

Faculté de philosophie, arts et lettres

Quelle logique pour Nāgārjuna ?

Auteur : Cédric Delaunoy

Promoteurs : Peter Verdée et Philippe Cornu

Lecteurs : Leonid Kulikov et David Machek

Année académique : 2024-2025

Master 120 en philosophie : finalité approfondie

Quelle logique pour Nāgārjuna ?

Introduction

Au II^e siècle EC, le maître bouddhiste Nāgārjuna a diffusé en Inde du Sud les enseignements des *Prajñāpāramitā* (Sagesse transcendante) délivrés par le Bouddha Śākyamuni quelques sept siècles plus tôt. La philosophie des *Prajñāpāramitā* s'appuie sur les notions d'illusion relative et de vacuité ultime de toutes choses. La philosophie que fonde Nāgārjuna, nommée Madhyamaka « la Voie médiane », a fortement inspiré le bouddhisme tibétain qui la considère toujours aujourd'hui avec grand intérêt. L'œuvre majeure de Nāgārjuna, les *Stances du milieu par excellence* (*Mūlamadhyamakakārikā*) font l'objet d'interprétations très différentes notamment concernant son usage du tétralemmes, en sanskrit *catuṣkoṭi*. Les quatre lemmes étaient déjà utilisés par le Bouddha au V^e siècle avant notre ère et connus aussi en Grèce antique notamment par Aristote, qui refuse ce système. Dans le *catuṣkoṭi*, quatre possibilités définissent l'espace logique d'analyse des propositions : une proposition peut être « vraie », « fausse », « à la fois vraie et fausse » ou encore « ni vraie ni fausse ». Par exemple, en MMK 18.8 ¹:

sarvaṃ tathyaṃ na vā tathyaṃ cātathyameva ca |

naivātathyaṃ naiva tathyametadbuddhānuśāsanam ||

Tout est bien comme il semble, rien comme il semble. A la fois comme il semble et non comme il semble. Ni l'un ni l'autre. Tel est l'enseignement progressif des Buddha.

Everything is real and not real,

Both real and not real,

Neither real nor not real.

This is Lord Buddha's teaching.

¹ J'utiliserai dans la suite du travail la notation MMK qui sont les initiales des mots sanskrits *mūla* (fondamental) *madhyamaka* (la voie médiane) et *kārikā* (les stances), soit *Mūlamadhyamakakārikā*, *Les Stances fondamentales de la Voie médiane*. Le nombre avant le point correspond au chapitre du livre, il s'agit par exemple ici du chapitre XVIII qui s'intitule *L'examen du soi et des choses* et le nombre après le point correspond à celui de la stance, ici la 8^{ème}. Notons encore que les stances qui composent les *Stances* sont du type Anuṣṭubh : quatre vers (nommés *pāda*) de huit syllabes. J'adopterai cette présentation avec la traduction française suivie de la traduction anglaise dans la suite du travail, pour les stances du *Mūlamadhyamakakārikā* qui nécessitent une discussion plus avancée. Le texte sanskrit est issu de l'édition éditée par Douglas Bachman revue par Richard Mahoney [8], la traduction française est celle de Guy Bugault [16] et l'anglaise de Jay Garfield [22] (c'est cette dernière qu'utilise Graham Priest). On reconnaît facilement la version de Bugault, qui ne respecte pas la « forme » de la versification sanskrite et la version anglaise qui en prend l'apparence. Si cette présentation offre l'avantage de pouvoir comparer les différentes versions à discuter, on restera attentif aux différences qui résultent du fait que Bugault traduit le texte du sanskrit et que Garfield suit la version en tibétain. Je référencerai toute autre traduction utilisée ponctuellement, mais sans plus d'indication ce seront toujours les trois textes mentionnés ci-dessus auquel je me référerai.

Comment comprendre cette strophe ? Les *anūsāsana* sont des enseignements « progressifs » comme on peut lire dans la traduction française, bien que cette connotation n'apparaisse pas explicitement en sanskrit ². Les valeurs différentes pourraient dès lors résulter d'un changement de contexte et n'être pas exclusives. L'usage du *catuskoṭi* est fréquent dans les *Stances* et les deux derniers lemmes (*both* et *neither*) semblent enfreindre respectivement les principes de non-contradiction et de tiers exclu. Certains philosophes logiciens proposent de recourir à une logique à quatre (voire cinq) valeurs pour en rendre compte. D'autres interprètent ce texte à l'aide de la logique classique bivalente dont ils assurent qu'elle peut être maintenue moyennant quelques éclaircissements.

Au début du XX^e siècle, les textes de Nāgārjuna et la pensée indienne en général étaient régulièrement qualifiés d'irrationnels par les traducteurs et commentateurs européens. L'usage du tétralemmes et le rejet des principes de non-contradiction et de tiers exclu qu'il semble induire, étaient pour de nombreux philosophes, le signe d'un mysticisme irrationnel incompatible avec la philosophie. Quand la faculté de raisonner ne lui était pas purement et simplement déniée, le reproche était fait à Nāgārjuna de produire des raisonnements qui mènent à la contradiction, à l'absurdité et au nihilisme. Ainsi pouvait-on lire, en mars 1913, dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, une recension du livre *Die Mittlere Lehre (Mādhyamika Cāstra) des Nāgārjuna* de Max Walleser dans laquelle l'école Madhyamaka fondée par Nāgārjuna était qualifiée comme « celle qui versa dans le nihilisme le plus absolu » [47 ; p. 11]. L'auteur de cet article voyait dans la philosophie de Nāgārjuna « moins un scepticisme qu'un dogmatisme négatif » [*ibid.*] et l'abordait à l'aune de la philosophie sceptique de Pyrrhon.

Aujourd'hui la situation est différente, les traducteurs et philosophes contemporains récusent les attributions d'irrationalité et de scepticisme extrême et cherchent à rendre compte des contradictions et de la logique à l'œuvre dans les *Stances*. Face aux formes tétralemmiques, certains auteurs maintiennent que la logique à l'œuvre est strictement bivalente, quand d'autres y voient au contraire le signe d'une logique à minima quadrivalente. Cette question est déterminante pour l'interprétation de

² Mais l'aspect « progressif » des enseignements est explicite dans la *Ratnāvalī* 4.96 (voir p. 41).

l'œuvre de Nāgārjuna et ne présente pas de consensus. Pourtant les herméneutiques développées par les commentateurs contemporains sont directement liées à la réponse qu'ils apportent à la question « Quelle logique est celle de Nāgārjuna ? ». Je discuterai dans ce travail les justifications du philosophe et indianiste français Guy Bugault qui défend que la logique nagarjunienne est strictement bivalente et que « La dialectique des *MK* doit être comprise comme un métalangage » [29, p. 319]. D'autre part j'envisagerai l'éclairage qu'apporte une logique multi- et pluri-valente sur l'œuvre du penseur indien. Cette approche logique est principalement développée dans le monde anglophone, par des philosophes et logiciens contemporains dont Graham Priest. Ce dernier défend que, dans la philosophie de Nāgārjuna, le fondement de la réalité et notre aptitude à en parler sont paradoxales. J'analyserai ensuite les points forts et les faiblesses de ces approches bivalente et quadrivalente pour essayer de déterminer si l'une est préférable à l'autre.

Pour répondre à la question qui est l'objet de ce travail : « Quelle logique pour Nāgārjuna ? », je procéderai de la façon suivante : d'abord présenter dans la suite de cette introduction les auteurs anciens et contemporains qui ont guidé la recherche. Ensuite et pour clôturer l'introduction, je présenterai une ébauche de réponse à la question « que faut-il entendre par logique indienne ? » afin de poser le cadre de la problématique logique soulevée par l'usage du tétralemmes dans les *Stances*.

Dans le premier chapitre, j'aborderai quelques concepts fondamentaux du bouddhisme, via les problèmes que suscitent les traductions françaises et anglaises des termes originaux en sanskrit et pāli. Ces ébauches de problématisations concernent : Les questions non-répondues du Bouddha : sont-elles des formulations indues ? La coproduction conditionnelle : est-elle paradoxale ? La critique par Nāgārjuna d'un fondement de la réalité indépendant, *svabhāva*. La vacuité : est-elle une évacuation ou un paradoxe sémantique et ontologique ? Le troisième point prépare en fait le quatrième puisque la vacuité est définie comme absence de *svabhāva*. Et la deuxième question est liée à la quatrième puisque Nāgārjuna affirme que « la doctrine de la vacuité n'est autre que la production interdépendante ».

Dans le deuxième chapitre, je m'intéresserai à la conception indienne dite des « deux vérités » ainsi qu'à l'évolution historique de cette théorie dans les écoles du bouddhisme indien. La question fait actuellement débat parmi les chercheurs de

savoir si ce point majeur de la doctrine bouddhiste est enseigné par le Bouddha (comme l'affirme Nāgārjuna dans les *Stances*) ou s'il est un produit plus tardif des écoles de l'Abhidharma. Cette question est importante notamment parce que la philosophie nagarjunienne critique vigoureusement les constructions métaphysiques de l'Abhidharma et que Graham Priest (qui pense qu'il s'agit d'une construction postérieure aux enseignements du Bouddha) se demande si Nāgārjuna n'aurait pas pu abandonner aussi ce point de la doctrine [45, p. 57]. Priest offre par ailleurs une compréhension des « deux vérités » en miroir de la distinction qu'il opère entre *catuṣkoṭi* positifs et négatifs (cette thèse est présentée dans le quatrième chapitre).

Le troisième chapitre ouvrira la question de l'usage que fait Nāgārjuna des principes logiques de négation. Je m'intéresserai dans ce chapitre aux principes de bivalence, de non-contradiction, de tiers exclu ainsi qu'au raisonnement par l'absurde. Pour chacun de ces principes, j'étudierai sa formalisation contemporaine en logique classique, les problèmes que cela peut susciter (notamment pour le principe de non-contradiction) et éventuellement sa conception dans l'Antiquité grecque. Un premier recensement de l'usage de ces principes logiques de négation dans les *Mūlamadhyamakakārikā* clôturera la présentation de chacun d'eux.

Dans le quatrième chapitre, j'aborderai l'analyse que fait Guy Bugault de la logique nagarjunienne, et d'autre part celle qu'en propose Graham Priest. Comme Bugault considère que les principes de raison suffisante et d'identité sont essentiels à son analyse, je les développerai brièvement. Puis, avant de passer à l'analyse que fait Graham Priest des paradoxes ontologiques et sémantiques chez Nāgārjuna, je poserai le problème philosophique des « échecs de référence » auquel Priest apporte une réponse originale. Ce point est crucial non seulement dans l'opposition des analyses de Priest et Bugault mais parce que la réponse nonéiste permet à Priest de faire fonctionner ensemble les « deux vérités ».

Je conclurai ce travail avec un cinquième et dernier ce chapitre en confrontant les analyses des deux philosophes.

A. Nāgārjuna et les *Stances du milieu par excellence*

Nāgārjuna est un penseur bouddhiste du II^e siècle, fondateur de l'école de la « Voie médiane », à l'origine du deuxième véhicule du bouddhisme, le Mahāyāna. Son

œuvre majeure, les *Stances du milieu par excellence*, nous est parvenu en tibétain, les originaux sanskrits ayant disparus (le texte sanskrit sur lequel s'appuient les traducteurs est une reconstitution à partir du commentaire de Candakīrti). Il s'agit d'un *śāstra*, un commentaire philosophique de la parole du Bouddha, ainsi les *Mūlamadhyamakakārikā*, sont aussi appelés le *Madhyamakaśāstra* [32, Vol 2, p. 27]. Nāgārjuna y réfute des thèses philosophiques des traditions hindoues et bouddhistes précédentes, notamment celle du premier tour de roue (Hīnayāna, voir p. 54) et notamment la croyance en la réalité ultime de composants élémentaires. Il y « expose la démonstration de la vacuité universelle déclarée par le Bouddha dans les *Prajñāpāramitā*. » [32, Vol. 2, p. 27] Nāgārjuna est encore l'auteur d'autres textes qui traitent de ce même sujet :

- la *Vigrahavyāvartanī*, dont je cite quelques passages dans la traduction de Michel Bitbol, *Mettre fin aux controverses*.
- le *Mahāprajñāpāramitāśāstra*, le *Traité de la grande vertu de sagesse*, texte dont l'attribution à Nāgārjuna est aujourd'hui discutée.³

L'accent est mis dans ces trois textes sur la non-dualité de la vacuité, le dualisme étant une cause de souffrance pour les bouddhistes. Bien que l'école s'appelle la Voie médiane, le maître indien met en garde contre la tentation de « rester dans le Milieu », de faire de sa philosophie une méthode qui reconduise une opposition, un dualisme.

1. Quelques continuateurs indiens et tibétains

Āryadeva (vers 250 EC) est un disciple direct de Nāgārjuna. Comme son maître, il utilise la méthode consistant à montrer les conséquences indésirables des positions examinées « *to help his readers break the habit of firmly holding tenets* » [36, p. 4]. Briser l'habitude de s'accrocher aux préceptes doctrinaux, surtout lorsqu'il s'agit d'hypostases inutiles voir contre-productives, décrit bien l'entreprise de Nāgārjuna et Āryadeva. C'est aussi l'une des motivations traditionnellement invoquées pour indiquer l'ultime, l'au-delà de la pensée rationnelle où les concepts contradictoires se trouvent apaisés dans la non-dualité. Une question qui se pose suite à cette

³ Ce texte nous est parvenu dans une traduction chinoise, due au koutchéen Kumārajīva au IV^e siècle. Il s'agit d'un commentaire de la *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā* (La perfection de la Sagesse en vingt-cinq mille vers).

affirmation, est de savoir si la doctrine étudiée ici est uniquement négativisante (ablativiste comme dit Bugault) ou si elle produit elle-même des préceptes. Et si on opte pour le second choix, quels sont ces préceptes et quelle est leur nature ?

a) Scission indienne au VI^e siècle

Au VI^e siècle, la tradition interprétative Madhyamaka se divise entre Prāsaṅgika (Conséquentialistes) et Svātantrika (Autonomes). La tendance prāsaṅgika est représentée par Buddhapālita (470 – 540) qui pratique une réfutation *sans contrepartie positive*⁴. Là où Bhāvaviveka (500 – 570) de l'école svātantrika⁵ (utilisant la preuve formelle) de la Madhyamaka accompagne la réfutation d'une *contrepartie positive* (et respecte le principe de bivalence). Pour les Svātantrika, le raisonnement se base sur la reconnaissance d'une existence autonome à la réalité conventionnelle. Alors que pour les Prāsaṅgika, qui utilisent la réduction à l'absurde, la dialectique reste comme chez Nāgārjuna exclusivement purgative, elle vise à annuler toute construction métaphysique et à s'abolir elle-même pour atteindre au-delà, l'intuition mystique, l'éveil (*bodhi*), c'est du moins l'interprétation que propose Guy Bugault [29, p.158–161 et 235], traducteur de Nāgārjuna.

Ces deux écoles établissent la même vérité ultime mais par des méthodes différentes, et sont en désaccord concernant les vérités conventionnelles. Je présenterai la distinction entre les deux vérités dans le deuxième chapitre de ce mémoire. Quant à la distinction entre Svātantrika et Prāsaṅgika, j'y reviendrai à la fin de l'introduction (p. 22) pour préciser les différences de raisonnement de ces deux tendances. On peut noter dès à présent que la réfutation nāgārjunienne originale est plus proche de la manière prāsaṅgika : elle est sans contrepartie positive, elle n'implique pas la vérité de la contradictoire, la contradictoire *pourrait* seulement être vraie mais ne l'est pas automatiquement. L'approche philosophique de Buddhapālita (Conséquentialiste) sera défendue par Candrakīrti contre celle de Bhāvaviveka (Autonome).

⁴ *prasajya-pratiṣedha* aussi nommée apagogie négative ou négation « absolue » [31, p.407].

⁵ Le nom complet de l'école de Bhāvaviveka est Sautrāntika svātantrika du Madhyamaka. Sautrāntika car les représentants de cette école suivent les et professent un réalisme épistémologique, svātantrika car ils utilisent la preuve formelle. Elle se distingue d'une autre tendance svātantrika du Madhyamaka, celle-là représentée par Śāntarakṣita qui insiste moins sur les *Sūtra* que sur la pratique yogique. Le nom complet de cette dernière école est Yogācāra-madhyamaka-svātantrika, ce sont donc aussi des Autonomes de la Voie médiane, mais adeptes du yoga.

Candrakīrti est un érudit du monastère de Nālandā au VII^e siècle dont l'influence restera marginale en Inde mais deviendra prépondérante au Tibet après le XII^e siècle dans les quatre écoles philosophiques (Nyingma, Kagyü, Sakya et Guélug) qui suivent son interprétation prāsaṅgika de la théorie des deux vérités : elles sont mutuellement coextensives bien que présentées comme séparées [51, p. 48]. Il a écrit le *Prasannapadā Madhyamakavṛtti*, *Commentaire limpide au Traité du Milieu*, un commentaire des *Stances* de Nāgārjuna. C'est via la *Prasannapadā* que nous avons accès aux *kārikā* (stances) de Nāgārjuna ⁶, ce qui engendre des incertitudes quant à leur composition, notamment quant à l'ordre d'apparition des chapitres [29, p. 225]. Candrakīrti, dans la tradition Madhyamaka prāsaṅgika fait essentiellement usage de la négation absolue pour dévoiler la vacuité des phénomènes [31, p. 407].

b) Développements tibétains à partir du VII^e siècle

On parle de « tradition indo-tibétaine » pour désigner la forme de bouddhisme qui s'est développée en Inde (du I^{er} au XII^e siècle) et a été transmise au Tibet au VII^e et XI^e siècle. La tradition du bouddhisme Madhyamaka de Nāgārjuna y a été préservée et s'y développe toujours aujourd'hui. L'écriture tibétaine est forgée pour la traduction des textes sanskrits. La tradition nagarjunienne s'est diffusée dans une première fois au VIII^e siècle, via la compréhension idéaliste (Cittamātra) du courant Yogācāra-mādhyamika-svātantrika de Śāntarakṣita, d'où est issue l'école Nyingmapa, la plus ancienne école tibétaine.

Une seconde diffusion a lieu au X^e et XI^e siècle, qui s'appuie sur la compréhension Madhyamaka-prāsaṅgika de Candrakīrti et donnera naissance aux écoles nouvelles : Kadampa, et plus tard Kagyüpa, Sakyapa et Guélougpa. Au XIV^e siècle, toutes les écoles, même les Nyingmapa adopteront la méthode prāsaṅgika tout en restant liées au svātantrika. Avec cependant une exception, l'école des Guélougpa qui refuse la méthode svātantrika, « renie toute description de type idéaliste du monde et réfute habituellement l'ensemble des thèses cittamātrin » [32, Vol. 2, p. 327]. Tsongkhapa (1357-1419), le fondateur de cette école tibétaine au XIV^e siècle, développe sa philosophie sur base de l'interprétation systématique des enseignements de Nāgārjuna et Candrakīrti.

⁶ Par exemple, lorsque en 1976 Robinson, dans *Early Indian Mādhyamaka* cite une stance, il en donne systématiquement la référence dans le *Prasannapadā* de Candrakīrti (dans la traduction française de Jacques May, parue en 1959)

Les appellations « Prāsaṅgika » et « Svātantrika » sont le fait d’auteurs tibétains de cette époque, qui cherchent à caractériser la division des écoles indiennes du Madhyamaka qui s’est produite au VI^e siècle. Tsongkhapa choisit la Vue prāsaṅgika qu’il considère comme supérieure et adhère à la thèse de Candrakīrti selon laquelle « tous les phénomènes relatifs ne sont que des désignations conventionnelles (sk. *prajñapti*, tib. *kun btags*). » [32, Vol. 2, p. 330] La compréhension de la vacuité découle pour Tsongkhapa de la seule force de la réduction à l’absurde, elle est « une négation absolue (tib. *med dgag*) de l’existence réelle du « soi » personnel et des phénomènes – le réfutable grossier – et de leur existence inhérente – le réfutable subtil. » [32, Vol. 2, p. 332]

La philosophie de Tsongkhapa sera ensuite critiquée par Gorampa (1429-1490), un érudit Sakyapa parce qu’elle réduit la réalité relative aux conventions communes, au point de rendre difficile une épistémologie. Pour Gorampa, comme quatre siècle plus tard pour le philosophe nyingmapa Jamgön Ju Mipham Gyatso (1846-1912), « il n’y a pas de différence de profondeur de vue entre les Autonomes et les Conséquentialistes à propos de la vacuité ultime » [32, Vol. 2, p. 335] mais la Vue svātantrika permet de reconnaître une efficience aux phénomènes de la réalité relative. Gorampa fait alors fonctionner les deux systèmes ensemble : la Vue prāsaṅgika pour établir la vérité ultime et la Vue svātantrika pour la réalité relative. Il reprend également aux Svātantrika la distinction en réalité absolue, entre *absolu catégoriel* (obtenu par la preuve : la *prasajya-pratiṣeda*, négation absolue de Tsongkhapa) qui devient dès lors une construction sémantique et *absolu ultime* atteint par la pratique yogique.

2. Quelques commentateurs contemporains

Les *Stances* de Nāgārjuna ont été différemment interprétées en Inde, au Tibet et dans les traditions chinoises. En Occident des différences d’interprétation importantes apparaissent selon que les traducteurs travaillent à partir du sanskrit ou du tibétain, mais le facteur décisif est celui de la formation des traducteurs auprès d’un maître issu d’une tradition ou d’une autre. Par exemple la transmission aux Etats-Unis était

majoritairement assurée, dans les années 1960⁷, par des maîtres de l'école guélougpa. Des tentatives d'interprétation ont en outre été faites à partir de Kant et Wittgenstein. Les commentateurs contemporains abordés dans ce travail appartiennent tant à la tradition phénoménologique (dans le monde francophone) que logique (dans le monde anglophone). Cette distinction est en fait très théorique voire sociologique, et dans les faits les deux traditions sont bien connues des philosophes abordés dans ce travail. Elle n'est néanmoins pas inutile et on remarque la prédominance dans l'analyse, de l'un ou l'autre de ces aspects et leur influence sur l'interprétation des textes.

a) Guy Bugault

Guy Bugault (1917 -2002) était professeur de philosophie indienne et de philosophie comparée. Il a traduit les *Stances du milieu par excellence* de Nāgārjuna à partir du sanskrit, en 2002. Sa traduction de l'ouvrage fondateur du *Madhyamaka*, *Voie du milieu*⁸ suit une approche phénoménologique et fait autorité dans le monde francophone. D'autres traductions des *Stances* ont paru, notamment à partir du texte tibétain : le *Traité du Milieu* par Georges Driessens et *Les Stances fondamentales de la Voie médiane* par le Comité de Traduction Padmakara.

Guy Bugault, spécialiste des développements philosophiques du bouddhisme des logiciens de l'Ecole du Milieu, avait publié quelques années plus tôt *L'Inde pense-t-elle ?*, avec pour objectif de préparer une traduction des *Stances*. Il analysait dans cet ouvrage la logique à l'œuvre dans les *Stances* de Nāgārjuna, sur base d'une recension philologique des occurrences en sanskrit, pointant vers quatre principes logiques : contradiction, tiers exclu, raison suffisante et identité. Il considère que Nāgārjuna ne choisit pas entre réalisme et idéalisme et parle d'une tendance « rationnelle et positiviste » dans la philosophie Madhyamaka [29, p. 214]. Il propose une analyse phénoménologique de l'œuvre fondatrice de cette philosophie, dans laquelle il voit une « dialectique de l'extinction, de l'évanouissement » [30]. L'extinction fait référence au *nirvāṇa*. L'évanouissement à *anatta*, le concept bouddhique d'impersonnalité que Nāgārjuna étendra à tous les phénomènes. Cette dialectique

⁷ Philippe Cornu m'a indiqué qu'un tournant a eu lieu avec la publication de la traduction *Beacon of Certainty* de Jamgön Ju Mipham Gyatso par John W. Pettit en 1999.

⁸ « Voie du milieu » est la traduction littérale de *madhyamā pratipad* qui donne son nom au « Madhyamaka », le premier système philosophique du Mahāyāna, apparu avec Nāgārjuna.

destructive à visée sotériologique procède, selon Guy Bugault, par élimination successive de tous les supports conceptuels, y compris ceux qui servent à la critique elle-même (la vacuité), pour ouvrir un espace de silence et d'expérience directe au-delà du discours rationnel :

Le but visé n'est pas un quelconque néant, mais un suspens de toute affirmation comme de toute négation, ainsi que des réactions affectives qui les accompagnent inévitablement. Il s'agit d'atteindre à un point d'équilibre, un état neutre, au-delà même de la quatrième proposition du tétralemmes, laquelle comporte encore une oscillation. [29, p.313]

Cette dialectique « si intimement libératrice qu'elle se supprime en s'exerçant : auto-abolitive » [29, p.235] n'utilise les concepts que pour dissoudre l'attachement aux concepts et se supprime en s'exerçant. Elle dépasse donc les 4 possibilités logiques pour atteindre un au-delà où « faire retraite dans "le noble silence" (*āryas tuṣṇībhāvaḥ*), lequel est le dernier mot des choses (*paramārtha*) si l'on en croit le commentaire de Candrakīrti. » [29, p.265].

b) Graham Priest

Graham Priest est un logicien connu pour sa défense du dialéthéisme. Les logiques utilisées pour défendre le dialéthéisme sont des logiques paraconsistantes, où la relation de conséquence est dite paraconsistante lorsqu'elle ne reconnaît pas le principe d'explosion : $A, \neg A \vdash B$. Les dialéthéistes considèrent de surcroît certaines contradictions comme vraies. Les logiques paraconsistantes ont historiquement apporté une solution au paradoxe du menteur, cependant rejeter la règle classique de l'explosion n'est pas gratuit et les logiques paraconsistantes modifient le comportement de la négation et renoncent parfois au syllogisme disjonctif ($\neg A, A \vee B \vdash B$). La logique *LP* (*Logic of Paradox*) à deux valeurs (vrai, faux) et dotée d'une sémantique relationnelle (qui couple certaines phrases avec les deux valeurs) conçue par Graham Priest renonce en outre au *modus ponens* (qui est bien valable chez les auteurs indiens antiques et chez Nāgārjuna, voir page 18).

Le « di » de dialétheia qualifie le fait que les deux aspects de la vérité (*aletheia*) peuvent être vrais ensemble (et en même temps) : vrai et faux. Au-delà de la simple logique paraconsistante, le dialéthéisme affirme donc une position métaphysique qui dit que *les contradictions peuvent être vraies*. Alors que beaucoup de logiques paraconsistantes sont des mécanismes techniques, le dialéthéisme est d'abord une

position métaphysique, soutenue ensuite par des logiques paraconsistantes qui en rendent compte. Ces logiques n'acceptent pas la contradiction de façon générale, elles n'entraînent pas de trivialisme, elles distinguent entre contradictions fausses et contradictions vraies. Les contradictions vraies n'émergent qu'aux limites du langage et de la pensée. Le principe de non-contradiction ne vaut donc plus comme principe général dans les logiques paraconsistantes qui s'autorisent, dès lors qu'elles reconnaissent une contradiction vraie, à poursuivre la recherche.

Priest s'intéresse à la philosophie de Nāgārjuna depuis plus de vingt ans, il veut démontrer que certaines contradictions que l'on trouve dans la doctrine bouddhiste doivent être comprises comme vraies et peuvent dès lors être investiguées comme telles. Dans un article co-écrit en 2003 avec Jay Garfield, les auteurs trouvent chez le penseur indien deux *contradictions vraies* : « La vérité ultime est qu'il n'y a pas de vérité ultime » et « Toutes les choses ont une nature, celle de n'en avoir pas ». Ils nomment la première « paradoxe sémantique » et en trouvent des équivalents chez Kant, Heidegger, ou Derrida et selon eux, Nāgārjuna, comme Wittgenstein, réussit à dire l'ineffable. La récurrence de ces paradoxes sémantiques tant du côté occidental qu'oriental les amène à suggérer que les limites du langage et de la pensée sont, par nature, contradictoires. Ils nomment « paradoxe ontologique » la seconde contradiction vraie mentionnée, « Toutes les choses ont une nature, celle de n'en avoir pas », il s'agit selon eux d'un paradoxe inconnu en Occident qui doit nous interroger sur notre conception de l'ontologie. Je reviendrai en détail sur ces deux paradoxes « des limites » (p. 85).

Une vingtaine d'années plus tard, dans *The fifth corner of four*⁹, Priest continue l'analyse du bouddhisme comme système philosophique. Sa méthodologie, écrit-il, consiste à s'intéresser à l'aspect philosophique du bouddhisme et laisser de côté « *matters concerning its sociology, art, religious practices, institutions, etc.* » [45, p. 3] non indispensable à la compréhension de la doctrine philosophique. Il retrace dans *The fifth corner of four* l'évolution conjointe de la métaphysique bouddhiste et du *catuskoṭi*. Le tétralemmes n'est en effet pas un système figé et Priest en retrace l'évolution : le système logique *FDEe* montre la cohérence du *catuskoṭi*, porteur

⁹ *The fifth corner of four*, paru en 2018, est l'avant-dernier livre écrit par Priest à propos du bouddhisme Le dernier, paru en 2022 traite du rapport du bouddhisme avec le capitalisme.

d'une ontologie inédite, chez Nāgārjuna, et cette ontologie peut en retour être supposée du *catuṣkoṭi* sémantique dans le canon pāli caractérisée par le système *FDE*. Sa thèse est que la pensée indienne tient par elle-même et ne peut plus être qualifiée d'irrationnelle ou confuse, puisque la logique du *First Degree Entailment* en montre la cohérence. Comme mentionné dans l'introduction, c'étaient en effet principalement l'utilisation de quatre valeurs de vérité du « modèle logique » *catuṣkoṭi* qui semblaient incohérentes et irrationnelles. Si on accepte, comme dans la logique dialéthéiste, que des *contradictions vraies* émergent aux limites de l'expression de la pensée, la philosophie de Nāgārjuna peut être dite contradictoire sans être irrationnelle. En retour, si les idées indiennes sont mieux expliquées par des systèmes logiques paraconsistants dit Priest, cela montrerait que ces derniers ne sont pas un pur formalisme, mais qu'ils peuvent coder des conceptions métaphysiques du monde. Comme l'indique le titre du livre *The fifth corner of four*, Priest soutient l'existence d'un au-delà des quatre valeurs du tétralemmme, qu'il symbolise par une cinquième valeur qui n'est autre que la vacuité : *e* pour *emptiness* au cœur d'un paradoxe ontologique.

c) Jay Garfield

Garfield est un philosophe spécialisé dans le bouddhisme tibétain, qui s'intéresse à de nombreux domaines philosophiques dont notamment la métaphysique, la philosophie de l'esprit, la philosophie du langage, l'éthique et l'herméneutique. Il a traduit, avec le Vénérable Professeur Geshe Ngawang Samten, *Ocean of Reasoning*, le commentaire du philosophe tibétain Tsongkhapa sur le *Mūlamadhyamakakārikā* de Nāgārjuna. Il est connu pour défendre une approche multiculturelle de la philosophie dans le milieu académique et est actif, notamment avec Graham Priest au sein du groupe de chercheurs en études bouddhistes *The Cowherds* dont le nom est tiré d'une déclaration de Candrakīrti contre l'analyse philosophique spéculative : il propose de s'abstenir de tenter de prouver quoi que ce soit de plus sur la réalité que ce qui est connu par « les bouviers ».

