE

<sup>24</sup> NAGARJUNA, MULADHYAMIKA-KARIKA, STANCES DU MILIEU PAR EXCELLENCE, TRAD. BUGAULT

concrètement, ce n'est qu'un exercice ou artifice de langage ; ensuite, qu'on lui démontre que cela existe bien « en soi », de manière stable et substantielle –pour en arriver au constat que cela n'a pas de substance ou de permanence ; sans oublier de démonter le raisonnement logique de l'adversaire, en prouvant que cela ne tient pas d'un point de vue logique, les assertions se contredisant.

Avec cette dialectique redoutable, il critiquera tous les concepts qui se présentent à lui –y compris les concepts bouddhistes les plus sacrés, passant à la moulinette de sa critique même les notions de transmigration *samsara*, de délivrance *nirvana*, de constituants de l'homme *skandhas* etc. Il ne le fait pas de manière nihiliste, pour déconsidérer la démarche bouddhiste, mais pour vider la pensée et le langage de leurs tentations substantialistes, pour les faire s'évanouir, de façon à laisser les choses apparaître pour ce qu'elles sont réellement, vides d'être propre, s'auto-illuminant d'elles-mêmes.

Bugault<sup>25</sup> montrera que pour atteindre la libération, le bouddhisme mahayana utilise, comme l'hindouisme, le recours à l'intuition, en approfondissant la manière dont la pensée peut progressivement sortir de ses propres cadres conceptuels, pour ouvrir à un autre type de pensée sans concept, purement intuitive. Il expose ainsi comment, dans le bouddhisme notamment Mahayana, la connaissance *prajna* est toujours complétée par *dhyana* la concentration qui, quant à elle, est fondamentalement une

---

<sup>25</sup> BUGAULT, LA NOTION DE PRAJNA OU SAPIENCE DANS LE BOUDDHISME MAHAYANA

forme de connaissance conceptuelle et intuitive, non discursive (on l'appelle aussi *vipassana*, conscience ou vision clairvoyante des choses telles qu'elles sont, sans argumentation rationnelle, par simple présence attentive). Leur usage conjoint permet une « compréhension » plus large et globale de l'ensemble des processus qui se produisent à chaque instant dans le champ de la conscience, à la fois en l'analysant avec des mots, et en comprenant d'une manière intuitive le lien entre eux, ainsi que leur absence d'être.

Différentes formes ou stades de pensée sans concept peuvent alors se déployer. Le terme de *bhavanamayi-prajna* désigne ainsi la compréhension directe par l'esprit, sans hésitation ni fluctuation, sans surimposition, ce que Husserl appelle une intuition. Avec l'entraînement méditatif, cette connaissance vécue va droit aux choses, telles qu'elles sont. Parallèlement, se développe un nouvel usage de la raison, avec l'émergence et l'utilisation d'une forme de connaissance sans concept, *nirvikalpa-jnana*: (jnana=connaissance ; vi-kalpa=sans-façonnage, construction forme=sans concept). L'usage simultané de ces deux formes de connaissance débouche sur une forme ultime de connaissance ou sagesse plus large *prajna-paramita*, connaissance intuitive qui n'a plus besoin de cadre ni de concept, a-noétique c'est-à-dire sans essence ou objet en face d'elle, puisque cette *prajna* ultime ouvre à l'intuition de la vacuité de toutes choses. Comme l'écrit Bugault : « Cette intuition sans concept n'est pas une intuition des essences, n'a d'autre contenu que la vacuité et la vacuité de la vacuité. C'est une intuition sans sujet, sans objet. Elle libère l'esprit des

points de vue et catégories. Elle fait appel à la logique discursive, mais pour lui sommer de se taire en laissant place à une compréhension en dehors des mots. » C'est une forme de connaissance paradoxale, qui retrouve la connaissance par in-connaissance des mystiques, intuition et attention ouverte, sans objet ni support.

Nous n'avons pas intégré dans notre exposé les divers mystiques chrétiens faute de temps, mais aussi parce qu'ils ont été toujours maintenus à la marge, souvent suspectés d'hérésie<sup>26</sup>, voire condamnées au bûcher<sup>27</sup> par l'Eglise. Mais il est évident qu'ils ont vécu les mêmes expériences de transformation existentielle de soi, que ce soit par la voie de la dévotion ou amour divin, de la prière ou de la contemplation, pour arriver à la fin à cette simple présence intuitive ultime de ce qui est là, qui se donne à voir et à vivre dans une pensée épurée, qui a dépassé tous ses cadres discursifs habituels pour se rendre simplement présente à ce qui ad-vient. Ainsi en est-il du fameux : « La rose est sans pourquoi, elle fleurit parce qu'elle fleurit, n'a garde à sa beauté, ne cherche pas si on la voit » de Silesius, reprenant une intuition et un énoncé préalable de Maître Eckhart.

On pourrait de la même manière intégrer également les expériences des mystiques juifs, notamment avec la troisième forme de connaissance intuitive de Spinoza<sup>28</sup>, philosophe juif sulfureux également excommunié par sa

---

<sup>26</sup> VOIR LES MISES A L'ECART NOTAMMENT DE MAITRE ECCKHART, NICOLAS DE CUES, SILESIUS

<sup>27</sup> GIORDANO BRUNO : L'INFINI, L'UNIVERS ET LES MONDES

<sup>28</sup> SPINOZA, ETHIQUE

communauté. Cette troisième forme de connaissance, obtenue après un long cheminement rationnel et discursif consiste en une perception globale et là encore intuitive grâce à laquelle on perçoit les choses dans leur unité globale, mais aussi dans leurs relations, leur développement. Cette vision holistique amène à une nouvelle sérénité et béatitude, le philosophe vivant alors en communion avec Dieu et la Nature qui ne font qu'Un –*Deus sive Natura*, écrira Spinoza, ce qui lui vaudra de finir son existence rejeté par les siens.

On pourrait également intégrer les mystiques musulmans tout aussi suspects et poursuivis par les théologiens de leur religion, qu'il s'agisse du poète Rumi, des philosophes Avicenne ou Averroès, ce dernier définissant ainsi l'existant ou être qui est l'objet de la métaphysique comme science de l'être en tant qu'être : « l'être : littéralement : ce qui est trouvé, ce qui se trouve, ce qui est là... cet existant en tant que tel, ne saurait faire l'objet d'une définition. Élémentaire et absolument premier, il ne peut être expliqué : sa signification s'impose à l'esprit sans intermédiaire, en toute simplicité, comme une évidence première<sup>29</sup>. » D'où, chez Averroès, une démarche également purificatrice de la pensée, qui se détache également de ses cadres perceptifs et imaginatifs habituels, pour en arriver au dé-voilement d'une pensée intuitive ultime, comme simple présence ouverte à ce qui est : « Chez le sage, pas de marchandage, mais une sorte de démarche purificatrice le délivrant de ce qui

---

<sup>29</sup> AVICENNE, TRADUIT ET COMMENTÉ PAR SAOUD AYADA

préoccupe l'intime de soi et le détourne du réel...chez lui la dévotion est un certain exercice spirituel qui écarte ses résolutions, ses facultés estimatives et imaginatives, par accoutumance du voisinage de l'illusion, pour les diriger dans le voisinage du réel. Alors elles s'apaisent, dans l'intime de l'âme, sa réalité cachée, et n'entrent pas en conflit avec lui au moment où resplendit le Réel. Alors l'intime parvient à l'illumination éclatante (idem) »

### **Méditation sans objet, sérendipité et créativité**

Indépendamment de leur quête de délivrance et d'illumination, les philosophies hindoues et bouddhistes, tout comme les différentes mystiques transversales aux religions, ont l'avantage de nous montrer qu'il est possible d'amener la pensée au delà de ses cadres conditionnés habituels, notamment en utilisant des techniques de recueillement de l'esprit, en ne faisant que temporairement appel à la pensée discursive qui permet d'analyser ce qui est vécu, et en privilégiant en contrepoint une autre faculté : la pensée intuitive, qui va de la simple présence aux choses, à une intuition et co-présence aux aspects ultimes de la réalité.

La méditation utilisée dans les traditions orientales met en œuvre précisément cette faculté de l'attention ouverte et intuitive à ce qui se passe à chaque moment, avant toute scission entre le sujet observateur et la chose observée. Notamment sous sa forme de méditation sans objet, elle consiste à accueillir de manière curieuse et bienveillante ce qui va se présenter dans le champ de la

conscience, sans le juger a priori, et sans savoir ce qui va ad-venir.

Un rapprochement étonnant peut être fait avec certaines techniques de créativité et avec la sérendipité –cette faculté de trouver quelque chose sans le chercher, qui tient son nom d'un conte persan de 1557 mettant en scène les nombreuses découvertes faites par hasard par trois princes légendaires de Sérendip (l'actuel Sri Lanka). Le fait de cultiver une attention ouverte et sans a priori dans la méditation, ouvre en effet à la possibilité que surgisse une nouvelle vision et compréhension des choses, tout comme l'ouverture d'esprit et la curiosité d'Archimède prenant son bain et regardant le niveau de l'eau changer, l'amèneront soudain à la découverte du théorème qui porte son nom, premier exemple de sérendipité porté par son célèbre Eureka!

Rappelons à titre d'anecdote les applications professionnelles du Post-it qui ont été trouvées par hasard à partir d'une colle ratée qui collait insuffisamment et uniquement d'un côté ; ou encore le Viagra, à partir d'un médicament utilisé en opération d'esthétique chirurgicale pour tendre les muscles faciaux, avant de penser à d'autres applications possibles dans un domaine fort éloigné ! Sans parler des nombreuses découvertes scientifiques trouvées en laissant la sérendipité faire son chemin dans le cerveau, de l'*euréka* d'Archimède dans son bain, à la découverte fortuite de Newton lorsqu'une pomme lui tombe sur la tête, en passant par la découverte fortuite de la pénicilline par Ian Flemming en 1928 s'intéressant à des moisissures accidentelles sur sa

culture de staphylocoque, plutôt que de les jeter. A chaque fois, il s'agit d'aborder les choses avec un esprit neuf, de les regarder sans cadre ni modèle, avec une curiosité qui implique un vide de l'esprit qui demeure ouvert, sans objet ni contenu.

Les techniques de créativité invitent de la même manière à sortir du cadre en recourant aux trois logiques non binaires de l'esprit, pour trouver de nouvelles idées inédites : la pensée analogique qui opère des associations libres sans chercher de raison ou de justification ; la pensée imaginative et projective qui renverse souvent le cadre du problème en faisant comme s'il était d'emblée résolu ; et surtout la pensée onirique qui, on le sait depuis Freud, se déroule en dehors du cadre de la raison, en faisant fi des principes d'identité, de non contradiction, et même des cadres de l'espace et du temps qu'elle peut ignorer royalement !

Cette pensée onirique qu'on cultive en créativité représente l'une des portes d'accès, à notre avis, à la prise en compte nécessaire de ce fonctionnement naturel et spontané de l'esprit et de la pensée hors cadre : spontanément, à chaque fois que nous rêvons et nous souvenons de nos songes, nous avons la preuve de la réalité de cette pensée qui se déploie naturellement en dehors des cadres habituels de la raison.

Même éveillés, ajouterons-nous, nous pouvons prendre conscience que c'est le mode de fonctionnement habituel de notre esprit, qui saute sans cesse et souvent sans raison apparente d'un objet à l'autre, de manière fragmentaire et discontinue. On découvre la nature de ce flux mental,

instable et perpétuellement changeant, lorsqu'on pratique l'*epochè*, cette suspension du jugement des Grecs anciens remise au goût du jour par Husserl<sup>30</sup> prônant de revenir de manière phénoménologique à la vie infra-réflexive de l'esprit, et dont on se sert dans la méditation selon Varela<sup>31</sup>. Certes, les cadres de la pensée rationnelle discursive mettent cette « pensée sauvage » dans des cadres conceptuels et opérationnels qui permettent d'avoir prise sur le monde, mais ce n'est pas la seule mise en forme possible, l'intuition et l'attention ouverte pouvant représenter une autre voie complémentaire, à développer conjointement avec des techniques d'attention et de présence à soi.

Cette proximité entre l'état méditatif et la créativité a été récemment soulignée par Fabrice Midal<sup>32</sup> : Dans la créativité, « il faut apprivoiser l'instabilité qu'elle crée, être prêt à abandonner les procédures et les usages que l'on adopte sans trop y penser, de manière quasi mécanique. Il faut être prêt à partir à l'aventure, à interroger, à se remettre en question. Or voilà exactement en quoi consiste la méditation. La pratiquer, c'est en effet entrer dans l'inconnu, apprivoiser la peur que nous pourrions avoir face à l'incertitude. Que fais-je lorsque je médite ? Je m'assois sans rien faire, sans nul projet. Je suis juste attentif et ouvert, j'abandonne toute projection, y compris de vouloir être présent...par ce geste, peu à

---

<sup>30</sup> HUSSERL, MEDITATIONS CARTESIENNES

<sup>31</sup> VARELA, A L'EPREUVE DE L'EXPERIENCE

<sup>32</sup> FABRICE MIDAL : L'ENIGME DE LA CREATIVITE, ULTREIÄ 6, 2016

peu, la vie peut se déployer à neuf en moi, et ouvrir de nouveaux possibles. »

L'analogie ne se trouve pas qu'au départ entre méditation et créativité, mais aussi à son aboutissement. Le sage inclassable du XX<sup>e</sup> siècle, Krisnamurti,<sup>33</sup> ne cesse de rappeler que l'essence de la méditation consiste à ouvrir la pensée à une présence et perception pure, ce qui ouvre du même coup à la créativité intime de la vie. « A cause de la perception (globale), la pensée est devenue différente. Grâce à cette perception, le mode de fonctionnement de la pensée s'est modifié. Ce n'est donc pas dans la pensée, mais dans la perception qu'est la créativité. » En ramenant la pensée à cette perception ou présence pure, s'ouvre un espace de liberté. « Il ne peut y avoir de perception lucide sans liberté. La liberté est l'essence même de la perception –il faut être affranchi de tout préjugé. Un esprit qui est libre *voit* »<sup>34</sup>

Il existe bien entendu de nombreux types de méditation, certaines étant plus proches ou plus favorables à laisser s'épanouir spontanément cette créativité présente en chacun de nous. Lorsque les méditations sont focalisées sur un objet –le souffle ou ses sensations corporelles, les mantras ou les visualisations, on canalise son attention sur un objet particulier, sans s'ouvrir particulièrement et de manière créative à ce qui advient à chaque instant de neuf. A l'inverse, dans ce qu'on appelle la méditation sans objet, qu'on retrouve autant dans le zen, le

---

<sup>33</sup> KRISNAMURTI, SE LIBERER DU CONNU

<sup>34</sup> KRISHNAMURTI : LES LIMITES DE LA PENSEE , STOCK, 1999

bouddhisme tibétain que dans les stades avancés du Raja Yoga hindou et du Védanta, il s'agit véritablement de cultiver cette forme de présence créative et d'attention ouverte aux événements, quels qu'ils soient. Une étude<sup>35</sup> montre d'ailleurs que cette dernière forme de méditation sans objet est la plus propice à la créativité, même dans des buts profanes ou professionnels : « L'attention ouverte ralentit les pensées habituelles, crée un espace d'ouverture, laisse affleurer les événements, en favorisant la créativité. »

C'est cette même vacuité de la pensée qu'il s'agit de cultiver dans la méditation, dans la créativité et dans la sérendipité, la philosophe Simone Weill décrivant magnifiquement en quoi consiste cet état d'esprit, cette attention ouverte qui ne demande qu'à être développée par chacun : « L'attention consiste à suspendre sa pensée, à la laisser disponible, vide et pénétrable à l'objet, à se maintenir en soi-même à proximité de la pensée, mais à un niveau inférieur et sans contact avec elle. La pensée doit être vide, en attente, ne rien chercher, mais être prête à recevoir. » C'est ce qui amènera certaines entreprises américaines, notamment Google, à intégrer dans le programme de leurs collaborateurs des heures de disponibilité où on leur demande de ne rien faire, de ne surtout pas penser à leur projet ou à leurs problèmes, pour laisser ouverte la possibilité de découvrir de nouvelles idées...

---

<sup>35</sup> ETUDE COLZATO, 2012

Si nous sommes bien loin de la métaphysique et de la recherche d'une sagesse ou illumination ultime, il s'agit pourtant d'un même mécanisme de l'esprit, qui montre bien qu'il est possible de penser sans cadre, en sortant des cadres et modèles habituels, à partir du moment où on sait cultiver cette capacité de présence attentive et de pensée intuitive ouverte, en lâchant prise pour laisser émerger ce qui ad-vient, sans vouloir contrôler ce dernier.

### **Ouvrir à la pensée intuitive non duelle, sans concept**

Est-il possible à la pensée de sortir de ses cadres, de penser sans cadre ni modèle ? Nous avons vu les difficultés linguistiques ainsi que les impasses logiques et philosophiques qui se présentent dès qu'il s'agit de la pensée rationnelle, discursive et conceptuelle, qui par définition ne peut se déployer qu'à travers ses cadres ou catégories.

Mais cette forme de pensée n'est pas la seule. A côté de cette pensée rationnelle et discursive privilégiée par l'Occident, la pensée est plus fondamentalement et préalablement un simple acte de présence attentive au monde, qui ouvre à une forme de connaissance intuitive et immédiate des phénomènes surgissant à la conscience, avant toute scission sujet-objet.

Cette forme de pensée sans cadre ou hors cadre peut se déployer autant dans la vie, les rêves nocturnes et la perception de tous les jours, que dans la créativité qui favorise d'un point de vue purement profane et souvent

intéressé la sérendipité, que dans les méditations et recherches métaphysiques qui peuvent viser des formes plus abouties de connaissance hors cadre, anoétiques et sans concept. A chaque fois, il s'agit de ramener la pensée à sa forme originelle de présence intuitive et immédiate au monde dont parle d'ailleurs Kant<sup>36</sup> quand il définit, à côté de l'entendement, de ses cadres logiques et de ses catégories conceptuelles, la sensibilité comme une intuition purement réceptive, en dehors des catégories de l'entendement.

---

<sup>36</sup> KANT, CRITIQUE DE LA RAISON PURE

## NON DUALITE EN MEDITATION ET EN PHYSIQUE QUANTIQUE<sup>37</sup>

Christian Miquel et François Dubois<sup>38</sup>.

*Abstract: A la source de cet article, une interrogation : que se passe-t-il pendant la méditation, qui ouvre à des états de conscience échappant souvent au langage ? Comment en parler, sans utiliser des présupposés métaphysiques ou religieux ? Cette question s'est posée dans d'autres domaines, notamment pour Heisenberg qui rappelle souvent qu'il est paradoxal de vouloir cerner avec un langage conceptuel, des phénomènes qui, au niveau sub-atomique, ne fonctionnent apparemment pas avec la même logique.*

*D'où notre hypothèse : si la physique quantique permet d'appréhender le niveau sub-atomique du monde, le modèle quantique et les éclairages des neurosciences peuvent aider à comprendre ce qui se passe pendant la méditation au niveau micro et pré-réflexif du psychisme humain. En méditation, la résorption de la conscience dans un état de « présence » apaisée et non duelle est ainsi à rapprocher d'un retour à l'état fondamental en physique quantique, qui s'obtient par un phénomène d'intrication entre corps et esprit, grâce au lien entre concentration (dhyana) et observation (vipassana). A l'inverse, les sauts que la conscience du méditant peut parfois connaître, en re-basculant dans des états agités,*

---

<sup>37</sup> ARTICLE ECRIT AVEC FRANÇOIS DUBOIS ET PRESENTE A L'AFCSSET CAFE PAR C MIQUEL, 15 SEPTEMBRE 2015 ; PARIS

<sup>38</sup>Professeur des universités (mathématiques) au Conservatoire National des Arts et Métiers à Paris ; titulaire d'un Diplôme d'Etudes Approfondies en physique atomique et statistique (Paris VI).

*ou en accédant au contraire à des états de conscience supérieurs ou altérés, peuvent eux-mêmes se comparer aux sauts et passages quantiques d'un état à l'autre, à partir d'un certain état d'excitation du système. La méditation serait ainsi une porte d'accès de la conscience à une dimension quantique sous-jacente.*

## **I- PHENOMENOLOGIE QUANTIQUE DE LA MEDITATION**

### **La conscience comme phénomène discontinu**

Qu'est donc cette « conscience », qu'on a tendance à poser comme un fait premier, allant de soi ? Une évidence, une certitude première comme l'a cru Descartes ? Rien n'est moins sûr lorsqu'on médite : je ne peux affirmer que je suis toujours conscient –ni de mes perceptions ou sensations, ni des choses externes, ni même de « moi » comme un être individuel différent des autres. C'est même l'inverse qui est vrai: dans 90% des cas, nous sommes absents à nous-mêmes, nous agissons sur le mode du « pilotage automatique », sans intervention consciente... de notre conscience ! Plutôt que partir, comme la majorité des penseurs, du fait premier d'une conscience qu'on suppose déjà là, nous partirons donc du constat de l'absence de toute conscience de soi dans 90% des actes et moments de notre vie quotidienne.

D'Héraclite affirmant des hommes que « éveillés, ils dorment », à Gurdjeff et Osho<sup>39</sup> écrivant que « nous ne sommes pas réellement humains : nous fonctionnons de manière automatique, mécanique, un peu comme de

---

<sup>39</sup> Osho, *Etre en pleine conscience*, 2012, Poches Jouvence.

simples robots », toutes les voies de sagesse et de méditation partent de ce constat à la fois banal et quotidien, que conscience et simple présence à soi sont absents de notre vie habituelle. Le déclic de la méditation se produit précisément lorsqu'on s'en aperçoit et qu'on s'en éveille, en prenant conscience de ce qu'on faisait, ou vivait de façon automatique. C'est pourquoi les textes les plus anciens du Bouddha placent la conscience dans l'un des cinq ou six agrégats conditionnés qui nous façonnent, la conscience n'existant que liée à une sensation, audition, son ou autre, apparaissant ponctuellement avec elle et disparaissant de la même manière, sans permanence.

Les recherches les plus récentes en neurosciences témoignent de l'actualité de ce point de vue puisqu'elles montrent que ce qu'on appelle conscience, se produit lorsque plusieurs zones du cerveau traitant localement des informations de manière automatique, rentrent soudain en réseau et s'inter-connectent en créant un « champ global selon Dehaenne<sup>40</sup>. Le chercheur Dennet<sup>41</sup> a de même réfuté magistralement les tentatives idéalistes prônant l'existence d'une entité substantielle qu'on appellerait conscience, âme ou esprit, et qui existerait de manière sous-jacente. Il fustige ce qu'il appelle la paresse de Descartes et cette croyance qu'il y aurait un chef d'orchestre unique et invisible, toujours présent dans la conscience, unifiant à chaque instant ses différentes activités.

---

<sup>40</sup> Stanislas Dehaenne, *Le code de la conscience*, 2014, Odile Jacob, Paris.

<sup>41</sup> Daniel Dennet, *La conscience expliquée*, 1991, Odile Jacob.

## **La présence au monde comme acte existentiel premier**

Que peut-on donc dire de la conscience, lorsqu'elle advient ou s'auto-produit ? Elle apparaît soudainement, en un déclic ou en un instant, en même temps ou dès que la configuration corporelle et cérébrale le permet, serions-nous tentés d'ajouter.

Elle n'est pas un objet de plus qui se propose à ma connaissance, mais l'acte même de présence préalable à toute connaissance ultérieure : lorsque j'ai conscience de moi, du monde ou des autres, il y a tout d'abord un retour au sentiment existentiel de « présence » : je me rends présent à quelque chose. Car avant de me projeter dans le monde, je suis un « être au sein du monde, un être-là, un être-au-monde ou *Da-sein* » disait Heidegger ; un être jeté-là dans sa contingence radicale rajoutera Sartre -pour que je puisse ensuite me rapporter au monde que je chercherai à connaître, à saisir ou à modeler. Il en va de même dans la méditation : quand je ferme les yeux et me recentre sur ma posture, ici et maintenant, je quitte le monde de la quotidienneté et des actes automatiques réalisés sur le mode du stimulus-réponse, pour retrouver simplement une expérience première de « présence attentive » à ce qui se passe dans cet espace intérieur sans séparation entre les pensées, sensations ou émotions qui peuvent passer.

Husserl dit que toute conscience est « conscience *de* » quelque chose, à quoi elle se rapporte intentionnellement. Sartre dira à son tour que la conscience est toujours « pro-jet », se jette en avant dans des actions ou intentions qui lui donneront l'illusion d'être et d'atteindre enfin un mode d'être stable qu'elle n'a pas. Il en va de même dans la méditation : à peine installé dans un état de

« présence », qui se sent et s'expérimente dès qu'on est recentré en soi, on risque d'en sortir rapidement en s'attachant à une pensée, à une sensation ou à une émotion qui surgit et nous entraîne à sa suite –en repartant dans des projets dirait Sartre, ou dans une intentionnalité dirait Husserl.

