

### **L'homme et l'oeuvre :**

Nagarjuna a vécu entre le 2<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 dans le royaume d'Andhra dans le Sud —Est de l'Inde, selon JMV).

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 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 à l'époque de Nagarjuna**

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>1</sup>, par Mahakasyapa lors du concile tenu après sa

---

<sup>1</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 recueillis 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

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 Shtaviras.<sup>2</sup> D'autres écoles suivront, notamment lorsque le bouddhisme s'universalise et se diffuse au III<sup>e</sup> avant JC hors de l'Inde grâce à l'empereur Ashoka.<sup>3</sup>

Vers la fin du 1<sup>er</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 les 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 boddhisttvas qui peuvent vous aider est

---

<sup>2</sup> Dès le IV<sup>e</sup> siècle avant JC, les Mahasamghika, emmenés par Mahadeva, luttent contre la prétention et l'orgueil de ceux qui se proclament « délivrés dans la vie », en affirmant qu'un renonçant ou sage, l'arhat, peut encore avoir des doutes et des séductions en rêve. Contre eux, les Sthavira professent l'opinion des Doyens et s'en tiennent aux textes stricts.

<sup>3</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>er</sup> siècle après JC en donnant le Ch'an ancêtre du zen, lequel se transmettra au Japon au VI<sup>e</sup> en donnant le Zen.

possible, par exemple envers Maitreya le bodddhisattva de la bonté qui est vu comme le futur Bouddha à venir, Avalokitesvara 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>4</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, 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 toutes choses 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 à l'enjeu sotériologique et pratique du Bouddha qui invite simplement à se libérer. Contre eux, il réaffirmera inlassablement qu'il ne faut pas confondre le mot et la chose, ne substantifier aucune vérité ultime.<sup>5</sup>

Les deuxièmes ennemis internes au bouddhisme contre lesquels se bat Nagarjuna sont les réalistes des l'école du Sarvastivadin, littéralement « celui

---

<sup>4</sup> La notion de Tathagatagarbha, nature ou embryon (garbha) de l'Ainsi venu (Bouddha), est réellement thématifiée comme essence ontologiquement transcendante dont participent tous les êtres, au V<sup>e</sup> siècle dans le Mahayana Mahaparanirvana sutra, puis dans le Sutra du Diamant (+680), avant d'être reprise par des écoles Ch'an, Zen et autres

<sup>5</sup> Cette tendance idéaliste s'accroîtra dans des mouvements Mahayana ultérieurs comme le Yogaçara ou Cittamatra qui soutiendra dès le IV après JC que tout est esprit unique, rien qu'esprit. Nagarjuna dénonce à l'avance cette école idéaliste

qui dit que tout existe ».<sup>6</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, idéalistes et réalistes, Nagarjuna refuse de choisir : il se contente de demander d'éviter ces deux écueils, en ne se laissant pas 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 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, qu'enfin ceux 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 d'un ouvrage en le condensant au maximum sous une forme synthétique, sans développement ni exemple, en 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, qui a l'avantage d'avoir travaillé sur le texte sanskrit le plus ancien, pendant plus de 10 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 terme, en sanskrit, est plus proche de la « voie de l'entre-deux ».

---

<sup>6</sup> Pour cette école, si rien n'a d'être propre et s'enchaîne selon les principes de la coproduction conditionnée, il existe malgré tout, dans le passé comme dans le futur, des atomes qu'on peut ramener à 67 éléments de base, ainsi que 3 Inconditionnés : le nirvana, l'espace et la Voie.

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 critique du sujet humain, de la perception et de la substantification 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 qu'il existe un sujet percevant, une faculté de perception, et des objets perçus, à l'ensemble des 5

skandhas<sup>7</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 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 ?**

A nouveau, où veut en venir Nagarjuna ? 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 ! En fait, le but de Nagarjuna est simplement de lutter contre les pièges que nous tend quotidiennement le langage en nous invitant à croire qu'il y a un Je, 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

---

<sup>7</sup> Les 5 skandhas, agrégats ou « groupes d'appropriation » selon Bugault qui veut insister sur l'aspect hétérogène de leur assemblage, sont les constituants de base d'une personne dans le bouddhisme classique

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).**

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>8</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 toujours loisible de montrer que tout ce qu'on croit « être », peut se décomposer en éléments plus simples, eux-mêmes transitoires et impermanents<sup>9</sup>.