B. Qu'entend-on par « logique indienne » ?

C'est la question posée par Bimal Krishna Matilal (1935 – 1991) en ouverture de l'ouvrage posthume *Character of Logic*. Le philosophe indien, qui a notamment

étudié avec Quine, mêle son intérêt pour les mathématiques et la logique formelle à une recherche sur les philosophies hindouistes et bouddhistes pour déterminer en quoi ces dernières peuvent être pertinentes dans les débats philosophiques contemporains. Le thème central de *Character of Logic* tourne autour du concept indien de *vyāpti*, la relation garantissant l'inférence, ou relation de concomitance¹⁰ entre prémisses et conclusion.

Malgré que la logique indienne antique n'ait pas grand-chose à voir avec la logique formelle, Matilal dit vouloir défendre une compréhension du terme « *logic* » comme « *the systematic study of informal inference-patterns, the rules of debate, the identification of sound inference vis-à-vis sophisticated argument, and similar topics* »¹¹. Il établit cette liste contre une tradition herméneutique plus ancienne, représentée notamment par Stcherbatsky, qui utilisait le terme de « logique » indienne ou bouddhiste, en référence aux *pramāṇa* et plus particulièrement à la théorie de l'*anumāna* ou inférence. Je m'intéresserai aux différents *pramāṇa* et présenterai quelques étapes de l'évolution de ces « moyens de connaissance valides » dans l'histoire de la philosophie hindoue et bouddhiste. Mais avant cela, je voudrais donner un aperçu général de l'usage des principes logiques dans les textes bouddhistes, à partir de l'article « *Logic in Classical Indian Philosophy* » où Brendan Gillon étudie l'histoire du raisonnement en Inde. Gillon adopte la division des textes bouddhistes, utilisée par les commentateurs contemporains, en trois périodes : préclassique (jusqu'au IV^e siècle AEC), classique (jusqu'au X^e siècle EC) et scolastique (à partir du XI^e siècle EC). Je me limiterai ici à la présentation des deux premières périodes, Nāgārjuna appartenant à la seconde période.

1. La logique dans quelques textes de la période préclassique

Les textes avec arguments logiques de la période préclassique appartiennent à la tradition Theravāda¹². Le *Kathāvatthu* contient des arguments dont les phrases sont logiquement reliées par des inférences valides en logique classique, comme le *modus*

¹⁰ CNRTL : *Didactique*. [En parlant d'un fait] Qui se produit ou se présente en même temps qu'un autre fait considéré comme principal, ou qui lui succède immédiatement. <https://www.cnrtl.fr/lexicographie/concomitant>

¹¹ B. K. MATILAL, *Character of Logic*, p.1

¹² Je ne présenterai pas cette école des *Abhidharma* plus en détail, mais je l'ai intégrée dans le schéma général des écoles (p. 108). A noter que l'école Theravāda a aussi produit des textes sans argument, comme le *Yamaka*.

tollens. Le *Kathāvatthu*, ouvrage des *Abhidhamma* (en sanskrit *Abhidharma*¹³), s'applique de façon systématique à démontrer la fausseté de raisonnements dont les prémisses sont contradictoires, du type : $A, \neg B, A \rightarrow B$ [35, p. 7]. Les *Questions au roi Milinda* utilisent principalement des analogies et si le Livre 5 s'intitule « Le problème de l'inférence », les *anumāna* (inférences) dont il s'agit ne sont pas des inférences au sens logique où nous les entendons aujourd'hui. Dans ce texte, l'*anumāna* fait partie d'une analogie (*upamāna*) à visée épistémique, pour acquérir une connaissance probable. Elle appartient au groupe des *pramāṇa* ou « moyens de connaissance valides », dont la validité est basée sur la vraisemblance de l'analogie, non pas sur une nécessité logique. En l'absence de perception directe (*pratyakṣa*), le schéma pour chaque argument part de l'observation d'un effet, en infère une cause et enfin présente une analogie (sous forme d'inférence). Par exemple les vagues de l'océan sont grandes donc l'océan est grand ; de même, par analogie, on peut inférer l'existence du Bouddha de l'existence des enseignements du Bouddha.

2. La logique dans quelques textes de la période classique

Nāgārjuna ouvre la période classique qui voit se développer la logique. Dans la *Vigrahavyāvartanī* dont l'original en sanskrit nous est parvenu, Nāgārjuna traite de la question du statut des moyens de connaissance (*pramāṇa*). Les textes de Nāgārjuna sont parmi les premiers à consister entièrement en arguments, mais ils ne discutent pas explicitement les inférences utilisées, dont certaines sont aujourd'hui considérées invalides. La période classique culmine avec les logiciens bouddhistes de l'école Yogācāra, Dignāga et Dharmakīrti, qui réduisent les *pramāṇa* aux deux premiers moyens de connaissance : *pratyakṣa* et *anumāna*, tout en envisageant un troisième (voir p. 22).

a) La logique de Nāgārjuna

Bugault traduit les *parīkṣā* dont il s'agit à chaque chapitre par « examen exhaustif et critique ». Il en précise l'étymologie : *parīkṣā* vient « du verbe *pari-īkṣ-* (faire le tour

¹³ Je présente deux écoles des *Abhidharma* au deuxième chapitre de ce travail, notamment l'atomisme des Sarvāstivādin (page 57) qui sera également remis en cause par Nāgārjuna. Philippe Cornu note que l'école Theravāda qui critique, dans le *Kathāvatthu*, l'atomisme des Sarvāstivādin, admet « pour sa part un nombre limité de phénomènes ultimes constitutifs des phénomènes grossiers efficients. Elle liste ainsi vingt-huit phénomènes ultimes physiques et cinquante phénomènes ultimes mentaux. Tout le reste est de l'ordre de la réalité relative ou conventionnelle. Bien que réaliste, elle se situe à mi-chemin entre la position sarvāstivādin et celle des Sautrāntika. » [32, Vol. 1, p. 212]

d'une chose, d'une question, par le regard) » [29, p.23]. Lors de chaque examen critique, Nāgārjuna présente des arguments contre l'idée que la chose traitée (l'objet de l'examen) posséderait une *svabhāva* (nature intrinsèque, être-propre). On peut lire en *Vigrahavyāvartanī* Stance 22 :

yaśca pratītyabhāvo bhāvānām śūnyateti sā proktā yaśca pratītyabhāvo bhavati hi tasyāsvabhāvatvam [9, p.121]

L'être-dépendant des étants, cela est appelé vacuité ; ce qui est un être-dépendant est dénué d'être-propre. [15, p.163]

Nāgārjuna affirme dans le premier hémistiche l'équivalence centrale dans sa philosophie entre *pratītyabhāvo*, l'être-dépendant et *śūnyatā*, la vacuité. Dans le second hémistiche, il définit l'être-dépendant comme *asvabhāvatvam* dénué de *svabhāva*¹⁴. Le syllogisme hypothétique est la principale forme d'inférence qu'utilise Nāgārjuna dit Robinson [48, p. 296] qui identifie chez le philosophe indien deux types de syllogisme hypothétiques valides : le *modus ponens* et le *modus tollens*.

(1) Exemple de *modus ponens* dans la stance MMK 19.6

bhāvaṃ pratītya kālāś cet kālo bhāvād ṛte kutaḥ |
na ca kaś cana bhāvo 'sti kutaḥ kālo bhaviṣyati ||

Si le cours des choses (le temps) existe en présupposant les choses, comment pourra-t-il exister sans elles ? Or, il n'existe en soi aucune chose. Comment donc le temps pourra-t-il exister ?

If time depends on an entity,

Then without an entity how could time exist?

There is no existent entity.

So how can time exist?

Si on écrit p = « le temps existe » et q = « une chose existe », le premier hémistiche a la forme d'une contraposition où le conséquent est nié : $p \rightarrow q \vdash \neg q \rightarrow \neg p$. Le second est un *modus ponens* qui, sur base de l'affirmation de l'antécédent, conclut le conséquent : $\neg q \rightarrow \neg p, \neg q \vdash \neg p$

(2) Exemple de *modus tollens* dans la stance MMK 25.5

bhāvaśca yadi nirvāṇaṃ nirvāṇaṃ saṃskṛtaṃ bhavet |
nāsaṃskṛto hi vidyate bhāvaḥ kva cana kaścana ||

¹⁴ *-tvam* est un suffixe abstrait formant des noms neutres (équivalent à "-ité", "-isme") qui ne fait pas beaucoup de différence.

Et puis, si le nirvāṇa était un être, il serait composé. Car un être incomposé, on n'en trouve aucun, nulle part.

If nirvāṇa were existent,

Nirvāṇa would be compounded.

A non-compounded existent

Does not exist anywhere.

Avec $p = \text{« être une réalité »}$ et $q = \text{« être composé »}$ et le *modus tollens* : $p \rightarrow q, \neg q \vdash \neg p$, les deux hémistiches reprennent respectivement la première et la seconde prémisse. Mais Nāgārjuna n'explicite pas la conclusion $\neg p$ et Robinson termine le raisonnement sous-entendu chez Nāgārjuna : « *but nirvāṇa is by definition unconditioned; therefore nirvāṇa is not an entity* » [48, p. 297].

(3) *catuṣkoṭi* et *prasaṅga* dans les *Stances*

De manière générale, la méthode argumentative de Nāgārjuna opère en deux temps : (1) *catuṣkoṭi* : énumération des quatre (*catuṣ*) alternatives (*koṭi*) du tétralemmes, et (2) *prasaṅga* : la contradiction, ou réduction à l'absurde de chacune des quatre alternatives. Le terme sanskrit *catuṣkoṭi* (tétralemmes) n'est pas utilisé par Nāgārjuna, et ne fait plus généralement même pas partie du vocabulaire de la littérature madhyamaka¹⁵. Nāgārjuna fait cependant usage de cette logique à plusieurs reprises dans les *Stances*, on lit ainsi dès la troisième stance des *Mūlamadhyamakakārikā*, *MMK* 1.1 :

na svato nāpi parato na dvābhyāṃ nāpyahetutaḥ |

utpannā jātu vidyante bhāvāḥ kvacana ke cana ||

Jamais, nulle part, rien qui surgisse, ni de soi-même, ni d'autre chose, ni des deux à la fois, ni sans cause.

On note ici la présence de quatre possibilités, dont la troisième associe les deux premières, et la quatrième les nie. Ces deux dernières possibilités contredisent respectivement le principe de non-contradiction et celui de tiers-exclu. Le tétralemmes était déjà connu du temps d'Aristote, pour qui il constituait une ignominie. Son usage était le fait de sophistes qui se déshonoraient en ne respectant pas le principe de non-

¹⁵ On ne trouve le terme *catuṣkoṭi* mentionné ni dans le *Catuhṣataka* de Āryadeva ni dans le *Prasannapadā* de Candrakīrti. On trouve en revanche *catuṣṭayam* en *MMK* 22.12 que Bugault traduit par « la tétrade ». Où le deuxième *pāda* : « *kutaḥ śānte catuṣṭayam* » donnerait dans une traduction littérale « Comment la tétrade (serait vraie, existerait) dans ce qui est pacifié ? »

contradiction. Pour Aristote, le simple fait d'envisager « les deux à la fois » est inacceptable et met fin à la discussion.

Le *catuskoṭi* apparaît dans la littérature bouddhiste à propos des *avyākṛtavastūni* (voir p. 29) que David Kalupahana qualifie de « *popular metaphysical issues* » [23, p. 58]. Il traduit *catuskoṭi* par « *fourfold negation* » ou « *four-cornered negation* » que le Bouddha utilise selon lui pour écarter la métaphysique ou comme dit Bugault « les prétentions explicites mais creuses des Ecoles fabriquant hypostases et entités » [29, p. 258]. La traduction de *catuskoṭi* par « *fourfold negation* » insiste sur l'aspect purement négatif du tétralemmes (où chaque lemme est rejeté) mais on trouve dans les *Stances* des tétralemmes où chacun des quatre lemmes est accepté. Graham Priest distingue ainsi plus finement entre « tétralemmes négatif » et « tétralemmes positif », qui qualifient selon lui respectivement les perspectives ultime et conventionnelle (voir p. 93). La négation des quatre propositions correspond donc au point de vue ultime où elles représentent autant d'affirmations extrêmes qu'il convient de rejeter puisqu'ultimement toute dualité disparaît.

Le *prasāṅga* constitue la seconde partie des démonstrations, il est comparable à une *reductio ad absurdum*. La technique du *prasāṅga* développée par Nāgārjuna « *is supposed to show that all objects and all concepts/statements are empty by going through all the possible alternatives or cases and rejecting each of them.* » [52, p. 166] Nāgārjuna est connu pour son utilisation du raisonnement par l'absurde contre ses adversaires abhidharmikas (voir page 66). Avec cette technique qui montre les « conséquences inacceptables », il attaque différentes choses dont ces écoles soutiennent qu'elles ont une *svabhāva* (nature intrinsèque) et démontre ainsi qu'elles n'en ont pas : ni la causalité (chap. 1), ni le mouvement (chap. 2), ni le Tathāgata (chap. 22), ni même les Quatre Vérités des Nobles (chap. 24) ne possèdent de *svabhāva*. Typiquement l'argumentation d'une réduction à l'absurde commence par supposer une essence à la causalité, au mouvement, ... (même si cette affirmation reste souvent implicite) pour ensuite montrer les conséquences absurdes (en tant qu'elles sont inacceptables pour l'opposant, pas absurde « objectivement ») qu'implique cette supposition. Nāgārjuna envisage chacune des quatre possibilités logiques, qui se voit systématiquement rejetée par l'opposant du fait des conséquences qui en découlent, ce qui permet à Nāgārjuna de conclure à

l'inexistence en soi de la chose traitée. Rien n'existe (n'est vrai) qui aurait une forme essentielle.

b) Les *pramāṇa* : des Nyāya à l'école Yogācāra Sautrāntika

Les *pramāṇa* sont les moyens utilisés pour établir une connaissance valide (au sens antique). Formé sur le radical sanskrit *mā* « mesurer », les *pramāṇa* donnent la mesure exacte, la vérité-exactitude. En ce sens, il s'agit plus d'instruments épistémologiques que des principes logiques au sens actuel. Le nombre de *pramāṇa* varie selon les écoles : quatre dans l'école hindoue Nyāya, sept dans l'école bouddhiste Sautrāntika et deux dans l'école Yogācāra Sautrāntika. Les quatre types de *pramāṇa* admis dans la logique brahmanique du Nyāya sont :

- Le *pratyakṣa*, la perception directe ou intuition immédiate des phénomènes, via les cinq sens (plus un sixième : le mental) pour la réalité phénoménale observable.
- L'*anumāna*, l'inférence ou jugement inférentiel sous forme de syllogisme, pour la réalité phénoménale déduite.
- L'*upamāna*, l'analogie pour les phénomènes « cachés ».
- Le *śabda*, le témoignage oral (étymologiquement : le son) considéré comme fiable, ce qui inclut les Védas, les enseignements des sages, les traditions orales, etc.

Des quatre *pramāṇa*, seuls les deux premiers, la perception directe (*pratyakṣa*) et l'inférence (*anumāna*) sont maintenus par les logiciens bouddhistes qui abandonnent les troisième et quatrième *pramāṇa* des logiciens hindous du Nyāya en raison de l'imprécision de leurs critères et des risques d'erreur qui s'ensuivent. Les deux premiers moyens de connaissance valide permettent aux bouddhistes de l'école Sautrāntika de faire la distinction entre les objets « d'application » issus du *pratyakṣa* et les objets (cachés) connus par *anumāna*. Les premiers sont des « singuliers réels » dotés de caractéristiques propres (*svalakṣaṇa*) et doués d'efficacité (*arthakriyā*). Les seconds des « universaux » dotés de caractéristiques générales (*sāmānya lakṣaṇa*). Le terme sanskrit commun aux deux types d'objets de connaissance est *lakṣaṇa*, qui signifie « caractéristiques », elles sont *sva* « propres » dans le cas des objets perçus et *sāmānya* « générales » dans le cas des objets inférés. L'exemple paradigmatique de l'objet (caché) inféré est « le feu caché derrière la colline », inféré à partir de « la fumée sur la colline » sur base de l'expérience commune. L'inférence va jusqu'à valider l'impermanence des phénomènes, mais elle s'arrête aux « phénomènes très

cachés (*atyanta parokṣa*, *shin tu lkog 'gyur*) comme la vacuité, l'inconditionné, la nature de l'esprit ou le *nirvāṇa* par exemple. » [31, p. 407-8]

L'évolution historique des *pramāṇa* constitue « une réflexion sur le langage en rapport avec la réalité qu'il prétend décrire. » [31, p. 397] Le bouddhisme a en effet développé ses outils épistémologiques en reconnaissant leurs limites face à l'expérience mystique. Pour les *atyanta parokṣa*, un troisième critère de connaissance valide (*pramāṇa*) est admis : *vyākṛta pramāṇa*, l'autorité scripturaire explicite ou la preuve révélée « que l'on applique aux phénomènes qui ne peuvent être ni vérifiés ni établis par les processus logiques ou le seul raisonnement » [31, p. 408]. Les textes, *sūtra* et *śāstra* servent alors de point de départ à la réalisation d'une perception directe, mais yogique : le *yogipratyakṣa* ¹⁶ où les concepts, toujours dichotomiques, n'ont plus cours.

c) La distinction *prāsaṅgika* - *svātantrika*

Cette distinction date du VI^e siècle, à l'époque où le bouddhisme Madhyamaka indien se divise en deux écoles dont l'une utilise une méthode d'argumentation basée sur le syllogisme autonome (*svātantra*), et l'autre exclusivement la méthode de réduction à l'absurde (*prasaṅga*) à l'instar de Nāgārjuna, Buddhapālita et Candrakīrti. Ces derniers n'admettent pas les *pramāṇa* et sont appelés *Prasaṅgika* (Conséquentialistes) d'après la méthode *prasaṅga* qu'ils utilisent. Ils nient la *svabhāva* tant ultimement que conventionnellement, pour eux l'ultime (la vacuité) est établie en conséquence du raisonnement par l'absurde (qui en constitue une preuve).

Quant aux *Svātantrika* (Autonomistes), ils ne nient la *svabhāva* des phénomènes qu'ultimement et acceptent « conventionnellement, que les phénomènes existent en vertu de leur caractéristiques propres. » [33, p. 75] On les appelle Autonomistes car ils utilisent le *svatantrānumāṇa*, le syllogisme autonome. Ce syllogisme repose, comme on va le voir, sur une perception partagée. C'est donc moins le syllogisme qui est autonome que l'existence que les *Svātantrika* attribuent à la réalité conventionnelle. Dans la tradition indo-tibétaine, le bouddhisme Madhyamaka qui

¹⁶ « le *pratyakṣa* des yogis qui concerne une intuition immédiate de la nature de la réalité lors d'une perception phénoménale. Dans ce dernier cas, c'est la nature absolue du phénomène qui est perçue directement, et c'est de l'ordre de l'auto-libération (*rang grol*) au niveau du Dzogchen (on perçoit l'objet, et il est libre depuis toujours comme tout déploiement de la nature de l'esprit, sans susciter le moindre attachement ou la moindre aversion) », citation issue d'une réponse de Philippe Cornu reçue par e-mail en juillet 2025.

s'est diffusé via Śāntarakṣita au VIII^e siècle était *svātantrika* et utilisait le syllogisme autonome. Ce type d'*anumāṇa*, de syllogisme appelé « *svatantra*, autonome » est supporté par un argument dont les termes sont établis en commun par les deux parties, indépendamment des particularités des systèmes de leur école respective. Mais au XII^e siècle (un siècle après la seconde diffusion du bouddhisme au Tibet) c'est le système *prāsaṅgika* qui sera adopté par toutes les écoles et « un classement hiérarchique des systèmes philosophiques » [33, p. 75] est établi, où les écoles Mahayāna pointent des contradictions et des faiblesses des systèmes Hīnayāna. De même, la méthode *prāsaṅgika* sera considérée comme supérieure à celle des *svātantrika* qui pour faire usage des syllogismes doivent provisoirement admettre la validité des *prāmāṇa* [32, Vol. 2, p. 334].

La différence de méthode d'argumentation des deux écoles a donc des conséquences importantes quant à leur interprétation de la réalité conventionnelle et du lien que celle-ci entretient avec la vérité ultime. La différence est, selon Tsongkhapa, le fondateur de l'école des Guélougpa, que les Autonomistes acceptent la *svabhāva* au sens conventionnel alors que les Conséquentialistes la refusent tant ultimement que conventionnellement. Pour les Autonomistes, les phénomènes discrets (ou singuliers) réels, connus par *pratyakṣa*, sont dotés de *svalakṣana* « caractéristiques propres à leur existence singulière » et sont dès lors déclarés « doués d'efficience ». Eux seuls sont « capables d'accomplir une fonction ». Cette distinction va prendre toute son importance par la suite car les Autonomistes (qui admettent les *pramāṇa*) devront dès lors poser deux types de vérités relatives : l'une vraie car efficiente, l'autre fausse car inefficente [32, Vol. 2, p. 334].

(1) La méthode syllogistique *svātantrika*

Les Svātantrika utilisent une *pratiṣedha* (réfutation) qualifiée de *paryudāsa* (qui établit) du fait qu'elle pose une contrepartie à la proposition réfutée. Les deux principaux représentants de l'école svātantrika sont Bhāviveka (VI^e siècle) et Śāntarakṣita (725 – 788), ils établissent le syllogisme autonome sur base de deux *pramāṇa* : la perception directe et l'inférence¹⁷. La méthode syllogistique des

¹⁷ *pratyakṣa* (perception directe) et *anumāṇa* (inférence) seront développés par Dignāga (480 – 540) et son contemporain Bhāviveka adoptera ses méthodes logiques.

Madhyamaka svātantrika ¹⁸ fonctionne donc comme un raisonnement par inférence qui suppose la perception directe. Par perception directe, les bouddhistes entendent une perception qui n'est pas « brouillée » par les deux premiers agrégats mentaux : *vedanā* (les sensations ou affections) et *saṃjñā* (les représentations ou reconnaissances conceptuelles). La perception directe fournit un terrain commun dans le débat, sous forme d'une analogie utilisée dans le syllogisme proprement dit. A la différence du syllogisme aristotélicien, la méthode svātantrika de l'inférence autonome repose donc sur une expérience partagée et préalable à la démonstration : la *pratyakṣa* ou perception directe. Elle est l'un des trois aspects de l'esprit cognitif, avec les *vedanā* et les *saṃjñā*. Ces trois aspects sont distincts dans la philosophie bouddhiste comme dans d'autres philosophies antiques (par exemple l'épicurisme ou le scepticisme ¹⁹).

Un autre point important à noter est que les syllogismes autonomes ne s'appliquent qu'aux caractères qui font la singularité d'un phénomène : les *svalakṣaṇa* (caractères propres, voir p. 40). Ils valident dès lors la véracité des phénomènes au niveau relatif (ce que refuse l'approche prāsaṅgika). A côté de l'existence relative des phénomènes, les svātantrika établissent la vacuité absolue de ces mêmes phénomènes, en niant « leur production réelle et leur être en soi » [32, Vol. 2, p. 147]. Les Madhyamaka svātantrika introduisent ce faisant une notion d'« absolu de comparaison » qui est conventionnelle. Ils établissent donc l'ultime par un raisonnement qui le dédouble.

(2) La méthode du prāsaṅga : une conséquence inacceptable

Patsab Nyimadrak (1055 – 1145 ?) traducteur de Nāgārjuna et Candrakīrti, se situe dans la lignée prāsaṅgika qui considère qu'on ne peut pas établir la vue Madhyamaka

¹⁸ « Svātantrika-Madhyamaka » est un terme classificatoire créé par les interprètes contemporains sur base de la tradition exégétique tibétaine, mais il n'existe pas dans les textes bouddhiques indiens. [27, p. 286-7]

¹⁹ Mais cette distinction n'est pas évidente à défendre. Quel est le statut de la perception directe ? Est-elle équivalente à ce que Russell concevait comme des *sense data* ? La conception contemporaine de l'esprit considère que toutes nos perceptions sont construites et qu'on n'atteint pas une chose *pure* (si elle existe) dénuée de construction. Sur les liens entre la perception directe (utilisée pour la vérité relative) et la vérité ultime, et le parallèle avec les sceptiques grecs, voir : Adrian Kuzminski, *Pyrrhonism : How the Ancient Greeks Reinvented Buddhism* (review de Kristin Urstad) où l'auteur défend que la suspension du jugement grecque est similaire à la *śūnyatā* indienne. Elle est préconisée pour tout ce qui dépasse l'évidence de l'expérience immédiate par les sens. Le pyrrhoniste agira selon son expérience des apparences, pas en fonction des croyances qu'il a développées.

de la vacuité par inférence. Contrairement aux Autonomes, les Conséquentialistes ne mentionnent pas *svalakṣaṇa*, les caractéristiques propres, même sur le plan conventionnel. La technique générale de l'argumentation nāgārjunienne est selon eux, le *prāsaṅga*, le raisonnement par l'absurde utilisé pour prouver que tous les concepts et les objets sont vides (*śūnya*).

L'examen auquel Nāgārjuna soumet le concept propre à chaque chapitre (la causalité, le mouvement...) suppose ainsi initialement la contradictoire de la proposition qu'il veut démontrer. La technique du *prāsaṅga* est supposée connue du lecteur qui à la lecture du seul titre du chapitre connaît la thèse défendue par Nāgārjuna et sait que le raisonnement par l'absurde débute par l'hypothèse à réfuter : la prémisse que les choses ont une *svabhāva*²⁰, qui reste donc le plus souvent implicite.

²⁰ Un être-propre, une nature intrinsèque, voir la discussion sur ce terme page 39.

I. Ébauches de problématisation à partir des traductions de quelques termes sanskrits

Patrick Carré a traduit les *Mūlamadhyamakakārikā* en français à partir du tibétain. Il mentionne les nombreuses difficultés rencontrées à la traduction, qui soulèvent autant de problèmes philosophiques. Il indique quelques raisons à ces difficultés :

Il m'a semblé que commenter pareil texte était une entreprise trop ambitieuse pour un simple traducteur, d'autant que les Stances, par leur caractère fondamental et leur forme concise, essentiellement implicite, pouvaient faire l'objet d'explications aussi nombreuses et variées que ceux qui les expliquent et ceux qui les étudient. [17, p. 19]

La concision formelle est liée à la forme en stance (*kārikā*) des *Mūlamadhyamakakārikā*. Ces stances sont des groupes de quatre vers (*pāda*) qui constituent le poème philosophique de Nāgārjuna. La forme poétique en énoncés versifiés, qui allient le son et la polysémie des mots, est caractéristique d'une tradition orale où la versification appelait à la mémorisation. Cette forme est loin d'être la norme en philosophie occidentale, elle est même l'exception avec Parménide, et la philosophie occidentale ultérieure se construira contre ce type de composition.

L'une des raisons pour lesquelles Carré qualifie la forme des *Stances* d'implicite est que Nāgārjuna s'adresse ici à différents adversaires qui ne sont pas nommés explicitement. Les thèses des différentes écoles étaient supposées connues du lecteur. Ceci constitue pour le lecteur contemporain une première difficulté dans l'exégèse du texte puisqu'il faut départir ce qui est affirmé, par qui et contre qui. La thèse générale défendue dans chaque chapitre des *Stances*, selon laquelle l'objet du chapitre est dépourvu d'existence indépendante, est aussi le plus souvent implicite. J'analyserai dans ce premier chapitre quelques termes sanskrits et comparerai tout au long du travail les différentes traductions proposées par les traducteurs lorsqu'elles font apparaître une problématique philosophique sous-jacente. Pour donner un premier exemple du type de discussion qui oppose les spécialistes, regardons les deux premières strophes du premier chapitre des *Stances* qui s'intitule *Examen des conditions* et porte sur la causalité. La première strophe présente quatre théories de la causalité et rejette chacune d'elle ! La deuxième strophe présente néanmoins quatre conceptions de la cause (ou types de conditions) dont les commentateurs ne

s'accordent pas si elles sont relatives à la première (naissance de soi-même), à la deuxième théorie causale (naissance d'autre chose) ou à aucune des quatre. *MMK* 1.1 et 1.2 :

*na svato nāpi parato na dvābhyāṃ nāpyahetutaḥ |
utpannā jātu vidyante bhāvāḥ kvacana ke cana ||*

Jamais, nulle part, rien qui surgisse, ni de soi-même, ni d'autre chose, ni des deux à la fois, ni sans cause.

*catvāraḥ pratyayā hetuścāmbanamanantaram |
tathaivādhipateyaṃ ca pratyayo nāsti pañcamaḥ ||*

Il y a quatre espèces de conditions : la cause proprement dite, le support objectif, l'antécédent immédiat, le facteur souverain et décisif. Il n'y a pas de cinquième condition.

There are four conditions: efficient condition;

Percept-object condition; immediate condition;

Dominant condition, just so.

There is no fifth condition.