Et pourtant, il suffit de s'asseoir, revenir à soi, yeux fermés ou mi-clos, pour expérimenter, retrouver si on est idéaliste ou produire si on est matérialiste, cette « présence attentive ». Au point que, pour le philosophe japonais de Kyoto du XX<sup>e</sup> siècle Nishida<sup>42</sup>, cet « éveil » à la présence pure constitue le fait premier de l'existence, précédant toute conscience de soi. C'est l'acte existentiel premier, une expérience pure de présence, préalable à toute connaissance ou prise de conscience ultérieure. « Ce n'est pas là où il y a individu qu'il y a expérience, mais là où il y a expérience, qu'il y a individu... L'expérience est plus fondamentale que les distinctions (sujet/objet), est quelque chose d'actif »<sup>43</sup>, qui précède toute forme de connaissance ou de conscience ultérieure.

Ushiyama, moine zen japonais ultérieur, parlera quant à lui de l'acte existentiel premier constitué par la simple conscience d'exister et de vivre, à la base de toute autre expérience et connaissance, même si elle est habituellement occultée. A travers le terme japonais énigmatique de *jiko*, qui évoque ce mystère existentiel premier de la conscience-de-soi-vivante-au-monde, Ushiyama rappelle que « nous sommes toujours

---

<sup>42</sup> James W. Heisig, *Les philosophes du néant, un essai sur l'école de Kyoto*, 2009, Cerf.

<sup>43</sup> Keiji Nishida, *in* Heisig, *opus citatum*.

pleinement vivants dans la réalité de la vie... *jiko*, je préfère l'appeler la réalité de la vie. »<sup>44</sup>

Là où nous employons personnellement le terme de « présence », Nishida le mot d'« expérience première d'éveil », Ushiyama le « sentiment existentiel *jiko* de vivre », Bitbol<sup>45</sup> préférera garder le mot « conscience » pour décrire cette expérience première de « présence » et d'« éveil ». Mais il prend soin de préciser, dans ses conférences auprès de méditants notamment, qu'il s'agit, comme dans le Bouddhisme Mahayana tibétain, d'une « expérience pure », d'une « conscience pure », c'est-à-dire non encore souillée ou attachée à un objet en particulier. Même en écrivant, ou en lisant cet article, en me posant des questions à son sujet, en me demandant ce qu'est la conscience, Bitbol rappelle ce fait premier : il faut, pour cela, déjà prendre acte que « je suis conscient », ressentir cette présence première, que je cherche ensuite à comprendre comme « déjà là ». C'est juste cela, la conscience pure, ajoute-t-il : cette présence immédiate à soi et monde et à leur relation, qui se révèle avant toute forme de connaissance. « Vouloir dire et comprendre ce qui est dit, ce sont encore des actes de conscience. La nature exceptionnelle du mystère que constitue la conscience se manifeste dans cette absence de distance entre le fait de dire et ce qui est dit...Le mystère de la conscience découle de son absolue proximité »<sup>46</sup>.

---

<sup>44</sup>Kôshô Ushiyama, *Ouvrir la main des pensées ; méditer dans le bouddhisme zen*, 2013, Eyrolles.

<sup>45</sup>Michel Bitbol, *La conscience a-t-elle une origine ?*, 2014, Flammarion, 2014.

<sup>46</sup>Michel Bitbol, interview dans *Le journal du CNRS*, mars 2014.

Cette présence mystérieuse, temporaire et fugace, et en un certain sens inconnaissable de la conscience ou de l'expérience pure à laquelle ouvre la méditation, est d'autant plus paradoxale qu'elle n'apparaît qu'au moment où j'en prends conscience. Cela n'est pas sans rappeler les paradoxes de la physique quantique. Ce qui caractérise les objets quantiques ou quantas microscopiques, c'est en effet qu'ils échappent a priori à notre perception, et qu'ils ne sont observés par le sujet humain, qu'à travers des traces laissées par des appareils<sup>47</sup>. Les objets quantiques, ou quantas, n'apparaissent en effet que lorsqu'il y a un sujet humain qui les observe, avec divers instruments pour les observer ou pour les mesurer. Mais à la limite, si on suit les interrogations de Heisenberg<sup>48</sup>, rien ne dit qu'ils existent avant qu'on les observe, car la présence de l'observateur est indissociable de l'observation : « Les atomes ne sont pas des choses...la science moderne nous montre que nous ne pouvons plus du tout considérer comme une chose "en soi" les moellons de la matière. La science ne peut plus parler simplement d'une nature en soi". Il en résulte que "le sujet de la recherche n'est donc plus la nature en soi, mais la nature livrée à l'interrogation humaine. Les sciences de la nature présupposent toujours l'homme et, comme l'a dit Bohr, nous devons nous rendre compte que nous ne sommes pas spectateurs mais acteurs dans le théâtre de la vie ».

---

<sup>47</sup>Mioara Mugur Schächter, *L'infra-mécanique quantique*, 2009, Dianoïa.

<sup>48</sup>Werner Heisenberg, *La partie et le tout ; le monde de la physique atomique*, 1969, Flammarion.

Mais comment accède-t-on à cette « présence » dans la méditation ? La physique quantique peut-elle nous aider à comprendre ce processus ?

## **Présence méditative et éclairage quantique**

### *La suspension du jugement, ou épochè*

Dans la vie quotidienne, l'acte même par lequel je prends conscience de quelque chose, m'attache à cette chose ou à ce contenu qui occupe alors tout le champ de ma conscience, en occultant ou voilant cette dernière, la conscience s'engluant ou s'opacifiant aussitôt en se laissant recouvrir par la totalité de l'objet ou de la préoccupation qui la sollicite. C'est pourquoi l'acte de conscience s'évanouit dès qu'on veut l'observer, le détacher de son objet.

Sartre a très bien décrit ce phénomène. Dans son premier livre, *La transcendance de l'ego*<sup>49</sup>, il démonte en la croyance illusoire selon laquelle il y aurait un « moi » substantiel, un ego qui « habiterait » la conscience. Simultanément, il dévoile que la conscience est transcendantale, c'est-à-dire non pas une entité supérieure, mais simplement un pré-donné avant toute expérience et ne pouvant s'y réduire, comme le dira plus tard Bitbol. Il y définit même cette conscience transcendantale comme une « spontanéité impersonnelle », un peu à la manière de Nishida. Dans *l'Être et le Néant*, même s'il privilégie la projection de l'homme dans le monde, à travers des pro-jets perpétuels, la conscience étant alors toujours conscience

---

<sup>49</sup>Jean-Paul Sartre, *La transcendance de l'ego*, 1934, Vrin.

intentionnelle « de » quelque chose, il signalera encore cette possibilité au moins théorique de revenir à ce qu'il appelle la conscience non thétique ou non positionnelle, préalable à toute conscience qui me positionne de telle ou telle manière dans le monde. Par exemple, écrit-il, je vois globalement un paysage, je prends conscience de cet arbre, puis cette conscience non positionnelle simplement ouverte au monde se focalise sur l'arbre, y intercale ou y projette un ennui, une envie de repos ou un sentiment de menace, qui va m'amener à agir, à prendre position face à cet objet du monde.

Dans la lignée de Sartre, on peut dire que la méditation n'est pas autre chose que la possibilité, à la fois théorique et pratique, de ne pas suivre le mouvement naturel de projection vers et dans le monde, de suspendre ce mouvement pour revenir à la position non thétique et non positionnelle de la conscience comme pure présence, ouverte au monde. La méditation est en ce sens une manière de revenir à ce sentiment premier d'exister, à cette expérience pure de l'existence, à ce premier stade de conscience non positionnelle qui ne se confond pas encore avec son contenu, et qui consiste à se rendre simplement « présent » à ce qui se passe à chaque instant, que j'appelle souvent, à la suite d'Axelos<sup>50</sup>, le « Jeu du monde » qui se déploie, se transforme et se métamorphose perpétuellement.

Par moments, dans la vie courante, il est d'ailleurs possible, sinon de dissocier ces deux éléments du champ de la conscience et de son objet, au moins en partie d'être conscient de ces deux aspects simultanément, sans

---

<sup>50</sup>Kostas Axelos, *Le Jeu du monde*, 1969, Minuit.

s'engager aussitôt dans le mode « faire » de l'action ou du projet. Ce sont ce qu'on appelle des moments de « pleine conscience », pendant lesquels on peut être pleinement présent à la Nature qu'on contemple, à la parole et au visage de son interlocuteur, ou même à la musique que je suis en train d'écouter –sans besoin de me projeter dans le futur, de revenir au passé, de viser une intention ou un projet. Dans ces rares moments privilégiés de présence-au-monde, je peux expérimenter à la fois l'expérience intime d'être pleinement vivant, d'exister en phase avec le monde, sans distance, en ne faisant qu'un avec lui, en dehors ou en deçà de tout langage.

S'il est possible à tout moment de revenir à cette présence pure au monde et à soi, c'est grâce à ce que Husserl a nommé l'*epochè* ou suspension du jugement. Il suffit, à l'image du doute cartésien dans les deux premières méditations, de mettre entre parenthèse nos projets, nos croyances et même nos idées, pour revenir à cette simple conscience existentielle de mon être-au-monde. Comme dans un éclair, Descartes le comprend d'ailleurs, lorsqu'à la fin de sa première Méditation et de son doute radical qui l'avait amené à suspendre toute vérité ou croyance, il parvient à cette certitude existentielle inébranlable qu'il exprime ainsi: « je pense, j'existe ». Mais la graine d'éveil et de présence pure qu'il pressent ainsi, disparaît aussitôt, le philosophe voulant traduire cette certitude existentielle en une certitude logique et théologique, destinée à sauvegarder la possibilité d'une âme substantielle créée par Dieu : « Je pense, *donc* j'existe... (*donc*) je suis une substance

pensante. » C'est pourquoi Husserl<sup>51</sup> se proposera de refaire le cheminement des méditations cartésiennes, et que ce faisant, il trouvera l'accès à cette conscience pure ou transcendante préalable à toute expérience.

Varela, phénoménologue qui s'inscrit dans la continuité de Husserl, décrira également comment, dans la méditation, il ne s'agit finalement pas d'autre chose que de revenir à cette conscience ou présence pure, en détachant son attention de tout objet extérieur et de toute intentionnalité, et en la ramenant sans cesse à ce qui se passe, à chaque instant. « Explorer l'expérience du sujet, revient à développer de façon approfondie cette capacité de base de la conscience (susceptible de s'apercevoir elle-même à l'œuvre). On parlera de pré-conscient, de pré-réfléchi, de présence à soi, de présence attentive, de pleine conscience, traduction à présent courante du terme américain mindfulness. »<sup>52</sup>

Pour Genoud, comme pour le Chan et le Zen, la méditation ne consiste même qu'à s'en tenir à ce simple sentiment d'existence, à la conscience et à la connaissance non conceptuelle qui y est associée. Il s'agit de cultiver cette pure présence, cette conscience ou attention pure, le mot « pur » employé ici désignant qu'on cherche à en demeurer au simple plan de l'expérience vécue et sensorielle première, avant toute contamination par les désirs que je projeterai ensuite sur l'expérience selon qu'elle m'est agréable ou désagréable, mais aussi avant toute catégorisation ou représentation

---

<sup>51</sup>Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes*, 1929, Vrin.

<sup>52</sup>Natalie Depraz, Francisco J. Varela, Pierre Vermersch, *A l'épreuve de l'expérience*, 2011, Zéta books.

mentale la figeant dans les rets du langage. Cette forme de présence ou de conscience, par le moyen d'une attention pure et sans objet, ouvre à une forme de connaissance non conceptuelle. « La conscience est connaissable non par la connaissance, mais par la conscience. Ce type de connaissance non conceptuelle est ce qu'on appelle *vipassana*. Seule la pratique de la présence méditative nommée *sati* (présence) en pali permet le dévoilement de la conscience à elle-même. ... Dans la présence méditative, au sens où nous l'entendons ici, il n'y a pas d'objet. Il s'agit bien plus d'une différence d'attitude, d'intention. Il faut ultimement délaissier la connaissance et laisser la conscience se dévoiler quelle que soit l'expérience : perception, émotion, pensée ou vécu corporel. Comme la conscience n'est pas un objet, son exploration nécessite une approche inhabituelle. La tendance à vouloir en faire un objet de connaissance est une difficulté récurrente. Il ne s'agit plus ici de connaître, mais d'être.<sup>53</sup> »

Il n'y a, à ce stade et dans ces formes de méditation sans objet, visant la pure présence ouverte au monde, rien à « faire » de sa méditation. Il n'y a rien à chercher non plus : on ne vise pas à être concentré sur un objet qui deviendrait un objet à connaître, on ne cherche pas plus à éviter telle ou telle pensée, ou distraction : il y a juste à « être », à ressentir cette présence à soi. Tout l'art consiste selon Genoud à s'installer délicatement dans cette présence et conscience pure de ce qui advient à chaque instant, en se détachant peu à peu des contenus de

---

<sup>53</sup>Charles Genoud, conférences au Centre Vimalakirti, Genève, 2015.

conscience éphémères qui ne cessent de changer et de passer dans le champ de la conscience.

*Retour aux sensations corporelles, monde sub-atomique*

L'acte de présence aux contenus de la conscience et à la conscience elle-même apparaît ainsi comme l'acte le plus simple de la conscience, lors de la méditation. Il est naturellement clair et limpide, aussi léger que la présence d'une plume dans le vent, se contentant de me rendre présent à ce que je vis, de ressentir les saveurs uniques de chaque instant, sans besoin de les conceptualiser ou d'en attendre quoi que ce soit. Et pourtant, dans la vie courante tout comme dans la méditation, cette présence simple au monde, cette conscience ou attention pure s'obscurcit fréquemment. Le passage peut se produire imperceptiblement à cause d'une fatigue de l'attention, ou brutalement lorsque je nomme par exemple intérieurement l'état de joie ou de sérénité que je suis en train de goûter, et que par là même cet état se fige en concept et glisse aussitôt dans le passé. A nouveau, le contenu « de » la conscience colle et fusionne alors avec la conscience : je ne suis plus qu'une conscience « de » ceci, que je rejette ou veux garder.

Comment revenir à l'expérience de la présence pure, lorsqu'on s'est fait ainsi embarquer ? En pratiquant à nouveau une suspension du jugement et de son adhésion au monde ; et en ramenant la conscience à un niveau infra-réflexif, dans le corps, comme les techniques *vipassana* y invitent sans arrêt. A nouveau, des événements risquent de m'en faire sortir. C'est dans l'ordre des choses : à tout moment, ma relation au monde change, implique de nouveaux stimuli internes ou

externes, aussi infimes soient-ils, même si je m'efforce de demeurer parfaitement immobile, avec une attention stabilisée. Les auteurs de zen ne cessent, eux aussi, de le souligner : l'agitation mentale ou la torpeur sont directement corrélés à la posture qui se défait, se tend ou au contraire s'affaisse, tous deux étant en devenir et en transformation perpétuelle<sup>54</sup>. Ainsi, le voyage que l'on commence lorsqu'on médite n'est pas un long fleuve continu ; à peine un état d'attention stable établi, il est susceptible de disparaître aussitôt.

La physique quantique est confrontée au même paradoxe : selon Heisenberg, rien non plus n'est jamais stable au niveau sub-atomique, la position ou la vitesse d'une particule ne peuvent se déterminer ou s'arrêter simultanément. A petite échelle, disons le milliardième de mètre, dimension caractéristique de l'atome, on ne peut plus parler de mouvement continu « Les représentations de l'atome avec un noyau fixe et des orbites où graviteraient les électrons, ou encore de l'émission de lumière par un atome sur le mode d'un saut brusque d'une orbite quantique à une autre, ne sont elles-mêmes que des images approximatives pour tenter de décrire une réalité beaucoup plus complexe et mouvante... Dans un certain sens, toute l'idée que nous nous faisons de l'orbite d'un électron à l'intérieur de l'atome doit être absurde... Pour la même raison, il ne peut y avoir une description visuelle de l'atome. Nous sommes dans la situation d'un navigateur qui a échoué dans un pays lointain où il ignore totalement la langue des gens qui y

---

<sup>54</sup>Kôshô Ushiyama, *Ouvrir la main des pensées ; méditer dans le bouddhisme zen*, 2013, Eyrolles.

vivent. Il a besoin de communiquer avec ceux-ci, mais ne possède aucun moyen en vue de cette communication. »<sup>55</sup>

L'attention aux perceptions corporelles permet de ramener la conscience à cet état de présence pré-réflexive, en retrouvant le monde mouvant des sensations internes. Heisenberg lui-même a noté comment ce monde pré-réflexif est aussi mouvant et difficilement cernable que celui de la physique sub-atomique. « Ce que nous recevons lors de la perception sensorielle, c'est un mélange assez désordonné d'impressions très diverses, auxquelles les formes et qualités que nous percevons ensuite ne sont pas directement associés... Nous devons ordonner inconsciemment nos impressions sensorielles en une représentation, c'est-à-dire en une image cohérente ayant un sens. Ce n'est qu'au bout de ce regroupement des impressions individuelles en quelque chose de compréhensible, qu'a lieu notre perception »<sup>56</sup>.

Izutsu Toshihiko<sup>57</sup> remarque que c'est en acceptant ce stade pré-réflexif, informel et chaotique de la conscience avant qu'elle y projette son propre ordre, qu'on accède précisément à la dimension sous-jacente d'une présence pure au monde. Le monde pré-réflexif désordonné et chaotique a toujours fait peur aux philosophes occidentaux, de Platon effrayé « face à l'océan sans fond de la différence<sup>58</sup> », à Descartes<sup>59</sup> et Kant<sup>60</sup> ayant peur de

---

<sup>55</sup>Werner Heisenberg, *La partie et le tout*, Flammarion, p 69 et 80.

<sup>56</sup>Werner Heisenberg, *La partie et le tout*, Flammarion, p 20.

<sup>57</sup>Izutsu Toshihiko, *Le Kôan zen : Essai sur le bouddhisme zen*, 1978, Fayard.

<sup>58</sup>Platon, *La République*, -380, Flammarion.

<sup>59</sup>René Descartes, *Méditations métaphysiques*, 1641, fin de la première méditation, Flammarion.

« perdre pied » et de ne pas trouver de sol stable dans leur entreprise de déconstruction, jusqu'à la nausée de Sartre<sup>61</sup> face à la perception de la masse molle des racines d'un arbre. C'est pourquoi ils se sont toujours hâtés de chercher un sol fixe, des essences stables. A l'inverse, selon Toshihiko Izutsu<sup>62</sup>, l'Orient a toujours reconnu cette réalité pré-réflexive, en l'identifiant comme la réalité première, « La conscience profane ne peut voir les choses que d'une manière profane, même quand elle rencontre au hasard un événement sacré, elle n'y voit que des masses monstrueuses et molles, obscènes et nues. Tandis qu'au sein des traditions philosophiques de l'Orient, l'être qui possède cette dimension est considérée comme Dieu ou ce qui précède Dieu, c'est par exemple le chaos comme principe de l'unicité des choses chez Tchouang Tseu, ou encore l'Un-absolu qui soutient l'unicité de l'existence de l'islam... On appelle sage celui qui a ouvert la conscience profonde, s'y installe et est capable de regarder de cet horizon les choses apparaître à la conscience superficielle. »

*La dialectique concentration/auto-observation, et l'observation quantique*

Mais la question rebondit : à moins d'avoir de nombreuses années de pratique derrière soi, -et encore !- comment ne pas se laisser emporter par le flux de la vie, des sensations et pensées toujours changeantes ?

---

<sup>60</sup>Emmanuel Kant, *Critique de la Raison Pure*, 1787, Préface, Vrin.

<sup>61</sup>Jean-Paul Sartre, *La Nausée*, 1938, Folio, Gallimard.

<sup>62</sup>Toshihiko Izutsu: *Conscience et essence*, 1983, Iwanami Sshoten, Tokyo.

Comment ne pas céder à l'ennui, au découragement ou à l'énervement ?

C'est pour répondre à de telles questions pratiques que la majorité des mouvements de méditation va développer des techniques de médiation et d'appui à la méditation, essentiellement basées sur ce que nous appellerons la dialectique de la concentration et l'observation, qui peut se décrire en trois phases. Lorsqu'on s'aperçoit que son mental est parti ailleurs, on revient à soi, on se concentre sur son souffle pour retrouver progressivement le calme et une attention stable ; c'est la condition pour se mettre à observer avec sérénité ce qui se passe à chaque instant.

Selon Bugault<sup>63</sup>, spécialiste du bouddhisme Mahayana, toute méditation est ainsi composée de deux mouvements indissociables : la concentration *dhyana* qui permet d'installer une pure présence et un calme mental, et la connaissance *prajna* que nous définirons pour le moment sous son premier aspect de simple connaissance de soi, amenant à observer intérieurement ce qui passe dans le champ de la conscience, pour mieux le comprendre et le connaître. Le bouddhisme vipassana parle ainsi de *samatha* la concentration sur un objet pour fixer l'attention, et de *vipassana*, la vision et compréhension intuitive et immédiate de ce qui se passe dans le champ de la conscience. Pour le zen, Deshimaru<sup>64</sup> dit de manière proche que la concentration *samatha* (ou *shi* en japonais), installe dans un état de pure présence sans discrimination.

---

<sup>63</sup>Guy Bugault, *La notion de « prajñā » ou de sagesse selon les perspectives du « Mahāyāna »*. Part de la connaissance et de l'inconnaissance dans l'analogie bouddhique, 1968, PE. de Boccard, Paris.

<sup>64</sup>Me Taisen Deshimaru, *La pratique du zen*, 1981, Albin Michel.

Mais il précise aussitôt que pour éviter l'endormissement ou d'être pris par l'agitation mentale, il faut lui associer l'observation *vicara* (ou *kan* en japonais), en se mettant donc en posture d'observation. Pour observer quoi ? Tout ce qui passe dans la conscience. Ou à minima, le plus simplement du monde, son souffle et sa posture.

Mais que signifie : s'observer, en méditation ? N'est-ce pas créer d'emblée une dualité et une scission à l'intérieur de soi entre l'observateur, et les objets de l'observation qui se révèlent paradoxalement être une partie de ce même moi ? Tant qu'on se place dans une volonté de connaissance objective, en voulant se prendre soi-même comme objet d'une observation neutre et objective, on s'enferme effectivement dans la scission sujet/objet, avec le risque d'une régression à l'infini du sujet qui s'observe, puis qui s'observe comme sujet témoin qui s'observe, et ainsi de suite. C'est ainsi que certains méditants tentent de se visionner en posture d'observateur plus ou moins externe à soi, en utilisant leur attention comme un faisceau de lumière venant éclairer les différents événements et objets qui se présentent à leur conscience, comme autant d'objets externes -au risque de ne jamais accéder à cette conscience ou attention pure comme simple ouverture aux événements.

Là encore, la physique quantique nous rappelle que le fait même de vouloir observer le mouvement des particules élémentaires, va changer et conditionner l'observation elle-même, qui ne sera plus neutre. Plus encore : selon le fameux principe d'incertitude de Heisenberg, on ne peut déterminer simultanément la position et la vitesse de l'électron. En effet, l'observation, la mesure, perturbe

fondamentalement le monde microscopique que l'on cherche à observer : « Nous ne sommes pas spectateurs mais acteurs dans le théâtre de la vie »<sup>65</sup>. D'où la nécessité de changer de paradigme en physique quantique, en remplaçant la relation observateur/chose observée de l'extérieur, par un autre couple que nous avons nommé dans un autre article<sup>66</sup> « observateur/observé » : « Dans une observation, il y a un sujet qui observe, un "observateur". Nous proposons ici de définir l'« observateur » comme l'observateur d'un système qui échappe à sa perception. L'observateur a un accès limité à la réalité du système observé, *via* des mesures dont il ne maîtrise pas l'effet sur le système étudié. Par ailleurs existe un Atome observé, plus simplement un "observé". Le mot "observé" n'est plus à considérer comme un participe mais comme un substantif. La dualité classique sujet-objet laisse la place à une approche quantique délicate, à savoir la relation observateur-observé. Nous insistons sur le fait qu'observateur et observé sont tous deux sujets du monde, acteurs dans le monde, "étants" dans l'appellation de Heidegger, "êtres au monde". »

De la même manière, la conscience peut se rapporter à ce qui apparaît dans son champ en évitant de se poser comme un sujet connaissant face aux contenus de conscience posés comme autant d'objets à connaître. Il faut pour cela faire comme Heisenberg le préconise en physique quantique, privilégier l'observation elle-même,

---

<sup>65</sup>Werner Heisenberg, *La nature dans la physique contemporaine*, 1955, Gallimard.

<sup>66</sup>François Dubois, *De la dualité "sujet-objet" à la relation "observateur-observé"*, 2014, Res-Systemica, volume 12.

sans se mettre à distance ou en retrait du monde observé, mais au contraire en ayant conscience que je fais partie du monde observé et que je n'ai qu'un accès limité au système que je représente dans mon lien au monde du moment, mon observation changeant la condition même de mon expérience : il s'agit d'une « auto-observation », où le fait de faire porter l'observation de l'intérieur, sur soi-même, dissout la posture extérieure du sujet. Il s'agit de revenir à l'expérience du moment en se plaçant, non plus comme un observateur externe ou neutre de son souffle, de ses sensations, émotions ou pensées, mais comme un « observateur » qui cherche avant tout à les accompagner de sa présence intuitive, avant toute scission sujet-objet, en privilégiant l'observation pure des phénomènes.