---

<sup>8</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)

<sup>9</sup> D'où la conclusion célèbre, par impossibilité métaphysique : « C'est sous l'effet d'un leurre qu'on voit les choses apparaître et disparaître » (chapitre 21).

## **Tetralemne et examen critique de la causalité comme co-production conditionnée**

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 pratityamaupada 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 la 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 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 4 positions n'est valable, même le ni oui ni non.

C'est avec cette logique qu'il s'attaque de manière apparemment iconoclaste à l'un des piliers du bouddhisme, le pratityasamutpada<sup>10</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 causalité naïve posant que le phénomène B est produit par un phénomène A, puisqu'il expliquait qu'un phénomène qui se

---

<sup>10</sup> Le pratitya (ceci avance)-samutpada (telle autre chose surgit), ou doctrine de la co-production conditionnée, est lié à la 2<sup>e</sup> Noble Vérité, puisqu'il explique comment les choses s'enchaînent les unes aux autres pour causer de la souffrance, à partir du lien qui se tisse entre 12 facteurs de conditionnement : la tendance à agir (samskara), la sub-conscience, le composé 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



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° possibilité logique A), ni à partir d'autre chose (2° possibilité logique B), ni des deux à la fois (3° position logique C), ni sans cause (4° position logique D, 1.1)**

Les conséquences en semblent 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'y professe Nagarjuna :

**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 amène 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 surgit 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 qui surgissent en dépendance les uns des autres dans le monde et dans la conscience n'ont pas de réalité substantielle comme le croyaient les idéalistes, 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)**

### **Vacuité de toutes choses et théorie des 2 vérités**

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 6 thèse se retrouvent 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, éteint, 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 (sva-bhava) signifiant qu'ils sont inexistant (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 un des autres et qui nous entraînent dans les démêlés de la vie), de la vérité ultime (ces même 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.

	Vue d' 1 point de vue relatif	Vue dans un sens ultime
1. Vérité relative	-Dukkha (souffrance) -Samsara	-Pratityasamutpada -4 nobles vérités
2. Vérité au sens ultime	-Anatta (non soi) - Nirvana (extinction)	-Sunyata-vada (vide de toute chose et du vide)

Bugaud 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 :

Cette distinction des 2 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)**

### **Ré-examen critique du Nirvana, du Samsara et d'autres notions**

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 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)**

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 tétralemmé 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 négative et apophatique, 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 une fois qu'il a atteint le 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 monologue du discours, même les paroles de Bouddha ne pouvant qu'être reçues et perçues différemment par chacun, -donc comme si elles n'existaient pas 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>11</sup>

### **Conclusion**

---

<sup>11</sup> In Bugault : Nagarjuna, stances du milieu par excellence, Nrf, p 282

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 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>12</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 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.**

Même si Nagarjuna se trouve ainsi repris, voire dépassé et reformulé par ces différentes écoles tibétaines ou zen, il demeure pour nous toujours d'actualité, comme l'aiguillon d'une pensée exigeante dont on a toujours besoin, à toute époque, pour passer régulièrement les concepts et pseudo-vérités auxquelles on s'accroche au crible d'une critique radicale qui les dégonfle et qui en chasse toute prétention idéaliste ou substantialiste. Car on ne peut s'empêcher de conceptualiser ce qu'on vit, de le transformer en vérité, dont on est tenté de parler en le définissant positivement ou métaphoriquement –et là, Nagarjuna,

---

<sup>12</sup> Voir les développements très intéressants à ce sujet de Jean Marc Vivenza, que nous résumons brièvement dans notre conclusion : Nagarjuna et la doctrine de la vacuité, Albin Michel

implacable, nous guette et nous aide à ne pas céder à ce travers. Son œuvre est, en ce sens, toujours à reprendre...