David Kalupahana estime qu'il n'y a aucune raison que les quatre types de conditions présentées dans la deuxième strophe dépendent d'une théorie, quelle qu'elle soit, niée à la strophe précédente. Selon lui, la première strophe serait tout simplement incompréhensible si on ne précisait pas que le type de réalité *bhāvah* envisagée est permanente. Par cette explication, il suggère que, dans le premier quatrain, Nāgārjuna rappelle l'inexistence *ultime* de la causalité [23, p. 107]. Kalupahana note que la première strophe est conforme à la présentation qui en est faite dans le canon pāli où le Bouddha dit en *Samyutta* II, 19.20 ²¹ :

*sayamkataṃ paramkataṃ, sayamkatañ paramkatañ ca, asayamkāraṃparamkāraṃ
adhiccasamuppannaṃ* [23, p. 105]

is ... created by oneself, or is it created by another, or is it created both by oneself and by another, or has it arisen fortuitously, being created neither by oneself nor by another? ²²

Si Nāgārjuna continue la réflexion, c'est que dans la deuxième strophe, le point de vue relatif est envisagé : le philosophe indien y envisage les possibilités pratiques de la cause. Cela inaugure l'usage du *catuskoṭi* par Nāgārjuna : dans un premier temps, négation des quatre possibilités concernant la substance, du point de vue *ultime* (ici présenté dans la première strophe) et dans un second temps, retour à l'usage

²¹ Cette référence de Kalupahana est mentionnée par Bugault [16, p. 44]. Je n'ai pas retrouvé cette formule générique en 19.20 mais bien en *Samyutta* II, 12.67

²² <https://suttacentral.net/sn12.67/en/bodhi?lang=en&reference=none&highlight=false>

conventionnel (ici dans la deuxième strophe). Cette distinction entre les points de vue ultime et conventionnel n'est jamais mentionnée explicitement dans le texte, elle est chaque fois sujette à interprétation, nous verrons que Graham Priest et Jay Garfield proposent une méthode pour les distinguer. Une fois reconnue cette distinction entre les points de vue ultime et conventionnel, on peut poser la question de savoir à quelle possibilité envisagée dans la première strophe il faut relier les types de causalité envisagés dans la deuxième. Les commentateurs ne sont pas d'accord sur le fait d'attribuer ces quatre conditions à la première ou la deuxième théorie causale, les opinions diffèrent. Kaluphanna refuse de les attribuer à aucune possibilité, elles sont pour lui des constructions tardives des interprètes de la théorie de la causalité Abhidharma. Quant à Bugault, il suit Candrakīrti et les attribue à la deuxième possibilité. Résumons les 4 possibilités envisagées dans la première strophe :

- (a) une chose surgie d'elle-même : *svatas*
- (b) une chose surgie d'autre chose : *paratas*
- (c) une chose surgie à la fois d'elle-même et d'autre chose : *dvābhyām*
- (d) une chose surgie sans cause : *ahetutas*

Les deux dernières possibilités sont exclues, (c) ²³ au motif qu'elle suppose (a) et (b). Et (d) parce qu'absurde, une chose ne peut pas être sans cause dès lors qu'on la considère en tant que production ou effet. L'absence de raison d'être ou de causalité est ainsi repoussée par le philosophe indien : *nāpy ahetutas* (non sans cause).

La possibilité (a) d'une production d'un phénomène à partir de soi (à partir d'un phénomène identique) est une thèse défendue par l'école hindoue Sāṃkhya ²⁴ qui soutenait que l'effet (le fruit) est déjà dans la cause. Et c'est dès lors à ces adversaires-là que Nāgārjuna adresserait la réfutation *na svatas*. Il le fait au motif qu'une chose ne peut pas naître d'elle-même, sinon elle serait déjà. Selon Bugault, Nāgārjuna attaque avec cette première possibilité le *svayaṃbhu*, le culte brāmanique d'un « Être né de soi-même », qu'il compare à la *causa sui* du XVII^e siècle européen [29, p. 291].

²³ Cette possibilité était soutenue par les Jāṇas [32, Vol. 2, p. 153].

²⁴ Fondée par Kapila, il s'agit d'une école philosophique hindouiste *āstika*. Les commentateurs s'accordent sur le fait que la production d'un phénomène à partir d'un phénomène identique est une thèse sāṃkhya [16, p. 51].

Bugault opte donc pour la possibilité (b), une « production à partir d'autre chose », dont il attribue cette fois la défense aux opposants *bouddhistes* de Nāgārjuna. Il suit en cela l'hypothèse de Candrakīrti, qui attribue les quatre conditions de la deuxième strophe à « la cause par un autre ». Cette possibilité est conforme à la conception commune de la causalité, qui fait une chose provenir d'une autre (la pousse provient de la graine). Mais qu'il s'agisse là (ultimement) de deux phénomènes distincts est nié par Nāgārjuna en tant que cause et effet ne sont pas substantiellement indépendants.

Pour résumer la première strophe, Nāgārjuna nie que cause et effet existent avec chacun leur *svabhāva*, comme objets indépendants (qualitativement distincts) l'un de l'autre. Le *svabhāva*, en tant que substance supposée par ses adversaires, possède en effet trois caractéristiques : indépendance, immutabilité et originalité. Cause et effet ne sont pas pour autant similaires comme cela est envisagé en (a). Les quatre propositions échouent, ce qui laisse penser qu'une présupposition (leur *svabhāva*) n'est pas remplie. Les quatre types de causes (conditions) envisagés dans la deuxième strophe dériveraient donc de la possibilité de la « production à partir d'autre chose » conventionnellement.

Ces deux premières strophes montrent les divergences de différents commentateurs contemporains selon qu'ils suivent ou non le commentaire de Candrakīrti pour comprendre le texte nagarjunien. Et au-delà des divergences, on commence à percevoir toute l'importance de la théorie des deux vérités, conventionnelles et ultimes pour l'interprétation. Je présenterai cette théorie qui est considérée comme la clé de la méthode exégétique du système bouddhiste, dans le deuxième chapitre. Continuons en problématisant quelques concepts clés pour l'interprétation des *Stances*.

A. Les *avyākṛtavastūni* : les silences du Bouddha

Ce sont des questions métaphysiques que le Bouddha qualifie de *avyākṛta* « non-expliquées », « incompréhensibles » ou encore « dépourvues de sens défini ». Grammatically, il s'agit d'un participe passé passif adjectival formé à partir de *vi-√kr* (distinguer), avec un préfixe intercalé *ā* (complètement), le tout précédé d'un *a* privatif. Les *avyākṛtavastūni* sont des « objets (*vastūni*) non-complètement-

distingués », des questions à propos desquelles subsiste une indétermination. Logiquement, on pourrait vouloir leur donner une valeur qui corresponde à l'indétermination, du type d'une réponse agnostique à la question « Le Bouddha existe-t-il ? ». La liste la plus ancienne de ces questions figure dans les textes theravada du canon pāli, notamment le *Cūḷa-Māluṅkyovāda Sutta* (MN ²⁵ 63 et 72) qui en présente la formulation classique en dix points qui concernent :

- le monde (savoir s'il est éternel ou non, fini ou infini) : quatre questions, donc deux tétralemmes incomplets.
- le corps et l'âme (savoir s'ils sont identiques ou différents) : deux questions, donc un tétralemmes incomplet.
- la réincarnation du Tathāgata ²⁶ (existe-t-il après la mort ? oui, non, les deux, aucun des deux) : quatre questions, donc un tétralemmes complet.

Nāgārjuna en développe une formulation plus complète en quatorze points (*caturdaśāvyākṛtavastūni*) dans le *Mahāprajñāpāramitāśāstra*, en appliquant systématiquement le *catuskoṭi* à la première catégorie (qui concerne le monde). Il rajoute donc quatre propositions qui correspondent au deux derniers lemmes, appliqués à la finitude spatiale et à la temporalité du cosmos. Ce qui donne au total trois tétralemmes complets (deux à propos de l'espace et un à propos du Tathāgata) et deux propositions concernant la relation corps/esprit, donc quatorze propositions rejetées.

Le Bouddha refuse de répondre à aucune de ces questions. Ce refus s'explique traditionnellement par leur absence d'intérêt sotériologique, par exemple avec la parabole de l'homme blessé par une flèche empoisonnée ²⁷ du *Cūḷa-Māluṅkyovāda Sutta*. Dans l'*Aggīvacchagotta Sutta* (MN 72) le Bouddha interrogé par l'ascète-promeneur (*paribbajak* ²⁸) Vaccha, sur la logique sous-tendue par son refus de

²⁵ MN sont les initiales de Majjhima Nikaya (du Sutta Pitaka) dans lequel se trouve également le *Culamalunkya Sutta* (MN 63) avec la parabole de l'homme blessé par une flèche empoisonnée.

²⁶ Étymologiquement : Celui qui est venu ainsi. Ou comme l'indique P. Cornu : Celui qui est allé dans l'Ainsité (*tathatā*). [26, p. 581]

²⁷ Dans cette parabole, l'homme blessé refuse qu'on le soigne avant de « savoir » un certain nombre de choses sur son agresseur : qui il est, à quel clan il appartient...

²⁸ Le terme *paribbajaka* permet de retrouver la référence du soutra dans le canon pali Tripitaka. L'*Aggī-Vacchagotta Sutta* est en effet le 72^{ème} soutra dans la Troisième Division des Paribbajakavagga du Majjhima Nikaya. Voir la traduction du texte par Nāṇamoli and Bodhi (1995), citée par Priest [45, p. 27].

prendre position concernant l'existence post-mortem du Tathāgata, lui renvoie la question suivante : « Quelle direction prend le feu éteint ? ».

L'usage du tétralemmes est caractéristique des *avyākṛtavastūni* dans le canon pāli et Nāgārjuna en élargit l'usage notamment à des propositions concernant la vacuité. Nāgārjuna parle ainsi de ce qui était tu par le Bouddha, tout cela amène Graham Priest à parler d'évolution du *catuṣkoṭi* et à proposer différents systèmes logiques pour en rendre compte : *FDE* pour les *avyākṛta* du canon pāli, *plurivalent FDEe* pour Nāgārjuna qui inclut la possibilité de parler de l'ineffable.

Problématisation : des propositions mal formulées ?

Graham Priest nomme les *avyākṛta* « silences du Bouddha ». Il ajoute qu'outre leur justification sotériologique, ces silences se justifient logiquement par le rejet des quatre possibilités du tétralemmes : chaque possibilité du *catuṣkoṭi* est tour à tour envisagée et aucune ne constitue une réponse acceptable. Sur cette base, Priest développe la thèse que le silence du Bouddha manifeste la vacuité et que celle-ci est paradoxale.

Pour Guy Bugault, elles constituent des échecs de référent mais en aucun cas un ensemble vide. Il donne l'explication traditionnelle que le Bouddha refuse d'y répondre parce que ces questions sont mal posées : les *vastūni* (objets) des *avyākṛtavastūni* sont « dépourvus de sens défini » [29, p. 195] et ne présente pas d'intérêt sotériologique. C'est notamment l'interprétation qu'il fait du dernier chapitre des *Stances* « Examen critique des opinions » dont ces questions constituent le point de départ, *MMK* 27.1 :

dr̥ṣṭayo 'bhuvam nābhuvam kiṃ nv atīte 'dhvanīti ca |
yāstāḥ śāśvatalokādyāḥ pūrvāntaṃ samupāśritāḥ ||

« Ai-je existé, n'ai-je pas existé dans le passé, etc.? » Ces opinions comme celle concernant l'existence *ab aeterno* du monde, etc., reposent sur l'idée d'une limite *ab ante*.

En commentaire de cette stance, Guy Bugault fait remarquer que l'abréviation « etc. » est une invitation à compléter le tétralemmes : on doit ici rajouter à la première question les deux dernières possibilités logiques du *catuṣkoṭi* : « ai-je existé et non-existé » et « ai-je ni existé ni non-existé » et ces deux mêmes possibilités *both* et *neither* à la seconde question. Dans ces tétralemmes à propos de l'existence du Bouddha et de l'éternité du monde, Nāgārjuna refuse la prémisse d'une identité

individuelle éternelle et d'une origine du temps. Bugault justifie son interprétation, selon laquelle ces questions sont mal posées, en se référant à *Samyutta-nikāya*, II, 25-27 [16, p. 353]²⁹ dans la troisième section de la deuxième Corbeille du canon pāli.

Pour résumer ce premier point : le *catuṣkoṭi* apparaît initialement dans les *avyākṛtavastūni*. Nāgārjuna, conformément à la tradition reprend cette présentation et l'étend à des propositions concernant la vacuité (ce sera le quatrième et dernier point de ce premier chapitre). Pour Bugault, la vacuité n'est ni une thèse (à partir de laquelle un raisonnement serait effectué) ni un domaine vide (ce qui entraînerait un nihilisme), mais « une absence de classe qui n'est pas un néant » [29, p. 287]. Mais la proposition de la phrase précédente est logiquement problématique : il semble bien que Bugault y avance une thèse à propos de la vacuité !

B. Le *pratītyasamutpāda* : la coproduction conditionnelle

Le *pratītyasamutpāda* est étymologiquement un mot composé de deux substantifs : *pratītya*, la condition et *samutpāda*, la co-production. On trouve d'autres traductions : production en interdépendance, production conditionnée, ... Le terme apparaît dans le *Śālistamba Sūtra* ou *Soutra de la Pousse de riz* Av. 3.28.2³⁰ :

[atha] āyusmān śāriputro maitreyaṃ bodhisattvaṃ [mahāsattvaṃ] etad avocat | [maitreya, adyātṛa bhagavatā] śālistambam-avalokya bhikṣubhyaḥ sūtram-idam-uktaṃ yo bhikṣavaḥ pratītyasamutpādaṃ paśyati sa dharmaṃ paśyati, yo dharmaṃ paśyati sa buddhaṃ paśyati, ity-uktvā bhagavāms-tuṣṇīm-babhūva | tadasya [maitreya] bhagavatā bhāṣitasya sūtrasya ko 'rthaḥ | [5, p. 27]

Alors le vénérable Śāriputra adressa ces paroles au grand être, le bodhisattva Maitreya :

« Maitreya, aujourd'hui le Bienheureux, après avoir contemplé une pousse de riz, a enseigné aux moines ce soutra : “Ô moines, quiconque voit la production interdépendante voit le Dharma. Quiconque voit le Dharma voit le Bouddha.” Après quoi le Bienheureux est resté silencieux. Quel est donc, Maitreya, le sens de ce discours du Bienheureux ? » [32, Vol. 2, p. 29]³¹

²⁹ Bugault appuie également cette interprétation par une référence à l'*Alagaddūpamasutta* où cette vue est qualifiée de « purement et simplement insensée », dans sa traduction [29, p. 299 note 97].

³⁰ Ross Reat indique avec l'abréviation « Av. » que cet extrait du texte sanskrit vient de l'*Abhidharmakośa-sphuṭārtha* de Yaśomitra, qui est un commentaire sur l'*Abhidharmakośa* de Vasubandhu, publié dans la série Bauddha Bharati, avec indication des numéros de chapitre et de vers. Ross Reat s'est en effet servi de plusieurs versions pour reconstituer le texte complet.

³¹ Cette traduction est faite à partir du texte tibétain, pas du sanskrit.

Ce soutra du deuxième tour de roue présente le *pratītyasamutpāda* des choses ou phénomènes extérieurs (comme une pousse de riz). Guy Bugault résume le principe du *pratītyasamutpāda* des choses tel qu'énoncé dans les enseignements du Bouddha de la façon suivante : « les prétendues “choses” sont, en réalité, des “produits” instables engendrés par la conjonction de causes et conditions » [16, p. 187]. A titre d'exemple, la pousse de riz naît de sept causes (*hetu*) corrélées, qu'assistent six conditions secondaires (*pratyaya*) [26, p. 258]. La conception des « choses » selon le *pratītyasamutpāda* insiste moins sur leur caractère substantiel (corrélatif pour les bouddhistes d'une prétention à l'éternité) et met l'accent sur l'aspect impermanent et conditionné des choses. J'écris « insiste moins » car l'interprétation qu'en défendent Priest et Garfield est qu'il s'agit quand même d'une nature (*svabhāva*), de type paradoxale, en tant que le *pratītyasamutpāda* est posé comme équivalent à la vacuité.

Guy Bugault indique que cette conception de la production en interdépendance est conforme au « premier énoncé, dans la littérature universelle, de l'idée de fonction ou de loi » [29, p. 231] (voir principe de raison suffisante p. 75) dont il trouve l'expression dans le *Majjhima-nikāya* du canon bouddhique pāli, la *Collection des discours de longueur moyenne* du Bouddha. Je n'ai pas pu identifier sa référence ³², mais j'en ai trouvé l'équivalent dans le *Saṃyutta-nikāya*, la *Collection des discours groupés*, en 12.21 :

imasmiṃ sati idaṃ hoti imasuppādā idaṃ uppajjati imasmiṃ asati idaṃ na hoti imassa niridhā idaṃ nirujjhati [29, p. 231]

Thus when this exists, that comes to be; with the arising of this, that arises. When this does not exist, that does not come to be; with the cessation of this, that ceases. [3, p. 552]

Cette définition du *pratītyasamutpāda* apparaît d'une manière presque similaire dans la suite du *Soutra de la Pousse de riz*. L'idée contredite dans ces textes est celle d'une substance première créatrice elle-même incréée. La coproduction conditionnelle n'envisage aucune cause permanente et non-produite et s'oppose à la conception Sāṃkhya de la *prakṛti* (voir p. 40) comme « nature naturante qui est la cause créatrice de tous les phénomènes » [32, Vol. 1, p. 106]. Les *Stances* font du

³² La référence exacte est « *Majjhima-nikāya*, III, p.63 » mais je n'ai trouvé la référence de cet ouvrage ni en fin de chapitre ni à la fin du livre de Bugault.

pratītyasamutpāda le pendant positif de la vacuité et il apparaît dans les deux stances dédicatoires qui introduisent les vingt-sept chapitres :

anirodham anutpādam anucchedam aśāśvatam |
anekārtham anānārtham ³³ *anāgamam anirgamam ||*
yaḥ pratītyasamutpādam prapañcopaśamam śivam |
deśayām āsa sambuddhas taṃ vande vadatām varam ||

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 enseignée, l'Éveillé parfait, le meilleur des instructeurs, je le salue.

I prostrate to the Perfect Buddha,
The best of teachers, who taught that
Whatever is dependently arisen is
Unceasing, unborn,
Unannihilated, not permanent,
Not coming, not going,
Without distinction, without identity,
And free from conceptual construction.

Nāgārjuna fait du *pratītyasamutpāda* un concept fondamental du Mahāyāna, il a pour vertu sotériologique de mener à *prapañcopaśamam*, l'apaisement des concepts ³⁴ des bouddhistes. A propos des *Stances*, le Dalaï Lama écrit que : « cet ouvrage nous enseigne comment la notion d'interdépendance, qui unit le conventionnel et l'ultime, permet de nous libérer de la souffrance omniprésente » [33, p. 13]. L'accent est donc mis sur le *pratītyasamutpāda* des phénomènes intérieurs, qui s'applique à l'existence des êtres animés et est présenté sous forme d'une chaîne cyclique de causes et d'effets composée de *dvadaśa nidāna* « douze maillons » qui forment le mécanisme causal du karma.

³³ *anānārtham* est traduit par « sans diversité » par Bugault, par « *Without distinction* » par Garfield, mais Kalupahana traduit par « *the non-difference* » [23, p. 101] et par « *non-contradictory* » [23, p. 59]. L'étymologie de *anānārtha* est *a-* (privatif) + *nānā* (divers, différent) + *artha* (le sens). J'interprète la traduction de Bugault comme proche de l'idée de « prolifération des concepts » qui est à éviter pour atteindre à une tranquillité de l'esprit, l'apaisement des concepts. Celle de Kalupahana proscrit la contradiction et a fortiori tout paradoxe en vue de l'équanimité. Ces deux traductions sont valables mais celle de Garfield est, selon moi, plus riche car elle renvoie à la fois à l'équanimité et aux deux vérités qui ne sont ni distinctes dans l'absolu, ni identiques dans le relatif.

³⁴ Ou plutôt comme dit Bugault : « l'apaisement de tout geste de prise, l'apaisement béni de la prolifération des mots et des choses » en référence à la stance 25.24 [16, p. 283].

L'interdépendance dont il s'agit est celle entre une cause et une conséquence : une conséquence dépend d'une cause (dépendance causale) et une cause dépend de la conséquence (désignation nominale). Le Dalai Lama explique que la dépendance temporelle de l'effet et de la cause « ne veut pas dire que l'effet précède la cause, mais que pour établir une cause comme telle, il lui faut un effet, or cet effet est toujours désigné comme tel par rapport à une cause qui l'a précédé. » [33, p. 40] Le *pratītyasamutpāda* est ainsi compris à deux niveaux : « d'un côté, la dépendance causale, commune à toutes les écoles philosophiques du bouddhisme, et, de l'autre, la désignation dépendante, qui est l'apanage de la Voie médiane » [33, p. 35]. C'est sous l'aspect de désignation dépendante (*prajñaptir upādāya*) ou « désignation métaphorique » qu'elle sera posée comme équivalente à la vacuité dans l'*Anavataptaḥradāpasamkramaṇasūtra* ou *Soutra requis par le roi des nagas*, *Anavatapta*, cité par Candrakīrti ³⁵ (voir aussi MKK 24.18, page 97) :

yaḥ pratyayairjāyati sa hyajāto no tasya utpādu sabhāvato 'sti |

yaḥ pratyayādhīnu sa śūnya ukto yaḥ śūnyatām jānati so 'pramattaḥ || [6, p. 379]

Ce qui naît de conditions ne naît pas

Et n'a pas pour nature de naître.

Ce qui dépend de conditions est dit vide

Et qui connaît la vacuité, vigilant. [33, p. 36]

Problématisation : à quel point la coproduction conditionnelle est-elle paradoxale ?

Guy Bugault identifie dans les deux quatrains en dédicace des *Stances* un « paradoxe : la coproduction conditionnée (*pratītya-samutpāda*) est assimilée à une non-production (*anutpāda*) ... du moins en vérité ultime (*paramārthatas*) » [16, p. 36]. Graham Priest aussi décèle un paradoxe dans le *pratītyasamutpāda*, il en fait un paradoxe ontologique et propose un système logique pour en rendre compte. Il argumente que Nāgārjuna fait la démonstration par l'absurde que le *pratītyasamutpāda* n'est pas une propriété ultime (dans le septième chapitre des *Stances*) mais il le pose, en MMK 24.18, comme équivalent à la vacuité, donc une

³⁵ Bugault page 306 de sa traduction des *Stances* indique « Pr. 491, 11-14 ; 239, 10-13 ; 500, 7-10 ; 54, 1-4 ». Je ne trouve pas à quelle édition correspondent ces références. J'ai trouvé une traduction de ce soutra sur le site 84000.com : l'extrait ci-dessus en i.6, il fait partie du Kangyur et mention est faite de ce même extrait par Klaus-Dieter Mathes [6, p. 379], où on le trouve en PTMV 17, donc dans *Pañcatathāgatamudrāvivaraṇa* (*L'explication des Sceaux des cinq Tathāgata*) d'Advayavajra.

propriété ultime. Il s'ensuit que l'union des deux vérités que réalise le *pratītyasamutpāda* est paradoxale. Je présenterai les deux vérités dans le deuxième chapitre mais voici déjà ici quatre difficultés qu'elles posent, dans les mots de Dzongsar Rinpoche :

1. *When we talk about relative truth... unconsciously you bring the ultimate analytical method.*
2. *On the other hand, when we talk about the ultimate truth, not being able to let go the relative truth, the habits of the relative truth.*
3. *We always forget that relative truth and ultimate truth are both within the relative truth.*
4. *The fourth problem is the biggest problem: every time we talk about the two truths, we forget that they are in union.* [57, à 28 min 30 s]

Je reviendrai sur la question de « l'union des deux réalités absolue et relative qui est une des grandes spécificités du Mahāyāna » [32, Vol. 2, p. 37-8] en comparaison avec le bouddhisme du Hīnayāna. Je spécifierai également ce qu'il faut entendre par paradoxe, les logiciens contemporains en ont des définitions plus ou moins restrictives en fonction de ce qu'ils sont prêts à accepter. S'agit-il alors ici d'un paradoxe logique comme le conçoivent Garfield et Priest ? Ou la coproduction conditionnelle apparaît-elle seulement contradictoire mais serait en fait résoluble moyennant quelques explications comme le propose Bugault ?

Continuons ce premier survol des concepts indiens avec une présentation succincte de la notion de *svabhāva*, indispensable à la compréhension du dernier terme de cette présentation : *śūnyatā* la vacuité, centrale dans l'œuvre de Nāgārjuna et qui fait l'objet d'interprétations contradictoires. Commençons donc par regarder les difficultés de traduction de *svabhāva* rencontrées par les commentateurs et les différentes options qu'ils ont proposées.

C. Le *svabhāva* (et son absence comme prémisse de la vacuité) : substance et nature intrinsèque selon le contexte

Le terme sanskrit *svabhāva* est composé du pronom réfléchi *sva*, soi (à soi, propre) et du substantif masculin *bhāva* formé à partir de la racine verbale *bhū* : être (avec une nuance de *devenir*). Le *svabhāva* est tantôt traduit par « existence inhérente ³⁶ »,

³⁶ Le dictionnaire en ligne CNRTL donne la définition suivante : *LOG*. Qui n'existe que par rapport à un sujet, à une manière d'être qui lui est intrinsèque. <https://www.cnrtl.fr/definition/inh%C3%A9rent>

tantôt par « nature intrinsèque ³⁷ », par « substance » ou encore par « essence ». Ce terme désigne l'aboutissement d'une chaîne de relations de dépendance ontologique : l'existant premier d'une chose. Nāgārjuna critique la métaphysique Theravāda, fondée sur les *dharmas*, des parties sans parties, dont les adeptes affirment qu'ils ont une nature propre (*svabhāva*). Pour Nāgārjuna, le *svabhāva* comme existant premier est une invention des métaphysiciens de l'Abhidharma et c'est cette nature intrinsèque attribuée aux phénomènes qu'il attaque à chaque chapitre des *Stances*.

1. Faire le tri parmi les traductions

Les quatre traductions proposées ci-dessus mettent en avant un aspect ou un autre de la critique nagarjunienne puisque le *svabhāva*, comme l'écrit Jan Westerhoff « *combines a number of features which we do not see thus combined in the Western context* » [53, p. 20]. Si aucune traduction ne rend toute la richesse sémantique du *svabhāva*, Westerhoff considère néanmoins que la traduction par « substance » est la meilleure. Westerhoff distingue deux dimensions conceptuelles principales de *svabhāva*, l'une ontologique et l'autre cognitive.

Pour la dimension ontologique, trois sens sont utilisés dans la littérature : essence, substance et réalité absolue. Jan Westerhoff écarte « essence » car *svabhāva* en tant que propriété essentielle d'un objet n'est pas ce qui est nié par Nāgārjuna. Graham Priest exclut également cette traduction, pourtant la plus courante, qui fait trop référence à Aristote chez qui elle s'oppose métaphysiquement à « l'accident ». Mais l'aspect « essence » n'est pas complètement absent du *svabhāva*, il est seulement mieux représenté par le terme proche *svalakṣaṇa* (présenté au point 2 ci-après). Les deux propriétés de *svabhāva* critiquées en *MMK* 15.2 sont « *it is not adventitious (akṛtrimaḥ) and not dependent on something else (nirapekṣaḥ paratra)*. » [54, p.109], dans la traduction de Bugault : « non construit et ne dépend pas d'autre que soi » [16, p. 187].

³⁷ La définition du CNRTL donne : *PHILOS.* Qui appartient à un objet de pensée en lui-même et non dans ses relations à un autre'' (Lalande 1968). <https://www.cnrtl.fr/definition/intrins%C3%A8que> Cette définition correspond bien à la vacuité comprise comme absence de nature intrinsèque, qui définit les choses dans leur relation et non en elles-mêmes

a) *akṛtrimah*, non fabriqué, naturel

Nāgārjuna conteste la vue des Abhidharmikas : ils imaginent les *dharma*s comme des *svabhāva* « substances ultimes » naturelles alors que ce ne sont que des constructions établies par eux. Ils font des *dharma*s la réalité absolue, la nature véritable des phénomènes, en les construisant comme « substance » comprise selon trois caractéristiques : indépendants, inchangeants et non causés. Westerhoff privilégie la traduction de *svabhāva* par « substance ultime » caractérisée par la non-dépendance en ce qui concerne la dimension ontologique. Cette traduction rend bien la dimension négative du *svabhāva* que critique Nāgārjuna : il n'y a pas de fondement ultime à la réalité.

b) *nirapekṣaḥ paratra*, indépendant d'autre chose

D'autres traducteurs mettent l'accent sur la dimension plus spéculative de la critique nagarjunienne qui affirme positivement l'interdépendance des phénomènes. Ils insistent alors sur l'aspect indépendant du *svabhāva* des Abhidharmikas qui y voient des sortes de fondements ontologiques indépendants de toute autre chose. L'aspect substance est encore trop proche de celui d'essence « ce qui est considéré comme formant le fond de l'être, par opposition aux modifications qui ne l'atteignent que superficiellement ou temporairement » [27, p. 301]. Et Graham Priest privilégie alors de traduire *svabhāva* non pas par *substance*, mais par *intrinsic nature* du fait qu'il s'agit d'une propriété que la chose envisagée aurait quand bien même il n'y aurait rien d'autre, indépendamment. Cette traduction accentue par contraste l'aspect « dépendant » des choses et la définition positive de la vacuité que donnera Nāgārjuna : production interdépendante. Contrairement à la « substance », l'idée primitive de nature (*phusis*) « développement spontané des êtres vivants suivant un type déterminé » [28, p. 671] permettra à Priest de faire ressortir le paradoxe d'une *nature qui se caractérise par l'absence de nature*.

Regardons encore comment Michel Bitbol, traducteur de la *Vigrahavyāvartanī* de Nāgārjuna en français envisage ce problème de traduction. Il accepte la traduction de *svabhāva* par « nature propre » [15, p.111] qui rend bien dit-il, la connotation

processuelle du verbe *bhū*, mais lui préfère celle de « être-propre³⁸ » qui exprime mieux la préoccupation constante de l'école Madhyamaka « de dissoudre, au cœur du langage, les imputations d'être, d'être-propre, d'être définitivement établi » [15, p. 122]. Nāgārjuna attaque les hypostases³⁹ du verbe « être » (par exemple l'existence des *dharma*s des Sarvāstivādin) qui conduisent à des dilemmes doctrinaux, les *āvartanī* (controvertes, divergences) auxquelles la *Vigrahavyāvartanī* voudrait justement mettre fin⁴⁰. Bitbol explique que « être-propre » est moins d'une innovation de sa part qu'un analogue de « *own-being* » recensé dans *A Dictionary of Buddhism* [15, p. 129 ; 27, p. 286].

c) conclusion

Pour résumer, les deux traductions de *svabhāva* par « substance » et « nature intrinsèque » sont intéressantes et peuvent être utilisées en fonction des contextes. Si on étudie Nāgārjuna sans trop s'occuper de sa postérité, l'aspect substantiel prime, c'est surtout cet aspect de fondement qu'il réfute. Dans une perspective plus spéculative, « être-propre » rend bien non seulement les aspects critiqués par Nāgārjuna mais permet également de rendre compte du paradoxe ontologique *All things have one nature, that is, no nature*.