C'est ce à quoi invite Deshimaru<sup>67</sup> lorsqu'il précise que l'observation *vicara* qui vient doubler la concentration *samatha* ne se fait pas analytiquement par la raison discursive, mais par ce qu'il appelle une « observation éclair, directe et intuitive, par le corps », de ce qui apparaît à chaque instant. Bugault précise de même que la forme de connaissance *prajna* qui vient compléter *dhyana* la concentration, est fondamentalement une forme de connaissance conceptuelle et intuitive, non discursive –ou encore, *vipassana*, la conscience ou vision clairvoyante des choses telles qu'elles sont, sans argumentation rationnelle, par simple présence attentive.

Cela ne signifie pas que cette connaissance n'utilisera ensuite aucun mot ou concept. Des concepts peuvent être utilisés, des mots peuvent servir à nommer et discriminer

---

<sup>67</sup>Me Taisen Deshimaru, *La pratique du zen*, 1981, Albin Michel.

les éléments entre eux, ne fût-ce que pour prendre conscience de ce qui se produit à chaque instant : c'est en nommant mon état interne de colère, de tristesse ou d'inquiétude, qu'on peut en prendre conscience et l'accepter sans se laisser emporter par cette émotion. Bien sûr, il ne faut pas être dupe de ces catégories utilisées. Les mots, concepts et catégories mentales qu'on utilise pour mieux connaître ses états de conscience interne, jouent le même rôle que les instruments de mesure en physique quantique : ils font apparaître des phénomènes discrets jusque-là invisibles, mais ils façonnent, construisent et perturbent en même temps l'observation, qui ne peut jamais être neutre et purement objective. Il s'agit là d'une seconde forme de connaissance *prajna* selon Bugault, la connaissance conceptuelle et discursive *dvayayogacara-prajna*, qui invite à nommer les choses, décomposer chaque *dharma* ou élément du vécu, chercher le lien entre les éléments qui se succèdent perpétuellement à la conscience, attentif à la manière dont ils apparaissent, se déploient, puis disparaissent. Cette connaissance rationnelle est préconisée dans la majorité des mouvements de méditation, pour permettre de comprendre comment les événements qui apparaissent à la surface de la conscience se produisent, se conditionnent réciproquement, sont toujours inter-reliés dans une chaîne de coproduction conditionnée, nommée *pratititya-samutpada* par les bouddhistes.

L'utilisation ponctuelle d'une forme de connaissance conceptuelle et rationnelle utilisant entre autres le langage n'est pas destinée à produire des concepts ou des connaissances objective. Elle vise au contraire à ouvrir à

une « compréhension » plus large et globale de l'ensemble des processus qui se produisent à chaque instant dans le champ de la conscience, en comprenant ce qui les relie entre eux d'une manière à nouveau intuitive, mais passée à un stade supérieur. Pour les hindouistes, ce sera la vision de l'Un qui relie toutes choses entre elles au-delà des apparences, alors que pour les bouddhistes ce sera la compréhension intime de l'impermanence et de la vacuité de tous ces événements éphémères qui passent dans le champ de la conscience. C'est ce que Bugault<sup>68</sup> appelle dans le bouddhisme la troisième forme de connaissance plus large de *prajna* comme sagesse, connaissance intuitive sans concept, *adhiprajna* ou *prajnaparamita*, ouvrant à l'intuition de la vacuité de toutes choses. C'est une forme de connaissance non noétique d'une quelconque essence des choses, une connaissance paradoxale, a-noétique (sans essence ou sans concept), qui retrouve la connaissance par inconnaissance des mystiques, lorsqu'il s'agit de revenir à la simple intuition et attention ouverte de ce qui se produit à chaque instant.

*Processus et 1° approche en résultant de la non dualité*

La boucle est alors bouclée : le langage a permis de dépasser paradoxalement ce dernier, pour revenir à la présence ou attention pure. Sans être indispensables, les mots ou concepts accompagnant éventuellement cette connaissance intuitive et mouvante ont permis, comme les instruments de mesure quantique, à la fois de faire apparaître les phénomènes en les nommant, de leur donner forme, tout en les faisant se dissoudre aussitôt

---

<sup>68</sup>Guy Bugault, *opus citatum*.

dans une configuration qui n'est déjà plus leur configuration ou forme initiale. Ils ne sont destinés en ce sens qu'à permettre de revenir intuitivement, soit en deçà d'eux à l'attention pure aux phénomènes et à son expérience du moment (présence pré-réflexive et non duelle aux choses), soit au-delà d'eux à la compréhension plus vaste de l'unité hindoue ou du vide bouddhiste qui leur est sous-jacent (non dualité au sens ultime).

La méditation part ainsi d'une présence pré-réflexive et non duelle aux choses, pour y revenir et aboutir à une ultime forme de présence non duelle. Malgré les limites du langage, nous avons vu que ce passage se produit par une dynamique et une dialectique de l'observation et de la connaissance, cette dernière tantôt conceptuelle, tantôt le plus souvent intuitive et sans concept.

Récapitulons les positions des auteurs qui permettent d'approfondir cette première approche de la non dualité par une auto-observation intuitive et spontanée de soi. Bitbol précise qu'il s'agit de saisir intuitivement le type de relation au monde qui me relie à lui à chaque instant, en sachant que je suis partie prenante de l'expérience. Il précise<sup>69</sup> que ce type de relation est une forme de connaissance avant toute scission sujet-objet, « de l'intérieur du monde » dont on est partie prenante, par une intuition ou connaissance du cœur que Goethe disait exister parallèlement à la science classique.

---

<sup>69</sup>Michel Bitbol, conférence sur la Pleine conscience, Goethe, maison de la chimie, Paris, 2014.

Selon Thich Nhat hanh<sup>70</sup>, Bouddha ne préconisait pas autre chose lorsqu'il invitait à ne pas chercher la connaissance du côté du sujet qui voit ou pense, ni du côté de l'objet vu ou pensé, mais simplement dans la vision ou l'expérience en train de se faire, l'observation devant se faire à chaque fois de l'intérieur même du monde de ce qui est observé, en s'y immergeant en pleine conscience. « Dans le Satipattana sutra il est dit : observez le corps dans le corps, l'esprit dans l'esprit, les objets de l'esprit dans les objets de l'esprit. Cela veut dire que vous devez vivre dans votre corps en pleine conscience de celui-ci, et non l'étudier comme un objet séparé. Vivez en pleine conscience avec vos sentiments, avec votre esprit, avec les objets de l'esprit. Ne vous contentez pas de les étudier. Quand nous méditons sur notre corps, nous vivons avec lui et lui portons toute notre attention lucide. La méditation ne révèle pas une notion de vérité mais donne une vision directe de celle-ci. Nous appelons ceci vision profonde, un type de compréhension basé sur l'attention et la concentration. La compréhension ne naît pas du résultat de la réflexion. C'est une pénétration directe et immédiate, une intuition plus que le résultat d'un raisonnement.... Par le biais de l'observation, la réalité se révèle progressivement d'elle-même, comme la fleur de lotus s'ouvre sous le soleil. Pendant la méditation, le sujet et l'objet d'une observation pure sont pareillement indissociables »

Pour approfondir cette nouvelle posture de connaissance intuitive et non duelle, vécue de l'intérieur même des

---

<sup>70</sup>Thich Nhat Hanh, *La vision profonde, de la Pleine conscience à la vision intérieure*, 1955, Albin Michel.

phénomènes, en dehors de toute distinction d'un sujet et d'un objet, Thich Nhat Hanh évoque explicitement la physique quantique en proposant, comme le physicien Wheeler l'a fait selon lui, de remplacer le terme d'observateur par celui de participant (l'observateur pour François Dubois). « Pour les physiciens, l'objet de l'esprit et ne peuvent être séparés. Wheeler a suggéré de remplacer « observateur » par « participant ». Pour qu'il y ait un observateur, il doit y avoir une stricte séparation entre le sujet et l'objet, mais avec un participant, la distinction sujet-objet s'estompe, disparaît, l'expérience directe est possible. Cette notion est très proche de la pratique méditative. La méditation ne consiste pas à évaluer ou à réfléchir sur un objet, mais à le percevoir directement, par ce qu'on appelle une perception sans discrimination. »<sup>71</sup>

Lorsqu'il s'intéresse à la méditation d'un point de vue purement laïque, remarquons que Kabat-Zinn lui-même insiste sur le besoin de dépasser la tentation d'une observation dualiste sujet/objet de ce qui se passe dans le champ de la conscience, pour favoriser à l'inverse une vision intuitive permettant de revenir à l'attention pure. « Il y a ce qui voit et ce qui est vu, ce qui sent et ce qui est senti, ce qui goûte et ce qui est goûté, en un mot, l'observateur et l'observé. Il semble exister une séparation naturelle entre les deux. Lorsque nous commençons à pratiquer la pleine conscience, ce sentiment, qui revêt la forme d'une séparation entre l'observateur et l'observé, est maintenue. Nous avons l'impression d'observer notre souffle comme s'il était distinct de celui ou celle qui

---

<sup>71</sup>Thich Nhat Hanh, *opus citatum*.

l'observe. Nous observons nos pensées. Nous observons nos émotions, comme s'il existait une réelle entité, un « moi » qui applique les instructions, qui observe et expérimente les résultats. Nous n'imaginons jamais qu'il puisse y avoir d'observation sans observateur, enfin, jusqu'à ce que nous tombions, naturellement, sans forcer, dans l'observation, l'attention, la compréhension, la connaissance. En d'autres termes, jusqu'à ce que nous tombions dans la présence attentive. Lorsque c'est le cas, même pour un très bref instant, il est possible d'expérimenter la dissolution de la séparation entre sujet et objet. Il reste la connaissance sans connaisseur, la vision sans voyant, la pensée sans penseur, un phénomène impersonnel se déployant simplement dans la conscience... (C'est) ce que nous pourrions appeler l'attention pure ».

De manière intéressante, rappelons enfin que Sartre évoque de son côté la conscience pure et transcendante comme un champ impersonnel, dans des termes qu'un méditant ne renierait pas ! « Le Champ transcendantal, purifié de toute structure égologique, recouvre sa limpidité première. En un sens c'est un rien puisque tous les objets physiques, psycho-physiques, toutes les vérités, toutes les valeurs sont hors de lui, puisque mon Moi a cessé, lui-même, d'en faire partie. Mais ce rien est tout puisqu'il est conscience de tous ces objets... Le Monde n'a pas créé le Moi, le Moi n'a pas créé le Monde, ce sont deux objets pour la conscience absolue, impersonnelle, et c'est par elle qu'ils se trouvent reliés. Cette conscience absolue, lorsqu'elle est purifiée du Je, n'a plus rien d'un sujet, ce n'est pas non plus une collection de

représentations : elle est tout simplement une condition première et une source absolue d'existence<sup>72</sup>.»

Après avoir ainsi établi la réalité phénoménologique de l'auto-observation non duelle de soi, peut-on aller plus loin et tenter de comprendre ce qui se passe dans la méditation en utilisant des concepts et états quantiques, voire fractaquantiques, puisque les deux mondes de la méditation et de la physique quantique semblent étonnamment partager de nombreux points communs ?

## II – DYNAMIQUE QUANTIQUE DES ETATS DE MEDITATION

### **La non dualité comme passage de l'état ordinaire excité, à l'état fondamental apaisé**

Nous avons vu que la dynamique de la concentration et de l'observation peut évoluer au cours de la méditation de diverses manières, en dévoilant ou faisant traverser différents états de présence. Pour les interpréter avec un éclairage quantique qui nous permettra de mieux comprendre ce qui se passe, nous allons maintenant les présenter à la manière des principaux courants de méditation hindoue, yogique ou bouddhiste, comme des « stades » plus ou moins successifs et évolutifs –même si nous croyons plutôt qu'il s'agit d'une grammaire d'états de présence possible, pas obligatoirement hiérarchisés.

Dans sa première évolution et dynamique possible, l'observation et la concentration utilisés dans la méditation permettent de revenir à l'attention pure, conscience pure ou expérience pure de la vie, telles

---

<sup>72</sup>Jean-Paul Sartre, *La transcendance de l'ego*, 1934, Vrin.

qu'elles se manifestent dès qu'on se détache du monde extérieur pour redevenir attentif à son être-au-monde, grâce à la méditation. Les perturbations sensorielles, ruminations ou agitations mentales qui s'étaient déployées et qu'on se contente d'éclairer de l'intérieur, par une simple présence attentive et intuitive à soi, se calment alors, font revenir à une concentration apaisée, à l'attention pure et ouverte au monde, de façon désintéressée. Comme le remarque Genoud, il s'agit alors d'un apaisement naturel de la conscience et de la connaissance, ses objets s'évanouissant, la conscience revenant à une présence pure et non duelle. « Dans la méditation il se peut que la concentration (sur un objet) se dégage naturellement..., glisse vers l'abandon de son objet. Ce peut être le cas quand l'objet conceptuel de la concentration est lié à la perception, comme dans la respiration. En effet pour pouvoir être en phase avec le processus, il est nécessaire de sentir les sensations corporelles. La conscience se lassant de son objet, il se peut que le concept soit abandonné naturellement et que demeure la perception puis la conscience uniquement. »<sup>73</sup>

Si on reprend les analogies avec la physique quantique, il s'agit, selon l'un de nos articles précédents, de laisser s'apaiser naturellement ce que Christophe André appelle les « états d'âme » variables et discontinus de l'état de veille, et que nous avons nommé « l'état de conscience ordinaire agitée », qu'on peut définir comme une conscience sollicitée par de nombreux stimuli ou excitations faibles, y compris pendant la méditation. Cela permet de « lisser » les excitations, de revenir à ce qu'on

---

<sup>73</sup>Charles Genoud, conférences au Centre Vimalakirti, Genève, 2015.

a appelé dans notre article<sup>74</sup> un « l'état fondamental apaisé » de la conscience, qui se confond avec l'attention pure et ouverte à ce qui ad-vient à chaque instant, et qui est peut-être une simple résorption dans le champ quantique fondamentalement apaisé d'où tout émerge, et où tout retourne, avant toute dualité sujet-objet.

Cet état fondamental apaisé évoque ce que les bouddhistes appellent le Tathagatha, l'ainséité, nom du Bouddha comme celui qui se tient dans l'ainsi, dans un état de présence ouverte au monde et à la vie, une fois toute excitation ou soif éteinte, naturellement « nirvanée ». Cet état fondamental apaisé de pure présence auquel ouvre naturellement la méditation, est caractérisé par un état d'excitation faible, noté en terminologie quantique :  $|0\rangle$ .

Le recours à cet état fondamental permet en physique quantique de distinguer des « structures fines et hyperfines », pour décrire chaque niveau et sous-niveau d'un atome. De la même manière, la méditation qui amène à descendre dans les infimes modifications corporelles et mentales de ce qui se passe à chaque instant quand on est enfin immobile et stable, permet de se rendre présent aux structures hyper-fines et aux modifications infinitésimales de la conscience, en étant capable de ressentir chaque micro différentiel d'énergie et de sensation – tout en restant dans le même état apaisé.

---

<sup>74</sup>François Dubois et Christian Miquel, Vers un modèle quantique pour la méditation, 2014, *Acta Europeana System.*, volume 4.

## **De l'état fondamental apaisé, à l'excitation vers des états supérieurs non duels**

Dans une seconde évolution et dynamique possible, il semble que cet état fondamental apaisé puisse s'approfondir en des états de présence supérieurs ou alternatifs, proches des états mystiques, dont les traditions hindoues et bouddhistes parlent en terme de *dhyana*, *samapatti*, *samadhi*. Dans l'article précédent, nous avons montré que dans la vie courante, un degré d'excitation émotionnelle peut faire passer de l'état ordinaire agité  $|0\rangle$ , à un état d'excitation amoureux  $|1\rangle$ , puis à un stade  $|2\rangle$  ou même supérieur avec les états mystiques marqués par des grands sauts énergétiques qui transportent littéralement la personne hors d'elle. Nous avons vu que la même grille peut expliquer comment les mouvements de *bhakti* qui prônent une fusion amoureuse avec sa divinité créent une intensité telle qu'on passe à un stade d'excitation supérieur  $|1\rangle$  ; puis comment les états de concentration avancés de *dhyana* et/ou de *samadhi* marquent encore un autre passage à un état de transe ou d'extase supérieur  $|2\rangle$ , comme en témoignent par exemple les récits sur les expériences de Joie qui transportent et ravissent littéralement le méditant, ou ceux parlant de l'ouverture de la conscience qui se dilate dans un espace vide infini et illimité. Sans rentrer dans les détails, on peut également citer à titre d'exemple, dans le bouddhisme, les passages successifs de l'attention pure, à l'émergence d'une Joie pure, puis d'un Bonheur au delà de la joie, qui n'est lui-même que transitoire pour laisser place à une Equanimité sans limite, avant de

s'élargir dans l'Espace illimité, puis dans la Vacuité sans limite de l'espace...

A chaque fois, comme en physique quantique où le passage d'un état quantique à l'autre se fait par un « saut » énergétique et un degré d'excitation plus fort, les descriptions parfois scolastiques d'un stade à l'autre par les différents stades du yoga ou par l'*abidharma* bouddhiste insistent sur le fait que la conscience se « défait » à chaque stade de conditionnements, pour aller vers des états de conscience supérieurs, de plus en plus fins.

Jusqu'où cette évolution des stades *dhyana* et *samapatti* de yoga, tout comme l'évolution des huit *samadhi* ou états supérieurs de présence dans le bouddhisme, peut-elle aller ? Dans les deux traditions, il s'approfondit en une forme de compréhension vaste et globale, intuitive et holistique, de l'essence même du monde et de la vie, qui échappe précisément à toute forme ou essence, concept ou connaissance. Cet état ultime renvoie à la vision de l'Unité sous-jacente à tout phénomène pour le yoga ; à la fusion de l'Atman interne à chaque créature dans Brahman la réalité cosmique absolue pour les hindous ; ou encore à la vacuité fondamentale de l'impermanence de toutes choses pour les bouddhistes -qu'ils l'appellent nirvana, Vacuité, embryon ou nature originelle de Bouddha. Ainsi, l'élargissement de l'attention pure se produit par une intensification graduelle ou subite des états de conscience et de présence, pour dévoiler finalement un état d'éveil et de connaissance intuitive plus vaste. Nous nommons cet état en terminologie quantique : état  $|3\rangle$ , peut-être innommable, plus

approchable par une inconnaissance que par une connaissance objective ou rationnelle.

Cet état ultime est toujours décrit comme étant au-delà de toute dualité, de toute scission sujet/objet. Pour l'hindouisme, Zimmer<sup>75</sup> écrit ainsi : « Samadhi ultime, absorption sans conscience, c'est l'immersion dans le Soi, sans distinction sujet-objet, comme les vagues s'évanouissent dans l'eau » Alors que pour les bouddhistes zen, Deshimaru parlera de la conscience hishiryo : « Penser sans penser, hishiryo. Aller de pensée en pensée entraîne la névrose, de non-pensée en non-pensée la somnolence. Si l'on se concentre sur la posture on oublie de penser et l'inconscient se manifeste. On va de pensée en non-pensée, puis de non-pensée en pensée. Courir ou s'échapper de quoi que ce soit n'est pas bon. L'état naturel, originel correspond à hishiryo. [...] Hishiryo n'est pas une condition spéciale de l'esprit, un état particulier, c'est simplement l'état naturel, la pensée originelle qui ne repousse rien et inclut toute chose. »<sup>76</sup> Ce que glosera ainsi son disciple Roland Rech<sup>77</sup> : « Par l'immobilité du corps et le "rien faire" du mental, la conscience hishiryo apparaît. Les graines de l'inconscient se manifestent comme des bulles qui remontent à la surface et disparaissent sans laisser de traces. En laissant passer les pensées et en cessant de choisir et de rejeter quoi que ce soit, la conscience hishiryo se manifeste. Elle est inqualifiable, car au-delà de la pensée. Laisser passer

---

<sup>75</sup>Heinrich Zimmer, *Les philosophies de l'Inde*, Joseph Campbell et Payot, 1953.

<sup>76</sup>Me Taisen Deshimaru, *opus citatum*.

<sup>77</sup>Roland Rech, *Moines zen en Occident*, Albin Michel, 2009 ; voir <http://zen-nice.org/lexique/hishiryo.htm>

les pensées ne réduit pas le champ de la conscience, mais réalise l'esprit vaste. Hishiryô peut aussi se traduire par "conscience originelle et universelle d'avant la pensée". A partir de hishiryô, la vie et le monde sont observés sans séparation ».

Il n'y a pas besoin de trancher entre la vision hindouiste et la vision bouddhiste, toutes deux s'exprimant à partir d'un point de vue et d'une tradition, ce qui fait retomber dans la dualité. Nous préférons nous en tenir phénoménologiquement à une stricte non dualité, indiquant la direction de cette appréhension d'une réalité ultime qui échappe à tout dualisme et donc à toute connaissance formalisable par des mots, sans verser dans aucune religion.

### **Le retour à l'état ordinaire agité : Souci, menace, peur et décohérence quantique**

Pourquoi ces états de présence et de non dualité ne sont-ils pas stables, atteints une fois pour toutes ? Qu'est-ce qui explique le passage de la relation apaisée aux pensées qu'on laisse passer sur un simple mode d'« être » et de présence ouverte, à l'inquiétude et au fait de s'attacher à elles, en se laissant entraîner à leur suite, en se projetant à nouveau vers le monde ? D'un point de vue ontologique, c'est le fait qu'on retourne à la condition normale de l'homme, qui se déroule habituellement selon Heidegger sur le mode du « souci ». Le souci, c'est en effet pour Heidegger<sup>78</sup> le fait que, plutôt que reconnaître le fait brut d'« être là », en contact ontologique et à l'écoute de l'être, comme un berger de l'être pour reprendre sa belle expression, dans une pure présence attentive sommes-

---

<sup>78</sup>Martin Heidegger, *Etre et Temps*, 1927, Gallimard.

nous tentés d'ajouter, nous nous projetons avec inquiétude vers ce qui nous interpelle d'un point de vue ontique dans le monde des étant, de tout ce qui « est ». Le souci est, d'emblée, notre condition métaphysique habituellement aliénée dans le monde, notre tension factice vers le futur, vers des projets d'action. Mais là où Heidegger ne peut aller plus loin que la reconnaissance d'une finitude inhérente à la condition humaine depuis sa chute originelle qui l'a amené loin de l'Être, la méditation nous permet peut-être de franchir un pas de plus en nous rendant attentif à ce qui se passe en nous à chaque fois que nous sortons de l'état d'attention ou de présence ouverte : le plus souvent, ce qui fait basculer, c'est un évènement subit comme un claquement de porte, une tension musculaire à peine perceptible, avec une impression de menace plus ou moins latente qui remobilise notre attention.

Nous pouvons emprunter aux neurosciences et à l'histoire de l'évolution, pour tenter de comprendre ce phénomène. Dans de très nombreux cas, tout se joue dans la perception ou non d'une urgence face aux signaux d'alarme qu'on reçoit de notre environnement. Tant qu'on est calme, en posture d'attention large et ouverte, on retrouve cet état archaïque du chasseur, du pêcheur ou du guerrier capable de passer de longs moments à observer la nature autour de lui en s'y immergeant totalement, à l'affût, présent et vigilant à tout ce qui se passe en lui, et autour de lui. C'est d'ailleurs pourquoi le méditant ou le sage a beaucoup plus à voir, à notre avis, avec le guerrier, le chasseur ou le pêcheur, qu'avec Dieu ou avec des figures désincarnées de Saint.

Pendant ces temps d'attention ouverte, des signaux ne cessent toutefois de me parvenir à chaque instant, venant du corps ou du monde extérieur. Dès que l'un de ces signaux passe un certain seuil, est décodé plus ou moins inconsciemment comme un signal d'alarme indiquant un danger potentiel, c'est l'ensemble de ma relation au monde et le mode de mon attention qui se transforme. Qu'il s'agisse d'un bruit, d'une sensation de froid, du rappel d'une tâche à accomplir ou autre, mon attention se focalise aussitôt, est appelée à se recentrer sur l'objet qui apparaît à la conscience. Le chasseur, pêcheur ou guerrier en posture d'attente se prépare à l'action, ses yeux se fixent et se concentrent sur sa proie ou sur le signal de danger, l'esprit se mobilise pour analyser la situation. Aussitôt, le cortex et ses facultés rationnelles d'analyse qui ont, au fil de l'évolution, remplacé ou accompagné chez l'homme le seul instinct animal, se met en branle. Automatiquement, on se met en posture d'un sujet qui se met à observer un objet suspect face à lui, les mots et jugements retrouvent leur usage pour jauger ce qui se présente. La pensée intentionnelle se déploie, en invitant à préparer une action.

En un mot, comme l'avait bien vu et diagnostiqué Krishnamurti<sup>79</sup>, c'est bien la peur, qui mène la plupart du temps le monde et la danse agitée des pensées, qui est responsable du basculement et de la mobilisation de la conscience dans l'urgence du « faire ». A ce facteur premier peuvent bien entendu se greffer d'autres émotions servant également de déclencheurs, comme la surprise, la colère, la déception ou tristesse.

---

<sup>79</sup>Jiddu Krishnamurti, *Se libérer du connu*, 1995, Stock.

Eckart Tolle<sup>80</sup> montre également comment les émotions et pensées s'alimentent à cette peur originelle, qui peut surgir aussi bien dans la vie courante que dans la méditation : « Souvent, un cercle vicieux s'installe entre la pensée et l'émotion : elles s'attisent l'une l'autre. Le schème de pensée crée une réflexion amplifiée sous la forme d'une émotion, et la fréquence vibratoire de l'émotion continue d'alimenter la pensée d'origine. En ressassant, la pensée alimente l'émotion, qui à son tour déclenche la pensée, et ainsi de suite... Toutes les émotions ne sont qu'une variante d'une seule émotion primordiale, la peur, (la) perpétuelle sensation de menace, (à laquelle) s'ajoute aussi une profonde sensation d'abandon et d'incomplétude. »

Si on approfondit cette peur, elle est indissociablement liée à ce que Bouddha nomme dans la deuxième noble vérité comme cause de toutes nos souffrances : *tanha*, la soif, la volonté d'être et de perdurer, cette crainte de ne plus être, ce refus du changement et de l'impermanence, qui fait s'accrocher à tout ce qui passe, qui invite à perdurer dans son être, sans vouloir lâcher prise.

Batchelor<sup>81</sup>, bouddhiste athée, l'interprète de manière plus large encore sous le terme de « réactivité », à savoir ce mécanisme de survie ancré au plus profond de notre cerveau limbique, qui nous amène à nous mettre sans cesse à l'écoute latente des signaux d'alarme et de danger de notre corps, pour y réagir aussitôt. Lorsqu'on comprend ce phénomène, il suffit selon Batchelor de

---

<sup>80</sup>Eckart Tolle, *Le pouvoir du moment présent*, 2000, Outremont, Éditions Ariane.

<sup>81</sup>Stephen Batchelor, *Itinéraire d'un bouddhiste athée*, Seuil, 2012.

développer la confiance dans le présent, d'accueillir les événements sans crainte, avec curiosité et bienveillance, pour éviter ou retarder ces moments de basculement de la méditation, dans le monde du souci, ou pour y mettre fin lorsqu'ils se produisent.

Comme le dit également Takhan Tikhou<sup>82</sup>, c'est en revenant à la vigilance, cette forme d'attention que partagent le chasseur et le méditant, qu'il va être possible de chasser les pensées ou objets externes, pour revenir à nouveau à la présence pure aux phénomènes. « Comme à la chasse au tigre : lorsque vous chassez son visage (à la pensée, à l'objet qui vous emporte), il n'y a pas d'arrière-pensée, d'autre pensée, vous devenez l'expérience, le chasseur et le chassé font un. Celui qui regarde, qui reçoit les sensations comme dans un coquillage, qui reconnaît, vous n'avez qu'à l'attraper ! Cela devient immédiatement l'expérience. A cet instant, votre attention devient instantanément illuminée... Lorsque vous réussissez à attraper la pensée, il n'y a plus de chasseur ni personne qui reconnaît : l'observateur devient l'expérience. »

Quelle que soit la manière dont on nomme le facteur qui fait quitter l'état de présence ouverte et non duelle pour revenir au monde habituel régi par le couple sujet/objet et les impératifs de l'action, cela fait fortement penser au concept de décohérence qui permet d'expliquer en physique quantique la transition entre les règles physiques quantiques et celles du monde habituel de la physique classique. Dans l'état quantique, une particule peut en effet se trouver dans différents états à un même moment, être à la fois onde et particule, avec ce qu'on

---

<sup>82</sup>Tarthang Tulku, *L'esprit caché de la liberté*, 1996, Albin Michel.

nomme une superposition d'états. De manière comparable, l'état profond de méditation hishiryo est, selon Dogen, un état de superposition non duel au-delà ou en deçà de la pensée, qui est à la fois accès à une non pensée ou absence de pensée fushiryo, et qui laisse en même temps se déployer les pensées shiryo.

Quand on quitte cet état de méditation, c'est comme si un effondrement de la fonction d'onde se produisait en physique quantique, faisant passer d'un état de cohérence et de superposition, à un état où les différents états jusqu'ici superposés se défont, les pensées reprenant leur cours habituel, l'observateur son rôle de sujet différent de ce qu'il observe. Ce phénomène de décohérence est provoqué en physique quantique par l'acte même de mesure, qui va par exemple amener la particule à se comporter et à se montrer tantôt comme particule, tantôt comme onde ; , mais il peut aussi avoir lieu spontanément, même en l'absence d'observateur et d'observation. Tout comme en méditation, le fait de sortir de l'état d'ouverture non duelle au monde peut être provoqué par le simple fait de vouloir nommer et saisir conceptuellement ce qu'on veut, l'instrument de mesure faisant alors disparaître ce qu'on voulait saisir –mais pas forcément, la peur, associée ou non à d'autres émotions, pouvant également jouer et rendre le processus éminemment mystérieux.

### III – STRUCTURE QUANTIQUE D'INTRICATION POUR LA NON DUALITE

#### Intrication non duelle du corps et de l'esprit dans la méditation

Après avoir vu qu'il est possible d'expliquer la dynamique des états de conscience méditatifs à l'éclairage de ce qui se passe en physique quantique, il est temps de chercher maintenant si un modèle quantique peut expliquer ces états mystérieux de conscience observante non duelle, ainsi que le mystère de l'intrication quantique qui fait que la pensée peut apparaître absente, floue ou apaisée, puis brusquement se matérialiser en une succession de micro-pensées agitées, avant de redevenir calme, voire indistincte, dans un état de superposition.

Dans la plupart des développements de l'hypothèse fractaquantique faits jusqu'ici, nous supposons l'existence de deux échelles. L'une « microscopique », qui évolue librement grâce à une équation « de type Schrödinger » et l'autre « macroscopique » qui observe le système microscopique, à l'aide d'un opérateur, via la généralisation appropriée de la règle de Born<sup>83</sup>. On a alors une interaction entre un Atome observé (à l'échelle microscopique) et un Atome observateur (à l'échelle macroscopique)<sup>84</sup>. Nous avons appliqué ces idées de la mécanique quantique à des configurations

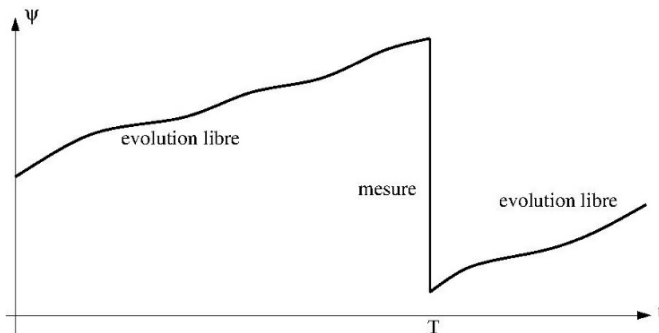
---

<sup>83</sup>François Dubois, On the measure process between different scales, 2008, *Res-Systemica*, volume 7

<sup>84</sup>De la dualité "sujet-objet" à la relation "observateur-observé" », *opus citatum*.

macroscopiques comme les systèmes de vote<sup>85</sup> et même l'acte d'écrire<sup>86</sup>. Dans ce dernier cas, observateur et observé sont à la même échelle. L'observé est l'auteur soit rempli de ses rêves et de ses pensées soit en train d'écrire sur du papier ou un ordinateur. L'observé est le lecteur, qui peut être ce même auteur en train de se relire. Par l'acte même d'écrire, il y a projection de la pensée  $\psi_I$  sur une phrase (discrète)  $\phi_{\lambda}$ <sup>87</sup>.

On peut représenter ce processus par la Figure 1 ci-dessous.



*Figure 1. L'état quantique du système  $\psi$  évolue au cours du temps. L'évolution est continue et « libre » hors de l'instant T de la mesure. L'évolution est contrainte par l'opérateur choisi par l'observateur qui effectue la mesure à l'instant T.*

---

<sup>85</sup>François Dubois, On Voting process and Quantum Mechanics, *Lecture Notes in Computer Science*, volume 5494 (P. Bruza et al Editors), pages 200-210, Springer, 2009.

<sup>86</sup>Voir l'article « De la dualité "sujet-objet" à la relation "observateur-observé" », *opus citatum*.

<sup>87</sup>Voir l'article « De la dualité "sujet-objet" à la relation "observateur-observé" », *opus citatum*.

Dans le cas de la méditation, on a typiquement deux phases. Une première, « libre », où les pensées ont une dynamique propre ; puis une seconde, où la prise de conscience d'être « ici et maintenant » recentre le sujet sur le présent et un état d'attention pure. Nous pouvons proposer un modèle de cette dualité. Nous avons d'une part un état de pensée vagabonde qui échappe au sujet ou que le sujet laisse passer, notée ici  $\psi_p(t)$ . D'autre part un état d'attention pure  $\psi_a$  que l'on suppose indépendant du temps pour simplifier l'exposé.

La succession pensée – attention – pensée - attention *etc.* comme montré à la Figure 1 est caractéristique de l'interaction entre deux échelles, avec un opérateur macroscopique extérieur au sujet observé qui ici le recentre sur l'attention.

On peut aussi proposer dans le cadre de ce modèle quantique très simple à deux niveaux que le méditant se place dans un état de combinaison linéaire entre les pensées  $\psi_p(t)$  et le retour à l'attention du présent  $\psi_a$ . On peut écrire le vecteur d'état sous la forme  $\psi(t) = \cos \theta(t) \psi_a + \sin \theta(t) \exp(i \varphi(t)) \psi_p(t)$ . Le méditant est ainsi dans un état qu'on peut qualifier de superposé, intriqué avec les mots de la physique quantique, de non-dualité dans le vocabulaire classique de la méditation. Intrication entre pensée et attention pure, entre pensée et non pensée *hishiryō*. Mais comment passe-t-on dans ce modèle quantique, de la succession pensée dualiste–attention – pensée *etc.* -à cet état d'intrication ?

Dans la première phase de la méditation, on a l'impression que les pensées ont leur dynamique propre, que des émotions, sensations ou stimuli peuvent emporter

le mental ailleurs, et qu'on se laisse entraîner par leur flux. Jusqu'au moment où on en prend conscience, en décidant de revenir à soi, en position d'observation. On a en quelque sorte dans cette phase un « état d'esprit » quantique  $\psi_e$  qui évolue librement au cours du temps, via une dynamique qui peut s'apparenter à une équation de type « équation de Schrödinger ». Le méditant est emporté par son esprit, par ses pensées ou par des sensations ou émotions, jusqu'à ce qu'il en prenne conscience. A ce moment, une réduction du paquet d'ondes est effectuée par le sujet conscient qui, par la simple prise de conscience qu'une pensée non contrôlée est en train de l'emmener hors de la présence à l'instant présent, recentre son esprit vers l'instant présent, voire vers le souffle, pour être pleinement attentif à ce qui passe dans le champ de la conscience, sans s'y opposer ni se laisser emporter. On peut donc modéliser cette phase de la méditation par la confrontation entre l'état d'esprit qui évolue librement et hors contrôle, c'est à dire loin de la dynamique cherchée par le sujet méditant, et les temps d'apparition et de stabilisation de la conscience qui se recentre sur l'instant présent et s'ouvre, par là-même, à une simple présence au monde. On a interaction en quelque sorte entre deux Atomes ou modalité du sujet, avec d'une part l'attention ouverte et non positionnelle du sujet pour reprendre la terminologie sartrienne, et d'autre part tout ce qui apparaît comme objet possible (pensées, sensations ou émotions) dans le champ de cette attention.

On sait que maintenir un état de pure attention est difficile. Le second temps de la méditation, le cœur du processus, est de réaliser un état de « non dualité ». Un modèle quantique se propose de représenter ce temps de

non dualité que les méditants ont en général beaucoup de mal à exprimer avec des mots par un « état lié » entre l'attention ouverte d'une part, et les contenus de la conscience (les phénomènes) auxquels la conscience ne s'attache plus, reliés dans une pure présence. Cette unification n'est possible que par l'unification parallèle du corps et de l'esprit qui ne font plus qu'un dans la posture, comme ne cesse de le rappeler le zen : « La pensée zen lie fortement l'esprit et le corps ensemble. Ces deux « entités » ne font qu'un, et dans le contexte d'un zazen équilibré, ce sont le corps et l'esprit qui se réunissent afin de mener éventuellement à l'éveil <sup>88</sup> ». Nous faisons l'hypothèse que, de même qu'en physique quantique, l'interaction avec les instruments de mesure déterminent le résultat de l'expérience, comme le montre l'expérience célèbre de la double fente d'Young réalisée avec des électrons ; de même, c'est le maintien d'une posture physique ferme et immobile, reliant corps et esprit étroitement intriqués, qui permet d'accéder aux états de superposition et de conscience supérieurs. La posture joue le rôle de l'appareillage expérimental et de l'instrument d'observation du méditant –raison pour laquelle on ne peut probablement rien dire d'une réalité « en soi » de ces états, en dehors de leur condition corporelle de production, ici et maintenant.

Ushiyama, grand maître zen japonais du XX<sup>e</sup> siècle, a illustré ce lien d'intrication intime entre corps et esprit à l'aide d'un schéma qui expose comment, entre la flèche aa'a'' qui amène à s'évader dans ses pensées, et la flèche bb'b'' où la fatigue corporelle l'emporte, l'attitude juste

---

<sup>88</sup>Bouddhisme zen, zen et santé, bouddhisme-zen.com.

consiste à tenir la ligne médiane où corps et esprit sont parfaitement synchronisés, dans un état « lié » selon notre modèle quantique.

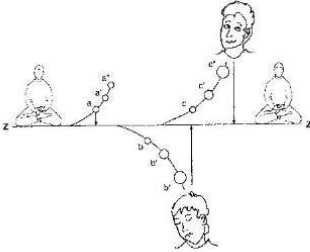


Figure 2 : l'état de méditation zen selon Ushiyama<sup>89</sup>

On supposera donc ici que cet état lié  $\psi$  obtenu par le lien entre attention ouverte et objets de la conscience, est rendu possible par l'union réussie du corps et de l'esprit. L'état propre du système couplé est ainsi composé d'une part du sous-espace du corps (le mode corporel du sujet), d'autre part du sous-espace de l'esprit (le mode mental de l'esprit au sens large du sujet), le tout ouvrant sur une simple présence ouverte au monde.

Si on poursuit l'analogie, cet état propre est solution d'une équation de type  $H \psi = E \psi$ , où l'énergie  $E$  caractérise l'état du méditant. Nous avons proposé dans une précédente contribution<sup>90</sup> de lier ce niveau d'énergie  $E$  avec les témoignages de méditants décrits par ailleurs. Un tel état d'équilibre est à la fois oscillant (un état d'énergie fixée est toujours associé à une fréquence propre) et non contrôlé, puisque l'attention du sujet n'est

<sup>89</sup>Kôshô Ushiyama, *Ouvrir la main des pensées ; méditer dans le bouddhisme zen*, Eyrolles, 2013.

<sup>90</sup>François Dubois et Christian Miquel, *Vers un modèle quantique pour la méditation, opus citatum*.

pas extérieure à ce qui se passe dans son corps ou dans son esprit, mais forme dans ce cas un état lié, intriqué, avec elles. Cet état lié est pour nous caractéristique de cette « non dualité » dont parlent classiquement les méditants.

Tant qu'on reste dans cet état d'attention ou de présence pure, ouverte, avec un corps/esprit/souffle apaisés, sans vouloir suivre, mesurer ou fixer les phénomènes, l'état de conscience est en quelque sorte ondulatoire, se déploie dans ce que nous sommes tentés de voir comme un état quantique sous-jacent comparable à un champ quantique fondamentalement vide, qui transmet et absorbe les tensions ou vibrations environnantes, comme les vagues de l'océan ou les vibrations de la corde d'un instrument de musique qu'on laisse résonner, sans y participer. Dans cet état ondulatoire et stabilisé de la conscience, le mental et l'attention constituent eux-mêmes un phénomène ondulatoire couplé.

### **Dissolution de l'intrication méditative dans la décohérence**

Il suffit qu'une inquiétude, un souci ou plus simplement encore que la réactivité s'enclenche, à partir de la perception d'un signal d'alarme quelconque par le corps, pour que la posture apaisée du méditant se défasse ou se déséquilibre, pour que la conscience se scinde et s'installe sur un mode dualiste, en cherchant à analyser et mesurer ce qui se passe. L'attention reprend alors une position de contrôle et d'analyse distanciée des contenus de la conscience, avec de nombreux retours à la conscience et la destruction d'autant de pensées par réduction du paquet d'ondes. Dans ce nouveau mode, les

pensées perdent de leur fluidité, se solidifient et se comportent comme autant de particules qui s'agitent et se projettent en tous sens sur l'écran interne de notre mental.

De même que l'utilisation d'un appareillage de mesure comme celui des fentes d'Young va faire apparaître les électrons comme des particules et non plus comme ondes en état de superposition, tout se passe comme si l'attention se comportait désormais comme un nouvel appareil de mesure, en induisant à nouveau un rôle de contrôleur, en installant une observation dualiste qui scinde artificiellement la conscience en deux parties : l'une observante et l'autre observée. Tout comme l'instrument de mesure d'Young provoque un effondrement de la fonction d'onde qui apparaît alors comme une particule, la volonté d'intervenir, d'analyser ce qui se passe dans le champ de la conscience, de le mesurer, de le traduire avec des mots, dans une scission sujet/objet, provoque l'effondrement du lien de présence pure, corps/esprit jusqu'ici intimement intriqués et unifiés, se dissociant et s'émiettant en autant de particules ou d'éléments mentaux ou corporels – autant de dharmas ou événements provenant des cinq agrégats corporels et mentaux de l'homme, diraient les bouddhistes. Les pensées s'émiettent et se figent en autant d'objets partiels, ou particules, qui ne cessent de se succéder à la conscience. En se matérialisant et se cristallisant ainsi, ces pensées vont d'ailleurs s'incarner physiquement dans le corps, avec des symptômes physique reflétant les cinq émotions primaires : peur, colère, tristesse, surprise ou joie. Eugène Wigner, a été le

premier à faire l'hypothèse<sup>91</sup> que la conscience de l'observateur collapse (réduit) la fonction d'onde : l'observation conduit à son effondrement, à ne sélectionner qu'une seule possibilité du panel ondulatoire.

On peut se demander si la conscience et la pensée pourraient également s'expliquer en analogie avec la fonction d'onde de Schrödinger. Dans cette hypothèse, la conscience et la pensée se comporteraient naturellement comme une fonction d'onde, sans être rien d'autre qu'une équation de probabilité, avant d'apparaître de telle ou telle manière, lorsqu'elles seront sollicitées par de stimuli au-delà d'un certain seuil. Les pensées (*shiryō*) seraient en ce sens des concrétisations ou effondrements d'une non-pensée originelle (*hishiryō*), sous l'effet d'excitations et de peurs associées, qui mobilisent alors toute l'attention et l'énergie de l'individu, en le faisant sortir de l'état de présence pure dans laquelle il se trouvait. Si le méditant parvient à remobiliser son attention et à réunifier son corps/esprit dans la posture, il pourra à nouveau revenir à l'état de superposition, laisser les pensées *shiryō* passer, tout en les accueillant dans la non pensée *hishiryō*, en étant soi-même sans pensée *fushiryō*.

De même que la fonction d'onde est une abstraction mathématique, de même que les ondes ou les corpuscules ne sont pas des entités objectives directement visibles mais des résultats d'observation et de calculs

---

<sup>91</sup> Eugene P. Wigner, Remark on the Mind-Body Question, in *The Scientist Speculates*, I.J. Good Editeur, pages p. 284-302, 1961, Heinemann, Londres.

probabilistes, -de même « la » conscience n'existe peut-être pas plus comme un fait observable ou une réalité existant « en soi », les mots et le langage trahissant d'emblée ce qu'ils tentent de dire.

## CONCLUSION

### **Pistes de recherches mathématiques et quantiques**

Le modèle quantique pour la méditation mériterait d'être mieux précisé dans des travaux futurs. En effet, la perte de la multiplicité des échelles induit que la règle de Born qui caractérise la réduction du paquet d'ondes lors d'une observation par un opérateur de projection ne peut probablement pas être utilisée telle que formulée dans les traités classiques, puisque cette évolution brusque suppose *a priori* un gap entre échelles de plusieurs ordres de grandeur, hypothèse probablement fautive dans le cas qui nous intéresse.

Il nous semble que ce type de mesure très fine se rapproche plus des méthodes d'analyse et de mesures conçues dans le cadre des expériences récentes de type « photon isolé » effectuées entre autres par l'équipe de Serge Haroche à l'Ecole Normale Supérieure<sup>92</sup>. Dans ce cas, le résultat de l'expérience n'est pas obtenu par une opération brutale pour le système microscopique mais par un processus plus subtil et souvent indirect afin de ne pas casser les systèmes microscopiques au cours de l'observation. Une question naturelle est donc de se demander s'il est possible de mieux cerner la façon dont

---

<sup>92</sup>Jean-Michel Raimond, Bernard Brune, Serge Haroche, Colloquium: Manipulating Quantum Entanglement with Atoms and Photons in a Cavity, 2001, *Review of Modern Physics*, volume 73, pages 565-582.

la méditation permet de mettre en condition l'attention et les contenus de la conscience (ou phénomènes), afin que corps et esprit puissent se coupler, se lier intimement, s'intriquer et se transformer pour un temps en un état lié, état de non dualité.

### **L'ouverture de la méditation sur un monde quantique sans conscience**

D'un point de vue philosophique, les parallèles troublants qui existent entre méditation et physique quantique nous amènent à postuler l'hypothèse qu'en résorbant la conscience à l'intérieur de soi pour saisir des micro-événements très subtils et éphémères qui s'y succèdent, la méditation ouvre peut-être une porte d'accès à ce fameux champ ou vide quantique sous-jacent à la réalité, et à toutes les micro-fluctuations qui peuvent le parcourir sans fin.

L'avantage de cette hypothèse, c'est de proposer une explication de ce que devient la conscience pendant la méditation qui, en même temps, se dissout d'elle-même, en invitant à retourner à l'aporie de sa présence, à la fois virtuelle et réelle. Avec une conséquence éminemment paradoxale et radicale : de même que la fonction d'onde est une abstraction mathématique, de même que les ondes ou les corpuscules ne sont pas des entités objectives directement visibles mais des résultats d'observation et de calculs probabilistes, -de même « la » conscience n'existe peut-être pas plus comme un fait observable ou une réalité existant « en soi », les mots et le langage trahissant d'emblée ce qu'ils tentent de dire. Au niveau ultime que la physique quantique permet de pressentir, le mot « conscience » et sa dualité intrinsèque semble en effet perdre tout sens et toute pertinence, pour se fondre

dans la seule vacuité d'un champ quantique originel, en perpétuelle auto-crédation et destruction.

En ce sens, le parallèle avec la physique quantique que nous tentons est moins théorique que pratique : il s'agit moins d'affirmer une nouvelle vérité métaphysique sur la réalité ultime des choses, que d'inviter à la dissolution des formes et pensées qui passent dans la méditation, jusqu'à se résorber dans leur aspect ondulatoire et vide de tout être propre. A l'époque du Bouddha, cela se faisait par une réduction physiologique de chaque partie du corps et de l'esprit aux cinq éléments fondamentaux de l'univers, puis à leur vacuité ; de nos jours avec l'éclairage quantique, on peut le faire de manière beaucoup plus contemporaine et parlante, en terme d'énergie, onde et corpuscules de pensée à laisser se dissoudre...

Nous retrouvons à nouveau l'intuition centrale d'Heisenberg qui, selon Ferrari<sup>93</sup>, conservera toute sa vie une méfiance profonde face au langage, au point qu'on ne peut selon lui utiliser que des métaphores –les mots même de particule ou d'onde, de vitesse ou de position, étant des images, des métaphores traduisant mal la réalité: « au niveau atomique, il y a une réalité qui ne peut être saisie par les concepts du langage courant, comme les mots position ou vitesse, sans qu'on puisse en employer d'autres, car ces mots sont constitutifs de la pensée. On a un outil, le langage, qui ne peut pas décrire le niveau de réalité où on se situe ».

---

<sup>93</sup>Jérôme Ferrari, *Le principe*, Actes Sud, 2015 ; citation de Ferrari dans l'interview du journal *Le Monde*, 19 mars 2015.

Dans un passage peu commenté de son livre *La partie et le tout*, Heisenberg<sup>94</sup> propose d'adopter la même approche sur les religions : « Si les religions ont de tout temps utilisé le langage des images, des paraboles, et des paradoxes, c'est sans doute qu'il n'est pas d'autre possibilité de saisir la réalité qui est visée ici. » Tant qu'elles ne prétendent pas transformer l'expérience du méditant ou du mystique en une Vérité absolue, en oubliant les conditions d'appareillage et de production de cette expérience, elles peuvent en effet constituer une approche oblique et métaphorique de l'expérience vécue du méditant ou du fidèle.

N'est-ce pas indiquer, en creux, qu'il n'y a peut-être, en dernière instance, qu'à revenir à cette simple expérience nue de la Présence ou Attention pure que connaissent bien les mystiques<sup>95</sup> ? On peut pour cela s'adosser fermement à une volonté de Docte ignorance<sup>96</sup>, cette autre forme de connaissance non conceptuelle des mystiques bien mise en évidence par Nicolas de Cues<sup>97</sup> à son époque. En prenant l'approche quantique de l'état fondamental et de l'intrication, comme une exploration menée aux bords de ce que le langage peut dire, une introduction à une vision apophatique de la non dualité...