J'avais évoqué une deuxième dimension du *svabhāva* importante pour Westerhoff, la dimension cognitive qu'il juge indispensable puisque le but du débat sur l'existence ou l'inexistence de *svabhāva* ne se limite pas à une compréhension intellectuellement juste des phénomènes mais implique également une réalisation sous forme de changement cognitif dans nos interactions avec le monde. Cet aspect sotériologique de l'absence de *svabhāva* comme chemin de libération de la souffrance (*duḥkha*) des proliférations mentales la rattache aux Quatre Vérités des Nobles. Le changement comme caractéristique des phénomènes sera aussi utilisé comme argument par

³⁸ Il traduit en outre par « étants » le pluriel de *bhāva*, ce qui n'est pas sans évoquer la distinction heideggerienne être/étant (p. 112 et 115). Cependant la distinction nāgārjunienne, dit Bitbol, est moins extrême que la « différence ontologique » [15, p. 129].

³⁹ Ce terme technique désigne une abstraction, abusivement considérée comme une réalité.

⁴⁰ C'est le sens étymologique de *Vigrahavyāvartanī* : fin des controverses. M. Bitbol l'explicite page 128 : *vi-graha* signifie le dessaisissement, *vi-avart* se détacher, Bitbol avait d'abord pensé traduire par « Se dessaisir des divergences ». Mais la signification « celui qui fait la guerre » pour *vigraha* l'a amené à choisir un titre qui rende compte de l'aspect polémique des débats et de la volonté de « s'affranchir des dissensions préalablement apparues. » [15, p. 128]

Nāgārjuna pour démontrer l'absence de substance indépendante (*svabhāva*) dans les phénomènes en *MMK* 15.8 et 15.9 (voir p. 40 et 67).

2. Lien avec *santāna svalakṣaṇa* : série de qualités essentielles

L'aspect « essence » de *svabhāva* est mieux rendu par le terme proche de *svalakṣaṇa* qui signifie qualité, caractéristique individuelle [26, p. 757]⁴¹. Les *svalakṣaṇa* des différents objets constitutifs d'un processus sont corrélés par *santāna*, la série [32, Vol. 1, p. 186]. Le terme sanskrit se compose du même pronom réfléchi *sva* mais suivi cette fois du substantif *lakṣaṇa* formé à partir de la racine *lakṣ* qui signifie marquer, caractériser. *svalakṣaṇa* est ce qui fait la singularité d'un phénomène, une qualité spécifique. En ce sens, *svabhāva* et *svalakṣaṇa* désignent une qualité spécifique, intrinsèque : la chaleur du feu, l'humidité de l'eau... Et cet aspect n'est pas mis en doute par Nāgārjuna ni chez les Mādhyamika en général pour qui *sarvaṃ svalakṣaṇam*, « chaque chose est à soi-même sa propre marque » [29, p. 131]. Mais ils disent aussi *sarvaṃ śūnyam* « tout est vide », vide précisément de *svabhāva* (voir aussi *Vigrahavyāvartanī*, stance 1) et la vacuité universelle devient un point fondamental du paradigme Mahāyāna. Comment alors concilier ces deux aspects ?

Une autre différence majeure : *svabhāva* est chez Nāgārjuna ce dont manquent les phénomènes, alors que *svalakṣaṇa* peut servir de point de départ conventionnel au syllogisme autonome pour établir l'absence ultime de *svabhāva* et établir ainsi une vacuité de comparaison, conventionnelle qui indique le chemin vers l'absolu : « le véritable absolu, appelé “absolu ultime” est la sagesse non-duelle libre des quatre extrêmes » [32, Vol. 2, p. 147].

3. Proximité avec les concepts *prakṛti* et *āśraya*

Je mentionne encore deux significations du *svabhāva*, d'après la distinction établie par Schayer, rapportée par de Jong [34, p. 323]. Selon Schayer, les deux premières significations sont celles que nous avons vues : *sva bhāva* « essence propre » (ou la traduction que je privilégierai dans ce travail : « nature intrinsèque ») et *svalakṣaṇa* « caractère propre ». Il rajoute encore celle de « substrat immuable » (*āśraya* ou *prakṛti*) qui apparaît chez Nāgārjuna en *MMK* 15.8 :

yadyastitvaṃ prakṛtyā syānna bhavedasya nāstitā |

⁴¹ Patrick Carré va jusqu'à traduire *lakṣaṇa* par attribut essentiel [19, p. 93].

prakṛteranyathābhāvo na hi jātūpapadyate ||

Si un être existait par sa nature même, il n'y aurait pour lui aucune possibilité d'inexistence.

Car une « nature » est ce qui n'admet, en aucun cas, de changement d'état.

If existence were through essence,

Then there would be no nonexistence.

A change in essence

Could never be tenable.

Nāgārjuna use ici de l'argument du changement pour refuser le caractère *prakṛtyā* de l'existence. Guy Bugault traduit *prakṛti* par « la matière dont une chose est faite, ... *natura rerum* » [29, p. 297], le fonds propre. Pour les Sāṃkhya, *prakṛti* est le « Principe absolu », tenu pour permanent [33, p. 73] et c'est bien cela que refuse Nāgārjuna. La traduction de Garfield par *essence* permet de réserver l'idée de *nature* à *svabhāva*.

D. La *śūnyatā* : la vacuité et l'adjectif *śūnya* : vide

La *śūnyatā* prend de l'importance dans les enseignements (*dharma*) du Bouddha dits du « deuxième tour de la Roue ». Elle est aussi l'objet principal de la *Vigrahavyāvartanī*, de *Yuktiṣaṣṭikā* (*Les Soixante Stances de raisonnement*), de *Śūnyatāsaptati* (*Les Soixante-Dix Stances sur la vacuité*) de Nāgārjuna. Le *Dharma mahāyāniste* est reconnaissable dans les textes à plusieurs caractéristiques dont le lieu où il a été prodigué par le Bouddha, le Pic des Vautours (*Gr̥dhrakūta*) [32, Vol. 2, p. 29-30] et la *śūnyatā* qui est au cœur de cet enseignement. Dans le *Soutra de la Pousse de riz*, le *pratītyasamutpāda* est présenté avec la caractéristique majeure de la vacuité : l'absence de nature intrinsèque. La *śūnyatā* est un concept sotériologique considéré comme plus profond que la non-dualité. On retrouve dans la *Ratnāvalī*⁴² 4.96 de Nāgārjuna cette idée des enseignements progressifs :

dvayānīśritam ekeṣāṃ gāmbhīraṃ bhīrubhīṣaṇam |

śūnyatākaruṇāgarbham ekeṣāṃ bodhisādhanaṃ || [10, p. 199]

He taught to some a Dharma not based on duality.

And to some, he taught a profound Dharma that terrifies

the timid; its source is emptiness and compassion,

and it is the means to attain awakening. [10, p. 140]

⁴² Le titre complet est *Ratnāvalī-nāma rājaparīkathā* (« Le Collier de bijoux : Conseils à un roi », ou simplement « Conseils au roi » dans la traduction de Georges Driessens)

La *śūnyatā* dépasse l'aspect duel des phénomènes et déclare qu'ils sont ultimement vides de *svabhāva* (nature intrinsèque). Alors que cette absence se limitait à l'inexistence du soi (*anātman*) dans la tradition Hīnayāna, Nāgārjuna l'étend à l'ensemble des phénomènes : *sarvaṃ śūnyam* « tout est vide ». Nāgārjuna ajoute donc à l'absence de substantialité des êtres (*sattvaśūnyatā*), celle des objets et de tous les phénomènes (*dharmasūnyatā*). La *śūnyatā* gagne donc en importance dans la littérature du Mahāyāna jusqu'à se décliner en dix-huit vacuités⁴³ (*aṣṭadaśa-śūnyatā*) dans le *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā Sūtra*. La *śūnyatā* est difficile à définir positivement, voire indéfinissable si on s'en tient à *MMK* 13.8 :

śūnyatā sarvadṛṣṭīnāṃ proktā niḥsaraṇaṃ jinaiḥ |

yeṣāṃ tu śūnyatādṛṣṭistānasādhyān babhāṣire ||

Les Victorieux ont proclamé que la vacuité est le fait d'échapper à tous les points de vue.

Quant à ceux qui font de la vacuité un point de vue, ils les ont déclarés incurables.

The Victorious ones have said

That Emptiness is the relinquishing of all views.

For whomever emptiness becomes a view

That one will accomplish nothing.

La vacuité ne peut être réduite à un point de vue (*dṛṣṭi*), en faire un concept consisterait à la théoriser excessivement et à manquer sa visée thérapeutique et sotériologique (voir p. 55). Elle reçoit néanmoins une contrepartie positive à sa définition d'absence de *svabhāva* : le *pratītyasamutpāda*, la « coproduction conditionnée » ou « présence d'être-en-relation (comme traduit Bitbol) » dont le statut est ambigu et divise les commentateurs. Comme on peut lire en *MMK* 24.14 :

sarvaṃ ca yujyate tasya śūnyatā yasya yujyate |

sarvaṃ na yujyate tasya śūnyam yasya na yujyate ||

Si l'on trouve que la vacuité est logiquement fondée, tout est logiquement fondé. Si on la trouve absurde, tout est absurde.

⁴³ Chapitre 8.224: "Moreover, Subhūti, the Great Vehicle of bodhisattva great beings comprises [the eighteen aspects of emptiness], namely: [F.221.b] (1) the emptiness of internal phenomena, (2) the emptiness of external phenomena, (3) the emptiness of both external and internal phenomena, (4) the emptiness of emptiness, (5) the emptiness of great extent, (6) the emptiness of ultimate reality, (7) the emptiness of conditioned phenomena, (8) the emptiness of unconditioned phenomena, (9) the emptiness of the unlimited, (10) the emptiness of that which has neither beginning nor end, (11) the emptiness of nonexclusion, (12) the emptiness of inherent existence, (13) the emptiness of all phenomena, (14) the emptiness of intrinsic defining characteristics, (15) the emptiness of nonapprehensibility, (16) the emptiness of nonentities, (17) the emptiness of essential nature, and (18) the emptiness of the essential nature of nonentities." Citation issue de <https://84000.co/translation/toh9#UT22084-026-001-1568>

*For him to whom emptiness is clear,
Everything becomes clear.
For him to whom emptiness is not clear,
Nothing becomes clear.*

Garfield traduit le texte à partir du tibétain et se contente de *clear* pour traduire *rung-ba* en tibétain, dont l'équivalent sanskrit *yujate* prend dans l'analyse de Bugault une grande importance, comme on verra au quatrième chapitre. Le *pratītyasamutpāda* est-il le fondement logique de la vacuité ? Dans son commentaire à cette strophe, Bugault indique son lien étroit avec la strophe 70 de la *Vigrahavyāvartanī* :

*prabhavati ca śūnyateyaṃ yasya prabhavanti tasya sarvārthāḥ
prabhavati na tasya kiṃcinna prabhavati śūnyatā yasya* [9, p. 150]

Pour celui selon qui cette vacuité est efficiente, tous les objets sont efficaces. Rien n'est efficace pour celui selon qui la vacuité n'est pas efficiente. [15, p. 223]

Cette strophe est similaire à *MMK* 24.14 mais la vacuité est ici caractérisée par *prabhavati* son efficience. Et ceci n'est pas évident car l'efficience des choses est généralement associée au caractère relatif alors que la vacuité est associée à la nature ultime des choses. Comment ces deux aspects peuvent-ils fonctionner ensemble ? La vacuité du *pratītyasamutpāda* signifie que les choses sont efficaces du fait de leur vacuité qui est être-en-relation [15, p. 164]. Cette proposition rappelle celle de Lao Tseu, le fondateur du taoïsme, dans le *Tao Te King* : « Ce vide dans le vase en permet l'usage » [12, p. 49]. Historiquement, la *śūnyatā* prend de l'importance avec le Madhyamaka, où elle équivaut à la vérité ultime, opposée aux apparences de la vérité relative.

1. Evolution du concept de vacuité

Les différentes écoles de l'Hīnayāna ne s'accordaient pas toutes sur la vacuité de l'être (*anātman*) il y avait une exception : l'école Pudgalavāda enseignait la réalité de la personnalité. Toutes les autres écoles bouddhistes s'accordent pour établir l'absence de moi individuel. Pour les Sarvāstivādin (aussi appelés Vaibāṣika au Cachemire) et les Sautrāntika de l'Abhidharma, « rien n'a de *svabhāva* sauf les *dharma*s ». La vacuité des êtres (*sattvaśūnyatā*) était déjà enseignée par l'école Sautrāntika, qui s'était en cela différenciée du réalisme prôné par les Sarvāstivādin. Les Sautrāntika considèrent donc l'absence d'en-soi des personnes mais n'acceptent pas la vacuité des autres phénomènes, entre autres des choses (*dharmaśūnyatā*)

puisqu'ils considèrent que la réalité ultime est composée d'uniques particuliers (*svalakṣaṇa*). Nāgārjuna initie le second tour de roue en rajoutant la vacuité des choses (*dharmasūnyatā*) : tant les dharmas inconditionnés (*asamskṛta* : l'espace, le nirvāṇa...) que les dharmas conditionnés (*samskṛta*) sont ultimement vides. L'accent est remis dans le Mahāyāna sur la vacuité du « moi » à travers ses *pañca skandha*, ses cinq agrégats constitutifs : *rūpa* la forme, *vedanā* les sensations, *saṃjñā* les représentations, *samskāra* les facteurs conditionnants et *vijñāna* les consciences.

a) La vacuité des cinq agrégats constitutifs de l'être individuel

La *sūnyatā* des cinq agrégats est révélée par le Bouddha et transmise à Śāriputra par Avalokiteśvara, dans le *Bhagavatī prajñāpāramitā hṛdayasūtra*, *Le Soutra du Cœur de la Connaissance transcendante* :

pañca skandhās tāmś ca svabhāvasūnyān paśyati sma.

iha Śāriputra rūpaṃ sūnyatā sūnyataiva rūpaṃ, rūpān na prithak sūnyatā sūnyatāyā na prithag rūpaṃ, yad rūpaṃ sā sūnyatā yā sūnyatā tad rūpaṃ; evam eva vedanā-saṃjñā-samskāra-vijñānaṃ.

Iha Śāriputra sarva-dharmāḥ sūnyatā-lakṣaṇā, anuṭpannā aniruddhā, amalā avimalā, anūnā aparipūrṇāḥ.

He beheld but five heaps, and he saw that in their own-being they were empty.

Here, O Śāriputra, form is emptiness and the very emptiness is form; emptiness does not differ from form, form does not differ from emptiness; whatever is form, that is emptiness, whatever is emptiness, that is form, the same is true of feelings, perceptions, impulses and consciousness.

Here, O Sariputra, all dharmas are marked with emptiness; they are not produced or stopped, not defiled or immaculate, not deficient or complete. [20, pp.77 to 85]

Cette stance très célèbre selon laquelle « la forme est vide, le vide lui-même est la forme » est donc la version mahayaniste de la vacuité d'être individuel. Mais on a vu que celle-ci se décline en dix-huit vacuités. Attardons-nous un peu sur la quatrième.

b) the emptiness of emptiness

Des dix-huit vacuités mentionnées dans le *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā Sūtra*, la quatrième est *sūnyatāśūnyatā*, la vacuité de vacuité :

If you ask what is (4) the emptiness of emptiness, the emptiness that is the emptiness of all phenomena is empty of emptiness because it does not endure and it does not disintegrate. If you ask why, it is because that is its very nature. This is called the emptiness of emptiness.

[13 ⁴⁴]

⁴⁴ Chapitre 8 stance 228 <https://84000.co/translation/toh9#UT22084-026-001-1574>

Le paradoxe apparaît ici : c'est la nature même de la vacuité d'être vide. Concernant la description de « la vacuité de vacuité » comme *la vacuité de tous les phénomènes est vide de vacuité*, Edward Conze commente « *Because it is merely the cognition of the emptiness of all dharmas.* » en se référant à *Pras.* 12 de Candrakīrti :

Emptiness is not a property, or universal mark, of entities, because then its substratum would be nonempty, and one would have a fixed conviction (dṛṣṭi) about it. In fact it is a mere medicine, a means of escape from all fixed convictions. It is taught so that we may overcome attachment, and it would be a pity if we were to become attached to it. It is not a positive standpoint, but a mere turning away from all views and thought constructions. To treat it as an object, and to oppose it to nonemptiness, is to miss the point. [21, p. 144]

On retrouve ici dans le commentaire de Candrakīrti l'idée que la vacuité est un remède, *a mere medecine*, donc une analogie (à visée sotériologique) qui ne doit pas devenir une vue (*dṛṣṭi*) sous peine que le remède se transforme en poison. Le commentaire T3808 :

It is called an "emptiness of emptiness" because it is that—empty—and it is that—emptiness—as well. So, it is called an "emptiness of emptiness." Of what is it empty? It is saying it is empty of the emptiness that is the emptiness of all dharmas. What is it teaching? It means there is no other second emptiness in emptiness; it is "empty" just from its nature. ⁴⁵ [13]

2. Problématisation : évacuation ou double paradoxe ?

Bugault considère que la vacuité n'est pas une thèse mais qu'elle est une évacuation :

Le raisonnement débouche donc sur une évacuation et la vacuité (*śūnyatā*) n'est rien d'autre que cette évacuation, comme il est dit en *MK*, 13,8 ... Pas plus qu'elle n'est une thèse, la vacuité (*śūnyatā*) n'est assimilable à un ensemble ou un domaine vide, qui serait caractérisé par une absence d'entités (*bhāva*) ... ce serait confondre une classe vide avec une absence de classe, *śūnyatva* avec *śūnyatā*, celle-ci avec le néant (*abhāva*). [29, p. 287]

Bugault considère la *śūnyatā* comme une absence de classe, non formalisable, au-delà de la logique. Cette évacuation se ferait via la contradiction qui indique un passage à l'au-delà des concepts, à une vérité ultime inexprimable. La contradiction à

⁴⁵ Toh 3808, The Long Explanation of the Noble Perfection of Wisdom in One Hundred Thousand, Twenty-Five Thousand, and Eighteen Thousand Lines. <https://84000.co/translation/toh9/index/toh3808#UT22084-026-001-1574/%5Bdata-quote-location%3D%22UT22084-026-001-1574%22%5D> « Toh » fait référence au système de numérotation du catalogue Tōhoku (Tōhoku catalog), qui suit l'ordre du Kangyur et du Tengyur de Degé. C'est un système de référence standardisé pour identifier chaque texte dans les collections bouddhistes tibétaines.

propos de la vacuité se retrouve dans la stance 43 du *Bodhicittavivaraṇa*, *Commentaire de l'esprit d'Éveil* de Nāgārjuna :

En bref, les bouddhas ne l'ont jamais vu

Et ne le verront jamais.

Comment pourraient-ils voir

Ce qui a pour essence de n'en point avoir ? [33, p. 66]

Le Dalai Lama explique que le second hémistiché « signifie que malgré la multiplicité des apparences, ils ne verront jamais rien qui soit doté d'une essence ». [33, p. 67] Son interprétation semble très empirique, elle n'insiste pas sur une essence paradoxale. Lindtner dans sa traduction de cette même stance choisit de confiner la contradiction à l'absurdité :

In brief: Buddhas do not see [what cannot] be seen (adr̥ṣṭa) [for] how could they see which has lack of own-being as its own-being (naiḥsvābhāvyasvabhāva)! [11, p. 199]

Tout autre est l'interprétation du logicien Graham Priest : il défend que la vacuité est une nature intrinsèque et que celle-ci est paradoxale (voir p. 97). Nous avons rencontré (p. 44) la *sūnyatā-lakṣaṇā* dans le *Soutra du Cœur* où le Bouddha expliquait à Śāriputra que « toutes choses ont pour attribut essentiel la vacuité » [19, p. 77]⁴⁶. Ceci était un premier indice que la vacuité est aussi *lakṣaṇā*, « un attribut essentiel ». Priest mentionne en outre l'*Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā Sūtra* (*La Perfection de la Sagesse en huit mille vers*) :

prakṛtyaiva na te dharmāḥ kiṃcit

yā ca prakṛtiḥ sāprakṛtiḥ sā prakṛtiḥ sarvadharmāṇām

ekalakṣaṇatvād yad utālakṣaṇatvāt

By their nature, the things are not a determinate entity. Their nature is a non-nature; it is their non-nature which is their nature. For they have only one nature, i.e., no-nature (from the objective standpoint). [14, pp.23-24]

Il s'agit ici de l'aspect *prakṛtiḥ* substantiel du *svabhāva* et Priest opte alors pour une conceptualisation qu'il considère comme paradoxale : la vacuité est une *svabhāva* caractérisée par une absence de *svabhāva*. On pourrait objecter ici que l'extrait ci-dessus n'est pas de Nāgārjuna et qu'il ne concerne que l'aspect *prakṛtiḥ* du *svabhāva*. Mais nous verrons (p. 98) que cette même contradiction se retrouve chez

⁴⁶ Patrick Carré [19, p. 91] dit s'être appuyé sur le texte sanskrit établi par Edward Conze [20] et j'aurais donc dû classer cet ouvrage plus haut dans la bibliographie, non pas dans les seules traductions mais dans les éditions de textes sanskrits.

Nāgārjuna lui-même et explicitement à propos du *svabhāva*. Sur cette base, Graham Priest interprète la *sūnyatā* comme un paradoxe ontologique. Il défend cette thèse dès 2003 : « *Nāgārjuna's enterprise is one of fundamental ontology, and the conclusion he comes to is that fundamental ontology is impossible.* » [46, p. 15]

La contradiction « ce qui a pour essence de n'en point avoir » est-elle un paradoxe, une contradiction seulement apparente (mais bien résoluble) ou une absurdité qui indique l'ultime ?

II. La double vérité : quelle relation entre les deux vérités ?

La double vérité (*satyadvaya*) ou système des deux vérités (*dve satye*) est centrale dans la philosophie indienne. La question de son origine est cependant débattue, certains chercheurs en font remonter l'origine à Siddhārtha Gautama, le Bouddha historique, au VI^e siècle AEC [51, p. 1]. Sonam Thakchoe en trouve trace dans le *Pitāpūtrasamāgamasūtra* du bouddhisme du Grand Véhicule (Mahāyāna) et des études récentes [38, p. 25-6] suggèrent que la distinction explicite des deux vérités serait une innovation de l'Abhidharma. Cette dernière hypothèse, élaborée par Karunadasa et reprise par *the Cowherds* [43, p. 5], s'appuie notamment sur le fait qu'on n'en trouve pas trace dans les premiers textes bouddhistes (*nikāyas* pāli et *āgamas* sanskrit). La question n'est pas tranchée mais Nāgārjuna la présente comme un enseignement de Siddhārtha Gautama devenu *buddha* (éveillé) dans « L'examen des quatre vérités », *MMK* 24.8 et 9 :

dve satye samupāśritya buddhānāṃ dharmadeśanā |
lokasaṃvṛtisatyam ca satyam ca paramārthataḥ ||
ye 'nayorna vijānanti vibhāgaṃ satyayordvayoḥ |
te tattvaṃ na vijānanti gambhīraṃ buddhaśāsane ||

C'est en prenant appui sur deux vérités que les Buddha enseignent la Loi, d'une part la vérité conventionnelle et mondaine, d'autre part la vérité de sens ultime.⁴⁷

Ceux qui ne discernent pas la ligne de partage entre ces deux vérités, ceux-là ne discernent pas la réalité profonde (*gambhīra*) qui est dans la doctrine des Buddha.

Guy Bugault est parti du texte sanskritisé. Mais la même strophe, traduite par Patrick Carré à partir d'une recension tibétaine, utilise les termes « ordinaire » et « absolu » pour qualifier les deux vérités et la stance *MMK* 24.8 devient :

Les bouddhas enseignent le Dharma
 En recourant à deux vérités :
 La vérité relative ordinaire
 Et la vérité absolue. [17, p. 108]

J'analyserai ci-après ce que recouvrent les termes *saṃvṛti* et *paramārtha* et chercherai ce qu'indiquent les différentes traductions de *saṃvṛtisatyam* par vérité

⁴⁷ J'ai corrigé une erreur de frappe qui apparaissait ici et qui est bien une erreur de frappe puisqu'elle n'apparaît pas dans [29, p. 231] d'où est issue la présente traduction.

relative ou vérité conventionnelle et *paramārthasatya* par vérité absolue ou vérité de sens ultime.

A. Deux vérités

1. *samvṛti satya* : vérité conventionnelle, relative ou de surface (illusion) ?

La traduction littérale de *samvṛti satya* est vérité (*satya*, un substantif neutre en sanskrit) de surface ou d'enveloppement (*samvṛti*). Le radical sanskrit *vṛt* signifie en effet « environner », « entourer » mais aussi « obstruer ». La traduction par « vérité conventionnelle » est la plus courante en tant que cette vérité informe de la manière dont sont les choses du point de vue commun ou ordinaire. Guy Bugault parle à l'occasion de « vérités codées (*samvṛtisatya*) qui règlent les transactions (*vyavahāra*) de la vie quotidienne » [29, p. 229]. Ces codes sont les conventions qui fixent un cadre conceptuel et linguistique pour les pratiques épistémologiques (et permettent dès lors la connaissance). Priest et Garfield expliquent de même que les choses vraies conventionnellement sont les vérités qui concernent le monde empirique mais que *samvṛti* est ambigu et peut s'entendre soit comme « conventionnel » soit comme « caché ». Et le sens de « conventionnel » est lui-même ambigu et s'entend de trois façons différents :

- *ordinary, or everyday. In this sense a conventional truth is a truth to which we would ordinarily assent.*
- *by agreement ... Conventional truth is, in this sense, often quite relative. (Candrakīrti argues that, in fact, in the first sense it is also relative – relative to our sense organs, conceptual scheme, etc. In this respect, he would agree with such Pyrrhonian skeptics as Sextus.)*
- *nominally true. To be true in this sense is to be true by virtue of a particular linguistic convention.*

Le second sens est celui de « caché » :

- *concealing, hiding, obscuring, occluding. In this sense ... a samvṛti-satya is something that conceals the truth, or its real nature, or, as it is sometimes glossed in the tradition, something that is regarded as a truth by an obscured or a deluded mind.*

En ce second sens, il s'agit donc de la perception d'un esprit illusionné et l'opposition devient manifeste dans ce second sens : à la perception de l'esprit illusionné répond la perception des êtres *buddha*, éveillés. Ainsi, la vérité *samvṛti* en dissimule une autre à laquelle elle s'oppose : la vérité ultime ou « vraie nature » des

choses. Garfield et Priest notent encore l'usage créatif qu'a fait Candrakīrti de cette ambiguïté polysémique : ce que cache la vérité de surface serait précisément son aspect conventionnel. Et si l'esprit est illusionné, c'est du fait de sa mécompréhension du rôle des conventions dans l'établissement de la vérité.

Le Dalaï Lama explique de même que « la "vérité conventionnelle" qualifie ce qui apparaît en surface à un esprit irréfléchi et non-analytique, qui ne cherche pas la véritable nature des choses et se contente de leur apparence. » [33, p. 121] On retrouve dans cette description l'opposition entre apparence et véritable nature des choses, et l'esprit illusionné est ici qualifié de « irréfléchi et non-analytique ». La véritable nature des choses (ou vérité ultime) a pour caractéristique d'être trouvée, ou au moins cherchée, par « analyse », par examen critique. Et le Dalaï Lama ajoute que « ce genre de recherche, qui a pour objet la vérité ultime, repose sur l'idée que les choses ont une essence, quelle qu'elle soit et quelle que soit l'idée que l'on se fait de l'ultime. » [33, p. 121]

Pour Dzongsar Rinpoche, l'analyse caractérise aussi l'ultime et il indique un premier problème relatif à l'articulation entre les deux vérités : « quand on parle de vérité relative, inconsciemment on apporte la méthode analytique » [57] ⁴⁸. Chez les Nyingmapa la vue mādhyamaka est prāsaṅgika (comme chez tous les tibétains depuis Tsongkhapa) car elle utilise le raisonnement par l'absurde, mais elle reprend aux Autonomes la distinction entre *tathyasamvṛti* réalité relative « valide » et *mithyāsamvṛti* réalité relative « invalide ». Au niveau relatif valide, les *svalakṣaṇa* sont acceptés (c'est à eux que s'appliquaient les syllogismes autonomes (voir p. 24) pour les phénomènes selon quatre caractéristiques : le consensus, la fonction, l'ordre et la falsifiabilité. Je reviendrai sur ce dédoublement de la vérité relative.

2. *paramārtha satya* : vérité de sens ultime

Étymologiquement, la *paramārtha satya* est la vérité de sens (*artha*) élevé (*parama*). *Artha* signifie « sens » et « objet », *paramārtha satya* est la vérité « *of the highest meaning* » ou « *of the highest object* » [46, p. 5]. Elle est parfois apelée « vérité absolue », mais Guy Bugault évite de traduire *paramārtha* par « absolu », cette traduction connote, selon lui, la vérité dont il s'agit d'une façon trop objective. Il

⁴⁸ Cette proposition est similaire à celle de la page 36.

opte pour la traduction par « ultime » dans une perspective sotériologique où cette vérité « est la dernière flèche sur le chemin bouddhique, après quoi il n'y a plus de chemin, rien que l'extinction ou le nirvāṇa. » [16, p. 307]

Garfield et Priest privilégient également la traduction *ultimate truth* et en donnent d'abord une définition positive : « *For something to be an ultimate truth is for it to be the way a thing is found to be at the end of an analysis of its nature* » [46, p. 12], ou encore « *the way the things are, when understood by a fully enlightened being who does not mistake what is really conventional for something that belongs to the very nature of things.* » [46, p. 5-6] Ils envisagent aussi une définition négative de la vérité ultime : « *the way things are, considered independently of convention* ». Négativement, *paramārtha satya* dit ce que sont les choses avant que les conventions ne les caractérisent, on pressent ici toute la dimension paradoxale d'une chose qui serait dite sans les conventions conceptuelles, à moins qu'on n'entende par là une pensée qui sort des sentiers battus.