---

<sup>94</sup>Werner Heisenberg, *La partie et le tout ; le monde de la physique atomique*, page 158.

<sup>95</sup>Michel Hulin, *La Mystique sauvage. Aux antipodes de l'esprit*, 1993, Presses Universitaires de France, Paris.

<sup>96</sup>Christian Miquel, *Apologie de l'instant et de la docte ignorance*, 2014, L'Harmattan.

<sup>97</sup>Nicolas de Cues, *De la docte ignorance*, 1440, Payot.

•

# NON DUALITE DANS LE BOUDDHISME: DIALECTIQUE DE NAGARJUNA

Christian Miquel<sup>98</sup>

## CONTEXTE HISTORIQUE ET PHILOSOPHIQUE

### L'homme et l'œuvre

Nagarjuna a vécu entre le 1<sup>o</sup> et 3<sup>o</sup> siècle de notre ère, soit sept ou huit siècles après le Bouddha, dans une partie de l'Inde alors convertie au bouddhisme, probablement le royaume d'Andhra dans le Sud, dans l'Inde.

Il est reconnu comme le quatorzième patriarche indien à avoir transmis le message du Bouddha, autant par les tibétains, que par le Ch'an chinois et le Zen japonais qui s'inspireront de lui. L'un de ses intérêts réside d'ailleurs dans cette situation originale qui le situe avant la divergence, ou à la confluence, de ces différentes écoles.

Les oeuvres qu'on peut lui attribuer de manière sûre sont au nombre de quatre (selon GB): *La guirlande des joyaux* (Ratnavali), *L'épître amicale au roi Gautamiputra* (Suhrlleka) qui permet de dater sa vie à ce moment-là ; et deux traités plus théoriques où brille son esprit et sa dialectique redoutable : *Pour écarter les vaines discussions* (Vigrahavyavartani), et les *Stances du milieu par excellence* (Madhyamakakarikas), qui fondent véritablement la voie du milieu. Le *Traité de la grande vertu de sagesse* (Mahaprajnaparamitasastra), qui

---

<sup>98</sup> CONFERENCE DONNEE AU DOJO ZEN D'ISSY LES MOULINEAUX, 2013

lui est souvent attribué, est probablement écrit par l'un de ses successeurs, mais n'en est pas moins précieux car il permet d'éclairer de nombreux textes elliptiques de Nagarjuna.

Mais avant d'aborder directement sa pensée, il est utile de le replacer dans son contexte historique, pour mieux comprendre les enjeux et combats philosophiques qu'il va mener.

### **Le contexte du bouddhisme Mahayana**

Bouddha est né en Inde probablement en –558 et mort en –487, après avoir connu l'éveil en –523. Rappelons que Bouddha signifie l'Eveillé, qu'il n'a jamais professé de système, vérité, croyance en un Dieu ou une âme, et qu'il s'est contenté d'enseignements ad hominem, lesquels ont été recueillis de la bouche de son disciple Ananda<sup>99</sup>, par

---

<sup>99</sup> Le premier concile qui suit la mort du Bouddha voit se réunir Mahakasyapa, assez rigide, et Ananda l'ascète qui défendra un peu plus tard la possibilité d'accepter des nonnes dans la communauté, et qui avait mémorisé tous les discours du Bouddha. Les sutras sacrés qui relatent les paroles du Bouddha ont été recueillies à ce moment, Ananda récitant les paroles du Bouddha en réponse aux questions de Mahakasyapa. Ils constituent la première corbeille (pitaka) sacrée. La deuxième corbeille de textes correspondant aux textes sur la discipline et la communauté (Vinaya) sont communiqués au même moment par un autre disciple, Upali. Ces 2 corbeilles recueillent les textes les plus anciens.

Plus tard, une troisième corbeille de textes sacrés, l'Abhidharma-pitaka, sera constituée, entre –300 et +100 : ce sont les textes sur la Doctrine suprême, qui réinterprètent le message du Bouddha sous une forme plus rationnelle et philosophique, chaque mouvement possédant sa version. Vers +400, les nouveaux enseignements du Mahayana (notamment sur la nature de Bouddha présente en chacun de nous), seront présentés comme reflétant un enseignement secret réservé aux initiés, correspondant à la seconde et troisième mise en branle de la roue de la loi par le Bouddha

Mahakasyapa lors du concile tenu après sa mort. Son enseignement général se résume tout entier dans les 4 Nobles Vérités qu'il exprime juste après son Eveil, sous une forme purement pratique et sotériologique, comme une ordonnance invitant à se délivrer de ce qui fait souffrir

1. Constat, ou examen clinique : Tout est douleur (ou « mal-être ») ;
2. Diagnostique : La cause de cette douleur du mal-être, *tanha*, c'est la soif d'avoir et de s'accrocher à une permanence qui n'existe pas, de chercher l'être (il faut donc gommer ou supprimer cette tendance à l'être et à la permanence ; soit : « mal-~~être~~ »)
3. Pronostique : Il existe une solution, une extinction possible de cette soif d'être, le nirvana (il est possible de sortir, donc de ce « ~~mal~~-être »)
4. Thérapeutique : il suffit suivre le chemin du milieu, qu'il indique (« ~~mal~~ - être »)

De la période qui s'étend entre le IV<sup>e</sup> avant JC et le début de notre ère, on sait peu de choses certaines, différentes listes de patriarches étant revendiquées selon les écoles, ce qui tend à prouver que plusieurs mouvements existent déjà à l'époque, essentiellement les Mahasamghika et les Sthaviras.<sup>100</sup> D'autres écoles suivront, notamment lorsque le bouddhisme

---

<sup>100</sup> DES LE IV<sup>e</sup> SIECLE AVANT JC, LES MAHASAMGHIKA, EMMENES PAR MAHADEVA, LUTTENT CONTRE LA PRETENTION ET L'ORGUEIL DE CEUX QUI SE PROCLAMENT « DELIVRES DANS LA VIE », EN AFFIRMANT QU'UN RENONÇANT OU SAGE, L'ARHAT, PEUT ENCORE AVOIR DES DOUTES ET DES SEDUCTIONS EN REVE. CONTRE EUX, LES STHAVIRA PROFESSENT L'OPINION DES DOYENS ET S'EN TIENNENT AUX TEXTES STRICTS.

s'universalise et se diffuse au III<sup>o</sup> avant JC hors de l'Inde grâce à l'empereur Ashoka. <sup>101</sup>

Vers la fin du 1<sup>o</sup> siècle de notre ère, les Mahasamghika qui critiquaient déjà les renonçants ou arhats se prétendant libérés, accentuent leur critique en disant que ceux qui cherchent une délivrance personnelle sont encore prisonniers de l'ego. Par opposition à cette recherche individuelle de salut, ou Petit Véhicule, ils prônent une nouvelle voie, celle des Boddhisattvas qui, au moment où ils vont atteindre l'éveil, renoncent à leur salut personnel pour illuminer le reste des hommes qu'ils cherchent à aider. Paradoxalement, le fait de renoncer à leur salut individuel est la meilleure manière de se libérer des ultimes traces de l'ego, et d'atteindre ainsi l'Eveil. Cette voie vise, à l'inverse du renonçant solitaire, un salut collectif du plus grand nombre, d'où son appellation de Grand Véhicule, Mahayana.

Pour le Mahayana qui va alors se développer, les laïcs peuvent aussi accéder à l'éveil. Le but à atteindre n'est plus le nirvana, mais la condition de Bouddha ou de Boddhisattva. La compassion pour les autres créatures devient primordiale ; la dévotion populaire envers les

---

<sup>101</sup> Après Alexandre le Grand qui permet une première rencontre entre Orient et Occident, vient la constitution d'un Empire en Inde jusque-là fragmenté en petits royaumes, avec l'empereur Asoka qui se convertit au bouddhisme et qui règne entre -274 et -236. C'est grâce à lui que le bouddhisme s'universalise, puisqu'il envoie des missions pour le faire connaître dans les pays voisins, jusqu'à Ceylan dans le Sud où il donnera naissance au bouddhisme Theravadin qu'on nommera plus tard le Petit véhicule, qui s'en tient aux textes les plus anciens du Bouddha. Par le Nord, le bouddhisme arrive en Chine au 1<sup>o</sup> siècle après JC en donnant le Ch'an ancêtre du zen, lequel se transmettra au Japon au VI en donnant le Zen.

bodhisttvas qui peuvent vous aider est possible, par exemple envers Maitreya le bodhisattva de la bonté qui est vu comme le futur Bouddha à venir, Avalokiteshvara qui protège et exauce les vœux, ou encore Amitabha qui promet un paradis sur ses « Terres miraculeuses ».

En plus de ces nouvelles mythologies et quasi théologies destinées à aider à se débarrasser de l'ego, les conceptions philosophiques sous-jacentes au bouddhisme évoluent. C'est ainsi qu'apparaîtra, puis s'étendra l'idée qu'il existe une « nature ou embryon de Bouddha<sup>102</sup> » présente en chaque être humain, et même dans chaque manifestation de la nature, le but étant de la retrouver. D'où une tendance et tentation idéaliste qui n'est pas loin de poser qu'il existe une substance ultime inconditionnée à la base de toutes choses, proche de l'atman/brahman hindou, alors que, rappelons-le, les textes originaux du Bouddha ne posent ni âme, ni Dieu, ni substance ou principe premier. Déjà, dans le Hinayana ou Petit Véhicule, cette tendance idéaliste existait : l'Abidharma avait transformé les enseignements ad hominem du Bouddha en système ayant sa cosmologie, sa psychologie et sa métaphysique. L'école Lokkatara et le Sutra du Lotus proclament que Bouddha n'était pas un simple mortel, mais un dieu existant de tous temps dans le ciel et venu s'incarner dans le Bouddha historique. Enfin, les Sautantrika, autre école du Hinayana, posaient qu'il existe des atomes ultimes et indivisibles de conscience,

---

<sup>102</sup> LA NOTION DE TATHAGATAGARBHA, NATURE OU EMBRYON (GARBHA) DE L'AINSI VENU (BOUDDHA), EST REELLEMENT THEMATISEE COMME ESSENCE ONTOLOGIQUEMENT TRANSCENDANTE DONT PARTICIPENT TOUS LES ETRES, AU V<sup>e</sup> SIECLE DANS LE MAHAYANA MAHAPARANIRVANA SUTRA, PUIS DANS LE SUTRA DU DIAMANT (+680), AVANT D'ETRE REPRISE PAR DES ECOLES CH'AN, ZEN ET AUTRES

des sortes de points-instants d'esprit qui apparaissent et disparaissent aussitôt, dont la fulguration engendre le karma, l'apparition et la disparition de toutes choses.

Dès le début, le Mahayanas précise toutefois que ces inventions sont à usage purement pratique et sotériologique, pour aider les êtres à se libérer, sans décrire une réalité ultime : « Ne jamais abandonner les êtres, et voir en vérité que toutes choses sont vides » (Vajraccedika, 3, in Eliade).

C'est dans cette lignée qu'il faut voir Nagarjuna. Lorsqu'il rappelle inlassablement le vide d'être de toute chose et de toutes croyances, il est selon Eliade (Histoire des croyances et des idées religieuses, tome II) le pendant philosophique nécessaire au Mahayana, car si ce dernier réintègre la dévotion, des quasi divinités, des croyances en une nature du Bouddha, ce ne peut qu'être à condition de savoir qu'il s'agit de simples mots et outils pour se libérer, sans être dupe et en sachant qu'ils sont, en soi, vides d'être propre. Contre les tendances idéalistes postulant l'existence d'un esprit ou conscience ultime, Nagarjuna rappelle leur inexistence, ramène l'auditeur à l'enjeu sotériologique et pratique du Bouddha qui invite simplement à se libérer de toute illusion substantialiste. Contre eux, il réaffirmera inlassablement qu'il ne faut pas confondre le mot et la chose, ne substantifier aucune vérité ultime.<sup>103</sup>

---

<sup>103</sup> CETTE TENDANCE IDEALISTE S'ACCENTUERA DANS DES MOUVEMENTS MAHAYANA ULTERIEURS COMME LE YOGAÇARA OU CITTAMATRA QUI SOUTIENDRA DES LE IV APRES JC QUE TOUT EST ESPRIT UNIQUE, RIEN QU'ESPRIT. NAGARJUNA DENONCE A L'AVANCE CETTE ECOLE IDEALISTE

Les deuxièmes ennemis internes au bouddhisme contre lesquels se bat Nagarjuna sont les réalistes de l'école du Sarvastivadin, littéralement « celui qui dit que tout existe ». <sup>104</sup>. Pour eux, il est possible de ramener la complexité du monde extérieur à des composants de base qui, eux au moins, ont une solidité et un être propre. Ce ne sont pas les seuls réalistes de l'époque, les partisans de la logique indienne Naiyayika dénombrant également les principes ultimes et matériels auxquels on peut ramener l'univers tout entier. Les critiques de Nagarjuna s'adressent également aux tenants de ces positions réalistes : ils croient, eux aussi, que les choses correspondent à ce que disent les mots.

Entre les deux écoles idéalistes et réalistes, Nagarjuna refuse de choisir : il se contente de demander d'éviter ces deux écueils, et de ne pas se laisser prendre au piège du langage qui fait croire que seul l'esprit existe, ou qu'au contraire seul le Monde extérieur matériel existe. Il trace ainsi une Voie du Milieu, en tout point fidèle à la position du Bouddha qui refusait également de se prononcer sur des questions métaphysiques, hors de portée.

### **Les Madhyamaka-karikas, ou les stances de la Voie radicale du milieu**

Abordons maintenant l'écrit majeur de Nagarjuna, les Madhyamaka-karikas, d'où viendra d'ailleurs le nom de l'école fondée par Nagarjuna, le Madhyamaka ou

---

<sup>104</sup> POUR CETTE ECOLE, SI RIEN N'A D'ETRE PROPRE ET S'ENCHAINE SELON LES PRINCIPES DE LA COPRODUCTION CONDITIONNEE, IL EXISTE MALGRE TOUT, DANS LE PASSE COMME DANS LE FUTUR, DES ATOMES QU'ON PEUT RAMENER A 67 ELEMENTS DE BASE, AINSI QUE 3 INCONDITIONNES : LE NIRVANA, L'ESPACE ET LA VOIE.

école du Milieu. Cet ouvrage représente le Traité le plus abouti et le plus important. En effet, dans cet ouvrage, nous verrons qu'il passe au crible d'une raison critique employée de manière radicale, autant les croyances naïves de la conscience commune, que les points de vue classiquement admis de la doctrine bouddhiste, que ceux enfin de ses adversaires.

C'est en même temps l'ouvrage le plus difficile à aborder : il est composé de 449 stances brèves ou karikas, chacune composée de 32 syllabes, l'ensemble étant divisé en 27 chapitres. La forme étrange, ramassée et parfois obscure de ces stances, correspond à des moyens mnémotechniques utilisés par les moines pour se rappeler un ouvrage en le condensant au maximum sous une forme synthétique, sans développement ni exemple, retenant juste l'essentiel. D'où l'importance des Commentaires et des commentateurs –et ils seront nombreux, au fil des années ! Nous suivrons, quant à nous, la traduction et les éclaircissements de notre ancien professeur Guy Bugault, lequel a l'avantage d'avoir travaillé sur le texte sanskrit le plus ancien, pendant plus de dix ans.

Lors de ses premières versions de traduction, Guy Bugault hésitait quant à la traduction du titre même du mot Madhyamaka habituellement traduit par « voie du milieu », faisant remarquer que le sens du terme en sanskrit, est plus proche de la « voie de l'entre-deux ».

Il s'agit plus que d'une nuance: Nagarjuna ne vise pas un « juste milieu » aristotélicien, fait d'un compromis ou d'une synthèse conciliatrice entre deux points de

vue opposés, entre le oui et le non, en disant par exemple qu'il y a un Esprit et un Monde matériel, chacun ayant raison partiellement. Il s'agit pour lui, beaucoup plus radicalement, de nier la validité de toute thèse forcément partielle, de refuser de prendre position, pour revenir à l'expérience brute et simple de l'éveil, lequel se déroule « hors cadre ».

## **LA DECONSTRUCTION DU SUJET ET DES VERITES BOUDDHISTES**

### **La critique du sujet humain, de la perception et des 5 agrégats**

Commençons donc, avec Nagarjuna, par nous intéresser à un phénomène qui semble aussi simple que nos *perceptions ordinaires*. Apparemment, elles renvoient bien à des facultés de perception de base, et on est tenté de donner notre accord à la formulation suivante :

« Vision, audition, odorat, tact, faculté mentale sont les six facultés. Elles ont pour pâture et aliment le visible, l'audible, etc (3.1) »

Sauf que Nagarjuna critique aussitôt la substantification qu'on fait ainsi d'une faculté comme la vision, comme si elle pré-existait « en soi », de manière latente, pour s'éveiller et se porter ensuite sur un objet extérieur :

« En fait, la vision ne se voit pas soi-même. Ce qui ne se voit pas soi-même, comment verra-t-il les autres ? (3.2) »

S'il n'y a pas de faculté de vision, il n'y a pas plus de sujet qui existerait indépendamment de la vision, et qui à un moment donné se mettrait à voir, en s'actualisant :

« La vision ne voit pas, l'absence de vision non plus. Quant au sujet voyant, on répètera pour lui ce qui a été expliqué pour la vision (3.5 ; sous-entendu : il n'existe pas plus)... L'être substrat censé antérieur à la vision, audition, etc, par quel moyen nous le fera-t-on connaître ? (9.3) »

Ainsi se trouve exclue la croyance spiritualiste en un ego, une conscience existant avant, ou en dehors de ses perceptions. Réciproquement, Nagarjuna exclut également la croyance réaliste et naïve inverse, selon laquelle les choses et les objets visibles pré-existent à notre vision : nous ne pouvons le savoir ou le dire.

« Solidaire ou non de la vision, le sujet voyant n'existe pas. S'il n'y a personne pour voir, comment pourrait-il y avoir visible et vision ? (3.6) »

Nagarjuna va étendre cette critique des croyances naïves d'un sujet percevant, une faculté de perception, et des objets perçus, à *l'ensemble des 5 skandhas*<sup>105</sup> ou agrégats qui composent une personnalité. Il montrera dans le chapitre suivant que, de la même manière, formes matérielles, sensations, perceptions, volitions, actes de conscience qui définissent des états successifs et temporaires d'un moi perpétuellement changeant, n'existent pas plus « en soi », ne renvoient à aucune réalité substantielle, du côté du sujet ou de l'objet.

Mais pourquoi une telle critique, où notre auteur veut-il en venir? Pour comprendre le but qu'il poursuit, le

---

<sup>105</sup> LES 5 SKANDHAS, AGREGATS OU « GROUPES D'APPROPRIATION » SELON BUGAULT QUI VEUT INSISTER SUR L'ASPECT HETEROGENE DE LEUR ASSEMBLAGE, SONT LES CONSTITUANTS DE BASE D'UNE PERSONNE DANS LE BOUDDHISME CLASSIQUE

plus simple est de revenir au premier exemple d'acte concret de la vie courante par lequel il commence son ouvrage, celui de *la marche*. Il va en effet montrer, de la même manière, que la marche n'existe pas en soi, en commençant et s'arrêtant à un moment donné.

« Tout d'abord, une marche déjà accomplie n'est pas une marche, pas d'avantage une marche qui n'est pas accomplie. Quant à la marche en train de s'accomplir, une fois coupée des deux autres, cela ne marche pas non plus » écrit-il avec humour (2.1) »

Si la marche n'existe pas en soi, il n'y a pas plus de marcheur indépendant de la marche

« S'il est vrai que la marche est impossible sans quelqu'un qui marche, comment à l'inverse pourra-t-il y avoir un sujet qui marche, en l'absence de marche ? »

Qu'apporte cet exemple sur la marche ? N'oublions pas que, chez les présocratiques, Zénon d'Elée avait également établi quatre raisonnements pour prouver que la marche et le mouvement n'existaient pas, et que son contradicteur lui avait répondu... en se contentant de marcher devant lui, sans passer par la parole !

Pour le mouvement de la marche comme pour les cinq agrégats, le but de Nagarjuna est simplement de lutter contre les pièges tendus quotidiennement par le langage, lequel nous invite à croire qu'il y a un Je, un moi ou sujet pensant, différent de ses actes, pensées, marches, perceptions ; mais aussi différent des objets et du monde qui existeraient « à part ». Il nous invite à nous méfier des explications et à nous détourner des

concepts lorsqu'on croit qu'ils disent quelque chose de « vrai » sur les choses : ils ne sont que des indications pratiques pour décrire tel événement en train de se produire, sans plus. Car c'est tous les jours, dans chacun de nos actes, que nous sommes tentés de croire que nous sommes une entité différente de ce qu'elle vit.

« Si le moi n'est pas, comment le mien existerait-il ? Une fois effacés le moi et ce qui lui appartient, on est délivré du sentiment du mien et du moi... Quand les mots mien, moi, sont abolis, à usage externe comme interne, l'attachement cesse. De ce fait, la renaissance est abolie (18,2 et 18,4) »

La déconstruction du langage permet ainsi, en même temps, de se libérer du moi qui veut contrôler et posséder, retenir les choses. Car Nagarjuna nous invite à vivre les phénomènes impermanents en tant que tels, sans vouloir les expliquer par des concepts, sans chercher à se les approprier. Comme le glose Bugault :

« Ce que prêche donc Nagarjuna en invitant à abandonner les concepts, c'est à l'inverse une conscience, une lucidité sans concepts : les yeux grand ouverts face au monde mais sans question. Prendre les choses ainsi, comme elles viennent et s'en vont, comme les images entrent dans un miroir et en sortent (p79). »

### **La dialectique évacuatrice de Nagarjuna et son usage du tétralemme**

On admirera, au passage, la logique en tenaille de Nagarjuna, qui use de trois manière pour critiquer une

thèse : Un premier argument d'impossibilité réelle (*na upapadyate*, cela ne tombe pas juste), proche des arguments des positivistes logiques anglo-saxons (cf Wittgenstein), consiste à demander à son interlocuteur de montrer concrètement ce dont il parle, car c'est en désaccord avec les faits : montrez-moi ce dont vous me parlez, montrez-moi ce que vous appelez la marche ou la faculté de vision, je ne les « vois » pas. Sous le couperet de ce premier argument, tombent tous les concepts qui ne correspondent pas à une réalité tangible.

Le deuxième argument *d'impossibilité logique* (*na juyate*, cela n'est pas logique) consiste à démontrer que la thèse de l'adversaire, ne tient pas bien d'un point de vue logique, qu'elle présente des failles, des erreurs, des conclusions hâtives ou des sauts dans le raisonnement. D'où l'interdiction de poser des jugements qui se contredisent logiquement. C'est ce qui l'amènera par exemple à dire qu'on ne peut logiquement poser un marcheur indépendamment de la marche, une marche avant la marche et une marche qui se fait <sup>106</sup>:

Le troisième argument *d'impossibilité métaphysique* (*na vidyate*, cela ne se trouve pas ou n'existe pas), intervient comme la dernière arme de Nagarjuna : prouvez-moi que ce que vous dites, à supposer que cela soit montrable et logique, « est » réellement, sur un mode stable et permanent, comme une essence correspondant vraiment à un être profond. Il lui sera

---

<sup>106</sup> Autre exemple célèbre d'impossibilité logique : « Dés lors qu'apparition et disparition ne peuvent exister ni ensemble, ni séparément, comment existeraient ils ? » (Chapitre 21)

toujours loisible de montrer que tout ce qu'on croit « être », peut se décomposer en éléments plus simples, eux-mêmes transitoires et impermanents<sup>107</sup>.

Comme on s'en doute avec le dernier type d'argument, la dialectique et la verve de Nagarjuna ne s'arrêtent pas à une simple critique du sujet humain. Sa logique dévastatrice qui invite à dégonfler la perception et tous les concepts qu'on peut façonner, débouche inéluctablement sur une remise en cause de la conception même de la causalité et du *pratityasmutpada* bouddhique contenu dans la deuxième Noble Vérité :

« Dès lors qu'il n'y a plus ni visible ni vision, le groupe des 4 facteurs de l'existence (conscience, sensation cognitive, sensation affective, soif) disparaît. Comment, à leur tour, les autres facteurs (appropriation, devenir, naissance, vieillesse et mort) se produiront-ils ? (3,7) »

Avant d'approfondir cette critique, il faut faire un petit arrêt sur un autre aspect de la logique utilisée par Nagarjuna. S'il use et abuse dans les exemples précédents de la logique de non contradiction que nous connaissons pour montrer que les positions de ses adversaires ne tiennent pas et sont contradictoires, il utilise aussi d'autres figures logiques moins connus en Occident.

La logique indienne en cours à l'époque de Nagarjuna

---

<sup>107</sup> D'OU LA CONCLUSION CELEBRE, PAR IMPOSSIBILITE METAPHYSIQUE : « C'EST SOUS L'EFFET D'UN LEURRE QU'ON VOIT LES CHOSES APPARAÎTRE ET DISPARAÎTRE » (CHAPITRE 21).

ne repose en effet pas sur le couple binaire occidental Vrai ou faux, principe du tiers exclu et principe de non contradiction, mais sur un *tétralemne*, c'est-à-dire sur quatre positions de logique possible : il y a le Oui (qui nourrit l'idéalisme occidental) ; le Non (qui nourrit le matérialisme, l'Occident se cantonnant le plus souvent à ces deux premières figures). Mais on peut aussi soutenir le Oui et Non (illustré par l'hindouisme posant le monde comme à la fois absolu et relatif) ; et enfin le Ni oui Ni non (position classique du bouddhisme qui trace sa voie entre les affirmations contraires). Or, lorsqu'il réfute une thèse, Nagarjuna montre qu'aucune de ces quatre positions n'est valable, même le ni oui ni non.

### **Critique et épure du principe de co-production conditionnée**

C'est avec cette logique qu'il s'attaque de manière apparemment iconoclaste à l'un des piliers du bouddhisme, le *pratityasamutpada*<sup>108</sup>. Ce principe de causalité sous sa forme de *principe de variation concomitante* pose en effet que « ceci étant (ou apparaissant), cela est (ou apparaît) ; ceci n'étant pas (ou disparaissant), cela n'est pas (ou disparaît) ». Avec ce principe, le bouddhisme allait pourtant plus loin que la

---

<sup>108</sup> LE PRATITYA (CECI AVANCE)-SAMUTPADA (TELLE AUTRE CHOSE SURGIT), OU DOCTRINE DE LA CO-PRODUCTION CONDITIONNEE, EST LIE A LA 2<sup>e</sup> NOBLE VERITE, PUISQU'IL EXPLIQUE COMMENT LES CHOSES S'ENCHAINENT LES UNES AUX AUTRES POUR CAUSER DE LA SOUFFRANCE, A PARTIR DU LIEN QUI SE TISSE ENTRE 12 FACTEURS DE CONDITIONNEMENT : LA TENDANCE A AGIR (SAMSKARA), LA SUB-CONSCIENCE, LE COMPOSE PSYCHO-SOMATIQUE, LES 5 ORGANES SENSORIELS ET LA CONSCIENCE, LE CONTACT, LA SENSATION AFFECTIVE, LA SOIF, L'APPROPRIATION DU MOI, LE DEVENIR EXISTENTIEL, LE CYCLE DE NAISSANCE-VIEILLESSE-MORT

causalité naïve posant que le phénomène B est produit par un phénomène A, puisqu'il expliquait qu'un phénomène qui se produit, est le résultat non d'une cause unique, mais d'une convergence de multiples facteurs eux-mêmes instables et transitoires. Or, Nagarjuna remet cette thèse en cause, quelle que soit l'une des quatre formes sous laquelle on pourrait la défendre :

« Où que ce soit, quelles qu'elles soient, les choses ne sont jamais produites à partir d'elles-mêmes (1<sup>o</sup> possibilité logique A), ni à partir d'autre chose (2<sup>o</sup> possibilité logique B), ni des deux à la fois (3<sup>o</sup> position logique C), ni sans cause (4<sup>o</sup> position logique D, 1.1) »

Les conséquences en semblent à première vue étranges : la production conditionnée ne produit fondamentalement rien, tout étant d'emblée apaisé. Nagarjuna n'a de cesse de répéter cette thèse et sa conséquence paradoxale, y compris dans sa stance dédicatoire, célèbre pour les huit « non » qu'il professe :

« Sans rien qui cesse ou se produise, sans rien qui soit anéanti ou qui soit éternel, sans unité ni diversité, sans arrivée ni départ, telle est la coproduction conditionnée, des mots et des choses apaisement béni. Celui qui nous l'a enseigné, l'Eveillé parfait, le meilleur des instructeurs, je le salue. »

Quel enjeu conduit Nagarjuna à poser d'emblée, en ouverture de son livre, que la coproduction conditionnée se révèle, ainsi, être paradoxalement une

non production (*anutpada*) ? Rappelons que, contrairement à la perspective hindoue selon laquelle il existe un fond inaliénable d'où surgissent toutes choses, pour les bouddhistes rien de ce qui se produit dans le monde, ne peut être déclenché en dehors de ce monde. Mais, si les « points-instant » ou événement fugaces qui surgissent à la conscience en dépendance les uns des autres dans le monde et dans la conscience n'ont pas de réalité substantielle comme le croyaient les idéalistes, s'ils sont donc sans nature et n'ont pas d'être propre, cela signifie tout simplement qu'il n'y a rien à faire, rien à saisir, rien à prendre –juste à les laisser passer : ils sont, d'emblée, apaisés et évanescents.

D'où l'attitude de non-prise, *an(non)-upa-labhdha* (prise), l'invitation au geste de lâcher prise. Cette visée pratique et sotériologique, qui invite à voir tout ce qui passe de conditionné, comme apaisé et sans réalité, est explicitement revendiqué par Nagarjuna :

« Tout ce qui vient à l'existence en dépendance d'autre chose, tout cela est apaisé de par sa nature même. C'est pourquoi ce qui est en cours de production aussi bien que le processus de production, tout cela n'est qu'apaisement (7,16) »

## **VACUITE, VERITES ET NON DUALITE**

### **La vacuité de toute chose au sens ultime, non duel**

La critique de la coproduction conditionnée de toutes choses, naturellement apaisée, repose et se prolonge,

comme nous venons de le voir, dans une critique sur *l'absence d'être* ou vacuité de toutes choses.

« Etant donné que des entités dépourvues de nature propre n'ont pas d'existence, la formule ceci étant, cela est, est inadéquate... »

Et, plus loin :

« C'est la coproduction conditionnée que nous appelons vacuité. C'est là une désignation métaphorique, ce n'est rien d'autre que la voie du milieu (24,18) »

Les conséquences en semblent vertigineuses, six thèmes ou principes s'enlaçant selon l'illustre commentateur Lamotte dans cette affirmation, en nous faisant pénétrer au cœur de la Voie du milieu ou Madkhyamaka. Ces six thèses se retrouveront d'ailleurs dans le Vimalakirtinirdesha de Vimalakirti (commenté par Lamotte) : 1/ Tous les dharmas ou phénomènes sont vides de nature propre (à soi). 2/en soi, ils ne naissent donc ni ne disparaissent, leur apparition et disparition est une illusion 3/ il sont naturellement apaisés et nirvanés, éteints, l'extinction du nirvana étant donc déjà là, et non pas à chercher comme un but 4/ sans caractères propres, ils sont indicibles, non cernables par le langage, impensables 5/ ils sont tous égaux et sans dualité, donc sans hiérarchie de valeur (ni spirituelle, ni sociale, ni de caste ou de sexe), rien n'étant supérieur à autre chose 6/ Ils sont vides, l'absence de nature propre (svabhava) signifiant qu'ils sont inexistantes (a-bhava), ou mieux : vides d'être (sunya, vacuité de toutes choses).

Ce vide posé par Nagarjuna est toujours une *vacuité*

« *de* » *toutes choses*, et même du Bouddha ou Tathagata, dont certains textes bouddhiques ne manquaient pourtant pas d'affirmer une plénitude ontologique

« Ainsi donc l'objet possédé et le sujet appropriateur sont complètement vides. Comment pourrait-on, au moyen de ce qui est vide, désigner le Tathagata qui lui-même est vide ? (22,10) »

Ce vide de toutes choses ne peut toutefois s'hypostasier à son tour, comme le fait bien remarquer Nagarjuna

« Les Victorieux ont proclamé que la vacuité est le fait d'échapper à tout point de vue. Quant à ceux qui font de la vacuité, un point de vue, ils sont incurables »

En ce sens, la vacuité de toutes choses est non seulement vide d'être, mais aussi vide de non-être. C'est l'habitude du langage qui, une fois de plus, risque d'induire en erreur en posant un vide « en soi », ce terme étant à manier avec prudence du point de vue ultime :

« A vrai dire, on ne devrait jamais déclarer d'une chose qu'elle est vide, non vide, les deux à la fois, ni l'un ni l'autre. Ce sont là manières de parler, désignations métaphoriques (22,11) »

Si tout est vide d'être propre, y compris le Bouddha, comme s'est amusé à le montrer Nagarjuna en dégonflant, dans les 23 premiers chapitres, les concepts les plus habituels du corpus bouddhique, il

attend le chapitre 24 pour abattre ce que Bugault appelle sa carte maîtresse, exigée par sa position sur le vide de toutes choses : c'est qu'il faut distinguer *deux types ou niveaux de vérité*. Le lecteur perspicace s'en doutait: ses thèses paradoxales et ses critiques radicales ne tiennent qu'à condition de distinguer la vérité conventionnelle et relative (la croyance en la causalité étant ainsi nécessaire pour démêler les multiples causes et facteurs qui dépendent les uns des autres et qui nous entraînent dans les démêlés de la vie), de la vérité ultime (ces mêmes causes n'ayant, en fait, aucune réalité, étant vides de nature propre).

« C'est en prenant appui sur deux vérités que les Bouddha enseignent la Loi, d'une part la vérité conventionnelle et mondaine, d'autre part la vérité de sens ultime (24, 8) »

répond-il en effet à ses détracteurs qui l'accusent de saper les 4 Nobles Vérités et d'être nihiliste.

Bugault insiste sur le fait que Nagarjuna n'emploie pas les mots de vérité absolue ou de réalité absolue, comme le font certains commentateurs : ce serait retomber dans l'idéalisme et l'affirmation positive d'un Absolu. Il faut comprendre le « sens ultime » comme la simple indication d'un sens ou d'une direction ultime donnée sur la voie du Bouddha, une dernière flèche, sans qu'on puisse en dire plus.

Quel est donc ce « sens ultime ? » « Il s'agit simplement de reconnaître que les choses ne renvoient jamais à une essence ou à un être propre ; elles n'existent que dans leur inexistence même. Tout

est vide d'être propre, il n'y a point d'être ou d'essence ou de nature propre (même de Bouddha) d'un point de vue ultime. Et ce Vide d'être ne peut lui-même être hypostasié comme Vacuité ou réalité ultime: il faut simplement en rester au constat de l'absence ultime d'être de toutes choses, la Vacuité n'étant pas un principe ultime, mais un opérateur logique de vidage du contenu de toute pensée. Bugault exposait dans ses cours comment la distinction de ces deux ordres de réalité amène à se demander, à chaque fois, d'où l'on parle, la matrice suivante permettant de relativiser et de mieux situer les différents niveaux correspondant aux principaux concepts du bouddhisme :

### **La distinction sotériologique des 2 ordres de vérités**

Cette distinction des 2 ordres de vérités a, encore une fois, un but pratique, un usage sotériologique : elle incite à se servir de l'usage et de la vérité ordinaire, aussi imparfaite qu'elle soit, comme on utilise un verre pour boire, pour indiquer et montrer la voie où, en un sens ultime, tout se révèle finalement vide d'être, naturellement apaisé, permettant donc l'extinction du nirvana.

« Faute de prendre appui sur l'usage ordinaire de la vie, on ne peut indiquer le sens ultime. Faute d'avoir pénétré le sens ultime, on ne peut atteindre à l'extinction (nirvana, 24,11)... Ceux qui ne discernent pas la ligne de partage entre ces 2 vérités, ceux-là ne distinguent pas la réalité profonde de la doctrine de Buddha (24,9)

D'où une réinterprétation topologique que nous pouvons faire des différents concepts bouddhistes, eux-mêmes

relatifs au plan sur lequel on se place, dans l'une ou l'autre des deux sortes de vérité, relative ou ultime :

	Sens relatif	Dans 1 sens ultime
1. Vérité relative	-Dukkha -Samsara	-Pratitya-samutpada -4 Vérités
2. Vérité au sens ultime	-Anatta (non soi)	-Sunyata-vada (vide de toute chose et du vide)

### **Non dualité de naissance et mort, ré-examen de la transmigration**

Une fois affirmée, dans le chapitre 24 qui est l'apothéose du livre, sa thèse des deux vérités et de la vacuité de toutes choses, Nagarjuna en tire les conséquences, comme un feu d'artifice.

Nous passerons rapidement sur les conséquences paradoxales qui amènent à revisiter la notion de *réincarnation et de transmigration*, puisque d'un point de vue ultime rien ne se passe, rien ne passe d'une existence à une autre.

« Les opinions concernant le passé telles que « j'ai existé, je n'ai pas existé, les 2 à la fois, ni l'un ni l'autre », n'ont aucune pertinence (27,13)... Quant à se demander : est-ce que j'existerai dans le futur, serai-je sans existence, c'est du même ordre (27, 14)... La transmigration (samsara) est en vérité sans début ni terme, elle n'a ni commencement ni fin (11,1) »

Du point de vue de la vérité ultime, les notions de *naissance et mort* ne se produisent pas non plus, elles sont comme un songe ou un leurre

« C'est sous l'effet d'un leurre qu'on voit des êtres apparaître et disparaître (21,11)... Tel un prestige magique, tel un rêve, telle une ville de génies célestes, ainsi en est-il de ce qu'on appelle production, durée, dislocation (7,34) »

### **Non dualité du nirvana et du samsara, conséquences pratiques**

Mais la conséquence la plus radicale va concerner le *ré-examen du Nirvana*, qui semble pourtant constituer, à la fin de la partie précédente, le but ultime visé par l'établissement des 2 vérités. En fait, la critique de Nagarjuna va concerner la tentation de donner une définition positive, substantialiste et idéaliste, donc mondaine, du Nirvana. Il rappelle que ce n'est pas une entité, un être ou un état, composé ou non composé, quelle que soit l'une des 4 positions logiques du tétralemne dans laquelle on peut essayer de se placer :

« Tout d'abord le nirvana n'est pas un être, car il serait nécessairement à l'enseigne du vieillissement et de la mort (25,3)... Si le nirvana n'est pas un être, est-ce que le nirvana sera un non-être ? Là où on ne trouve pas d'être, on ne trouve pas non plus de non-être (25,7)... Si le nirvana était à la fois être et non être, la délivrance serait elle aussi être et non être, ce n'est pas logiquement possible (25,11)... Si le nirvana n'est ni non être ni être,

qui pourra dire ni être ni non être ? (25,16) »

La seule approche que Nagarjuna se permet est apophatique c'est-à-dire ne prétendant rien en dire par aucune affirmation, un peu comme dans la théologie négative tentant de parler de Dieu en niant tous les attributs qui pourraient s'appliquer à lui. Il faut en rester à cette simple approche négative, en revenant au sens originel du mot nirvana, qui désigne l'action de souffler et éteindre une bougie, sans plus.

« Sans élimination ni acquisition, sans rien de détruit, rien qui perdure, rien qui cesse ou vienne à se produire, tel est ce qu'on appelle nirvana (25,3) ... La vraie nature des choses est sans production, sans destruction, comme le nirvana (18,7) »

Conséquence, on ne peut rien dire non plus du Bienheureux, du Bouddha et du nirvana.

« Par-delà l'arrêt final, le Bienheureux existe-t-il ? Cela ne peut se dire. N'existe-t-il plus, ou les 2 à la fois, ou encore ni l'un ni l'autre ? Cela ne peut se dire (25,17) »

Dans ce sens ultime, où tout est apaisé et vide de toutes choses, éteint, il n'y a plus aucune différence entre samsara, production conditionnée elle-même vide, et nirvana. Puisque samsara et nirvana, en s'opposant logiquement comme thèse et antithèse, témoignent de leur appartenance à la vérité relative, d'un point de vue ultime ils ne sont pas différents (ce qui ne veut pas dire qu'ils sont semblables, comme le traduisent à tort certains commentateurs). Nagarjuna interdit là tout dualisme ou

dichotomie ultime, les deux vérités ne débouchant donc aucunement sur deux types de réalités ou de mondes différents :

« Il n'y a aucune différence entre le samsara et le nirvana. (25,19)...Ce qui délimite le nirvana, délimite le samsara, on ne peut trouver entre eux le plus subtil intervalle (25,20) »

Et, pour souligner encore une fois la visée pratique de ses critiques, cette dernière stance du chapitre sur le nirvana, qui invite à l'apaisement ou extinction de la volonté de posséder les choses, à l'apaisement du discours. Même les paroles de Bouddha ne peuvent qu'être reçues et perçues différemment par chacun, - donc comme si elles n'existaient pas réellement et n'étaient pas source d'enseignement :

« Béni est l'apaisement de tout geste de prise, l'apaisement de la prolifération des mots et des choses. Jamais un quelconque point de doctrine n'a été enseigné à quiconque par Bouddha (25,24) »

Ce qui sera repris, dans certaines écoles asiatiques qui affirmeront métaphoriquement : « si tu rencontres le Bouddha, tue-le »<sup>109</sup>

### **Conclusion : Les successeurs de Nagarjuna et son actualité**

Les quelques stances précédentes, qui finissent sur le silence de l'apaisement, auraient dû se suffire, sans nécessité de conclusion. Tout juste peut-on, parce que

---

<sup>109</sup> IN BUGAULT : NAGARJUNA, STANCES DU MILIEU PAR EXCELLENCE, NRF, P 282

nous sommes d'impénitents bavards, en profiter toutefois pour rappeler l'influence ultérieure de Nagarjuna, qui se situe à la croisée ou origine, autant du zen que du bouddhisme tibétain<sup>110</sup>.

Au Tibet, Santaraksita qui s'oppose à la voie abrupte du Ch'an ancêtre du zen au profit d'un éveil graduel, est toutefois d'accord avec Nagarjuna sur la vérité au sens ultime et sur le vide de toutes choses. Au XI, l'école Madhyamika de Nagarjuna y connaîtra un nouvel essor, le mouvement Rangton postulant la vacuité de soi, le mouvement Shentong y ajoutant la vacuité de l'autre et affirmant que dans un troisième cycle d'enseignement secret (qui s'ajouterait aux 3 corbeilles traditionnelles), le Bouddha affirmait que tous les êtres possèdent la nature de Bouddha. Cette essence de la Bouddhité est vide des impuretés passagères, et si on le redouble dans une évacuation de la vacuité elle-même, ce vide du vide laisserait apparaître une claire lumière de l'éveil, clarté de l'esprit et vacuité étant alors inséparablement liés. On retrouvera cette nouvelle approche à tendance idéaliste, dans le tantrisme qui dit que la vacuité est une puissance pure comme un diamant, jamais voilée.

Nagarjuna influencera également le Ch'an, ancêtre chinois du zen, sa théorie de la vacuité étant rapidement associée au vide du Tao, l'illumination soudaine se faisant naturellement et sans effort selon Tao-sheng (V siècle), lorsqu'on découvre qu'il n'y a jamais eu d'autre rive du nirvana à atteindre. C'est en 625 que son

---

<sup>110</sup> VOIR LES DEVELOPPEMENTS TRES INTERESSANTS A CE SUJET DE JEAN MARC VIVENZA, QUE NOUS RESUMONS BRIEVEMENT DANS NOTRE CONCLUSION : NAGARJUNA ET LA DOCTRINE DE LA VACUITE, ALBIN MICHEL

enseignement passe au Japon. Mais il faudra attendre le XII<sup>e</sup> siècle pour que la branche Rinzai du Ch'an chinois y soit introduit par Eisai, le Zen naissant se définissant alors par opposition au formalisme des autres mouvements bouddhistes japonais. Zazen va ensuite devenir une pratique de cette vacuité accomplie, ou dévoilée par Nagarjuna. Comme l'affirmera Dogen :

« Comment penser le fond de la non pensée ?  
Sans penser. Tel est l'art essentiel du zazen.  
Zazen n'est pas un exercice de méditation, ce  
n'est que la méthode du dharma de la tranquillité  
et de la joie. C'est la pratique-réalisation de  
l'accomplissement de l'éveil. »

Tout comme Nagarjuna se trouve ainsi repris et reformulé par différentes écoles tibétaines ou zen, il demeure pour nous toujours d'actualité, comme l'aiguillon d'une pensée exigeante dont on a besoin pour passer régulièrement les concepts et pseudo-vérités auxquelles on s'accroche, au crible d'une critique radicale permettant de les dégonfler de leur prétention.

Car on ne peut s'empêcher sans arrêt de conceptualiser ce qu'on vit, de le transformer en vérité, en étant tenté d'en parler positivement ou métaphoriquement –et là, Nagarjuna, implacable, nous guette et nous aide à ne pas céder à ce travers.

Son œuvre est, en ce sens, toujours à reprendre...

•

## **LE SILENCE DE VIMALAKIRTI :**

### **VACUITE ET NON DUALITE<sup>111</sup>**

Christian Miquel

#### **VIMALAKIRTI ET SON OUVRAGE**

Vimalakirti est classiquement décrit comme un compagnon et contemporain du Bouddha, indien comme l'était le Bouddha historique né en Inde. Dans le Vimalakirtinirdesa, L'enseignement de Vimalakirti, il est décrit comme un bodhisattva certes, mais en même temps comme un bouddhiste indien sécularisé, qui n'appartient à aucun temple, et vit parmi les laïcs. C'est en ce sens la figure du bouddhiste laïc par excellence, qui peut suivre la voie et enseigner de l'intérieur même du monde et de la société, sans être moine.

Ces quelques éléments laissent deviner que Vimalakirti n'a probablement pas vécu à l'époque du Bouddha, mais bien plus tardivement, à peu près 800 ans plus tard, à l'époque du Grand Véhicule Mahayana qui accepte de manière plus large les laïcs, du moment qu'ils participent au mouvement de compassion pour tous les êtres. Le nouvel idéal est en effet d'œuvrer en tant que Bodhisattava à la délivrance de tous les êtres, en renonçant à la recherche de sa propre délivrance personnelle –ce qui, paradoxalement, est la meilleure manière d'atteindre l'éveil, par libération des ultimes traces d'ego.

---

<sup>111</sup> CONFERENCE DONNEE AU DOJO ZEN D'ISSY LES MOULINEAUX, 2014 ET 2015

Autre signe de cette datation tardive : les deux thèses principales de Vimalakirti, sur la Vacuité et sur la non dualité, sont d'ailleurs des thèses typiques du Grand Véhicule. Rappelons que le Mahayana apparaît au début de notre ère, dans le Nord de l'Inde, avant de se diffuser en Chine avec le Chan, puis en Corée sous la forme du bouddhisme Son, et au Japon sous la forme du Zen. La première traduction du sutra de Vimalakirti ayant été faite en chinois par le célèbre Kumarajiva, entre 350 et 400, cela permet donc de dater raisonnablement le Vimalakirtinirdesa entre le II<sup>e</sup> et le IV<sup>e</sup> siècle.

Le contexte dans lequel se déroule le récit de Vimalakirti est typique de cette nouvelle époque du bouddhisme, presque mille ans après la naissance du Bouddha. Les premiers sutras du Bouddha se déroulent en effet dans une ambiance le plus souvent intime, dans le jardin ou dans le Parc aux gazelles, en mettant en scène l'enseignement que professe le Bouddha à un nombre limité de disciples ou moines. Dans le Sutra de Vimalakirti, le contexte est nettement moins réaliste et intime : le Bouddha n'est plus seul dans un parc avec ses disciples, mais il apparaît dans une assemblée de plus de dix mille bodhisattvas. Le texte lui-même n'est plus purement didactique : il raconte une histoire, celle de Vimalakirti qui se trouve alité chez lui, malade, vers lequel de nombreux personnages sont envoyés par le Bouddha pour s'enquérir de sa santé, la plupart déclinant l'invitation par peur de la dialectique redoutable du maître de maison qui les a déjà ridiculisés dans le passé au cours de joutes oratoires.

Le personnage de Vimalakirti est attachant et surprenant : il est astucieux, voire provocateur en allant dans tous les

lieux malfamés, il faut comprendre bordels et tripots, puisque l'illumination est partout et peut se produire partout. Il ne cesse à l'inverse de se moquer des prétendants à la sagesse qui s'y croient, ceux qui visent toujours quelque chose, sans hésiter à paraître iconoclaste et à démonter les vérités qui semblent les plus sacrées du bouddhisme. Il se révèle ainsi parfaitement mouvant et insaisissable, avec des aspects contradictoires, en phase avec son enseignement sur l'insaisissable.

Le récit fourmille d'inventions narratives, de retournements de situation paradoxaux, de visions, apparitions ou miracles qui apparaissent comme autant de « coups de théâtre » faisant rebondir l'action et la trame narrative. Au point qu'on peut y voir, indépendamment de son intérêt philosophique, une fiction littéraire extrêmement intéressante et novatrice, l'anticipation d'un roman moderne qui allierait une enquête philosophique avec la fiction fantastique et des « pouvoirs magiques », sans oublier les réflexions et les jeux sur le langage, dont Vimalakirti s'amuse à montrer les limites et les absurdités, comme pourraient le faire Beckett ou d'autres philosophes et écrivains de l'absurde.