Mais le seul fait de la nommer « ultime » est déjà paradoxal puisque dire « vérité ultime » qualifie cette vérité en opposition à la vérité conventionnelle, alors que la vérité ultime transcende toute distinction dualiste. Dès le moment où on la définit, comme vide, mais surtout comme ineffable, on se retrouve face à un paradoxe. Pour Graham Priest, ce paradoxe est similaire au paradoxe du menteur et les philosophes bouddhistes s'y sont confrontés, comme les occidentaux se sont confrontés au *Menteur*. [58, à 39 min]

La vérité ultime informe de la manière dont sont les choses dans une perspective analytique ultime et se comprend à partir de Nāgārjuna via les notions de *vacuité* et d'*existence interdépendante*. La vérité ultime la plus importante est que « tout est vide », qu'il n'y a pas d'identité indépendante. En ce sens, dire « c'est ultimement vide » revient à dire « après analyse, on ne trouve pas d'essence à la chose ». Mais le Dalaï Lama explique encore que « On appelle "vérité ultime" le manque d'existence en soi » [33, p. 132], qu'il s'agit là de la nature de la vacuité à laquelle on aboutit après analyse et que ce manque d'existence en soi est la seule manière d'être des phénomènes. La contradiction est manifeste.

B. *satya* : vérité ou réalité ?

Un problème philosophique plus fondamental concerne la traduction de *satya*. Le terme sanskrit peut se traduire par « vérité » ou par « réalité ».

The transformation of the two truths theory from a simple hermeneutic strategy to a complex system of thought with highly sophisticated ontological, epistemological and semantic theories (is ⁴⁹) blurring a clear methodological distinction between “reality” and “truth”. [51, p. 3]

La stratégie restait assez simple avec les Abhidharmikas mais se complexifient à partir de Nāgārjuna. A propos de la philosophie de Nāgārjuna, Garfield et Priest parlent de « *his doctrine of the two realities* » et envisagent que les deux vérités correspondent, chez lui, respectivement à chacune des deux réalités. La vérité ultime est « *the truth about the ultimate reality - qua ultimate reality* » [46, p. 4] : la réalité ultime en tant qu'elle ne s'oppose pas à la réalité conventionnelle puisque la réalité ultime est au-delà de la dualité. Dans les textes bouddhistes, *satya* désigne parfois des propositions et parfois des états de chose. Si on traduit *satya* par vérité, on fait des deux vérités des porteurs de vérité, si on traduit par réalité, *satya* désigne alors des états de chose.

Identité des deux vérités

Sur base de la *śūnyatāśūnyatā* « la vacuité de la vacuité » dont Priest dit qu'elle est l'affirmation centrale des *Stances* et dont traite le septième chapitre, il défend une thèse d'identité des deux réalités, ou plus précisément d'identité paradoxale du conventionnel et de l'ultime :

Ultimate reality is just as empty as conventional reality. Ultimate reality is hence only conventionally real! The distinct realities are therefore identical. [46, p. 6]

Les deux réalités sont donc unie ontologiquement, elles sont toutes deux également vides et il ne peut y avoir de hiérarchie entre elles (l'ultime n'est pas plus vraie que la conventionnelle). L'affirmation « la vacuité de la vacuité » génère des contradictions « *characteristic of philosophy at the limits* » [46, p. 16], elle fait que la réalité ultime est aussi vide que la réalité conventionnelle. La réalité ultime est par conséquent seulement conventionnellement réelle, la vacuité (ultime) est immanente à la réalité conventionnelle ! Cette immanence est, selon Garfield et Priest, explicitée dans le passage du *Soutra du Cœur* que nous avons déjà vu [46, p. 7] :

⁴⁹ Le verbe me semble manquer dans cette phrase, c'est moi qui le rajoute entre parenthèses.

Ici, Shāriputra, les formes sont vacuité, et la vacuité elle-même, ce sont les formes : la vacuité n'est autre que les formes, et les formes ne sont autre que la vacuité. La vacuité est ce que les formes sont, et les formes sont ce qu'est la vacuité. [19, p. 77]

Ils interprètent « les formes sont vacuité » comme l'affirmation que le conventionnel n'est pas illusoire mais vide, et la formule « la vacuité elle-même, ce sont les formes » comme l'affirmation que la vacuité n'est pas transcendante mais immanente. Il n'y a dès lors plus « deux niveaux » ontologiques mais un seul. Garfield et Priest illustrent la progression que présente le *Soutra du Cœur* par le « twist » du ruban de Moebius, partant de la forme (conventionnel), on en découvre la vacuité (ultime) et réalisant que la vacuité est forme, on revient au conventionnel mais avec la compréhension non-duelle. Les réalités perçues comme distinctes sont en fait identiques : la distinction conventionnel/ultime est dualiste.

Penetrating to the depths of being, we find ourselves back on the surface of things, and so discover that there is nothing, after all, beneath these deceptive surfaces. [46, p. 15]

Ils donnent encore une interprétation supplémentaire de cette même stance du *Soutra du Cœur* : « *Form is empty* » est compris comme l'affirmation qu'il n'y a pas d'essence (*svabhāva*) sous les formes. Et « *Emptiness is form* » comme celle que la profondeur est la surface. Nāgārjuna et la philosophie de la Voie médiane déconstruisent selon cette interprétation le mythe de la profondeur : si les deux réalités sont identiques, il n'y a pas de « fond » métaphysique. C'est pour cette raison qu'il faut se garder, disent-ils, de comprendre la réalité conventionnelle, d'après le modèle kantien, comme phénomène, et la réalité ultime comme noumène, car personne ne songerait à défendre que le noumène kantien ⁵⁰ est le phénomène !

Si la réalité ultime est l'apparence, alors il n'y a plus de hiérarchie ontologique. L'union est réalisée du fait que la vacuité est définie comme absence d'essence (pas

⁵⁰ Je précise « noumène kantien » comme Garfield et Priest qui mettent ce terme en italique lorsqu'ils affirment : « *The emptiness of emptiness means that ultimate reality cannot be thought of as a Kantian noumenal realm* » en expliquant l'identité des deux réalités qui découle de ce qu'elles sont aussi vides l'une que l'autre. Mais on pourrait discuter cette question plus avant, notamment à partir de l'article de Michael Oberst, « Two Worlds and Two Aspects: on Kant's Distinction between Things in Themselves and Appearances (2015) » dont l'abstract mentionne: “two-world interpretations regard things in themselves and appearances as two numerically distinct entities, whereas two-aspect interpretations take this distinction as one between two aspects of the same thing”. Et à partir de la défense de la *two-aspect theory* développée par Henry Allison dans *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense* (1983, révisé 2004).

comme absence d'existence) et la forme comme existence interdépendante (pas comme substance indépendante).

C. Évolution de la théorie des deux vérités dans les écoles du Hīnayāna

Les deux écoles abordées ici présentent des divergences notables concernant leur définition des deux vérités. Avant d'aborder les divergences de vues à ce sujet, je rappelle succinctement le socle commun que partagent tous les textes bouddhistes : *caturlakṣaṇa*, les quatre Sceaux. On peut les garder en tête avant de lire la suite car ces caractéristiques de la doctrine sont à la fois relativement simples, fondamentales⁵¹ et constamment présentes à l'esprit du pratiquant bouddhiste.

1. Les quatre Sceaux

1. Tous les facteurs de composition sont impermanents, *anityāṃ sarvasaṃskārāṃ*.

On parle ici de l'impermanence (*anityatā*) de tous les *saṃskāraḥ*⁵², mais il s'agit de l'aspect transitoire ou limité de l'existence de tous les phénomènes. Le prédicat *anitya* est intuitivement facile à appréhender pour les humains que nous sommes, il rappelle cette évidence que tout a une fin, que nous et ceux que nous aimons sommes mortels. C'est là l'aspect « grossier » de l'impermanence qui comporte aussi un niveau subtil : « le fait que toutes choses cessent ou changent d'instant en instant, qu'elles ne cessent de se métamorphoser. » [33, p. 92] Ce caractère transitoire des choses interdit d'affirmer tant *astīti* (il y a, il existe ou il est) que *nāstīti* (il n'y a pas, il n'existe pas ou il n'est pas), *astīti* supposant une pérennité (*śāśvatā*) et *nāstīti* un anéantissement (*uccheda*). Comme on peut lire en *MMK* 15.7 :

*kātyāyanāvavāde cāstīti nāstīti cobhayaṃ |
pratiṣiddhaṃ bhagavatā bhāvābhāvavibhāvinā ||*

⁵¹ On les trouve dans le canon pāli, notamment dans les trois strophes du chapitre 20 du Dhammapada, qui traite de la Voie (*Maggavagga*) : 20.5 à 20.7. Le texte est établi par ĀNANDAJOTI Bhikkhu. *A Comparative Edition of the Dhammapada* [1, p. 178-9]. Tous les auteurs bouddhistes s'y réfèrent à un moment ou à un autre.

⁵² Le terme *saṃskāraḥ* fait l'objet de toute une littérature, voir notamment L. Kapani, *La Notion de saṃskāra*, que référence Bugault dans sa traduction des *Stances* (p. 199). *Saṃskāra* est en outre le second maillon de la co-production conditionnelle et le quatrième agrégat de tout phénomène composé. On le traduit par « facteurs de composition » ou « formations karmiques ».

Dans son Avertissement à Kātyāyana le Bienheureux, lui qui sait ce que veut dire existence, non-existence, a récusé l'un comme l'autre de ces deux énoncés : dire « il y a », dire « il n'y a pas ».

Les choses n'existent pas de façon pérenne, elles sont prises dans le cours du temps et par conséquent en dépendent. Pour cette raison, les essences seront rejetées : elles sont conçues comme éternelles et le fait que « les choses deviennent autre » est une thèse centrale de la doctrine de l'impermanence. La tendance à oublier cette certitude de l'aspect transitoire et changeant des choses constitue une source de souffrance (supplémentaire), qui est la deuxième *lakṣaṇa*. On peut cependant l'éviter comme l'indique la fin de la strophe :

*sabbe saṅkhārā aniccā ti,
yadā paññāya passati,
atha nibbindatī dukkhe
esa maggo visuddhiyā.* [1, Pāli 277 (20.5) Magga]
« Toutes les compositions sont impermanentes » ;
quand on voit cela à l'aide de la sagesse,
On est alors dégoûté de la douleur ;
telle est la voie de la pureté. [2, p. 291]

2. Tout ce qui est conditionnant est source de souffrance, *duḥkhaṃ hi sarvasaṃskārām*.

La souffrance (*duḥkhaḥ*) est la deuxième caractéristique de l'existence. Les humains ont tendance à rajouter de la souffrance à la souffrance « constitutive » qui résulte de l'impermanence. De la souffrance est rajoutée dès qu'on perd de vue la première *lakṣaṇa*. C'est aussi, de manière un peu contradictoire, dans le rappel qu'il est transitoire que le bonheur peut être plein. La souffrance est par ailleurs *duḥkhasatya* dans le système bouddhiste : la première des Quatre Vérités des Nobles (*catvāryāriyasatyāni*). Et cela dans une perspective radicalement thérapeutique puisque la deuxième vérité en fait l'étiologie : l'origine de *duḥkhaḥ* est *trṣṇā*, la soif, le désir. La troisième annonce qu'il est possible de la faire cesser, c'est *nirodha*, la cessation. Et la quatrième explique comment la faire cesser, c'est *mārgasatya*, la vérité de la voie.

3. Tous les phénomènes sont dépourvus de soi, *sarvadharmā anātmāṇaḥ*.

Cette troisième caractéristique de l'existence s'appuie sur la conception hindouiste de l'*ātman* et s'en démarque complètement en enseignant *anātmanaḥ* : l'absence

d'*ātman*. On notera que cette absence ne concerne plus *sarva saṃskāraḥ* (tous les composés) comme pour les deux premières caractéristiques mais *sarva dharmā*, tous les phénomènes. A *pudgala nairātmya*, l'absence de « *pudgalātman*, soi individuel » s'ajoute l'absence de soi (ou d'essence) des phénomènes : *dharmātman nairātmya*. Et si dans les écoles du Hīnayāna, cette absence se limite aux phénomènes grossiers, l'insubstantialité s'étend dans les écoles du Mahāyāna à tous les phénomènes (subtils et grossiers) et s'appellera *śūnyatā*, la vacuité. Dans les *Stances*, le dix-huitième chapitre explique en quoi cette absence d'identité est universelle.

4. Le *nirvāṇa* est paix, *śāntam nirvāṇam*.

Les trois premiers Sceaux sont appelés *trilakṣaṇa*, « les trois caractéristiques de l'existence » et sont relatives au *saṃsāra*. La fin des trois premières strophes et d'ailleurs identique : « quand on voit cela à l'aide de la sagesse, on est alors dégoûté de la douleur ; telle est la voie de la pureté » [2, p. 191]. Le quatrième Sceau concerne l'au-delà de la douleur, le *nirvāṇa*. Il s'agit d'un état ineffable, au-delà de toute description. On en trouve cependant de nombreuses caractérisations, dont les trois suivantes : c'est l'état auquel accèdent les méditants, il est sans douleur et les concepts n'y ont plus cours.

Les quatre Sceaux constituent la base commune de toutes les écoles. Regardons maintenant ce qui les oppose. Une différence majeure concerne la théorie des deux vérités : « vérité conventionnelle » et « vérité ultime ». Les écoles du Hīnayāna les distinguent strictement, là où la Voie médiane de Nāgārjuna considère aussi leur union, qu'elles sont « les deux aspects d'une même entité » [33, p. 81]. Le Dalai Lama dit encore que pour les tenants de la Voie médiane « Les "deux vérités" ne sont ni différentes (dans l'absolu) ni identiques (dans le relatif) » [33, p. 213]. Pour finir ce chapitre, je vais présenter deux écoles majeures du Hīnayāna, ce qui devrait permettre de mieux comprendre les adversaires bouddhistes auxquels Nāgārjuna s'adresse dans les *Stances*.

2. École Sarvāstivāda (Vaibāṣika)

Les Sarvāstivādin⁵³ rédigent des *abhidharma*⁵⁴ dans lesquels ils développent une philosophie réaliste : le monde extérieur existe indépendamment et en dehors de l'esprit qui le conçoit. Ils admettent deux réalités ontologiques d'après la distinction absolu/relatif (*paramārtha/samvṛiti*).

La réalité ultime est pour eux concrète, et consiste en unités irréductibles d'espace (*dharma*⁵⁵) et de temps (*kṣaṇa*⁵⁶). L'irréductibilité de ces « atomes » est caractéristique de leur réalité ultime : ils sont des parties sans partie. Les Sarvāstivādin ont donc, ultimement, une conception substantialiste de la réalité des cinq agrégats, de l'espace (*akāśa*) et du *nirvāṇa*⁵⁷. Ils sont en ce sens matérialistes et leur conception des *dharma* constitue un cas limite vis-à-vis du premier Sceau : l'impermanence n'est ultimement valable que pour l'esprit (*citta*) et bien sûr pour tous les phénomènes de la réalité conventionnelle.

Les objets physiques de la réalité conventionnelle sont appelés « phénomènes composés » car composés (ultimement) des *dharma*. Ils n'existent en tant que phénomènes que du fait de leur efficence, comme l'objet physique « vase » qui est conditionné, conditionnant et impermanent. Le vase peut se briser en morceaux, ces morceaux eux-mêmes en poussière... ultimement jusqu'aux *dharma* qui sont des « simples méréologiques » sans étendue mais possèdent une nature intrinsèque (*svabhāva*). On peut ainsi lire dans l'*Abhidharmakośa* :

Ce que l'on a mis en morceaux ou éliminé
Intellectuellement échappe à l'intellect
Et existe, comme un vase, comme l'eau,
En vérité relative : le reste relève de l'absolu [39, p. 11]

Ces phénomènes composés sont caractérisés par leur caractéristiques propres (*svālakṣaṇa*) apparentes. L'exemple de « l'eau » illustre la réalité relative des constructions conceptuelles. Tout comme les objets, les concepts sont impermanents,

⁵³ *sarva* : tout ; *asti* : existe ; *vādin* : celui qui dit. Donc ils sont littéralement « ceux qui professent que tout existe ».

⁵⁴ Les ouvrages de commentaire appartenant à la 3^{ème} corbeille.

⁵⁵ De la catégorie *rūpa*. Pour les cinq catégories des phénomènes, voir [32, Vol. 1, p. 182].

⁵⁶ Instants des catégories *citta* (l'esprit, composé des six consciences : cinq consciences des sens, plus la conscience mentale) ou *caitta* (les 51 facteurs mentaux associés).

⁵⁷ Dans ses deux versions : cessation analytique et cessation (naturelle) non liée au discernement.

ils disparaissent lorsqu'on les soumet à l'analyse et leur enlève leurs caractéristiques (pour l'eau : sa forme, sa couleur...).

La réalité relative se définit donc par le caractère réductible de ses phénomènes (choses et concepts) qui ne possèdent dès lors pas de nature intrinsèque (*svabhāva*). Elle est constituée de choses spatiales, physiquement caduques et périssables et de « continua temporels » que l'on peut déconstruire analytiquement.

Les Sarvāstivādin, comme la plupart des bouddhistes ont rejeté l'idée d'un soi substantiel permanent et transcendant (*ātman*) des hindouistes. Mais ils ont remplacé l'agent personnel substantiel des Upanishads et le *pudgala* (le support de la personnalité) des Pudgalavādin par *svabhāva*, une substance impersonnelle. Les *dharma*s des Sarvāstivādin sont donc substantiels⁵⁸ en tant qu'ils possèdent une *svabhāva*, ce qui est précisément ce que réfutera Nāgārjuna.

3. École Sautrāntika

Les Sautrāntika sont une autre école du Petit Véhicule (Hīnayāna), directement issue de l'école Sarvāstivāda (voir schéma p. 108). Alors que dans la théorie réaliste des Sarvāstivādin « le monde extérieur existe indépendamment et en dehors de l'esprit qui le perçoit et qu'il est directement perçu à travers les sens » [31, p. 399]⁵⁹, la Vue de l'école Sautrāntika est semi-réaliste « car s'il existe bien pour eux un monde extérieur à la conscience, ils affirment qu'on n'en perçoit que des images mentales et non les objets eux-mêmes » [31, p. 399]. Ils s'accordent avec les Sarvāstivāda sur la thèse de l'existence absolue des indivisibles (qu'ils appellent *svālakṣaṇa* uniques particuliers ou *kṣaṇika* moments instantanés) mais s'en démarquent car pour eux, « tous les objets et les consciences susceptibles d'une fonction particulière relèvent de la vérité absolue »⁶⁰ [33, p. 11]. On assiste donc à une inversion complète concernant l'efficiencia : elle était pour les Sarvāstivāda la marque de la réalité conventionnelle, elle est chez les Sautrāntika celle de la réalité ultime. La

⁵⁸ A noter que dans un premier temps, les *dharma*s étaient conçus comme des propriétés dynamiques plus que comme des substances stables et persistantes [54a, p. 6].

⁵⁹ Le sous-titre de l'article « Les *Pramāṇa* bouddhiques » interroge « Peut-on atteindre le réel et l'inconditionné au moyen des sens ou du raisonnement logique ? » et répond que le réel est inatteignable par ces deux moyens qui ne permettent que de mesurer et de décrire.

⁶⁰ C'est moi qui souligne.

conception des deux vérités de ces derniers se trouve exprimée dans le *Commentaire de la logique* ⁶¹:

Ce qui peut avoir une fonction

Ici existe en vérité absolue ;

Le reste existe en vérité relative :

L'un particulier, l'autre général. [39, p. 11]

Alors que les caractéristiques propres (*svālakṣaṇa*) des Sarvāstivādin n'étaient qu'apparentes et attribuées aux phénomènes composés de la réalité relative, les *svālakṣaṇa* deviennent dans la théorie Sautrāntika « les uniques particuliers » de la réalité ultime. Ces phénomènes discrets sont ultimement réels car ils peuvent « avoir une fonction » : ils peuvent être causalement efficaces, produire des effets. Ils ne se présentent en outre qu'à la connaissance perceptive directe ⁶² et sont *not denotable by language* (sans fabrication conceptuelle) biens qu'ils soient des références objectives du langage [51, p. 11] :

The Sautrāntika's theory of ultimate truth mirrors its ontology of flux in which unique particulars are viewed as spatially infinitesimal atoms constituting temporally momentary events (kṣaṇika) or as successive flashes of consciousness, cognitive events, all devoid of any real continuity as substratum. Unique particulars are ultimately real, although they are not enduring substances... They are rather bundles of events arising and disappearing instantly.

[51, p. 12]

Les *svālakṣaṇa* « uniques particuliers » sont conçus non pas comme substances éternelles mais comme faisceaux d'événements temporels discrets *kṣaṇika*, à partir d'atome matériels. Donc des événements momentanés qui disparaissent en apparaissant et sont immobiles, ils ne se déplacent ni dans l'espace ni dans le temps [51, p. 11].

Ils contestent la *svabhāva* des Sarvāstivāda et proposent une *parabhāva*. Ils insistent alors non plus sur l'identité mais sur la différence dans la relation cause-effet.

Selon Kalupahana, trois cents ans avant Nāgārjuna, Moggaliputta (327 – 247) avait déjà critiqué ces deux conceptions de l'Abhidharma qu'il considérait comme dévoyées [23, p. 23].

⁶¹ *Pramānavārttika-kārikā*, *Tshad-ma rnam 'grel* de Dharmakīrti [39, p. 245].

⁶² Il s'agit du premier pramāṇa (type de connaissance) des sept que présente la théorie Sautrāntika [31, p. 399-400].

III. Les principes logiques de la négation

Dans ce chapitre, j'aborderai les grands principes logiques de la négation que sont le principe de bivalence (PB), le principe de non-contradiction (PNC), le principe de tiers exclu (PTE) et le raisonnement par l'absurde (RA). Je chercherai ici à répondre aux questions « Quel usage Nāgārjuna fait-il des principes logiques de négation ? » et « À quelles fins ? ». Je présenterai comment certains de ces principes étaient conçus dans l'Antiquité, mais j'étudierai surtout comment ils sont formalisés aujourd'hui, avant de procéder à un premier recensement de l'usage de chacun de ces principes logiques dans les *Stances*.

A. Principe de Bivalence

Selon le principe de bivalence, une proposition est soit vraie soit fausse. Pour toute proposition, il n'y a, en logique classique, que deux valeurs de vérité. Ces deux valeurs sont exhaustives : soit p est vrai, soit p est faux. PB permet de faire fonctionner la négation : si A est vrai, $\neg A$ est faux et si A est faux, $\neg A$ est vrai. La bivalence dit simplement qu'avec la négation, 0 donne 1 et 1 donne 0 et que ce sont les deux seules valeurs.

On peut également comprendre ce principe comme le fait que « une proposition doit avoir une (des deux) valeur(s) de vérité ». Cette distinction plus utile exige qu'un énoncé possède l'une des deux valeurs de vérité et exclut les cas où une proposition n'aurait pas de valeur de vérité. Un énoncé doit posséder une valeur de vérité, il ne peut pas n'en avoir aucune et s'il n'y a que deux valeurs de vérité (vrai - faux), un énoncé a soit la valeur vraie, soit la valeur fausse.

Mais on peut discuter la nature de ces valeurs. En logique classique c'est le vrai (1) et le faux (0), et en pratique, PB est souvent confondu avec PTE. Mais la quadrivalence de la logique paraconsistante (*FDE*), utilisée par Graham Priest pour interpréter les *Stances*, se réduit elle aussi à deux valeurs que le logicien nomme « désignées ». La valeur désignée « vrai » incluant alors la contradiction, et la valeur « faux » tolérant l'absence de vrai entre A et $\neg A$. Ce qui permet donc à Priest de respecter PB tout en ne respectant ni PNC ni PTE.

B. Le principe de non-contradiction

1. Historiquement

Aristote énonce la version ontologique du PNC en *Métaphysique* Γ, 3, 1005 b 19-23 : « il est impossible qu'une même chose (prédicat) en même temps appartienne et n'appartienne pas sous le même rapport au même objet ». Guy Bugault mentionne également « il est impossible d'être et de ne pas être tout à la fois » en *Métaphysique* B, 2, 996 b 30.⁶³

2. En logique classique

Le PNC est souvent formalisé via le principe d'Explosion (EXP) : $A, \neg A \vdash B$ « d'une contradiction on peut déduire n'importe quoi » mais ce principe est très problématique voire même illogique. Le « principe » de non-contradiction est en fait un inconditionné indispensable à tout discours rationnel, il est un principe pré-théorique associé à une sémantique. Ce sont en effet nos propositions (comme combinaison sémantique sujet-prédicat) à propos des choses, et non les choses en elles-mêmes, qui peuvent être contradictoires. Il s'agit donc d'une loi du discours que doivent respecter les interlocuteurs sous peine d'être taxés d'irrationalité, mais ce principe est difficile à formaliser.

Dès qu'on énonce une proposition, le PNC s'applique qui veut que de deux propositions contradictoires, une proposition maximum est vraie : soit je suis assis, soit pas assis, mais pas les deux. Le PNC concerne tant les propositions contradictoires que les propositions contraires : soit « je suis joyeux », soit « je suis triste », mais pas les deux en même temps.

3. Le principe de non-contradiction dans *Les Stances*

Robinson [48, p. 295] ne relève aucune infraction au PNC dans *Les Stances*. Il mentionne au contraire des occurrences explicites du PNC dans le texte nāgārjunien, notamment en *MMK* 7.30 cd :

ekatve na hi bhāvaśca nābhāvaścopapadyate ||

⁶³ Bugault renvoie également à *Seconds analytiques*, I, 11, 77 a 10 [29, p. 239]. Mais il ne mentionne pas la version logique : « des affirmations opposées ne peuvent être simultanément vraies » (*Met.* 1011b13-14).

appliquées à un seul et même être, existence aussi bien qu'inexistence sont logiquement incompatibles.

A single thing being an entity and

A nonentity is not tenable.

Bugault rapproche dans sa traduction *nopapadyate* d'une impossibilité logique du type *na yujate*, forme logique de la non-contradiction. Et en *MMK* 8.7 cd :

parasparaviruddham hi saccāsaccaikataḥ kutaḥ ||

Où l'être et le non-être pourraient-ils coexister puisqu'ils s'excluent mutuellement ?

Existence and nonexistence cannot pertain to the same thing.

For how could they exist together?

On note ici une différence de traduction pour le mot sanskrit *kutaḥ*. Le sens de « où » est prédominant dans le dictionnaire Monier-Williams, mais la traduction par « how » est bien attestée et Bugault l'utilise ailleurs (voir p. 96). La différence est surtout notable du fait que Guy Bugault développe une théorie (présentée p. 71) selon laquelle Nāgārjuna contraint ses adversaires par des moyens logiques, représentés notamment par *na yujate* (et *nopapadyate* ci-dessus), et empiriques dont *na vidyate*. Il fait de l'adverbe *kutaḥ* un désignateur par lequel Nāgārjuna enjoint ses adversaires à lui montrer « où » se trouvent les entités dont ils parlent, à la manière de Socrate (Bugault parle en effet de la « portée ironique et maïeutique » de *kutaḥ*, voir citation p. 70).

Robinson trouve encore des applications du principe en :

- *MMK* 21.3 : « la mort et la naissance ne sont point simultanées. »
- *MMK* 25.13 : « Comment le nirvāna serait-il à la fois réel et irréel, ... ? »
- *MMK* 25.14 : « Ils ne peuvent coexister comme la lumière et les ténèbres. »
- *MMK* 27.17 : « Il serait permanent et impermanent : ce qui, encore, est absurde. »

Robinson énonce formellement le troisième lemme du *catuṣkoṭi* en utilisant des quantificateurs existentiels alors qu'il utilisait des quantificateurs universels pour les deux premiers :

(1^{er} lemme) : $\forall x A$

(2^{ème} lemme) : $\forall x \neg A$

(3^{ème} lemme) : $\exists x A \wedge \exists x \neg A$

(4^{ème} lemme) : $\neg \exists x A \wedge \neg \exists x \neg A$

Nous verrons que Graham Priest critique cette formalisation qui ne réussit pas à produire quatre valeurs exclusives (p. 83) et qu'il relève des infractions au PNC dans les *Stances*, qui constitueront même deux *contradictions vraies* : « La vérité ultime est qu'il n'y a pas de vérité ultime » et « Toutes les choses ont une nature, celle de n'en avoir pas ».

4. Dans la pratique : charité, paradoxes et logiques paraconsistantes

Souvent, une affirmation du type « p et non-p » sous-entend en fait un changement de point de vue, qui pourrait être explicité par une variation des opérateurs modaux. Davidson et Quine appellent *principe de charité* le principe méthodologique qui consiste à interpréter les arguments d'autrui selon le point de vue (avec les opérateurs modaux) où ils acquièrent le plus de sens. Ce faisant de nombreuses dérogations au PNC ne se révèlent telles qu'en apparence et une analyse approfondie en met à jour les modalités implicites.

Mais on trouve par ailleurs des paradoxes, du type du « paradoxe du menteur » pour lesquels aucune stratégie de résolution définitive n'a été trouvée puisque chaque tentative de résolution a vu naître un paradoxe « de revanche ». Ce constat empirique a amené Graham Priest et d'autres philosophes à accepter la contradiction pour ces cas exceptionnels et à remettre en question le PNC. Plutôt que de rejeter le raisonnement, ils choisissent d'accepter la conclusion contradictoire et développent pour ce faire des logiques paraconsistantes. Dans une logique paraconsistante, la relation de conséquence est dite paraconsistante lorsqu'elle n'est pas explosive. L'explosion est le principe selon lequel : *s'il y a une contradiction dans une théorie, on peut conclure n'importe quoi* (voir p. 84). Même si l'information est contradictoire, la relation de conséquence n'explose pas en trivialité. Cela permet aux logiques paraconsistantes de traiter la contradiction et de travailler l'information qui y est contenue. On nomme également cette stratégie *glut* car elle accepte une valeur supplémentaire : la contradiction. A propos du *Menteur*, cette stratégie consiste à accepter toute la dérivation, jusqu'à la contradiction finale mais à rejeter l'explosion. C'est la définition d'une logique paraconsistante : elle n'explose pas. Graham Priest défend que l'explosion est un principe récent, mais que la syllogistique d'Aristote par exemple est paraconsistante et que la logique stocienne n'est pas non plus explosive. L'exigence de *consistency* (cohérence, absence de contradiction) des logiques

orthodoxes est affaiblie en *coherence* (compréhensibilité) dans les logiques paraconsistantes, qui veulent garder la rationalité, la possibilité de penser avec des règles. Les logiques paraconsistantes cherchent un formalisme qui permet de travailler avec les contradictions, tout en restant rationnel.