## **LES PREAMBULES : LE PROBLEME DU MAL**

### **Les moyens habiles : parole, champs de Bouddha et silence**

Le livre commence dans les 2 premiers chapitres avec le rassemblement de plus de cinquante mille moines et bodhisattvas dans le bois d'Amrapali, près de Vaisali la capitale du petit royaume démocratique et prospère où le Bouddha enseignait de son vivant. D'emblée, le lecteur

est confronté à un événement fantastique ou miraculeux : les 500 parasols de jeunes qui viennent de la ville pour se rendre à l'endroit où se tient le Bouddha, sont soudain réunis en un seul immense parasol, qui grandit et recouvre tout l'univers et le cosmos, ce qui provoque l'émerveillement de l'assistance. Le jeune boddhisattva Ratnakara loue alors le Bouddha et rappelle son enseignement fondamental : « *il n'y a dans les dharmas, ni âme ni sujet pensant* ». Bouddha lui répond alors par un seul son, lequel exprime et contient tout son enseignement, entendu et compris par chacun quelle que soit sa condition et sa langue, manière imagée de dire que l'enseignement du Bouddha n'a même pas besoin de mots, et qu'il se décline ou s'adapte à chacun.

Le premier chapitre présente ensuite le principe des champs du Bouddha, qui consiste à dire que si on cultive de bonnes dispositions, entre autres l'effort, le don, la moralité, la patience, l'énergie, la sagesse, la bienveillance et équanimité, les techniques de concentration approfondie ou samadhi, on purifie son propre champ et l'on devient illuminé. Pour cela :

« La pensée du boddhisattva doit être pure, pour que son champ soit purifié ».

A Sariputra qui objecte, comme nous serions tentés de le faire, que :

« Le champ n'est pas pur, je vois cette terre avec des hauts, des bas, des épines, des pics, précipices, crevasses, le tout rempli d'ordures », le Grand Brahma Sikhin roi des dieux lui répond : « Si tu vois le champ ainsi tellement impur, c'est qu'il y a des hauts et des bas dans ta

pensée, que tu n'as pas purifié tes intentions dans le savoir du bouddha », contrairement à ceux qui possèdent l'égalité de pensée... si la pensée est pure, elle voit cet univers orné de qualités et de joyaux précieux ».

L'assemblée est aussi perplexe que le lecteur ou le méditant interpellé par la misère du monde, qui semble si loin de la pureté supposée de l'illumination. La réponse du Bouddha semble trop simple et évidente, car le mal, la souffrance et les problèmes demeurent bien là. La perplexité plonge l'assemblée, et peut être vous-mêmes, lecteur ou auditeur, dans le silence.

Bouddha, qui est resté jusqu'ici également silencieux, frappe alors la terre de son orteil, faisant apparaître l'univers tout entier comme un monde composé de centaines de milliers de joyaux. Il demande à Sariputra s'il voit la splendeur de son champ, et en profite alors pour tirer un enseignement de cette vision :

« Mon champ de bouddha buddhaksetya est toujours aussi pur, mais pour faire mûrir les êtres inférieurs je le fais apparaître comme un champ vicié par de nombreux défauts (p122). »

On ne peut s'empêcher de penser à Spinoza pour qui le mal ou l'erreur n'existent pas, sont de simples erreurs de perception ou de jugement, tout étant vrai et du domaine de l'être, naturellement pur dirait le Vimalakirtinirdesa. Bouddha va plus loin, dit que le mal et les souffrances, les erreurs de perception et de jugement constituent aussi une illusion, mais une illusion bénéfique qu'il produit afin de faire mûrir les êtres. C'est pour cela qu'il propose une vision fantastique, en jouant ainsi avec l'illusion, et

en provoquant paradoxalement une contre-illusion libératrice.

Après avoir fait apparaître sa vision, il se tait à nouveau, le silence n'étant plus celui de la stupéfaction ou de la perplexité, mais un silence qui fait parvenir à l'illumination : toute l'assemblée atteint aussitôt l'illumination.

Ce début est typique de l'atmosphère de l'ouvrage et des moyens utilisés par Vimalakirti : dès le début, la parole est utilisée pour montrer paradoxalement l'importance du silence qui précède et qui suivra la vision envoyée par le Bouddha, en amont et en aval de tout enseignement.

D'autre part, face au problème de l'imperfection, du mal, du haut et des bas de l'existence évoqués par Sariputra, l'enseignement illustre bien que le discours ne suffit pas. Il ne l'utilise et ne procure un enseignement, qu'en complément d'une pratique sotériologique, quitte à utiliser pour cela des moyens eux-même illusoire, des miracles ou des visions, ce qu'on appelle des « moyens habiles », sur lesquels il reviendra d'ailleurs dans le chapitre suivant. Peu importe qu'ils soient vrais ou faux, s'ils permettent de se libérer et de dépasser l'incompréhension face à la souffrance.

C'est avec cette conception des « moyens habiles » que, rappelons-le, le Bouddhisme du Grand Véhicule réintégrera des croyances temporaires, transformera le bouddhisme sans Dieu en une religion permettant d'adorer le bouddha ou des boddhissatvas comme autant de quasi divinités. Ce qui importe, c'est que de tels moyens permettent de se libérer des croyances illusoire en l'ego, de mettre fin aux souffrances. Même si, au fond

et d'un point de vue ultime, on sait qu'il ne s'agit que de «moyens habiles», sans réalité. C'est pourquoi on ne peut les utiliser, qu'en se rappelant corollairement la vacuité de toutes choses.

### **Critique des moyens de délivrance illusoirs, méditation sans objet**

Après l'introduction du chapitre 1 qui mettait en scène le Bouddha et permettait d'établir une filiation directe entre lui et Vimalakirti supposé vivre à la même époque, dans le chapitre 2 Vimalakirti utilise à son tour un moyen habile : absent de l'assemblée réunie autour du Bouddha et du premier chapitre, on apprend qu'il est alité et gravement malade –en fait, il simule sa maladie. C'est bien entendu une métaphore facilement décodable : il représente ainsi la maladie et la souffrance, inhérentes à la condition humaine. Le Bouddha demande à ses disciples d'aller s'enquérir des causes de la maladie de Vimalakirti, pour indiquer le remède, la prescription à suivre.

Coup de théâtre : Les disciples pressentis pour aller s'enquérir de la santé de Vimalakirti déclinent l'offre, redoutant d'avoir à affronter ce dialecticien hors pair, qui les a déjà ridiculisés dans le passé. Comme par hasard, c'est à chaque fois sur les moyens de chercher la délivrance, donc sur le remède à appliquer à la maladie de la souffrance, que les plus prestigieux bodhisattvas et moines qui avaient affronté Vimalakirti lors d'une discussion, avaient subi les critiques et les moqueries de Vimalakirti qui est pourtant un laïc, rappelons-le.

Ainsi, Vimalakirti avait-il dit au bodddhisattva Maudgalyayana qu'on ne prêche pas d'une manière théorique, comme il le faisait :

« Tu dois enseigner la Loi, en évaluant le degré des facultés des êtres, puis en te rendant présente la grande compassion ». »

Il avait reproché au Bodddhisattva Mahakasyapa qui quêtait sa nourriture chez les pauvres ayant plus besoin de l'illumination que les riches, de faire une telle distinction, et de ne pas comprendre que la quête de nourriture est symbolique.

A Rahula incitant les laïcs à sortir du monde pour rentrer dans la vie religieuse, Vimalakirti répliqua qu'il n'y a aucun monde dont il faille sortir, que la seule pratique est de viser l'absence de pratique, de qualités, de points de vue, et de cultiver :

« seulement la pensée de la suprême et parfaite illumination, c'est cela la sortie du monde ».

Il avait repris de même Upali alors qu'il réprimandait deux moines coupables d'avoir enfreint les règles du monastère, en corrigeant qu'il s'agissait moins de leur faire honte, que de « *détruire plutôt le remords qu'ils ont de leur péché* », car le péché n'existe ni dedans, ni dehors, pas plus que la pensée.

A Jagatimdhara évoquant la manière de résister aux assauts de la tentation et du diable Mara, Vimalakirti avait demandé de libérer les filles objet de convoitise plutôt que de chercher à les réfréner.

Subhuti, qui avait la réputation de pouvoir empêcher les passions de se produire, notamment en méditant sur la

vacuité et en étant très strict sur la discipline, était resté sans voix lorsque Vimalakirtilui lui avait dit de manière provoquante qu'il pouvait prendre de la nourriture, ne pas servir la communauté, et même suivre des doctrines ou vues hérétiques, puisque toute parole étant partielle, même une parole fautive ou provocatrice peut être utilisée pour provoquer l'illumination et le silence.

« Tous les êtres et toutes les paroles sont sans nature propre ni caractère. Ces paroles étant sans nature propre ni caractère, tout ce qui n'est pas parole est délivrance, et tous les dharmas ont cette délivrance pour caractère » (p159)

Ses conseils concernant la méditation sont tout aussi paradoxaux et radicaux. Il se moque de Sariputra qui pratiquait une longue méditation pratisamlayana de midi à minuit dans la forêt, en disant qu'il faut plutôt :

« ne pas sortir du recueillement d'arrêt, mais le manifester dans les attitudes ordinaires (en participant à la vie courante), voilà comment méditer...ne pas renoncer aux caractères spirituels, mais manifester tous les caractères d'un profane, voilà comment méditer. Faire en sorte que la pensée ne s'arrête pas intérieurement et ne se répande extérieurement, ne pas détruire les passions qui sont transitoires, mais s'introduire dans le nirvana, voilà comment méditer ».

Selon Lamotte, la véritable méditation prônée par Vimalakirti, « *c'est la méditation sans contenu, le recueillement d'arrêt de la conscience et de la sensation, qui constitue le nirvana sur terre mais qui ne doit pas empêcher d'agir dans cette vie. Cette méditation sans*

*contenu et sans objet est déjà présente dans un texte du hinayana (hommage à toi, car nous ne savons sur quoi tu médites) ».*

C'est cette méditation sans objet, ici affirmée avec force dans le chapitre 3 pour la première fois, qui va se déployer avec toute son ampleur, dans le Ch'an chinois, puis dans le Zen japonais, dont Vimalakirti est ainsi l'un des précurseurs ou fondateurs.

Un peu plus loin dans le même chapitre, Vimalakirti invitera de même à éviter autant le contrôle de la pensée, que sa licence.

« Comprendre que le corps, la pensée (citta) et la maladie sont transitoires, douloureux, vides et impersonnels : voilà la sagesse. Ne s'en tenir ni au contrôle de la pensée, ni à la licence de la pensée, ne s'en tenir à aucun de ces deux extrêmes »

A chaque fois, l'argument de Vimalakirti est le même : il ne prône pas la licence ou les voies hérétiques, mais il démontre à chaque méditant l'inanité, l'absence d'être et la vacuité des certitudes auxquelles il s'accroche, seule l'absence de distinction dans la vie, à tout moment, permettant d'atteindre la non dualité, et par là même, l'illumination.

Comme il le dira à Maitreya qui attendait son illumination pour sa vie future, alors qu'il n'y aucune raison d'attendre pour Vimalakirti :

« L'illumination est le non fonctionnement de toute réflexion, l'apaisement de toutes les marques, elle n'est expérimentée ni par le corps ni par la pensée. Elle est exemption et détachement

de toute croyance, elle est non dualité car il n'y a ni esprit ni objet de pensée... elle est sans vague... sans préhension. (194 sq).

Avant d'aborder le point de vue de de cette non dualité ultime, il est utile de s'arrêter pour approfondir cette vacuité dont parle Vimalakirti.

### **Vacuité et compassion universelles**

Pour comprendre l'approche de la vacuité par Vimalakirti, il est utile d'en rappeler les enjeux. Il s'agit, non seulement de réintroduire des moyens habiles tout en rappelant leur aspect illusoire, mais aussi de critiquer les positions théoriques des tenants du Petit Véhicule, qui depuis la mort du Bouddha versaient fréquemment dans le réalisme ou l'idéalisme.

Si le bouddhisme ancien nie l'existence substantielle du moi ou de l'individu, il croit en revanche en une certaine réalité objective des dharmas, des éléments premiers de l'expérience. En décomposant tout ce qui existe, il en arrive ainsi soixante-douze ou soixante-quinze dharma ou éléments premiers, ayant une nature véritable selon l'Abidharma et les Sarvastivadins. Sautrantika a été le premier à critiquer ce réalisme, en disant que leur durée est infinitésimale, et leur disparition sans cause véritable. Le Mahayana va plus loin en disant qu'ils sont tellement évanescents qu'en réalité ils ne naissent ni ne disparaissent véritablement, ils n'existent pas, n'ont pas de nature propre. La vacuité de toutes choses sera proclamée dès le début de notre ère dans le Prajnaparamita, Nagarjuna et son école Madhymaka la développant par la suite.

Entre les deux, Vimalakirti va égrener progressivement toutes les thèses du Mahayana sur la Vacuité, qui va remplacer l'ancienne loi de causalité des phénomènes par co-production conditionnée, le pratityasamutpada du Petit Véhicule.

Rappelons que selon le pratityasamutpada, les phénomènes se co-produisent perpétuellement selon une chaîne de 12 facteurs qu'on peut démêler à chaque instant. L'affirmation, à la place, de la vacuité universelle de toutes choses est rappelée tout au long du Vimalakirtinirdesa, sous plusieurs angles, bien mis en évidence par Lamotte :

1/Tous les dharmas sont vides, sans nature propre: aucun élément premier auquel s'arrêter, lorsqu'on décompose les éléments physiques ou psychiques.

2/ Ils sont non nés, non détruits, la production conditionnée étant également vide, sans production. La naissance ou l'apparition des phénomènes est en effet déjà passée, et donc déjà évanouie. La naissance ou l'apparition future de nouveaux phénomènes non encore produits, n'existe pas et est donc tout aussi vide. Entre les deux, la naissance présente ou l'apparition de phénomènes se révèle tout aussi vide et sans support. La causalité qui semble produire l'apparition puis la disparition des phénomènes est donc tout aussi vide, elle n'est qu'un mirage : au fond, rien ne naît ni ne disparaît.

3/Tous les dharmas sont originellement calmes et naturellement nirvanés, vides. Vacuité, nirvana et samsara sont donc non différents « *la vacuité étant l'arrêt de tout développement, est appelée nirvana* »

4/Sans caractères, les dharmas sont donc inexprimables et impensables, on ne peut en parler que par convention :  
« *La loi (des choses, le dharma) est calme et apaisement car elle détruit des caractères des choses, elle est sans phonèmes car elle supprime le discours. Elle est inexprimable car elle écarte toute vague de pensée* »

5/Tous les dharmas sont égaux et sans dualité. Vides et inexistantes, sans production, ils sont donc égaux et équivalents.

6/La vacuité n'est pas une entité, ni un absolu: pas d'unité ultime, fut-elle vide. Tout provient d'un jeu de l'illusion et du désir, qui créent des notions erronées pour masquer cette absence radicale de fondement. A preuve ces phrases de Vimalakirti, encore une fois proches de Spinoza :

«Les dharmas qui ne naissent ni ne sont détruits ont pour racine : l'accumulation. L'accumulation a pour racine : le désir ; le désir comme racine : les imaginations fausses ; celles-ci comme racine : la notions erronée ; celle-ci pour racine : l'absence de base ; l'absence de base n'a aucune racine. C'est pourquoi tous les dharmas reposent sur une racine sans base. L'illumination suprême repose sur une non base. En l'absence de toute base, qui atteindrait l'illumination ? J'ai obtenu l'état de suprême illumination parce qu'il n'y avait rien à obtenir. Il en va de même pour la Boddhi : on la réalise parce qu'il n'y a rien à réaliser » (VI, 16).

L'état ultime sans base est ainsi nommé dans l'enseignement de Vimalakirti : vraie manière d'être

bhutatahata, manière d'être Tathata, Sunyata vacuité, bhutakoti pointe du vrai, advaya non dualité, non base apratisthana, ou encore parinirvana, le nirvana ultime du Bouddha lorsque même le corps se défait, à la mort.

Après cet éclairage sur les enjeux sous-jacents du texte, voyons maintenant comment Vimalakirti avance ces différentes thèses dans son ouvrage. Le lecteur doit commencer à s'en douter : ce sera d'abord de façon métaphorique, en utilisant avec humour un subterfuge, un moyen habile.

Au début du chapitre 4 sur la consolation apportée au malade et sur le Vide universel, le boddhistva Manjushri accepte d'aller voir Vimalakirti malade. En l'apprenant, Vimalakirti se dit, plein d'humour, en gardant le seul lit où il gît :

« Puisqu'il vient s'enquérir de ma maladie, je vais par une opération miraculeuse vider cette maison de ses lits, meubles, domestiques etc »

Puis il accueille Manjushri :

« Tu n'étais pas venu et tu viens »

Ce qui peut se lire littéralement, mais aussi à un second degré : si on ne pense pas intentionnellement et qu'on suit sa spontanéité, on « vient » sans être déjà venu : on « est là », juste venu, arrivé.

Son hôte s'enquérant de sa maladie, Vimalakirti explique :

« Tant que les autres êtres seront malades, je le serai aussi »

indiquant implicitement la nécessité de la compassion et de la voie des Boddhistvas.

Manjushri ne peut s'empêcher de lui demander :

« Mais pourquoi ta maison est-elle vide ? »

Vimakirti en profite pour lui répondre, en affirmant ainsi la vacuité universelle de toutes choses, y compris des champs du Bouddha

« Tous les champs de Bouddha sont vides. »

La joute oratoire et dialectique ne fait que commencer :

« De quoi sont-ils vides ? »

demande Manjushri pour le piéger, car si les champs du Bouddha sont vides de quelque chose, il y a bien un « quelque chose » qui manque, qui est vide.

« Ils sont vides de vacuité, sunyatasunyata », répond Vimalakirti qui opère ainsi son célèbre redoublement du vide, en parlant de la vacuité du vide, pour empêcher de l'hypostasier.

Manjushri insiste toutefois. Il demande ce qui est, en ce cas, vide, comme sujet de la proposition :

« Qu'est-ce qui est vide de vacuité ? »

Vimalakirti a très bien vu les deux manœuvres de Manjushri, lorsqu'il tente d'adosser ou d'attribuer la vacuité soit à un sujet du vide, soit à un objet qui serait vide. Il nie explicitement ces deux positions possibles du discours :

« Les imaginations (sujet) sont vides de vacuité (objet) ».

Manjushri a beau insister :

« La vacuité (sujet) peut-elle être imaginée (objet) ? »

Vimalakirti répond :

« L'imagination (sujet), est elle aussi vide (objet), et la vacuité (aussi), n'imagine pas la vacuité. »

Pour empêcher la question de revenir, Vimalakirti a donc accepté temporairement de poser la vacuité comme sujet, pour aussitôt retirer ce sujet illusoire : « *n'imagine pas la vacuité* ».

Après avoir ainsi détruit la croyance en la permanence grâce à la vacuité, il rejette donc à son tour la vacuité qu'on risque d'hypostasier, parmi les 72 vues fausses.

La fin du chapitre porte sur le remède à apporter à la maladie de Vimalakirti –et donc aux souffrances de tous les êtres. Cela permettra à Vimalakirti de dévoiler la double voie du Mahayana, qui passe à la fois par la compassion, et par la compréhension juste de l'absence radicale d'être de toutes choses.

A Manjushri qui lui demande :

« Comment consoler (ou guérir) alors un tel malade » ?

Vimalakirti répond :

« En l'exhortant à prononcer le grand vœu qui libèrera et guérira tous les êtres ».

Manjushri veut en savoir plus, notamment sur l'aspect concret de la voie associée à la Vacuité universelle.

« Comment le Bodhisattva va, pour cela, dompter son esprit ? »

Vimalakirti répond d'abord sur la nécessité d'une compréhension juste : en écartant les illusions métaphysiques, car

« Dans ce corps, il n'y a pas d'atman, c'est juste un assemblage de dharmas-éléments ».

Puis il va pousser cette absence d'être dans ses ultimes conséquences radicales, qui vont

« de l'égalité du moi (atmasamata), à l'égalité du nirvana (nirvanasamata), car samsara et nirvana sont tous deux vides ».

C'est de là, dit-il que vient «*la grande compassion, qui ne relève pas des vues affectives* », qui se contente de montrer aux êtres qui souffrent, la bonne manière pour qu'ils puissent trancher leurs liens.

## **NON DUALITE DU NIRVANA ET DU SAMSARA, ET VOIE DU SILENCE**

### **Nirvana non différent de samsara, la porte d'accès à la non dualité**

Si la Vacuité de toutes choses entraîne une compassion universelle, elle ébranle en même temps les représentations naïves du bouddhisme du petit Véhicule et des méditants qui cherchent à atteindre l'illumination ou un état quelconque: il n'y a plus à chercher à passer de la rive de souffrance du samsara à l'autre rive apaisée du nirvana, puisqu'il n'y a plus de différence entre ces deux termes ; et si tout est vide d'être, cela ouvre sur l'approche d'une non dualité encore plus fondamentale, dont on ne peut toutefois rien dire, rien déduire comme réalité ultime ou inconditionnée.

Pour comprendre pleinement les paradoxes de l'absence de différence entre nirvana et samsara, ainsi que les thèses précédentes sur la vacuité universelle, il faut rappeler le changement radical de point de vue qu'adopte le Mahayana. Le Petit véhicule était en effet redevable d'une vision progressive et gradualiste de la délivrance : on partait du constat de la souffrance *dukkha*, pour s'élever par étape vers l'état de délivrance du nirvana grâce à la méditation, à la vie monastique et au respect de règles strictes.

Soucieux de distinguer chaque étape jusqu'à enfin se délivrer des derniers conditionnements, les textes bouddhistes ont multiplié la description du long cheminement à faire : il faut se détacher d'abord des formes *rupa* et des expériences de sens, puis atteindre des états de conscience supérieurs ou samadhi, tels que par exemple la joie pure.

Mais ce sentiment est encore entaché de sensations ou manifestations corporelles : il faut donc l'épurer, en méditant cette fois-ci sur l'espace illimité, qui permet d'atteindre un nouvel état de calme ou équanimité face à tout ce qui peut se produire. Toutefois, cet espace illimité est encore une notion, c'est pourquoi il sera nécessaire de le dépasser en méditant sur le Rien ou Néant.

Ceux-ci peuvent à leur tour s'hypostasier, en devenant des objets de croyances : il faut donc viser un état encore plus poussé, sans perception ni absence de perception. Si, à chaque fois, le chemin semble sans fin, les étapes conditionnées ne cessant de se succéder en faisant s'éloigner d'autant la délivrance dont on s'approchait, c'est peut-être que l'idée même du chemin est fautive : en

partant de quelque chose de conditionné, on ne peut atteindre que du conditionné, jamais de l'inconditionné.

Dans le bouddhisme ancien et notamment pour les Sarvastivadins, il existe pourtant bien trois inconditionnés : l'espace infini, le nirvana, le parinirvana. Mais précisément parce qu'ils sont inconditionnés, on ne peut les atteindre ; ou alors, par une voie austère, lente et progressive, qui reste toujours entachée par les multiples conditionnements au sein desquels l'homme se débat.

Le Mahayana renverse cette quête sans fin des écoles précédentes de manière simple et radicale : et si, plutôt que partir d'un conditionné dont on ne se défera jamais totalement, qui enferme dans le dualisme entre le monde conditionné du samsara et un nirvana inconditionné qu'on phantasma sans jamais parvenir à l'atteindre complètement, on partait plutôt, d'emblée, de l'inconditionné – du nirvana ? Le point de vue change aussitôt : le monde conditionné est seulement un obscurcissement ou une vue fautive qui se surimpose sur une réalité d'emblée apaisée. Le Madhyamaka avec Nagarjuna, le bouddhisme tibétain Dzogchen, chinois Chan, et Zen japonais, feront tous le même pari : partir directement du nirvana. Le but est le chemin, et non plus un objectif ou une destination vers laquelle tendre.

Le chemin de la méditation change alors totalement. Si l'inconditionné est déjà là, notre réalité est déjà inconditionnée. Je n'ai rien à chercher, car tant que je cherche quelque chose, je suis dans l'imagination qui m'enferme dans le monde conditionné et dans des visions limitantes.

Ce nouveau chemin ne crée rien, ne va nulle part : il n'y a plus rien à atteindre, à éviter ou à supprimer ; il n'y a rien à chercher lorsqu'on médite, rien à faire, aucun but ou état à viser. Selon Genoud, c'est une voie de liberté, qui consiste à se rendre présent à l'expérience qui se présente, dans l'instant. Tout est déjà accompli, il n'y a rien à chercher. L'inconditionné ne s'oppose plus au conditionné : il n'en est pas différent, on ne peut même plus parler d'inconditionné. « *C'est en ce sens qu'il y a non dualité advaya. Mais cette non dualité consiste en une commune inexistence, n'implique aucune sorte de monisme* » précise Lamotte (p301), qui montre bien que la non dualité cesse dès qu'on la trahit en voulant postuler à partir de là, le monisme d'un principe ultime – Soi, Esprit ou Pensée pure, ou ce qu'on veut.

La compréhension de la non dualité se produit ainsi, dès qu'on cesse d'opposer des termes entre eux, et en premier dès qu'on ne pose plus de dualisme entre le samsara dans lequel je me débats, et le nirvana que je viserais comme un état ultime. Lorsqu'on se contente de vivre, éveillé, chaque instant qui passe, sans se perdre dans les flux du bavardage mental, et sans chercher non plus son inexistence. Comme le résumera Asanga, commentant Vimalakirti :

«Le caractère du réel (*tattvalaksana*) est constitué (*prabhavita*) par la non dualité (*advaya*), la dualité étant existence et non existence. L'existence *bhava* est le discours conventionnel, source de tous les ressentis, bavardages et concepts, y compris celui de nirvana. L'inexistence *abhava* est l'irréalité (*nirvastukata*), l'absence de caractères y compris du *nirvana*,

l'absence de tout ce qui fonde ou supporte le discours conventionnel. La non dualité c'est cette caractéristique du dharma radicalement différente de l'existence et de la non existence : c'est le chemin du milieu dépourvue des deux extrêmes, et sans supérieur ».

### **Les multiples voies d'accès illusoires à la non dualité**

Revenons au texte de Vimalakirti et à la manière de favoriser concrètement cet éveil à la non dualité, d'approcher cette non dualité, sans retomber dans des thèses monistes ou métaphysiques. Cela constituera tout l'objet du chapitre 8, qui est en quelque sorte le centre du Vimalakirtinirdesa, célèbre pour les multiples approches à chaque fois partielles de la non dualité, et pour le silence de Vimalakirti qui la clôt.

Le chapitre commence donc lorsque Vimalakirti demande aux Bodhisattvas présents comment parvenir à la non dualité:

« Exposez-moi ce qu'est l'entrée dans la doctrine de la non dualité ? »

Pas moins de trente bodhisattvas prestigieux vont venir proposer leur réponse, qui à chaque fois va s'avérer retomber dans la dualité, en n'étant dès lors que des entrées partielles dans la non dualité, illusoires.

Le premier stratagème et moyen habile utilisé par les interlocuteurs de Vimalakirti consiste à présenter un couple d'opposés, et de montrer que **si l'un des deux termes s'avère faux ou illusoire, leur assemblage et antagonisme illusoire s'évanouit**, en permettant l'accès non duel à la vision des choses telles qu'elles sont, sans concept ou opposition.

Aux moines ou fidèles qui veulent *échapper aux souillures* par des purifications perpétuelles, Srikuta rappelle ainsi la relativité de la souillure, le fait de le comprendre faisant s'évanouir le besoin de purification, et entrer dès lors dans la non dualité.

Plutôt que de demeurer dans le *dilemme de prendre ou de rejeter* ce qui se présente, Animisa fait remarquer que si on comprend qu'il s'agit profondément d'un même mécanisme qu'on se contente de ne pas prendre, il n'y a plus besoin de rejeter non plus, tous deux s'évanouissant pour laisser dans la seule acceptation non duelle de la vie.

Pour Sunetra, il ne faut *pas plus se concentrer sur une idée unique, que viser l'absence d'idée* : si on comprend l'aspect artificiel et vide des idées, elles s'évanouissent, il n'y a plus d'idée, ni absence d'idée.

Pareil avec *l'attention ou la distraction, contre lesquels on lutte* souvent quand on médite : dès qu'on comprend qu'en fait la distraction est un phénomène vide et impermanent, ce terme cesse d'être une distraction, il n'y a plus ni distraction ni attention, mais simplement présence, et entrée dans la non dualité.

Comme le commente Genoud d'un point de vue pratique : il n'y a pas à opposer distraction et attention, mais simplement se rendre présent à ce qui distrait, sans se dire que ce n'est pas bien, sans chasser les pensées ou se re-concentrer aussitôt sur son souffle. Même dans la rêverie, plutôt que lutter contre la distraction, il suffit de prendre conscience de son état de rêvasserie. Un moine tibétain traditionnel reprochait ainsi à un maître Dzogchen son absence

d'utilisation des techniques traditionnelles de méditation qui invitent à se concentrer sur des supports, avec ou sans visualisation : « Tu laisses ton esprit errer, tu ne sais pas méditer ». Le maître se contenta de lui répondre : « où veux-tu laisser l'esprit ? » Il n'y a pas à lutter ou à chercher dans la voie de la non dualité : juste à être présent..

D'un point de vue plus théorique, *il n'y a pas plus à opposer la connaissance des cinq agrégats et des cinq sens*, à la vacuité : si la connaissance est elle-même vide, l'opposition des deux termes s'évanouit pour laisser place à *vijnana*, une connaissance ou vision clairvoyante, sans opposition ni concept

Il n'y a pas non plus à opposer *le couple atman et anatman*, comme le rappellent les interlocuteurs de Vimalakirti : sans affirmation gratuite de l'atman (atmadhyaropa), l'idée du « mien » ne se produit plus, l'opposition se dissout, et c'est l'entrée dans une vision et vie non duelle.

Le second stratagème le plus prisé par les interlocuteurs de Vimalakirti consiste à proposer deux termes opposés, en montrant qu'on entre dans la non dualité lorsqu'on prend conscience de la **vacuité de chacun des deux termes**, en dévoilant donc l'inanité de demeurer dans cette opposition. Cela va permettre de revoir et balayer les concepts bouddhistes qu'on croyait les plus solidement établis, dont Vimalakirti montre au passage l'aspect relatif.

Ainsi en va-t-il bien sûr du *couple Nirvana/Samsara*, rien n'entrant ni ne sortant du nirvana, tout étant vide d'être propre.

De même pour la distinction pourtant défendue par *Nagarjuna* entre une vérité mondaine d'une part et une vérité supramondaine ou point de vue ultime d'autre part ; pour le couple *naissance et destruction*, puisque rien n'apparaît ni ne disparaît, vu du point de vue ultime ; ou encore, pour l'opposition entre *connaissance et ignorance avidya*, tous deux étant identiques.

Dans la foulée, la *distinction entre le Bouddha historique, la loi du Dharma professée, et la prétendue nature du Bouddha svabhava, est aussi relative* que l'inconditionné de l'espace ou du nirvana: c'est en abandonnant ces notions qu'on peut enfin entrer dans la non dualité, ou plus précisément : en trouver la porte d'accès.

La déconstruction des concepts empreints d'antagonisme va avoir des répercussions jusque dans la pratique la plus quotidienne puisque, avec la même logique, les interlocuteurs de Vimalakirti invitent à prendre conscience de *l'inanité de l'opposition entre bien et mal*, Tisya en déduisant qu'il ne faut chercher ni l'un ni l'autre.

De même pour le *couple pur et impur qui justifie tant de pratiques illusives*. Il ne faut pas plus chercher le bonheur que fuir le malheur selon *Suddhadhimukti*, tous deux s'évanouissant dans la seule considération de l'instant présent, en dehors de tout calcul ou jugement de valeur.

*La complaisance ou la répugnance envers le nirvana ou le samsara* sont tout aussi à écarter, puisqu'il s'agit juste d'accepter les choses telles qu'elles apparaissent ; avec un esprit *sans amour ni haine* dira

Pramati, qui écarte également ce couple pour laisser émerger l'esprit calme, non duel.

Les conséquences concrètes et voies d'accès à la non dualité peuvent paraître parfois provocantes puisque, avec la même logique, Suvinita dira que les *disciplines du corps, de l'esprit et de la voix doivent cesser* et retrouver leur inactivité fondamentale, pour ouvrir à la non dualité. On devine, ici, certaines pratiques ou dérives du Ch'an chinois qui inviteront à ne rien faire de précis, même pas une méditation, puisque ce serait aussitôt entrer dans la dualité.

Dans la même optique paradoxale, c'est en comprenant l'absence ou égalité entre *lumière et ténèbres, ou encore entre vérité et mensonge*, qu'on peut comprendre la non dualité qui est sans point de vue, par-delà le bien et le mal, le Vrai ou Faux.

Et s'il n'y a fondamentalement *ni bon ni mauvais chemin, le fait de ne pas suivre de chemin est une voie d'accès à la non dualité*, dira à son tour Satayarata.

### **Le silence de Vimlakirti, souligné par Manjushri**

Chacun des trente bodhisattvas a ainsi proposé une manière d'entrer dans la non dualité en défaisant les conceptions ou les pratiques qui invitent habituellement à s'opposer à quelque chose dont on voudrait s'abstraire. Les leçons à en tirer sont nombreuses et souvent décapantes pour les méditants qui suivent une voie en cherchant à échapper à un état, ou à atteindre un but.

Il n'est pourtant pas sûr que cela soit suffisant pour comprendre ce qu'est vraiment l'illumination et la non dualité : en proposant à chaque fois un couple d'opposé, pour inviter à le dépasser en voyant son inanité, les trente

bodhisattvas interlocuteurs de Vimalakirti ne reproduisent-ils pas la même erreur que les tenants du Mahayana qui prônaient de passer par étape du conditionné à l'inconditionné ? En partant d'un couple d'opposé, ne risque-t-on pas de demeurer dans les rets du langage et de l'opposition à quelque chose, même si c'est pour le critiquer ?

A l'issue de toutes ces interventions, Manjushri fait remarquer que les bodhisattvas sont encore dans la dualité lorsqu'ils proposent de sortir de la dualité en s'appuyant sur les notions qu'ils ont mises en avant. Car dès qu'on se sert du langage pour nommer une chose ou pour désigner une voie, on retombe immédiatement dans la dualité du mental qui parle de quelque chose qu'il pose comme un objet à connaître face à lui, qui façonne un concept pour saisir une chose, laquelle en sera toujours fatalement différente. La conclusion de Manjushri est, encore une fois, radicale, puisqu'elle invite à abandonner le langage et à faire silence :

« Exclure toute parole et ne rien dire, ne rien exprimer, ne rien prononcer, ne rien enseigner, ne rien désigner, telle est l'entrée dans la non dualité (p317). »

Dans la version chinois la plus ancienne, le chapitre s'arrête là, sur le silence explicitement énoncé comme voie d'accès à la non dualité par Manjushri, voie du silence confirmée implicitement par le silence de Vimalakirti qui n'ajoute rien, n'a jamais pris aucune position dans le débat qui semble se clore alors.

S'agit-il pour autant d'un silence apophatique, d'une théologie négative qui dit simplement qu'on ne peut rien dire de la réalité ultime, ici de la non dualité, ineffable ou

informulable, car on la trahirait aussitôt ? On peut être tenté par cette interprétation, notamment lorsqu'on s'en tient à la version chinoise la plus ancienne de ce chapitre, qui se clôt effectivement sur ce silence de Vimalakirti.

Genoud privilégie cette perspective qui invite au silence, en y voyant un enseignement également pratique pour les méditants invités à dépasser le stade du langage et des concepts, appelés à s'ouvrir simplement à l'expérience originelle et ultime du silence, en cessant toute conceptualisation lors de leur méditation, car ils retombent aussitôt dans la dualité.

### **Redoublement du silence assourdissant de Vimlakirti**

Mais n'y-a-t-il pas un ultime piège dans cette tentation apophatique, qui inviterait finalement à favoriser le silence, comme seul réel ou salvateur ? Un retour à une ultime opposition dualiste entre le langage et le silence ? Tout le texte de Vimalakirti, avec ses prodiges et ses inventions narratives, semble pourtant bien témoigner que le langage peut se révéler un moyen habile pour atteindre l'éveil, et donc la non dualité.

Vimalakirti lui-même avait mis en garde dans le chapitre précédent contre la tentation de poser qu'il existerait une réalité ultime ineffable échappant au langage. Dans le chapitre 6, un autre grand bodhisattva Sariputra avait en effet été interpellé par une déesse cachée dans la maison de Vimalakirti –encore un autre moyen habile, et invention narrative imaginée par Vimalakirti.

« Depuis quand Sariputra est-il entré dans la délivrance ? »

lui avait demandé la déesse.

Après un bref silence, Sariputra lui avait répondu de manière apophatique :

« La délivrance étant inexprimable (anabhilapya), je ne sais quoi dire à son sujet ».

La déesse avait alors critiqué cet aspect supposé ineffable de la libération, qui échapperait aux mots :

« Les phonèmes sont tous des caractères de délivrance, ne parlez pas d'une délivrance qui soit à part des phonèmes... c'est pour les égarés que le Bouddha a dit que la destruction de l'amour, de la haine et de l'ignorance constituent la délivrance. Pour ceux qui ne sont point égarés, il a dit que l'amour, la haine et l'ignorance sont par eux-mêmes délivrance... Ceux qui pensent avoir obtenu quelque chose sont des égarés. »

Si ce passage invite à penser qu'il n'y a aucun véhicule à enseigner comme le dit Lamotte (p276), il invite en même temps à ne pas se réfugier dans un silence apophatique et ineffable, au détriment du langage.

C'est probablement pour éviter ce piège consistant à absolutiser le silence contre le langage, retombant dans cette ultime dualité entre eux, que les trois versions ultérieures du Vimalakirtinirdesa proposent une autre fin au fameux chapitre 8.

Après avoir énoncé sa sentence qui semble mettre un point final à la joute oratoire sur les moyens d'entrer dans la non dualité, le prince héritier Manjushri se tourne dans ces versions vers Vimalakirti, qui avait pris soin de ne jamais prendre la parole jusque-là. Il lui demande alors, puisqu'il est le seul à ne pas s'être exprimé, d'exposer à son tour :

« Ce qu'est la doctrine de la non dualité ?  
(advayadharmamukha) ? »

La réponse ne nous étonne pas :

« Vimalakirti garda le silence »,

Ce second silence redoublé, sera nommé par les commentateurs ultérieurs « le silence assourdissant » de Vimalakirti, d'autant plus assourdissant qu'il se produit après les trente interventions des bodhisattvas les plus renommés, et que l'assemblée semble pétrifiée par ce silence qui semble confirmer en acte, l'inanité de toute parole, de tout enseignement.

Pourquoi ce silence est-il ainsi qualifié de « puissant, semblable au silence du tonnerre » diront d'autres commentateurs ? Probablement parce que depuis le début de la joute oratoire, Vimalakirti gardait le silence, indiquant déjà, en contre-champs ou en arrière-plan de la dispute, une autre voie de recueillement sur l'essentiel qui se manifeste au cœur de l'expérience la plus intime de l'éveil et qui échappe aux mots, lequel se manifeste soudain de manière abrupte aux intervenants, comme un coup de tonnerre, lorsqu'ils se taisent enfin en attendant sa réponse. Silence sotériologique de l'éveil, comme l'échange silencieux entre le Bouddha qui montre une fleur, et son fidèle disciple Mahakasyapa qui sourit alors en ayant été le seul capable de comprendre l'enseignement du Bouddha, dira un peu plus tard le Lankavtara Sutra.

Si ces trois versions du Vimalakirtinirdesa semblent ainsi en rajouter sur l'importance du silence, surligné par la question de Manjushri et par la réponse paradoxalement silencieuse de Vimalakirti, elles n'en restent pas là, et vont inviter pourtant de manière subtile à ne pas

absolutiser ce silence. En effet, Manjushri va encore intervenir pour commenter et approuver le silence de Vimalakirti. Il ajoute, de manière affirmative :

« C'est cela, l'entrée dans la non dualité ».

Cela : le silence, l'éveil. La dialectique est fine : il confirme la prééminence du silence, en semblant le privilégier, puisque le silence de Vimalakirti est le véritable accès à la non dualité, son essence la plus profonde. Mais en même temps, en prenant la parole, il montre que silence et parole sont la même chose, « cela » : La parole peut être un accès au silence, indiquer et inviter à ce dernier, sans l'absolutiser. Et il le fait à l'aide de mots, pour montrer que le langage peut servir de moyen habile, comme l'avait affirmé la déesse au chapitre précédent.

Par la suite, Lamotte note que le Sutra de la Liberté inconcevable ira dans le même sens, en déclarant qu'on peut « *expliquer la libération sans renoncer au langage* (ch7) », puisque le langage est vide et sans substance, comme la libération.

Dans le Lavankatara, ou Sutra de l'entrée à Lanka sur lequel s'appuiera le bouddhisme chinois Ch'an puis plus tard le Zen, le Bouddha nie de même toute possibilité d'approche verbale de l'éveil, mais également la possibilité de se passer du langage pour comprendre. « *Les enseignements verbaux désignent la multiplicité des enseignements que les bouddhas prononcent en se réglant sur chacun... il est impossible de comprendre ce que je veux dire tant que je ne le dis pas* » ajoute le Bouddha dans ce sutra.

## VOIE APOPHATIQUE ET NON DUELLE

La tentation d'absolutiser le silence, ou tout au moins d'en faire la porte d'accès et voie privilégiée à la non dualité, demeura longtemps prégnante, et aura de nombreux adeptes. Lamotte cite ainsi le texte où Asvaghosa, un peu à la manière de Nagarjuna, propose à Parsva de réfuter toutes les théories qu'il soutiendra. Mais Parsva se tait, ce qui provoque l'éveil et la conversion d'Asvaghosa. Comme le glosera son commentateur Jumarajiva :

« La discussion par le silence est la suprême discussion ».

Candrakirti dira de même, quand on lui demande s'il est vrai que les saints sont sans arguments :

« Qui pourrait dire que les saints n'ont pas d'arguments ? Le sens ultime (l'absolu), c'est la manière d'être en silence des saints. Comment dans une discussion avec eux sur ce sujet, pourrions ns savoir s'ils ont ou non des arguments ? »

Ce sera le début d'un long débat : au concile de Lhasa en 793, le moine Mahayana pour les chinois s'appuiera ainsi sur le silence de Vimalakirti pour affirmer que l'attribut de l'esprit est de ne pas en avoir, qu'il est donc imprédictible, ce qui justifie l'école subitiste qui prône un éveil « subit », sans préparatif.

Kamalasila son adversaire indien, plus métaphysicien, objectera que le silence doit être précédé d'une longue analyse et démarche par étapes, sans laquelle la connaissance de la vacuité est impossible, ce qui va dans le sens de l'école gradualiste

N'est-ce pas le signe que le silence de l'éveil ne peut être qu'aporétique, condamnant à des impasses dès qu'on veut en parler, en invitant à laisser se dissoudre ses paradoxes au plus profond de soi ?

## TABLE DES MATIERES

<b>INTRODUCTION</b>	P5
<b>1. PEUT-ON SORTIR DES CADRES DE LA PENSEE ?</b>	P15
<i>PROBLEMATIQUE</i>	
<i>IMPASSES LINGUISTIQUES ET PHILOSOPHIQUES</i>	
<i>LA DEMARCHE SCIENTIFIQUE SORT-ELLE DU CADRE ?</i>	
<i>EFFORTS DES METAPHYSIQUE OCCIDENTALE ET DE LA POESIE</i>	
<i>DEPASSEMENT DES METAPHYSIQUES ORIENTALES ET MYSTIQUES</i>	
<i>MEDITATION SANS OBJET, CREATIVITE ET SERENPIDITE</i>	
<i>OUVERTURE A UNE PENSEE INTUITIVE ET NON DUELLE</i>	
<b>2. NON DUALITE QUANTIQUE DANS LA MEDITATION ET DANS LA PHYSIQUE QUANTIQUE</b>	P45
<b><i>PHENOMENOLOGIQUE QUANTIQUE DE LA MEDITATION</i></b>	
<i>LA CONSCIENCE COMME PHENOMENE DISCONTINU</i>	
<i>LA PRESENCE AU MONDE COMME ACTE 1° EXISTENTIEL</i>	
<i>PRESENCE MEDITATIVE ET ECLAIRAGE QUANTIQUE :</i>	
<i>LA SUSPENSION DE JUGEMENT PREALABLE, OU EPOCHE</i>	
<i>RETOUR AUX SENSATIONS CORPORELLES ET MONDE SUBATOMIQUE</i>	
<i>CONCENTRATION ET AUTO-OBSERVATION, OBSERVATION QUANTIQUE</i>	
<i>PROCESSUS ET 1° APPROCHE EN RESULTANT DE LA NON DUALITE</i>	
<b><i>DYNAMIQUE QUANTIQUE DES ETATS DE MEDITATION</i></b>	
<i>NON DUALITE COMME PASSAGE D'1 ETAT EXCITE A 1 ETAT APAISE</i>	
<i>RETOUR A L'ETAT ORDINAIRE AGITE : SOUCI, PEUR, DECOHERENCE</i>	
<b><i>STRUCTURE QUANTIQUE D'INTRICATION DE LA NON DUALITE</i></b>	
<i>INTRICATION NON DUELLE DU CORPS/ESPRIT EN MEDITATION</i>	
<i>DECOHERENCE DE L'INTRICATION MEDITATIVE</i>	
<b><i>CONCLUSIONS</i></b>	
<i>PISTES DE RECHERCHE MATHEMATIQUES ET QUANTIQUES</i>	
<i>OUVERTURE MEDITATIVE SUR 1 CHAMP QUANTIQUE HORS CONSCIENCE</i>	

### **3. NON DUALITE BOUDDHISTE: DIALECTIQUE DE NAGARJUNA p97**

#### **CONTEXTE HISTORIQUE ET PHILOSOPHIQUE**

*L'HOMME ET L'ŒUVRE*

*LE CONTEXTE DU BOUDDHISME MAHAYANA*

*LES STANCES DE LA VOIE RADICALE DU MILIEU DE NAGARJUNA*

#### **LA DECONSTRUCTION DU SUJET ET DES VERITES BOUDDHISTES**

*CRITIQUE DU SUJET HUMAIN, DE LA PERCEPTION ET DES 5 AGREGATS*

*DIALECTIQUE EVACUATRICE ET USAGE DU TETRALEMNE*

*CRITIQUE DU PRINCIPE DE CO-PRODUCTION CONDITIONNEE*

*PROCESSUS ET 1° APPROCHE EN RESULTANT DE LA NON DUALITE*

#### **LA VACUITE, LES 2 ORDRES DE VERITE ET LA NON DUALITE**

*LA VACUITE DE TOUTE CHOSE AU SENS ULTIME, NON DUEL*

*LA DISTINCTION SOTERIOLOGIQUE DES 2 VERITES*

*NON DUALITE DE NAISSANCE ET MORT, CRITIQUE DE LA TRANSMIGRATION*

*NON DUALITE DU NIRVANA ET SAMSARA, CONSEQUENCES*

**CONCLUSION: APRES NAGARJUNA, SON ACTUALITE p115**

### **4. VACUITE ET NON DUALITE : SILENCE DE VIMALAKIRTI p125**

#### **PRESENTATION DE VIMALAKIRTI ET DE SON ŒUVRE**

*L'HOMME ET L'ŒUVRE*

*LE CONTEXTE DU BOUDDHISME MAHAYANA*

*LES STANCES DE LA VOIE RADICALE DU MILIEU DE NAGARJUNA*

#### **PRÉAMBULES : PROBLEME DU MAL ET DE LA DELIVRANCE**

*LES MOYENS HABILES : PAROLE, CHAMPS DE BOUDDHA ET SILENCE*

*CRITIQUE DES VOIES DE DELIVRANCE ILLUSOIRES, MEDITATION SANS OBJET*

*VACUITE ET COMPASSION UNIVERSELLES*

#### **NON DUALITE DU NIRVANA /SAMSARA, ET VOIE DU SILENCE**

*NIRVANA NON DIFFERENT DU SAMSARA : LA NON DUALITE*

*COMMENT ACCEDER A LA NON DUALITE ?*

*LE SILENCE DE VIMALAKIRTI, SOULIGNE PAR MANJUSHRI*

*REDOUBLEMENT DU « SILENCE ASSOURDISSANT » DE VIMALAKIRTI*

**CONCLUSION : LA VOIE APOPHATIQUE DE LA NON DUALITE**

## ABSTRACT

LA PENSEE SE DEPLOIE HABITUELLEMENT DANS LE DUALISME D'UN SUJET QUI CHERCHE A CONNAITRE LE MONDE POSE COMME UN OBJET EN FACE DE LUI. EST-IL POSSIBLE DE TRAVERSER LA PENSEE, POUR SE FONDRE DANS LE MONDE, Y HABITER PLEINEMENT?

C'EST LA VOIE PEU CONNUE EMPRUNTEE PAR DES PENSEURS ET DES MYSTIQUES QUI, DANS TOUTES LES TRADITIONS ET RELIGIONS, ONT VECU DE TOUS TEMPS DES EXPERIENCES LEUR PERMETTANT DE DEPASSER LES CADRES ETROITS DE LA DUALITE.

APRES AVOIR RETRACE LE FIL QUI RELIE ENTRE EUX ET DE MANIERE INVISIBLE CES DIFFERENTS AUTEURS DE LA NON DUALITE, PUIS EXPLORE LES DIFFERENTS TENANTS PHILOSOPHIQUES DE LA PROBLEMATIQUE D'UNE PENSEE NON DUELLE, L'AUTEUR INVITE A DECOUVRIR PHENOMENOLOGIQUEMENT COMMENT LA MEDITATION EST UNE VOIE D'ACCES PRIVILEGIEE A LA NON DUALITE, EN ETABLISSANT DES RECOUPEMENTS INEDITS AVEC LA PHYSIQUE QUANTIQUE.

IL FINIT EN EXPOSANT LES PENSEES DE DEUX DES PLUS GRANDS AUTEURS QUI ONT LE MIEUX THEMATISE CETTE VOIE DE LA NON DUALITE: NAGARJUNA ET VIMALAKIRTI, PENSEURS BOUDDHISTES QUI MONTRENT UNE APPROCHE RADICALE DE LA NON DUALITE, SANS VERSER DANS DES POSITIONS METAPHYSIQUES, THEOLOGIQUES OU PHILOSOPHIQUES MONISTES PRONANT L'UN.

EN OUVRANT PEUT-ETRE, ULTIMEMENT, LA PENSEE SUR LE SILENCE, DANS UNE VOIE APOPHATIQUE...