Pour en revenir à Nāgārjuna, bien que Robinson ne trouve pas d'infraction au principe de non-contradiction dans les *Stances*, Bugault et Priest, eux, en trouvent. Et face aux contradictions, ils utilisent des stratégies différentes : Guy Bugault veut maintenir la logique standard bivalente, là où Priest considère qu'une logique quadrivalente (donc *many-valued*, ici *4-valued*) et *plurivalent* (acceptant plus d'une valeur) est mieux à même de rendre compte du système philosophique nagarjunien. Je comparerai dans ce travail ces deux approches et chercherai à déterminer laquelle est la meilleure.

C. Le principe du tiers exclu

Selon le Principe de Tiers Exclu (PTE), une proposition au moins est vraie entre deux contradictoires. Ce principe s'applique seulement aux contradictoires, pas aux contraires. En effet, entre deux termes contraires, un tiers est possible (ni joyeux ni triste mais...). Mais rien n'existe entre deux contradictoires. Le PTE impose de choisir entre *p* et *non-p*, il est impossible que deux propositions contradictoires *p* et *non-p* soient toutes les deux fausses. Il n'y a pas de tierce possibilité telle que l'indétermination ou la contradiction, pas d'intermédiaire.

1. Historiquement

Guy Bugault en mentionne trois versions chez Aristote :

- *Métaphysique*, Γ, 7, 1011 b 24 : « Il n'est pas possible qu'il y ait un intermédiaire entre des énoncés contradictoires, mais il faut nécessairement soit affirmer, soit nier, un prédicat quelconque d'un sujet »
- *Métaphysique*, B, 2, 996 b 29 : « toute chose doit nécessairement ou bien être affirmée ou bien être niée »
- *Seconds analytiques*, I, 11, 77 a 22 : « Pour tout prédicat, ou bien l'affirmation ou bien la négation est vraie »

Et il paraphrase ce *principle of excluded middle* (il préfère la traduction anglaise au « tiers exclu » francophone pour des raisons que nous verrons plus loin) en « de deux

propositions contradictoires, l'une est vraie, l'autre est fausse. Elles ne peuvent être ni vraies à la fois, ni fausses à la fois. » [29, p. 240]

2. En logique classique

Formellement, le PTE s'écrit $\vdash A \vee \neg A$. Cette disjonction est une conséquence syntaxique sans prémisses (un théorème) et une tautologie (conséquence sémantique) puisque, par correction, tout ce qui est démontrable (axiomatiquement) est vrai (sémantiquement). En français, cette formalisation peut se lire comme « il est interdit d'avoir une attitude négative par rapport à "A ou ne-pas-A" » ou encore comme « on doit choisir entre deux contradictoires : soit A est vrai soit sa négation ($\neg A$) est vrai ». Le PTE exclut la situation où ni A ni $\neg A$ n'est vrai. D'une disjonction (inclusive), le PTE dit que « il y a au moins quelque chose qui est vrai ».

3. Le principe du tiers exclu dans les *Stances*

Robinson indique deux PTE explicites. Le premier en *MMK* 2.8 cd :

anyo ganturagantuśca kaṣṭṛīyo hi gacchati ||

Quelle troisième entité, ni marcheur ni non-marcheur, pourrait-elle marcher ?

Le second en *MMK* 2.15 cd:

anyo ganturagantuśca kaṣṭṛīyo 'tha tiṣṭhati ||

Quelle troisième entité, ni marcheur ni non-marcheur, restera-t-elle immobile ?

Mais ailleurs le PTE est enfreint, comme en *MMK* 18.6 :

ātmetyapi prajñāpitam anātmetyapi deśitaṃ |

buddhair nātmā na cānātmā kaścid ityapi deśitaṃ ||

Les Buddha ont fait état du moi, ils ont aussi enseigné le non-moi. Et ils ont aussi enseigné qu'il n'y a ni moi ni non-moi.

Cette stance est similaire à la stance 18.8 mentionnée dans l'introduction de ce travail (p. 4). C'est elle qui servira de paradigme au tétralemmes positif pour Garfield et Priest qui ne voient dans la proposition « ni moi ni non-moi » aucune infraction au PTE (du fait que les deux premières propositions sont exprimées dans des contextes différents, voir p. 93).

D. Raisonnement par l'Absurde

Le dictionnaire donne du raisonnement par l'absurde (ou apagogie) la définition suivante : « Raisonnement par lequel on démontre la vérité d'une proposition en prouvant l'impossibilité ou l'absurdité de la proposition contraire »⁶⁴.

1. En logique classique

Deux points de départ sont possibles selon qu'on suppose A pour prouver $\neg A$, ou qu'inversement on commence par supposer $\neg A$ pour finalement prouver A .

Dans le premier cas, la preuve syntaxique $A \rightarrow B, A \rightarrow \neg B \vdash \neg A$ est irréfutable, elle découle directement d'un schéma d'axiome fondamental de la syntaxique propositionnelle de la logique classique (et intuitionniste). Mais le second cas, où la méthode de preuve apagogique consiste à inférer une proposition A en montrant que sa contradictoire ($\neg A$) mène à une conséquence contradictoire ($B \wedge \neg B$), pourrait être considéré comme problématique par un intuitionniste qui n'accepte pas la règle de double négation qui stipule que $\neg\neg A \vdash A$.

Graham Priest distingue en outre réduction à l'absurde et réduction à la contradiction : beaucoup de choses sont absurdes sans être contradictoires (Priest donne l'exemple de « je suis un œuf poché » qui est absurde sans être contradictoire) [45, p. 55, note 14]. La méthode de Nāgārjuna est une réduction à l'absurde qui ne *doit* pas résulter d'une contradiction mais *peut* seulement en résulter si l'adversaire reconnaît le PNC. Les arguments du philosophe indien sont en effet *ad hominem* et dès lors la *reductio* est toute conclusion inacceptable dans le système de l'adversaire et ne nécessite donc pas que Nāgārjuna respecte le PNC, selon Bugault. Mais Garfield et Priest démontrent que Nāgārjuna lui-même tient à ce principe [46, p. 8].

2. Le raisonnement par l'absurde dans les *Stances*

Garfield et Priest donnent un exemple de RA trouvé dans la neuvième stance du quinzième chapitre des *Stances*. Nāgārjuna y examine la possibilité que « exister » puisse être expliqué en ayant recours à *svabhāva*. Cette possibilité est l'hypothèse de ses adversaires, hypothèse qui sera réfutée. La conclusion est présentée trois stances avant, en *MMK* 15.6 :

⁶⁴ Centre national de recherche textuelle et lexicographique : <https://www.cnrtl.fr/definition/apagogie>

svabhāvaṃ parabhāvaṃ ca bhāvaṃ cābhāvameva ca |

ye paśyanti na paśyanti te tattvaṃ buddhaśāsane ||

Ceux qui croient voir être en soi/être différent, être/non-être, ceux-là ne voient pas la vraie nature des choses, enseignée par le Buddha.

Those who see essence and essential difference

And entities and nonentities,

They do not see

The Truth taught by the Buddha.

Bugault note que le premier couple (*svabhāva parabhāva*) est constitué de termes contraires, le second (*bhāva abhāva*) de contradictoires. Quant à *tattva* traduit par « la vraie nature des choses », il fait référence à *MMK* 16.5b, écrit Bugault, qui précise que cette nature des choses est la « loi qui est d'apparaître et de disparaître. » [16, p. 190] et que cette loi « fait que l'individu et ses composants, se produisant d'instant en instant, n'ont pas le temps de se "constituer". » [16, p. 201] Ce commentaire de Bugault fait référence au *pratītyasamutpāda* qui s'oppose dans sa conception nagarjunienne aux *kṣaṇa* temporels des Sarvāstivādin (voir p. 57). Cette conclusion en 15.6 se justifie par le raisonnement par l'absurde en *MMK* 15.9 :

prakṛtau kasya cāsatyāmanyathātvam bhaviṣyati |

prakṛtau kasya ca satyāmanyathātvam bhaviṣyati ||

(On objectera:) s'il n'y a pas une nature première, quel sera le sujet du changement d'état ? (Je réplique :) s'il existe une nature première, comment pourra-t-elle être sujette à un changement d'état ?

If there is no essence,

What could become other?

If there is essence,

What could become other?

Tant Bugault que Garfield suivent le commentaire de Candrakīrti selon lequel le premier hémistiché est une objection faite à Nāgārjuna par ses adversaires de la Scolastique, et le second la contre-objection de Nāgārjuna [16, p. 201 ; 22, p. 223]. La structure de l'argument est alors la suivante : les adversaires posent l'hypothèse (implicite) que « l'existence s'explique par l'essence », Nāgārjuna montre que cela mène à la contradiction que les choses pourraient à la fois changer et ne pas changer. La prémisse que rajoute Nāgārjuna, que les choses « deviennent autre », est une thèse centrale de la doctrine bouddhiste de l'impermanence (voir p. 54), alors que l'essence est toujours conçue comme permanente. Le second hémistiché constitue

l'argument : « S'il existe un être-par-soi, comment pourra-t-il devenir autre ? » et Nāgārjuna de conclure qu'on ne peut expliquer l'existence, le changement et la différence en termes d'essence, sous peine de contradiction. En conséquence de quoi l'essence est rejetée et le quinzième chapitre, qui examine le *svabhāva*, conclut que l'existence ne s'explique pas par lui. En vérité conventionnelle, le PNC doit fonctionner pour le RA et Nāgārjuna soutient la négation des assertions qui ont pour conséquence des contradictions.

Garfield et Priest donnent un autre exemple de réduction à l'absurde en *MMK* 18.10 :

pratītya yadyadbhavati na hi tāvattadeva tat |
na cānyadapi tattasmānnocchinnaṃ nāpi śāśvataṃ ||

Tout ce qui vient à l'existence en contrepartie (d'autre chose) n'est point, de ce fait, exactement identique à cette chose. Mais n'en est pas non plus différent. C'est pourquoi (la chose en question) n'est ni anéantie ni éternelle.

Whatever comes into being dependent on another

Is not identical to that thing.

Nor is it different from it.

Therefore it is neither nonexistent in time nor permanent.

Ils considèrent que cette stance présente parfaitement l'application par Nāgārjuna du PNC nécessaire à un RA. La structure de l'argument apparaît assez clairement mais l'hypothèse (une disjonction) de départ n'est pas explicitée et demande à être reconstruite :

the contradiction (not identical / not different) follows from the disjunction, "An entity is either nonexistent or permanent" [46, p. 10]

L'hypothèse disjonctive avancée par les adversaires « *An entity is either nonexistent or permanent* » s'appuie sur l'équivalence bouddhiste, classique avant Nāgārjuna, entre *śāśvatā* (la permanence) et *asti* (il existe), qui implique que les phénomènes sont soit non-existants soit permanents. La contradiction amène Nāgārjuna à conclure la négative de la disjonction originale erronée : « *Therefore it is neither nonexistent in time nor permanent* ». Autrement dit concluent Garfield et Priest : « *existent phenomena are impermanent* ». Cette stance est un bon exemple du caractère « éliptique » de l'argumentation du maître indien, où la disjonction originale est sous-entendue et reconstruite par le lecteur pour compléter l'argument.

Tant *nāsti* (n'existe pas) que *asti* (qui implique la permanence) doivent tous deux être rejetés (*MMK* 15.10). Et c'est exactement ce que fait Nāgārjuna en refusant la

disjonction proposée par ses adversaires de la Scolastique. Même s'il n'utilise pas spécifiquement ces concepts ici, c'est bien ce cadre de pensée qui est à l'œuvre comme l'indique les termes *śāśvatā* (pérennité) pour qualifier *asti* et *uccheda* (anéantissement) pour *nāsti*. Nāgārjuna réaffirme ainsi l'impermanence des phénomènes, caractéristique du premier Sceau, tout en reconnaissant une existence aux phénomènes. La proposition « *existent phenomena are impermanent* » semble conjuguer existence et impermanence, contre la tradition, mais *existent* n'est pas ici équivalent à *asti* qui suppose des essences permanentes, il s'agit au contraire de l'existence dans le sens conventionnel d'un constat empirique. Nāgārjuna arrive donc dans la stance 18.10 à une définition de l'existence qui n'implique pas de *svabhāva* permanente. Une existence relative qui permet d'affirmer que les phénomènes existent conventionnellement, mais pas ultimement puisqu'ils sont dépendants et impermanents.

On notera par ailleurs la différence de traduction entre Garfield et Bugault. Pour les deux traducteurs, *pratītiya* représente la coproduction conditionnée. Mais Guy Bugault interprète cette stance dans un contexte de réalité mondaine et fait référence au père et fils qui ne sont ni semblables ni différents. Les deux termes de la disjonction font, selon lui, référence aux théories de la causalité respectivement défendues par les Vaiśeṣika (différence de l'effet par rapport à la cause) et les Sāṃkhya (effet déjà virtuellement dans sa cause, donc identique à elle) dans les stances 1.12 et 1.13.

Pour Garfield, cette stance attire l'attention sur le fait que :

the analysis of dependency developed here—and consequently of the conventional reality and ultimate nonexistence of the dependent—is at the same time a correct conventional characterization of the nature of phenomena and an ostention of the fact that it is only a conventional designation of a nature that must remain uncharacterizable. [22, p. 252-3]

Garfield en veut pour preuve le contexte général du chapitre, qui développe la vacuité et la relation qu'entretiennent les deux vérités. Ce qui est manifeste dans la stance suivant, *MMK* 18.11, qui reprend quatre des caractéristiques négatives énoncées dans les stances dédicatoires à propos de l'ultime.

IV. La logique de Nāgārjuna selon deux philosophes contemporains

A. La logique de Nāgārjuna selon Guy Bugault

La logique de Nāgārjuna écrit Guy Bugault est « strictement bivalente au niveau des assertions : de deux choses l'une. » [16, p. 19] La formulation « de deux choses l'une » ou « pas de milieu » résume sa compréhension du principe de bivalence. Et Bugault s'oppose aux interprétations qui envisagent « une troisième valeur logique, l'indéterminabilité ». La dialectique du maître indien respecte, selon lui, le principe de contradiction, bien que son emploi soit « hautement paradoxal » [29, p. 314] et qu'il admet des exceptions en vérité ultime. Quant au tiers exclu, il fonctionne aussi (comme exemplifié p. 65) bien que, dit Bugault : « la question est beaucoup plus délicate » [16, p. 19 ⁶⁵].

La question se pose de savoir comment fonctionnent PNC et PTE relativement aux deux derniers lemmes du *catuskoṭi* qui semblent bien les enfreindre.

1. Le principe de contradiction en forme de tenaille

Le principe de contradiction « tel que nous l'a légué Aristote » [29, p. 255] fonctionne dans quelques 140 situations parmi les 447 distiques qui composent les *Stances* écrit Guy Bugault qui recense pour ce principe, les marqueurs philologiques suivants :

YUJ-, *upa-PAD-*, employés le plus souvent dans des locutions négatives, *pra-SANJ-*, *SIDH*, *prati-BADH*, *doṣa* ; mais aussi des interrogatifs de portée ironique et maïeutique, tels que *katham*, *kutas*, *ku ha*, *kasmāt* ; des conjonctions conditionnelles ou causales, *ced*, *yadi*, *yadā* ; l'ablatif au sens causal ; le locatif absolu quand il est porteur du nerf du raisonnement ; *hi*, au sens de « en effet » ; *ca*, au sens de « or » ; le présent, le futur, l'optatif, pour exprimer une conséquence absurde. [29, p. 254-5]

De ces différentes occurrences, les deux premières sont les principales : *na yujate* et *nopapadyate* ⁶⁶. *na yujate* est composé de la négation *na*, suivie de la racine *yuj* conjuguée à la troisième personne du singulier du présent de la voix moyenne. Cette

⁶⁵ Bugault renvoie à [29, p. 263 – 284] où il discute le PTE, j'en rends compte dans les pages 72 à 75.

⁶⁶ Et les variantes : *na...upapadya(n)te*, *naivopapadyate*, *nopapadyete*, *na samupapadyate* et *anupapatti*. Les différentes occurrences sont reprises dans un tableau à la page 256 de *L'Inde pense-t-elle ?*

racine (à l'origine du terme *yoga*) signifie « lier » et Bugault traduit *na yujate* par « cela n'est pas logiquement cohérent ». Pour l'indianiste français, *na yujate* dénonce une impossibilité rationnelle, logique. Dans *na upapadyate*, après la négation *na*, le préfixe *upa* (indique la direction vers le bas) précède la racine *pad* « tomber ». L'ensemble signifie : « cela ne tombe pas juste », *na upapadyate* sanctionne une impossibilité qui peut être soit logique (et équivaut dans ce cas à *na yujate*) soit réelle (un désaccord de l'énoncé avec les faits).

Un troisième opérateur fonctionne dans l'argumentation nāgārjunienne : *na vidyate*, utilisé, dit Bugault, pour marquer l'absence d'un référent. Ce dernier opérateur, le plus fréquent dans le texte, est un opérateur sémantique qui fait appel au constat empirique. *Na vidyate* est traduit par « cela ne se trouve pas, n'existe pas ». La racine védique *vid* signifie notamment « savoir » ou « (se) trouver »⁶⁷. Nāgārjuna demande à son adversaire, avec *na vidyate*, de lui montrer où trouver ce dont il parle, il s'agit écrit Bugault d'une :

réfutation polémique : dénonçant tantôt les illusions implicites de l'expérience naïve et du sens commun, tantôt et encore beaucoup plus souvent les prétentions explicites mais creuses des Ecoles fabriquant hypostases et entités [29, p. 258]

Ces trois opérateurs constituent ce que Bugault nomme « la tenaille formelle et sémantique » entre les branches de laquelle Nāgārjuna prend ses adversaires. Il appelle les deux branches de la tenaille : démontrez-moi / montrez-moi. La branche *démontrez-moi* utilise les deux premiers opérateurs pour exiger l'intelligibilité :

- *na yujate* « il n'est pas lié » est strictement logique et dénonce une impossibilité, une contradiction dans les termes.
- *napapadyate* « cela ne tombe pas juste » est équivoque, dénonce soit une impossibilité de raison (logique) soit une impossibilité de fait (réelle).

Le troisième opérateur constitue à lui seul la seconde branche de la tenaille, il est la marque de « l'exigence de positivité » [29, p. 222] du philosophe indien qui dénonce les entités scolastiques creuses des adversaires :

- *na vidyate* « on ne trouve pas » : une inexistence de fait, une absence de référent.

⁶⁷ Elle est ici à la 3^{ème} personne du singulier de la voix moyenne sanskrite (qui correspond à la voix passive) et on choisit donc la seconde traduction : la chose en question ne *se trouve* nulle part.

Ce troisième opérateur introduit un critère de validité sémantique qui permet à Nāgārjuna de pratiquer « la réfutation pure et simple sans se croire obligé de fournir une contrepartie positive (*prasajya-pratiṣedha*) » [16, p. 19]. C'est l'opérateur qui rend compte de la *meaninglessness*, *irrelevancy* [29, p. 195] des *avyākṛta* (les questions non-répondues, voir p. 29) dit encore Bugault.

2. Le principe of excluded middle comme union de PNC et PTE

Guy Bugault donne sa définition du principe du tiers exclu : « De deux propositions contradictoires, on *peut* accepter l'une au plus, on *doit* accepter l'une au moins » [29, p. 283]⁶⁸. Il présente cette définition comme une paraphrase de la formulation aristotélicienne du principe de tiers exclu qu'il cite directement : « il n'est pas possible qu'il y ait un intermédiaire entre des énoncés contradictoires, mais il faut nécessairement soit affirmer soit nier, un prédicat quelconque d'un sujet » [29, p. 240]⁶⁹. Il ajoute que selon cette définition, Nāgārjuna respecterait la « première contrainte qui est proprement le principe du tiers exclu, *tertium non datur* » [29, p. 240] mais pas la seconde obligation. En bref, Nāgārjuna ne serait pas contraint d'accepter *l'une au moins* d'entre deux contradictoires, il s'autoriserait à refuser les deux.

Quelques clarifications sont nécessaires pour comprendre l'usage non-conventionnel que fait Guy Bugault des PNC (qu'il définit comme étant *proprement* le principe du tiers exclu) et PTE. La citation tirée de la *Métaphysique* d'Aristote, est en effet interprétée de façon non-orthodoxe, interprétation qu'il justifie par la contextualisation des principes PNC et PTE « dans leur terrain d'origine : la joute dialectique » [29, p. 240] dans laquelle « on enferme l'adversaire dans la forme du dilemme » [29, p. 242].

Je noterai PTE(GB) le principe de tiers exclu tel que Guy Bugault le définit ci-dessus, dont il ajoute qu'il se compose de deux propositions que je noterai PTE(GBa) et PTE(GBb) :

- PTE(GBa) : de deux propositions contradictoires, on peut accepter l'une au plus.

⁶⁸ Les mots soulignés sont de Bugault.

⁶⁹ Bugault mentionne *Métaphysique*, Γ, 7, 1011 b 24.

- PTE(GBb) : de deux propositions contradictoires, on doit accepter l'une au moins.

On reconnaît dans PTE(GBa) le PNC et dans PTE(GBb) le PTE. Guy Bugault les rassemble sous l'appellation de « principe de tiers exclu » en référence à Aristote chez qui il note que ce principe est d'ailleurs mieux rendu par « pas d'intermédiaire » ou « pas de milieu ». En conséquence de quoi Bugault dit préférer l'appellation anglaise *principle of excluded middle*, plus proche du principe aristotélicien que le « tiers » hérité du *tertium non datur* de la scolastique médiévale latine pour désigner la contrainte non-respectée par Nāgārjuna [29, p. 240].

Selon Bugault, ce qu'exclut Nāgārjuna est la contradiction, la possibilité que deux contradictoires soit vraies ensemble. Nāgārjuna se soumet donc au PNC, mais pas au PTE ajoute Bugault : un milieu est possible. Mais il refuse cependant d'envisager que ce milieu constitue une tierce valeur : pas de logique trivalente chez Nāgārjuna. Guy Bugault envisage les raisons pour lesquelles on pourrait penser que le « milieu exclu » n'est pas respecté par Nāgārjuna. La raison générale en est que la « Voie du milieu » refuse les extrêmes et se situe précisément dans l'entre-deux. Guy Bugault envisage donc des infractions au PTE dans le cadre du *catuṣkoṭi*. Mais si le 4^{ème} lemme du *catuṣkoṭi* envisage précisément cette possibilité, il ne constitue pas pour autant une possibilité logique supplémentaire.

a) PTE(GBa) = PNC

De PTE(GBa), Bugault dit qu'il « est *proprement*⁷⁰ le principe du tiers exclu », il le définit comme l'impossibilité d'être vraies toutes les deux à la fois [29, p. 264 et 281]. PTE(GBa) correspond donc au PNC de la logique classique, ce que Bugault sait parfaitement puisqu'il ajoute que cette obligation est « le mélange des contradictoires est impossible, et donc la troisième proposition du tétralemmes » [29, p. 264]. C'est donc le *proprement* qu'il faut interroger pour comprendre pourquoi Guy Bugault fait du PNC le « vrai » *tertium non datur*. Bugault explique qu'Aristote

⁷⁰ C'est moi qui mets en italique

fonde le principe de contradiction, tel qu'exprimé en *Métaphysique*, 1006 a, sur le principe du tiers exclu (1011 b 24). Or, celui-ci n'est que la mise en œuvre de celui-là dans le feu de la discussion avec l'adversaire. Car, comme l'écrit Aristote, une fois ruiné le principe de contradiction, « il en résulte aussi qu'on ne sera forcé ni à l'affirmation ni à la négation »⁷¹, ce qui est le principe même du tiers exclu. Rien ne saurait, en effet, agacer davantage Aristote qu'un adversaire qui se tait, qui se dérobe en se taisant. [29, p. 245]

Bugault défend ici que logiquement le PTE fonde le PNC, mais que dans le débat, le PTE résulte du PNC. En logique classique ces deux principes sont considérés comme interdépendants via la loi de Morgan : $\vdash A \vee \neg A$ (PTE) équivaut à $\vdash \neg (A \wedge \neg A)$ (PNC) si on accepte la double négation. Mais si le principe de tiers-exclu est très clairement formalisé, la formalisation du principe de non-contradiction est moins évidente, puisqu'on peut le formaliser comme l'explosion en logique standard ou encore comme $A \wedge \neg A \vdash \perp$ où le signe $\perp$ (*bottom*) signifie l'absurdité.

b) PTE(GBb) = PTE

Bugault définit PTE(GBb) comme l'impossibilité pour deux propositions contradictoires d'être fausses toutes les deux à la fois [29, p. 264 et 281], on *doit* accepter l'une au moins. Le philosophe cite deux autres formulations aristotéliennes du principe de tiers exclu : « toute chose doit nécessairement ou bien être affirmée ou bien être niée »⁷² et « pour tout prédicat, ou bien l'affirmation ou bien la négation est vraie »⁷³ [29, p. 264 et 281]. PTE(GBb) est donc bien le PTE dans sa formulation disjonctive classique et c'est ce principe que refuse Nāgārjuna en permettant une sortie sémantique. Nāgārjuna ne se soumet pas à ce principe, dit Bugault, parce que :

Ce serait s'interdire l'accès à la quatrième proposition du tétralemmes, qui, tout imparfaite qu'elle soit si l'on s'y arrête, est tout de même l'antichambre libératrice d'une lucidité sans concept : *kāmścin na vikalpān vikalpayet* (MK, 4, 5, cd). [29, p. 282]

La quatrième proposition est acceptable provisoirement, dans l'idée *kāmścin na vikalpān vikalpayet* « qu'on se garde de toute dichotomie conceptuelle » dit la citation sanskrite, idée qui est à rapprocher des stances dédicatoires (p. 34) qui

⁷¹ Je reproduis ici la note de bas de page introduite par Bugault : « *Métaphysique*, Γ, 4, 1008 a 3. Dans les *Seconds analytiques*, Aristote précise que le principe du tiers exclu « pour tout prédicat ou bien l'affirmation ou bien la négation est vraie » est posé par la démonstration qui procède par réduction à l'absurde. Ici encore, le cercle est manifeste. »

⁷² Bugault mentionne *Métaphysique*, B, 2, 996 b 29.

⁷³ Bugault mentionne *Seconds analytiques*, I, 11, 77 a 22

mentionnent « l'apaisement des concepts, la paix ». A-t-on ici pour autant une troisième valeur ? Non, dit Bugault, la dialectique nāgārjunienne n'introduit pas de troisième valeur logique « l'indéterminabilité » [16, p. 19] malgré l'infraction au PTE. Le tétralemmme permet seulement de ne pas se laisser enfermer dans le dilemme et d'envisager un non-lieu, une sortie sémantique dans les cas de questions mal posées. Notons qu'en 1986, donc une petite dizaine d'années avant la parution de *L'Inde pense-t-elle ?*, dans un article intitulé « L'anthropologie bouddhiste face à la philosophie moderne et à la neurophysiologie contemporaine », Guy Bugault ne trouvait « pas exagéré de dire qu'une troisième valeur logique fonctionne ici, à l'état implicite ... : le non-sens, l'absurdité, *meaningless, irrelevancy*. » [30a, p. 392] C'est probablement le mot *implicite* qui importe ici, cette « valeur » n'en étant pas une à strictement parler pour Bugault qui insiste qu'on a un « milieu » qui n'est pas une tierce valeur.⁷⁴

Bugault envisage encore dans son argumentation deux principes supplémentaires, celui de raison suffisante et surtout celui d'identité.

3. Le principe de raison suffisante

Bugault associe le principe de raison au *pratītyasamutpāda* (le principe de coproduction conditionnée) qu'il énonce comme suit : « tout ce qui vient à l'existence résulte d'un concours de causes et conditions (*hetu-pratyaya-sāmagrī*) » [29, p. 232]. Ce principe est selon lui central dans l'œuvre de Nāgārjuna (voir p. 32). Guy Bugault énonce quatre versions du principe de raison suffisante et choisit finalement comme équivalence au *pratītyasamutpāda* :

la version ... qui s'applique à l'être-devenir, au procès causal et karmique : rien ne se produit ou n'arrive sans une raison ou une cause. Ce choix nous est dicté, on va le voir, par sa congruence avec les formulations de Nāgārjuna. [29, p. 289]

Il continue avec le premier chapitre des *Stances* qui traite de la causalité, et la première stance (voir p. 27) qui refusait que les phénomènes soient *ahetutaḥ* « sans cause ». Mais dit Bugault :

⁷⁴ Et effectivement on retrouve exactement la même phrase huit années plus tard dans *L'Inde pense-t-elle ?* à la différence que « valeur logique » devient « possibilité » [29, p. 195]. Je confirme aussi que c'est l'aspect implicite qui joue ici puisque Bugault écrit : « Implicitement au moins, l'Ecole du Milieu connaît une logique à trois entrées (vrai, faux, absurde). » [29, p. 157]

Du point de vue de la vérité ultime (*paramārthatas*), celui-là même qui est exposé dans les Stances dédicatoires et le chapitre 1, il n'y a rien qui cesse, rien qui surgisse, etc. Et alors, à ce niveau, le principe de raison est, pour ainsi dire, en vacance ; il n'est en aucune façon nié, simplement il ne trouve plus à s'appliquer. Autrement dit, l'idée de conditionnalité est elle-même conditionnelle et relative. [29, p. 292]

La distinction entre ultime et relatif permet donc à Bugault de justifier que les principes fonctionnent conventionnellement mais qu'ultimement ils sont « en vacance » et que là, dans l'ultime est la « vraie » philosophie de Nāgārjuna, où il ne reconnaît ni le PNC, ni le PTE ni le principe de raison suffisante. Ces trois principes ne valent que conventionnellement, pour le débat. Guy Bugault écrit que :

Nāgārjuna peut partager avec ses interlocuteurs les trois premiers principes pendant le temps de la discussion ; il ne pourra jamais, fût-ce un instant, partager leur croyance à l'identité. Il y a donc, dans les *MK*, un incontestable primat des problèmes afférents à l'identité-haëccéité. C'est autour d'eux que s'organise la dialectique de Nāgārjuna. [29, p. 314]

4. Identité et altérité

L'identité que refuse Nāgārjuna est, dit Bugault, similaire à ce que recouvrent les termes latins *ipse* et *idem*. L'exigence de *ipse* est celle de définition et d'identification, que l'on retrouve dans *bhāva* (entité) et *svabhāva* (fonds intrinsèque), l'exigence de *idem* serait une constance dans l'objet qui permette qu'on s'y fie [29, p. 296-7]. Guy Bugault estime que *Kiṃ tad eva*, « quelle chose est telle ? » résume les Stances [29, p. 323]. *tad eva* c'est l'identité de la chose à elle-même. Il s'appuie pour étayer cette affirmation sur l'usage intensif que fait Nāgārjuna des démonstratifs *tad*, *idam*, *asau* (celui-ci, ceci, cela) qui véhiculent l'haëccéité, le test (le critère empirique) de l'identité. Ces désignateurs sont en effet corrélatifs des expressions *na vidyate* (on ne trouve pas), *na drśyate* (on ne voit pas) et *na grhyate* (ça ne s'appréhende pas) et sont donc toujours niés, ils ne passent pas le test de l'identité. C'est ce que Bugault appelle la branche empirique de la tenaille nagarjunienne (voir p. 71) qui brise l'idée d'identité intrinsèque des choses, qu'il faut différencier de leur identité conventionnelle.

Ce refus de l'identité intrinsèque ne se fait pas au profit d'une affirmation de l'altérité comme on a vu en *MMK* 18.10 (p. 68) et comme on le retrouve aussi en *MMK* 7.28 :

tayaivāvasthayāvasthā na hi saiva nirudhyate |

anyayāvasthayāvasthā na cānyaiva nirudhyate ||

De fait, un état donné ne prend pas fin de lui-même. Ce n'est pas non plus un état différent qui met fin à un état différent.

Voilà la limitation du principe de raison suffisante chez Nagarjuna, il a un caractère conditionnel et ne vaut qu'en vérité de surface [29, p. 292].

5. Conclusion provisoire et nouvelles questions

Pour Guy Bugault, si la troisième proposition du tétralemmes (infraction au PNC) est envisagée, elle est toujours infirmée. Mais dans la strophe 18.8, Nāgārjuna accepte tant le troisième que le quatrième lemme (ce que Priest nommera les tétralemmes positifs). Guy Bugault ne commente pas cette acceptation du troisième lemme et justifie que « Nāgārjuna admet la quatrième proposition du tétralemmes à des fins provisoires et pédagogiques. » [16, p. 233-4] C'est donc par l'aspect graduel de l'enseignement « présent dès le canon pāli sous le nom d'*anupubbi kathā* » [16, p. 234], également affirmé par Nāgārjuna dans la *Ratnāvalī* (voir p. 41), que Guy Bugault justifie les infractions au principe de tiers exclu (et probablement aussi de non-contradiction). Il maintient d'autre part que *na vidyate* est l'opérateur le plus fréquent des *Stances* qui fonctionne pour la quatrième possibilité « ni vrai ni faux » et s'applique aux phrases sans référence et implique l'arrêt des raisonnements.

Mais dès lors qu'on trouve une exception à un principe logique, celui-ci n'est plus valable en logique classique. Bugault, à la suite de de Jong, interprète la contradiction comme l'indice d'un passage à la vérité ultime inexprimable, mais se garde de toute formalisation logique explicite. Quant au manque de référence caractéristique du quatrième lemme, il est traité tout autrement par les logiciens qui développent différentes stratégies pour qualifier ce manque, par exemple en intégrant « ni vrai ni faux » comme valeur non-désignée dans leur système.

B. Le problème de la valeur attribuée à un échec de présupposition

Si Nāgārjuna suspend le jugement qui découle de son hypothèse dans un raisonnement par l'absurde, c'est dit Bugault « car il se peut que la proposition en question soit dénuée de sens ou de référent, ou, comme le dit D.S. Ruegg, qu'il y ait *nonfulfilment of referential presuppositions* » [29, p. 283]. La présupposition dont il s'agit à chaque chapitre des *Stances* concerne l'existence de l'essence de la chose en

question. Nāgārjuna déclare *na vydiate* : l'essence de la chose n'est rencontrée nulle part, la chose est donc mal conçue.

Le problème de « l'échec de présupposition » ou « absence de référence » est un problème en philosophie du langage à propos de la validité de phrases du type « l'actuel roi de France est chauve ». Pour Frege cette phrase n'est ni vraie ni fausse, elle n'a pas de valeur de vérité. Le terme « actuel roi de France » est vide, sans référence dans le monde ⁷⁵ et dès lors, en vertu du principe de compositionnalité, il en résulte que toute la phrase n'a pas de référence et que l'énoncé est sans valeur de vérité. Pour Frege, un énoncé n'est ni vrai ni faux s'il ne fait simplement référence à aucun *fait sémantique particulier* qui permette de le comprendre. L'absence de valeur de vérité de Frege n'est pas une valeur en soi : la phrase n'est pas bien formulée, donc n'est pas une phrase. Et il s'ensuit qu'on ne peut pas lui attribuer de valeur de vérité. La manière de Frege me semble correspondre à celle de Guy Bugault qui envisage l'échec de présupposition sanctionné par *na vidyate* de la façon suivante : la discussion s'arrête puisque l'énoncé, après analyse, est déclaré non pertinent et n'a donc au final simplement pas de valeur de vérité.

Mais d'autres solutions logiques ont été envisagées au problème d'absence de référent, qui dépendent de l'ontologie et du système logique qu'on envisage. La solution de Russell, dans le cadre de la théorie descriptiviste, fait de « l'actuel roi de France est chauve » une description avec un quantificateur existentiel. Pour le philosophe et mathématicien, la phrase « l'actuel roi de France est chauve » est non-valide (simplement *fausse*) du fait que rien dans le monde ne satisfait le quantificateur. L'expression « l'actuel roi de France » est une description définie vide car dénuée de référence, bien compréhensible mais trivialement fausse. Russell propose ainsi une solution radicale : ces phrases ont des objets non-existants, dont on ne peut rien dire, elles sont dès lors trivialement fausses.

Une autre solution est celle développée par les intuitionnistes pour logiquement prendre au sérieux ce problème. Ils envisagent d'accepter la possibilité logique « n'avoir pas de valeur de vérité », autrement dit que certains énoncés puissent avoir

⁷⁵ Pour Frege, le monde est triple : à côté du monde physique (objets spatio-temporels), existent un monde des objets mathématiques et un domaine abstrait des propositions (où les propositions sont des pensées, des esprits). Les pensées existent donc indépendamment du penseur comme faits sémantiques particuliers.

comme valeur *ni-vrai-ni-faux*. Cette solution enfreint le PTE de la logique classique, elle rajoute une valeur et les intuitionnistes se retrouvent avec une logique trivalente (qui respecte toutefois une forme de bivalence, la valeur *ni-vrai-ni-faux* étant associée à *faux* sous la valeur *pas désigné*). Ce n'est pas que la phrase elle-même « l'actuel roi de France est chauve » soit vraie ou fausse, mais que n'ayant pas les moyens pour même commencer à faire cette évaluation (comme une procédure informatique qui tourne en rond) on lui attribue la valeur *ni vrai ni faux* qui fait partie de *pas désigné*.

Les intuitionnistes ont d'abord développé cette possibilité pour rendre compte de certains aspects du monde mathématique qui ne sont pas encore construits, dont on n'a pas les moyens de déterminer s'ils sont vrai ou faux. Ils rejettent l'idée qu'on puisse affirmer « *p* ou *non-p* » sans avoir une preuve constructive de l'un ou l'autre. Les intuitionnistes distinguent entre « non prouvé » (absence de preuve) et « faux » (preuve d'une contradiction) et leur logique est donc bivalente au niveau sémantique mais rejette à la fois le principe du tiers exclu et le principe de bivalence classique. Sémantiquement, la logique intuitionniste rejette la bivalence classique (une proposition n'est pas nécessairement vraie ou fausse) mais elle utilise au niveau méta-théorique, une distinction binaire (valeur désignée/ valeur non-désignée).

Cette possibilité a historiquement été développée dans la logique K3 par Saul Kripke pour solutionner des phrases paradoxales du type *Menteur*. Elles reçoivent une troisième valeur : *ni-vrai-ni-faux*. La métaphore de *gap*, de « trou » est utilisée pour indiquer qu'une proposition peut ne pas recevoir de valeur. La logique K3 est ainsi une logique paracomplète à trois valeurs qui refuse PTE. Dans K3, l'extension et l'anti-extension sont disjointes et n'épuisent pas le domaine du modèle. Pour Kripke, le prédicat de vérité est partiel. La "valeur désignée" correspond dans K3 aux mondes où la formule est « forcée » (vraie dans un monde possible).

Les néo-meinongiengs (dont fait partie Graham Priest) envisagent quant à eux la possibilité d'évaluer une phrase du type « l'actuel roi de France est chauve ». Ils veulent éviter la trivialité de l'évaluation et travailler l'information contenue dans les phrases « qui manquent de référent ». Ils refusent en fait la *presupposition failure* en s'appuyant sur les intuitions préthéoriques : intuitivement, on comprend bien l'objet de cette phrase, « l'actuel roi de France » et on peut affirmer des choses rationnelles

par rapport à ces objets, affirmations qui obtiendront une valeur de vérité (par exemple dire « l'actuel roi de France est de sexe masculin » obtiendra la valeur *vrai*). Simplement ces objets sont non-existants. Les néo-meinongiengs acceptent donc dans leur ontologie des objets non-existants et ouvrent ainsi la possibilité d'en parler. Graham Priest défend cette interprétation de la véracité (ou de la fausseté) possible des « questions non-résolues » (*avyākṛta*) dans *The fifth corner of four*.

Les « questions inexplicables » sont celles à propos desquelles le Bouddha ne se prononce pas (voir p. 29) et refuse chacune des quatre possibilités logiques du tétralemmes : « cela ne s'applique pas (*na upeti*) ». Interrogé alors sur la logique sous-tendue par ce refus de chacune des quatre possibilités offertes, le Bouddha retourne à son interlocuteur la question suivante « Quelle direction prend le feu éteint ? ». Et Vaccha de répondre que le feu étant éteint (*nibbuto*⁷⁶), ça ne s'applique pas (*na upeti*⁷⁷), de même qu'aucun des quatre lemmes ne s'appliquait. L'interprétation traditionnelle, que défend Bugault, conclut qu'en l'absence de référent, la question tombe, elle est insensée et inutile tant sotériologiquement que pragmatiquement.

Le logicien dialéthéiste n'est pas satisfait par cette réponse et soutient que la question est bien compréhensible et porte sur un sujet d'importance, la renaissance (*upapajjati* en pāli) du Tathāgata. Elle ne manque pas de référent et il applique la possibilité nonéiste qui suppose que le Tathāgata *post-mortem* fait référence à un objet non-existant [45, p. 29]. Il s'appuie d'autre part sur le fait que le feu (*agni* en sanskrit, *aggi* en pāli) dont il est question dans l'*Aggi-Vacchagotta Sutta* représente le Tathāgata *post-mortem* qui ne manque pas de référent, le référent étant simplement un objet qui n'existe pas et doit être interprété (quitte à devoir produire une cinquième valeur qui corresponde à l'indétermination, au « silence du Bouddha »). Il propose d'utiliser pour en rendre compte la logique *FDE* (*First Degree Entailment*) qui ne reconnaît ni le PTE ni le PNC. Cette logique « *is a sort of combination of the two well-known three-valued logics LP and K3.* » [41, p. 71]⁷⁸

⁷⁶ *nibbuto*, « étant éteint » rappelle l'extinction du « *nibbāna* » ou *nirvāna* en sanskrit.

⁷⁷ Grammaticalement, *na upeti* représente une négation aspectuelle qui nie non pas l'existence, mais l'applicabilité. *na upeti* est composé de la négation, et de *upa-i* ("aller vers, s'appliquer à, convenir") à la 3^{ème} personne du singulier du présent : cela ne s'approche pas, ne marche pas, n'est pas adéquat.

⁷⁸ Cette phrase n'est plus tout à fait juste car Priest ne présente plus *LP* comme une logique à trois valeurs. Il la considère plutôt comme une logique à deux valeurs, dotée d'une sémantique relationnelle.

Avant de présenter les stratégies logiques de compréhension du tétralemmes que propose Graham Priest, je voudrais faire deux remarques concernant sa justification d'attribuer des valeurs de vérités aux propositions dont le référent n'existe pas. La première concerne l'usage de l'analogie, Priest ne fait pas erreur en disant que le feu représente le Tathāgata, ce terme apparaît dans le sutra environ trois fois plus fréquemment que *aggi*. Mais outre que le feu peut représenter d'autres choses : les désirs, la *svabhāva*... (toutes ces significations sont éventuellement présentes à l'esprit du lecteur⁷⁹) n'est-ce pas exclure un peu rapidement l'interprétation simplement littérale, évidente pour tous : il n'y a pas de sens à parler de la direction que prendrait un feu éteint (ce serait la lecture de Frege - Bugault). Mais nous verrons que la stratégie de Priest (*plurivalent FDEe*, voir p. 100) accepte cette possibilité qu'on ne peut en parler tout en permettant de continuer à en parler (une possibilité paradoxale qu'il attribue à Nāgārjuna).

La seconde remarque porte sur l'interprétation qu'il s'agit de l'*uppajjati*⁸⁰ (la renaissance) du Tathāgata (l'Ainsi Allé) après sa mort. Ici également l'interprétation de Priest est non seulement plausible mais abondamment commentée puisqu'il existe toute une littérature spécialisée à propos de l'*uppajjati*. Ce terme donne cependant lieu à de nombreux malentendus dès lors qu'on l'aborde avec les catégories implicites que comporte les mots *réincarnation* ou *renaissance* en français (et en anglais). Comme on accorde à Priest que c'est bien un sujet dont on parle, alors le Bouddha refuserait moins le sujet de la discussion que la proposition telle que la formule Vacchagotta. On entendrait alors la proposition finale moins comme un rejet de l'objet de la discussion que comme le refus d'en parler dans ces termes, ou à ce moment-là (puisque les enseignements sont progressifs), ou encore avec cette personne puisque les enseignements du Bouddha sont *ad hominem*, fonction des capacités de compréhension de l'auditeur.

⁷⁹ Il y a également une version quasiment similaire de ce dialogue dans laquelle ce n'est pas du Tathāgata qu'il s'agit mais de l'*Ātman* hindouiste.

⁸⁰ Il s'agit en fait d'un verbe qui peut signifier « il émerge, il (ré)apparaît » équivalent à *utpadyate* en sanskrit, mais pour lequel il n'y a pas de bonne traduction. Etymologiquement ce terme est formé du préfixe : *ud-* (direction vers le haut, émergence), de la racine *√pad* (aller, se mouvoir, tomber, naître) et des suffixes *-ya-* (causatif/intensif) et *-ti* (3ème pers. sing.). Les termes anglais « *rebirth* », « *transmigration* » ou « *reincarnation* » rendent mal ce qui est entendu dans les langues bouddhiques.

Faire du silence du Bouddha sur ces questions une cinquième valeur sémantique comme le propose Graham Priest pourrait sembler de prime abord un peu poussif, comme si Vacchagotta avait encore pu déclarer : « tu dis donc qu'il n'y a rien à dire à propos de la renaissance des Tathāgata ». Mais si le Bouddha répondait que cette cinquième possibilité ne s'applique pas, Vacchagotta devrait-il en chercher une sixième ? Ou si cette valeur correspond à *la vacuité de la vacuité* (comme le propose Graham Priest) le dialogue pourrait se finir par le silence de Vacchagotta (qui résulterait probablement plus de l'abandon d'une discussion fastidieuse que de l'éveil bouddhique). Mais ici non plus cette possibilité n'a pas échappé à Priest qui construit l'aspect « ineffable » de manière à ce qu'il ne soit pas une valeur comme les quatre autres.

On notera encore que la dimension *post-mortem* des quatre questions non-répondues à propos du Tathāgata n'en constitue pas l'aspect problématique comme on peut le lire chez Nāgārjuna en *MMK* 25.18 :

tiṣṭhamāno 'pi bhagavān bhavatīty eva nohyate |
na bhavaty ubhayaṃ ceti nobhayaṃ ceti nohyate ||

De son vivant même, le Bienheureux existe-il ? Cela ne peut se dire. Il n'existe pas ? Ou bien les deux à la fois, ou encore ni l'un ni l'autre ? Cela ne peut se dire.

C. La logique de Nāgārjuna selon Graham Priest

1. Rappel sur les logiques paraconsistantes et présentation de différentes formalisations du *catuskoṭi*

Une logique paraconsistante n'explose pas et tolère la contradiction, elle garde une forme de rationalité en acceptant par exemple l'inférence classique en contexte non-contradictoire, et en isolant la contradiction pour qu'elle ne se « répande » pas, reste localisée dans le système (chez Nāgārjuna : dans l'ultime). Chaque logique paraconsistante développe un formalisme qui permet de continuer à raisonner dans une théorie lorsque s'y trouvent des contradictions et d'y trouver de l'information. Avant de présenter plus précisément la logique paraconsistante et paracohérente de la déduction de 1^{er} ordre (*FDE*) qu'utilise Graham Priest pour l'analyse du tétralemmes nagarjunien, observons quelques tentatives antérieures de formalisation du *catuskoṭi* et pourquoi elles conduisent selon Priest à des impasses.

On se souvient que l'ascète Vacchagotta pensait offrir avec le tétralemmme une disjonction exhaustive de quatre possibilités mutuellement exclusives. Mais la formalisation logique de quatre valeurs exclusives (tout énoncé doit avoir exactement une valeur) n'est pas simple. La version naïve serait :

- (1) A
- (2) $\neg A$
- (3) $A \wedge \neg A$
- (4) $\neg (A \vee \neg A)$

Cette version n'est pas satisfaisante car (3) comporte (1) et (2). De plus, (3) et (4) sont équivalents selon la loi de Morgan, pour autant qu'on accepte la double négation. En 1957, Richard Robinson formalise le tétralemmme en rajoutant des quantificateurs universels aux deux premiers kotis et des quantificateurs existentiels aux deux derniers (voir p. 62). Mais cela ne suffit pas à résoudre que (4) est la négation d'une tautologie, ce qui rend valide en logique classique toute implication qui la prend comme prémisse. De plus (4) n'exclut pas (2) et pas non plus (1) si on accepte la double négation. En 1999, Tom Tillemans fait une tentative avec des quantificateurs seulement universels mais les problèmes d'exclusivité et de double négation restent présents. Ces deux tentatives avaient pour but affiché de rendre compte du tétralemmme en maintenant la logique classique bivalente. Graham Priest critique ces formalisations du fait qu'elles sont incapables de présenter quatre valeurs exclusives. En 1975, Frits Staal appliquait une logique intuitionniste trivalente qui résolvait le problème de la double négation mais pas celui de l'exclusivité des quatre valeurs. [46, p. 18 à 21]

Graham Priest propose de solutionner ce problème d'exclusivité des valeurs avec la logique quadrivalente *FDE*. Il pense que ce modèle rend mieux compte de la cohérence métaphysique du *catuskoṭi* où une inférence est valide si, lorsque les prémisses ont la valeur *true* (*t*) ou *both* (*b*), la conclusion aussi. Ces deux valeurs sont appelées « désignées » dans la sémantique du *First Degree Entailment*. On trouve dans cette logique quadrivalente deux autres valeurs : *false* (*f*) et *neither* (*n*), appelées « non-désignées ». Dans *FDE*, ne fonctionnent ni le PNC ni le PTE car les phrases peuvent prendre les deux valeurs 1 et 0 (*b*), ou aucune valeur (*n*). Le principe d'explosion (EXP) et le syllogisme disjonctif (SD) y sont également invalides.

a) le principe d'explosion

L'explosion ($A, \neg A \vdash B$) est le principe selon lequel *s'il y a une contradiction (dans une théorie), on peut conclure n'importe quoi*. On tient généralement pour acquis qu'on ne peut pas raisonner avec une contradiction car elle fait exploser le système logique : *Ex Contradictione sequitur Quodlibet*, d'une contradiction il s'en suit n'importe quoi. Mais l'explosion comme principe logique qui conduit à la trivialité (n'importe quoi est vrai) est en fait illogique et très problématique. Graham Priest note qu'il est en outre relativement récent : la syllogistique d'Aristote n'est pas explosive et l'acceptation de la règle d'explosion remonte au XII^e et surtout au XIX^e siècle. L'explosion est la façon de comprendre le PNC en logique standard. Ces deux principes sont difficiles à distinguer, et si le principe EXP est très clairement formalisé, il n'en va pas de même pour PNC.

Le PNC est un principe selon lequel on ne peut pas accepter $A \wedge \neg A$, il interdit d'avoir une attitude positive par rapport à $A \wedge \neg A$. Le système *FDE* présenté par Graham Priest échappe à cette contradiction en construisant les deux premiers lemmes, non comme la simple négation l'un de l'autre, mais comme une négation résultant de deux points de vue (deux contextes) différents : le conventionnel et l'ultime. Ce qu'il précisera encore en faisant de A et $\neg A$ non plus des phrases mais des états de choses (*state of affairs*) exprimables, notés $\underline{A}$ et $\neg \underline{A}$, vrais lorsqu'ils « *obtain* », c'est-à-dire se réalisent comme « *a fact* ». Priest note alors que :

The four values of the semantic catuṣkoṭi have now become:

- *A has the value t: $\underline{A}$ is a fact, but $\neg \underline{A}$ is not.*
- *A has the value f: $\neg \underline{A}$ is a fact, but $\underline{A}$ is not.*
- *A has the value b: both $\underline{A}$ and $\neg \underline{A}$ are facts.*
- *A has the value n: neither $\underline{A}$ nor $\neg \underline{A}$ are facts.* [45, p. 71]

Priest note encore que cette version du tétralemmes sémantique vise l'interprétation de Nāgārjuna et que celui-ci envisage par ailleurs un *catuṣkoṭi* ontologique à cinq valeurs où la cinquième valeur, *e*, symbolise l'ineffabilité. Priest constate en effet que si les quatre valeurs du tétralemmes sont évaluables et distinctement déterminées, il faut en rajouter une cinquième qui correspond à l'indétermination. On a vu que le quatrième lemme *ni-vrai-ni-faux*, est la valeur de l'indétermination dans les logiques trivalentes intuitionnistes. Dans le système *FDEe*, la cinquième valeur se distingue

des quatre premières qui sont exprimables. La cinquième qui représente l'indétermination en tant qu'ineffabilité.

b) le syllogisme disjonctif

Le syllogisme disjonctif ($A, \neg A \vee B \vdash B$) peut s'exprimer en français comme « c'est irraisonnable d'accepter A, ne-pas-A ou B, mais de ne pas accepter B ». Ce principe n'est pas valide dans *FDE* pour la raison que, si *A* a comme valeur 1 et 0 (*both*) et *B* la valeur 0 (*false*), alors $\neg A \vee B$ aura comme valeur 1 et 0 (*both*). On ne peut en effet pas conclure la fausseté à partir de deux prémisses comprenant chacune la valeur « vrai ». Le syllogisme disjonctif, valide en logique standard est donc invalide dans la logique paraconsistante *FDE*, ce qui semble être un coût important. Priest estime cependant que ce n'est pas une perte mais un gain, au vu du pouvoir excédentaire de la logique paraconsistante par rapport à la logique classique.

2. Deux paradoxes des limites et leur formalisation

J'ai cité, dans l'introduction de ce travail, deux paradoxes que Priest trouve chez Nāgārjuna. Le premier est un paradoxe sémantique et concerne la possibilité d'exprimer une vérité ultime. Il a été exprimé par le philosophe américain Mark Siderits en 1989 : « *the ultimate truth is that there is no ultimate truth.* » [49, p. 231] Cette contradiction fonctionne comme suit : si les concepts ne valent que pour la vérité relative, et qu'on affirme par ailleurs que la vérité ultime est inexpressible et transcende les limites du langage et de la pensée, on se retrouve avec une contradiction flagrante. Après le paradoxe de la vérité ultime, le second paradoxe est ontologique et concerne la réalité ultime. On en trouve la trace dans l'*Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā Sūtra*, *Le Soutra de la Perfection de la Sagesse en huit mille vers*, il exprime que si tous les phénomènes sont vides (donc ultimement sans nature), la vacuité devient la nature ultime des choses, et dès lors tous les phénomènes ont et manquent de nature ultime. Ou de façon synthétique : « la nature ultime des phénomènes est de n'en pas avoir » (voir p. 46). Si la vérité ultime du premier paradoxe transcende les limites du langage et de la pensée, la réalité ultime du second paradoxe transcende toutes les essences. Les deux paradoxes impliquent ainsi une transcendance et sont parfaitement théorisés dans la tradition bouddhiste, dit Priest qui exprime cette conjonction paradoxale de transcendance et de fermeture (*closure*) à l'aide d'un schéma nommé *inclosure* [46, p. 17].

a) Paradoxe sémantique de la vérité et *FDE* à quatre valeurs

(1) Présentation de la formule de Siderits et justification de Garfield et Priest.

La formule « *the ultimate truth is that there is no ultimate truth* » est paradoxale et constitue la première dialéthéia, la première contradiction vraie. Elle n'est pas exprimée telle quelle chez Nāgārjuna, Siderits la décrit comme un slogan qui résume la doctrine de la vacuité dans la philosophie Madhyamaka [49, p. 231]. Ce paradoxe se construit à partir de la thèse Madhyamaka que « tout est vide » qui s'oppose à l'affirmation que « la vacuité n'est pas une théorie », deux propositions que l'on retrouve dans les *Stances* de Nāgārjuna et que je détaille dans la suite du texte. D'autre part la définition que Garfield et Priest donnent des vérités ultimes : « *Ultimate truths are those about ultimate reality* » [46, p. 10] s'autoréfute dans les tétralemmes négatifs (voir *MMK* 22.11, p. 94) qui expriment l'ultime en niant toute possibilité d'expression ultime et ramènent par là au conventionnel.

Garfield et Priest rapprochent la proposition paradoxale énoncée par Siderits de la stance 13.8 où Nāgārjuna parle de « l'abandon de toutes les vues » proclamé et nommée par les Bouddhas (ce qui est manifestement une vue et donc une contradiction dans les termes) :

*śūnyatā sarvadṛṣṭīnām proktā niḥsaraṇam jinaiḥ |
yeṣāṃ tu śūnyatāḍṛṣṭistānasādhyaṇ babhāṣire ||*

Les Victorieux ont proclamé que la vacuité est le fait d'échapper à tous les points de vue.
Quant à ceux qui font de la vacuité un point de vue, ils les ont déclarés incurables.

The Victorious ones have said

That Emptiness is the relinquishing of all views.

For whomever emptiness becomes a view

That one will accomplish nothing.

On observe une différence d'interprétation du terme *asādhya* entre les traductions française (incurable) et anglaise (*accomplish nothing*). *asādhya* dérive de la racine √*sādh* dont le sens premier est « *to go straight to any goal or aim, attain an object* ». Le sens « *to subdue a disease, set right, heal, cure* » n'est attesté qu'au causatif (selon le dictionnaire Monier-Williams), ce qui n'est pas le cas ici. La traduction de Garfield est donc plus fidèle à la sémantique du terme sanskrit, bien que le sens de

« incurable » soit une interprétation traditionnelle bien attestée ⁸¹. On pourrait dire que Garfield privilégie ici l'aspect sotériologique plutôt que l'aspect thérapeutique. Plus problématique est selon moi l'affirmation suivante à propos du premier hémistiche :

The views that one must relinquish are views about the ultimate nature of reality. And there is no such thing as the ultimate nature of reality. [46, p. 11]

Garfield et Priest ne justifient pas la réduction qu'ils opèrent de « *all views* » à « *all views about the ultimate nature of reality* ». Comme on verra plus loin, il est probable qu'ils justifient cette réduction par un appel au contexte général du chapitre qui vise à prouver l'absence de *svabhāva*. Dans le contexte du débat d'école, cette interprétation n'est pas absurde mais elle limite fortement la valeur d'un discours qui ne porterait plus dès lors que sur les questions métaphysiques. Cette interprétation me semble partielle car dans la pratique, les vues à abandonner sont aussi bien les opinions quotidiennes, habituelles, que l'on n'interroge pas et considère comme « définitives ». ⁸² Les *drṣṭi* (les vues) se retrouvent tant dans le sens *samyag-drṣṭi*, le premier élément du Noble Sentier Octuple (qui consiste en la compréhension des Quatre Nobles Vérités et d'autres points de la doctrine) que *mithyā-drṣṭi*, les nombreuses opinions fausses. Je pose ici l'hypothèse que la réduction opérée par Priest reflète son choix délibéré d'écarter les pratiques religieuses et de ne considérer que les idées philosophiques [45, p. 3] et que ce choix serait en lien avec un débat qui a débuté au XV^e siècle, opposant Tsongkhapa et Gorampa (voir page 11) et est toujours d'actualité. Aujourd'hui ce débat oppose les Guélougpa qui dans la lignée de Tsongkhapa établissent la vérité ultime de façon théorique et d'autres sectes qui suivent également Gorampa, pour qui la vérité ultime est aussi (et peut-être d'abord) le fruit d'une pratique méditative ⁸³.

⁸¹ Notamment dans le *Prasannapadā* de Candrakīrti, en 248.10 – 249.2, comme le note Guy Bugault en commentaire de la stance 13.8. Candrakīrti y compare la vacuité à un médicament qu'il faut évacuer après qu'il a produit son effet thérapeutique, sous peine qu'il se transforme en poison.

⁸² Garfield, dans la note de bas de page n°75 en référence à *MMK* 13.8 [22, p. 214], présente une objection de Ng Yu Kwan et y répond : *So he claims that, according to Nāgārjuna, to understand emptiness is to relinquish all false views and that anyone who holds false views about emptiness is incurable. But Nāgārjuna doesn't say this, and the interpretation seems unfounded.* Garfield précise « *See pp. 18-25* ». Je n'ai pas approfondi cette question qui semble intéressante à poursuivre.

⁸³ La tradition bouddhiste américaine était à l'origine très liée aux enseignements de maîtres guélougpas et Garfield lui-même étant issu de cette tradition, il serait intéressant d'examiner plus

Le second hémistiche de la stance 13.8 qui affirme que la vacuité ne doit pas devenir *dṛṣṭi* une vue, un système est ensuite contredit par Garfield et Priest qui affirment « *There are ultimate truth* » [46, p. 11]. C'est donc ici, dans cette opposition qu'est construit le paradoxe sémantique de la vérité (que l'on trouve aussi dans la stance 22.11 présentée p. 94). L'exemple de vérité ultime qu'ils produisent est *MMK* 24.19 :

apratītya samutpanno dharmāḥ kaścinna vidyate |
yasmāttasmādaśūnyo hi dharmāḥ kaścinna vidyate ||

Puisqu'on ne trouve rien qui se produise hors conditions, il n'existe rien non plus qui en soit, en fait, vide.

Something that is not dependently arisen,

Such a thing does not exist.

Therefore a nonempty thing

Does not exist.

Bien que cette stance l'exprime négativement : « Puisqu'on ne trouve rien qui se produise hors conditions », on peut lire le premier hémistiche comme « Puisque tout est produit conditionnellement ». Cet hémistiche affirme en effet que rien n'est produit *apratītya* sans cause, c'est donc positivement le *pratītyasamutpāda* qui est ici affirmé. Quant au second hémistiche, il exprime négativement que rien n'est *asūnyo* non-vide, ce qui revient à affirmer que tout est vide. Il s'agit dans les deux cas d'une transformation quantificationnelle qui suit la loi de De Morgan où l'on aurait formalisé « rien n'est non-vide » comme $\neg (\exists x \neg \text{Vide}(x))$ et « tout est vide » comme $\forall x \text{Vide}(x)$. Ces deux formules sont logiquement équivalentes et l'affirmation positive se trouve telle quelle chez Nāgārjuna, dans la stance précédente, *MMK* 24.18 : « C'est la coproduction conditionnée que nous entendons sous le nom de vacuité ». (voir traduction p. 97, c'est la stance qu'ils identifient comme paradoxe ontologique). Tout émergeant de façon conditionnée, ils en déduisent que « tout est vide ».

Garfield et Priest présentent ensuite deux des « *various objections one might raise in an attempt to save Nāgārjuna from (ultimate) inconsistency.* » [46, p. 11] Rappelons que l'*ultimate inconsistency* est la thèse centrale de leur article, qu'on peut résumer ainsi : Nāgārjuna respecte le PNC mais seulement « conventionnellement »,

avant si ce choix mentionné par Priest est tout à fait indépendant ou s'il résulte, même partiellement, de choix antérieurs dans la transmission du bouddhisme aux États-Unis d'Amérique du Nord.

« ultimement », il est contradictoire. La première objection à laquelle ils font face s'appuie sur le concept de *speech act* : les affirmations de Nāgārjuna seraient des *speech act* exclusivement négatifs. Autrement dit, Nāgārjuna n'affirmerait rien positivement, il suivrait exclusivement une *via negativa*. A quoi Garfield et Priest répondent qu'il y a de nombreux passages où le maître indien affirme positivement ses propres vues, comme par exemple dans la strophe 24.18, qui est l'équivalent positif de 24.19 que nous venons de voir. Le premier dit « tout est vide », le second « rien n'est pas vide ». Donc la première objection qui leur est faite est effectivement infondée : Nāgārjuna ne suit pas exclusivement une *via negativa*. J'interrogerai dans la conclusion de ce travail si la conception que se fait Bugault de la philosophie à l'œuvre dans les *Stances*, notamment avec sa thèse d'une vacuité qui est essentiellement « évacuation » et « d'une dialectique strictement purgative et ablative, nullement constructive » [29, p. 314], ne correspondrait pas à l'idée de *via negativa*.

Les deux affirmations en *MMK* 24.18 et 24.19, bien qu'elles paraissent redondantes correspondent, dit Guy Bugault ⁸⁴, à deux des trois « moyens indirects » de suggérer *paramārtha*, le sens ultime :

- Par la négation (pour *MMK* 24.19)
- Par une désignation par métaphore, *prajñaptirupādāya* (pour *MMK* 24.18)
- Par la contradiction (par exemple en *MMK* 13.8, p. 42)

On touche ici au nœud du problème qui voit se confronter deux interprétations opposées. Pour Garfield et Priest, tant le *pratītyasamutpāda* que la *sūnyatā* sont des vérités ultimes, voire la réalité ultime, donc paradoxale(s). Bugault opte quant à lui pour l'explication de Jan Willem de Jong qui voit dans ces affirmations des moyens dits « indirects », en ceci qu'ils ne font qu'indiquer l'ultime (qui est ineffable), ils expriment « un concept dépassant le plan de la connaissance discursive » [34, p. 325]. Il me semble que la stratégie de Bugault se rapproche de celle de Tarski, qui établit des niveaux de langage et permet que seuls des concepts du métalangage puissent décrire le langage (de niveau inférieur). Bien qu'à ma connaissance ni Bugault ni de Jong ne mentionnent cette stratégie, c'est ainsi que je comprends leur

⁸⁴ Comme renseigné par Bugault [17, p. 307], la triple distinction qui suit est proposée par J. de Jong dans l'article « Le problème de l'absolu dans l'école Mādhyamaka » [34].

proposition d'interprétation de la « métaphore » et de la contradiction, stratégie qui n'est pas sans poser quelques problèmes (p. 95). Dzongsar Rinpoché soutient de même que ni la vacuité ni la « coproduction conditionnelle » ne sont des vérités ultimes, ce qui semblerait s'apparenter à cette même conception déflationniste tarskienne. Observons encore la conception qu'en proposent Bitbol et Bhattacharya. Bitbol traduit le *pratītyasamutpāda* par « être-en-dépendance », par exemple en *Vigrahavyāvartanī* Stance 22 :

yaśca pratītyabhāvo bhāvānām śūnyateti sā proktā yaśca pratītyabhāvo bhavati hi tasyāsvabhāvatvam [9, p.121]

L'être-dépendant des étants, cela est appelé vacuité ; ce qui est un être-dépendant est dénué d'être propre. [15, p.163]

That nature of the things which is dependent is called voidness, for that nature which is dependent is devoid of an intrinsic nature. [14, p. 17]

Le *pratītyasamutpāda*, dit Bitbol, est le complément positif de la définition négative de la *śūnyatā*. La définition comme « absence d'être-propre » reçoit comme contrepartie positive celle de « présence d'être-en-relation » qui implique :

l'efficienne relationnelle des étants « vides », autrement dit leur réalité au sens restreint du substantif allemand « *wirklichkeit* » (c'est-à-dire au sens d'être opérant, d'être capable de faire une différence, d'avoir une aptitude à changer quelque chose). [15, p. 163]

Michel Bitbol insiste sur l'identification de la vacuité à l'être-dépendant des choses, tout en évitant de faire du *pratītyasamutpāda* une nature (positive) de la *śūnyatā* [15, p. 163]. Il évite la formule de Bhattacharya « *nature... devoid of an intrinsic nature* » qui assume la contradiction.

Garfield et Priest présentent ensuite la seconde objection qui leur est faite de la manière suivante :

to suggest that the assertions Nāgārjuna proffers that appear to be statements of ultimate truth state merely conventional, and not ultimate, truths after all. [46, p. 12]

L'argument que soutient l'objection qui leur est faite consiste à dire : « puisque ces propositions sont exprimées, elles doivent être *seulement*⁸⁵ conventionnelles ». Notons que cet argument qu'ils réfutent, les deux auteurs l'acceptent pour rendre compte des tétralemmes positifs (voir plus bas, p. 93, où *MMK* 18.6 est le paradigme des tétralemmes positifs) qui eux parlent bien de l'ultime d'un point de vue conventionnel. Mais ils n'acceptent pas cet argument ici pour la raison suivante :

⁸⁵ C'est ainsi que je comprends le *after all*.

If this were so, then to say that there are no ultimate truths would simply be true, and not false
[46, p. 12]

Ils n'acceptent donc pas la seconde objection car alors dire « il n'y a pas de vérité ultime » ne pourrait pas être (aussi) faux. Voilà donc bien le sens du « *after all* » de la citation précédente : Garfield et Priest refusent de réduire les vérités ultimes à des vérités seulement conventionnelles. Comme nous avons vu, ils soutiennent qu'il y a des vérités ultimes, notamment le *pratītyasamutpāda* (en *MMK* 24.19), que ces vérités sont contradictoires, interprétables tant conventionnellement qu'ultimement. Et ils identifient d'autres expressions valables de la réalité ultime, notamment dans le *Vimalakīrtinirdeśa Sūtra* (voir p. 105).

(2) Une occurrence de cette objection chez Dzongsar Rinpoche ?

Dzongsar Rinpoche utilise-t-il la seconde objection présentée ci-dessus ? Ce qui est sûr, c'est qu'il ne réduit pas les vues dont il faut se dessaisir aux seules vérités métaphysiques. Il introduit un élément pragmatique dans la définition de la vérité ultime : est une vérité ultime toute proposition qui contredit une opinion en apportant un point de vue nouveau et « libère » la pensée auparavant limitée. Ce faisant, il se place directement sur le terrain des vérités conventionnelles. Il énonce que pour établir *the view* (*samyag-drṣṭi*), on doit distinguer, après présentation des deux vérités, vérité ultime et vérité relative, et qu'il importe de noter que :

Even the distinction of relative truth and ultimate truth, we do it during the relative truth. ... Ultimately, in the ultimate state, the word "ultimate" has no meaning, because when we say "ultimate" it indicates, it asserts automatically there has to be something that is not ultimate, which is sort of fake and relative [55, à 15 min. 30]

La raison pour laquelle « cela n'a pas de sens » est que d'un point de vue ultime (celui d'un *bodhisattva*, d'un être pour l'éveil) cette distinction entre ultime et relatif n'existe pas. Parler de vérité ultime, dans sa compréhension, c'est en faire aussitôt une vérité relative. Il ajoute :

Everything including concepts such as enlightenment, nirvana is relative truth... The definition of the relative truth is basically something meaningless, deceptive by nature, not real. [55, à 0 min 28 s]

Il semble qu'il s'agisse ici de la seconde objection rejetée ci-dessus. Sur cette base, Dzongsar Rinpoche considère deux types de vérités conventionnelles : *tathyasamvṛti* valides et *mithyāsamvṛti* invalides. L'une des quatre caractéristiques (voir p. 50) d'une vérité conventionnelle *tathya* est sa falsifiabilité. La falsifiabilité n'est donc

pas un critère pour établir une vérité ultime, elle est un critère pour valider des vérités conventionnelles. Ni *anityatā* (l'impermanence), ni *pratītyasamutpāda* (la production conditionnelle), ni le *nirvāṇa*, ni les *catvāryāriyasatyāni* (les Quatre Vérités) ne sont des vérités ultimes, elles sont des vérités conventionnelles, valides car falsifiables. Pour reprendre la contre-objection de Priest selon laquelle « *then to say that there are no ultimate truths would simply be true, and not false* » que je comprends comme l'exigence que « il n'y a pas de vérités ultimes » puisse être vraie et aussi fausse, cette exigence n'est pas entravée par le fait que les vérités ultimes soient exprimées (donc relatives). Que du contraire, c'est précisément là que la falsifiabilité est requise. Dans la pratique, le maître propose la contradictoire (ou l'antithèse) qui nourrit la dialectique et ouvre des points de vue inédits. Mais tout ce qui précède est déclaré par Dzongsar Rinpoché dans une présentation qui a pour sujet la vérité relative ⁸⁶. Et le système logique de Priest ne nie pas la possibilité de parler de l'ultime du point de vue de la vérité conventionnelle, ce qui est fait dans les tétralemmes positifs, il soutient seulement que c'est aussi une vérité ultime.

(3) Conclusion partielle : l'ultime comme analyse conventionnelle et comme fin (contradictoire)

La formule paradoxale « *the ultimate truth is that there is no ultimate truth* » a l'avantage de faire apparaître la contradiction qui est le moteur de l'analyse, d'un point de vue conventionnel. Lorsque Dzongsar fait valoir la falsifiabilité relative de l'analyse où « l'analyse » représente l'ultime, il l'envisage donc d'un point de vue relatif comme méthode qui prend en compte des points de vue opposés, comme un chemin (*pratipad* voir la stance 24.18 p. 97) qui libère de l'attachement à des conceptions trop partiales et restrictives. L'aspect « ultime » des vérités relatives valides consiste dans le fait qu'elles restent ouvertes à la réfutation dialectique. Garfield et Priest ne nient pas cette interprétation en vérité relative. Mais ils notent, à propos du résultat de « l'analyse ultime » qu'est la vacuité, qu'il s'agit bien d'une vérité ultime : « *the indo-Tibetan exegetical tradition, despite lots of other internecine disputes, is unanimous on this point* ». L'interprétation dialéthéiste permet donc d'affirmer aussi le résultat de l'analyse, la fin contradictoire : la vacuité

⁸⁶ Je laisse ici en suspens la question de savoir comment Dzongsar Rinpoché présente la vérité ultime. Elle devrait cependant être investiguée pour confirmer l'hypothèse qu'il accepterait aussi qu'on en parle ultimement.

comme réalité ultime. Celle-ci doit donc être paradoxale : « une vérité ultime qui dit qu'ultimement il n'y en a pas ».

b) La distinction entre tétralemmes positifs et négatifs

Priest et Garfield proposent de lire le paradoxe sémantique via la distinction entre tétralemmes positifs et négatifs. On trouve les deux dans les *Stances*. Les tétralemmes positifs sont affirmés du point de vue conventionnel, alors que les tétralemmes négatifs expriment un point de vue ultime (paradoxal puisque défini comme ineffable) et travaillent les limites. Les tétralemmes positifs font l'objet d'une lecture aisément non-contradictoire, les auteurs les appellent positifs du fait que chacune des quatre alternatives est acceptée. Les tétralemmes sont en revanche dits « négatifs » lorsque chacun des lemmes est rejeté et c'est là qu'ils identifient le paradoxe sémantique. Pour le tétralemmes positif, ils donnent l'exemple de *MMK* 18.6 :

*ātmetyapi prajñāpitamanātmetyapi deśitaṃ |
buddhair nātmā na cānātmā kaścid ityapi deśitaṃ ||*

Les Buddha ont fait état du moi, ils ont aussi enseigné le non-moi. Et ils ont enseigné qu'il n'y a ni moi ni non-moi.⁸⁷

*That there is a self has been taught,
And the doctrine of no-self,
By the buddhas, as well as the
Doctrine of neither self nor nonself.*

Cette stance est très similaire à la stance 18.8 présentée au début de ce travail (p. 4). L'interprétation de Garfield et Priest précise qu'il n'y a dans ce tétralemmes ni contradiction ni incomplétude, pour autant qu'on accepte le libre jeu entre réalité relative et ultime (au sein de la vérité relative). Ainsi le premier lemme serait une vérité conventionnelle : « le moi » est accepté comme convention du point de vue relatif. Le deuxième « le non-moi » serait le résultat de l'analyse, donc un point de vue ultime (mais affirmé conventionnellement) : il n'y a pas de moi. Le troisième lemme (ici absent) serait la conjonction des deux premiers « existant conventionnellement et pas ultimement », il n'y aurait donc pas de contradiction. Et le dernier lemme affirme, toujours du point de vue conventionnel (qui est celui des

⁸⁷ Bugault se fonde pour sa traduction sur le commentaire de Candrakīrti et fait la différence entre « le moi » du premier lemme dont il est simplement « fait état » (*prajñāpitam*), du « non-moi » et « ni l'un ni l'autre » qui sont enseignés (*deśitaṃ*).

tétralemmes positifs), qu’ultimement les deux premières propositions sont vides. Les quatre propositions ne sont ici contradictoires qu’en apparence car tout ce qui s’y présente comme ultime (les deuxième et quatrième lemmes, *false* et *neither*) est considéré d’un point de vue conventionnel.

The positive tetralemma asserts that conventional phenomena exist conventionally and can be characterized truly from that perspective, and that ultimately nothing exists or satisfies any description. In saying this it, it in no way undermines its own cogency, and in fact affirms and explains its own expressibility. The negative counterpart asserts the same thing: that existence and characterization make sense at, and only at, the conventional level, and that, at the ultimate level, nothing exists or satisfies any description. [46, p. 14]

Graham Priest note que la pertinence des tétralemmes positifs se trouve affaiblie du fait qu’ils fonctionnent par auto-justification de leur possibilité expressive. Il envisage ensuite « *the negative counterpart* », les tétralemmes négatifs dont il trouve l’exemple paradigmatique en MMK 22.11 :

*śūnyamiti na vaktavyamaśūnyamiti vā bhavet |
ubhayaṃ nobhayaṃ ceti prajñaptiyartham tu kathyate ||*

À 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.

« Empty » should not be asserted.

« Nonempty » should not be asserted.

Neither both nor neither should be asserted.

These are used only nominally.

Garfield et Priest trouvent l’expression du paradoxe sémantique dans ce tétralemme négatif : le contexte indique que ce dont on parle est « *what can’t be said from the ultimate perspective* » [46, p. 14]. C’est l’interprétation audacieuse qu’ils font de cette stance, là où pour d’autres (Bugault ou de Jong, voir p. 89) il s’agit de ce qui ne peut être dit « à propos de la vérité ultime, pour *indiquer* l’absolu » et qui ne constitue dès lors qu’une expression conventionnelle dans un métalangage. Garfield et Priest concluent :

it turns out here that nothing can be said, even that all phenomena are empty. Nor its negation. We can’t even say that nothing can be said. But we just did ... in doing so it contradicts itself: if true, it asserts its own non-assertability [46, p. 14]

Les tétralemmes négatifs se réfutent eux-mêmes, ils nient toute possibilité d’expression ultime et ramènent par là au conventionnel. Et si la perspective ultime

s'autodétruit, elle ne peut non plus prétendre à une supériorité ontologique, ce qui permet notamment à Nāgārjuna d'identifier *saṃsāra* et *nirvāṇa* dans la stance 25.19.

Comment Guy Bugault interprète-t-il ce tétralemmes ? Il écrit : « Même la vérité la plus profonde est condamnée à s'exprimer à travers les mots de la vérité de surface ». Les quatre lemmes ne seraient dès lors que de simples énoncés d'un point de vue relatif et affirmeraient comme leurs homologues positifs la non-assertivité de la perspective ultime (« l'au-delà de toute parole » écrit Bugault), non pas leur propre impossibilité. La stratégie tarskienne évoquée plus haut, qui semble être celle préconisée par Bugault ⁸⁸, n'est cependant pas sans poser certains problèmes. La solution de Tarski au *Menteur* consistait à dire que « ce paradoxe montre l'incohérence de la notion de vérité que nous utilisons dans le langage naturel ». Les langages naturels étant clos, Tarski propose d'utiliser un langage sémantiquement ouvert qui ne contient pas la possibilité de l'auto-référence et permet de hiérarchiser les langages, donc de distinguer langage-objet et métalangage. Mais non seulement les différences de niveau des langages artificiels ne résolvent pas les paradoxes dans les langages naturels, mais en plus la solution tarskienne interdit toute auto-référence du langage qu'il soit naturel ou formel (et souvent la circularité est inoffensive). Saul Kripke a critiqué cette solution qui pose le problème supplémentaire qu'on ne sait jamais quand on parle à quel niveau de métalangage et de langage-objet on se situe. Et cette ambiguïté peut mener, dans des cas où l'on produit tout de même une forme de circularité ⁸⁹, à des impossibilités logiques [40, p. 281].

C'est afin d'éviter cette conclusion et de retrouver des langages qui contiennent leur propre prédicat de vérité (comme dans *FDE*), que Graham Priest remet en question la logique classique et accepte que les tétralemmes négatifs sont impossibles et s'autodétruisent du fait de leur refus des quatre lemmes. La dialéthéa, propre aux tétralemmes négatifs, est donc pour lui une affirmation ultime, non pas une affirmation conventionnelle à propos de l'ultime. Cette logique paradoxale, qui semble à première vue s'opposer à la description traditionnelle de l'ultime comme

⁸⁸ Bugault affirme dans une citation mentionnée dans l'introduction de ce travail (p. 6) : « La dialectique des *MK* doit être comprise comme un métalangage ».

⁸⁹ Si *x* dit que tout ce que dit *y* est vrai, cette affirmation est d'un ordre supérieur à ce que dit *y*, mais si parmi ce que dit *y* il y a l'affirmation « tout ce que dit *x* est vrai » alors il doit être d'un ordre supérieur.

apaisement des concepts, mérite d'être investiguée, notamment parce que le paradoxe y est accepté et n'explose plus (on pourrait dire qu'il y est « apaisé »). Dans *The fifth corner of four*, Graham Priest mentionne encore après la strophe 22.11, la suivante, *MMK* 22.12, qui parle des tétralemmes négatifs :

śāśvatāśśāśvatādyatra kutaḥ śānte catuṣṭayam |

antānantādi cāpyatra kutaḥ śānte catuṣṭayam ||

Comment donc pourrait s'appliquer à Celui qui est apaisé le tétralemme « éternel, non éternel, etc. » ? Comment s'appliquerait à Celui qui est apaisé le tétralemme « ayant une fin, n'ayant pas de fin, etc. » ?

How can the tetralemma of permanent and impermanent, etc.,

Be true of the peaceful?

How can the tetralemma of the finite, infinite, etc.,

Be true of the peaceful?

On note l'usage du qualificatif *true* dans la traduction de Garfield qui n'apparaît pas dans le texte original sanskrit où il n'y a tout simplement pas de forme verbale. Cette possibilité en sanskrit, de phrases sans forme verbale, laisse une grande liberté d'interprétation autour d'un verbe *être* sous-entendu. Littéralement on traduira les deuxième et quatrième pāda par « où (est) dans l'apaisé le tétralemme ? ». Et on reconnaît l'option de Bugault de répondre « ça ne s'applique pas » et celle de Garfield et Priest de prendre la question au sérieux : « *comment cela pourrait-il être vrai ?* » Si Bugault traduit par « ça ne s'applique pas », il ne s'agit pas cette fois du *na upeti* mentionné dans l'*Aggi-Vacchagotta Sutta* (voir p. 80), mais de son interprétation de l'adverbe interrogatif *kutaḥ* dont il indique « la portée ironique et maïeutique » (voir p. 70), vraisemblablement en référence à la méthode socratique.

Garfield et Priest poursuivent leur réflexion en utilisant le tétralemme négatif (qui exprime le point de vue ultime) paradigmatique de la strophe 22.11 pour rendre compte des strophes *MMK* 25.17 et 25.18 dans lesquelles Nāgārjuna fait référence aux questions non-répondues *avyākṛta* (voir p. 29). Ils proposent alors la thèse suivante :

The identity of the prima facie opposite two truths is curiously mirrored in the opposition of the prima facie identical two tetralemmas. [46, p. 14]

Les tétralemmes positifs et négatifs ont même apparence : ils comportent quatre propositions. Mais les positifs expriment le point de vue relatif et établissent que l'ultime s'exprime nécessairement de façon conventionnelle : même la vacuité est

enseignée conventionnellement. Alors que les négatifs expriment le point de vue ultime mais démontrent que l'ultime ne peut pas s'exprimer ultimement. Les deux types de tétralemmes aboutissent à la conclusion que : « Seul le conventionnel fonctionne », mais par des chemins différents, les positifs en vidant l'ultime de tout contenu « *nothing exists ultimately* », les négatifs en s'autodétruisant quand ils tentent de nier ultimement. La contrepartie induite par le tétralemmes négatif se contredit : s'il est vrai, il affirme qu'il ne peut rien affirmer et force un « retour » au conventionnel. De la même manière, mais en miroir, les deux vérités se présentent comme distinctes mais leur union est envisagée.

c) Paradoxe ontologique de la réalité et *FDEe* à cinq valeurs

Pour Garfield et Priest, du fait que chacun d'eux décrit la relation entre les deux vérités mais d'un point de vue différent, la relation entre tétralemmes positifs et négatifs génère une contradiction d'ordre supérieur : « *the identity of the two realities and the recovery of the authority of the conventional* » [46, p. 16]. La philosophie de Nāgārjuna soutiendrait ainsi une contradiction ontologique fondamentale : *All things have one nature, that is, no nature*. Ils citent *MMK* 24.18 :

yah pratīyasamutpādaḥ śūnyatām tāṃ pracakṣmahe |
sā prajñaptirupādāya pratipatsaiva madhyamā ||

C'est la coproduction conditionnée que nous entendons sous le nom de vacuité. C'est là une désignation métaphorique, ce n'est rien d'autre que la voie du milieu.

Whatever is dependently co-arisen,
That is explained to be emptiness.
That, being a dependent designation,
Is itself the middle way.

prajñaptiḥ est l'appellation conventionnelle, elle est *upādāya* dépendante, sur-la-base-de explique Bugault qui insiste sur l'aspect « désignation métaphorique » tant de la vacuité que du *pratīyasamutpādaḥ*. De même, Garfield et Priest remarquent que Nāgārjuna « *reduce to absurdity the assumption that dependent co-arising is itself an (ultimately) existing property of things.* » [46, p. 6]⁹⁰. Mais ils citent cette stance pour produire immédiatement la contradictoire « *All things, including emptiness itself, are, as we have seen empty* ». Ils interprètent le *pratīyasamutpādaḥ* (la coproduction conditionnée) comme étant la nature même de la vacuité (qui est

⁹⁰ Similaire à la stance 13.8 qui qualifie d'incurables ceux qui en font une vue, voir page 42.

absence de nature) et déclarent que Nāgārjuna se réfère dans son propre commentaire (*svavṛtti*) à *Vigrahavyāvartanī* à cette citation de l'*Aṣṭasāhasrikā Prajñāpārāmītā Sūtra* (voir citation p. 46). Malheureusement, Garfield et Priest ne précisent pas leur référence [46, p. 15]. Difficile de savoir dans laquelle des 70 stances et dans quelle édition ils ont trouvé cette référence. Il me semble que la traduction française de M. Bitbol n'en fait mention nulle part. J'ai finalement retrouvé cette citation dans une note de bas de page à la stance 29 de la *Vigrahavyāvartanī*, dans la traduction anglaise de Bhattacharya, Johnston et Kunst, mais comme commentaire de Bhattacharya pour expliquer le commentaire de Nāgārjuna, non comme une référence explicite de Nāgārjuna lui-même. Bhattacharya parle, comme Priest et Garfield, de nature essentielle (*prakṛti*) de la vacuité, qui n'est autre que la Réalité absolue, tout en précisant qu'elle n'est pas une entité et ne saurait être objectivement déterminée. Bien qu'on puisse douter de la présence de cette référence chez Nāgārjuna, les spécialistes considèrent généralement qu'il y a concordance entre les écrits de Nāgārjuna et la littérature des *Prajñāpārāmītā*. Garfield et Priest en déduisent alors que la vacuité est le seul « *mode of existence ... a necessary characteristic of things ... it is part of the very nature of phenomena per se* » [46, p. 15]. La nature *per se* fait référence à *svabhāva*, et les auteurs mentionnent cette contradiction chez Nāgārjuna lui-même, dans la stance MMK 22.14 :

svabhāvataśca śūnye 'smiṃścintā naivopapadyate |

paraṃ nirodhādbhavati buddho na bhavatīti vā ||

Étant donné que le Buddha est foncièrement vide, il n'est pas pertinent de se demander s'il existe ou n'existe pas après le trépas.

Since he is by nature empty,

The thought that the Buddha

Exists or does not exist

After nirvāṇa is not appropriate.

Ils concluent que Nāgārjuna, en qualifiant la vacuité comme coproduction conditionnée crée une nouvelle *svabhāva*, paradoxale puisque la vacuité est définie comme absence de *svabhāva*. La traduction anglaise « *by nature empty* » est beaucoup plus explicite que « foncièrement vide » où l'adverbe rend cependant bien le suffixe adverbial *-tas* en sanskrit et l'aspect « fondamental, substantiel » du *svabhāva*. Le commentaire de Guy Bugault sur cette stance est

sommaire : « Foncièrement vide (*svabhāvataś ca śūnye*) : il a pour nature de n'en avoir pas. Autant s'interroger sur les couleurs de l'espace (*Pr.* 447, 14). » [17, p. 280] Bugault reconnaît donc bien la contradiction, qu'il traite comme une absurdité qui indique, selon son interprétation, un dépassement nécessaire, une sortie sémantique. La référence *Pr.* 447, 14 renvoie au *Prasannapadā*, le commentaire de Candrakīrti des *Stances* de Nāgārjuna : « *Nāgārjuna means that this is an illusory attribution (kalpanā) like the illusory attribution of colours to the sky* » [25, p. 204]. Quant à Garfield et Priest, ils soutiennent le paradoxe, par un commentaire de Candrakīrti à propos de la strophe 13.8, qui déclarait « incurables » ceux qui font de la vacuité un point de vue (voir p. 86) :

Things are not empty because of emptiness; to be a thing is to be empty. [46, p. 15]

Ils concluent donc en disant : “*To be is to be empty*”, la vacuité est la nature des choses, contradictoire puisque cette nature consiste à n'en pas avoir. On retrouve une affirmation similaire dans la traduction française de Jacques May : « la vacuité est donnée dès l'origine ; elle est la nature même des choses » [24, p. 93].

d) Formalisation des tétralemmes sémantique et ontologique

Dans *The fifth corner*, le tétralemme positif dont on a vu qu'il représente le point de vue conventionnel, est appelé « sémantique » et formalisé par la logique quadrivalente *FDE* où les porteurs de vérité sémantique sont des phrases. Le tétralemme négatif dont on a vu qu'il représente le point de vue ultime, est appelé « ontologique » et formalisé par *FDEe* à cinq valeurs, où les porteurs de vérité sémantique sont non plus des phrases puisque les phrases ne peuvent être ineffables, mais des *states of affairs* : les quatre lemmes plus la valeur *e* pour l'ineffabilité.

(1) tétralemme sémantique

Dans l'évolution du *catuṣkoṭi*, il s'agit de la première version, celle que l'on trouve dans le canon pāḷi, notamment l'*Aggi-Vacchagotta Sutta*. Cette version est également valable chez Nāgārjuna quand il s'agit de tétralemmes positifs où sont affirmées quatre possibilités. Ce *catuṣkoṭi* concerne la vérité et est formalisé par la logique quadrivalente du *First Degree Entailment*. Les porteurs de vérités sont des phrases. Graham Priest en offre deux présentations, la première sous forme d'une logique bivalente relationnelle, la seconde sous forme d'une logique quadrivalente

fonctionnelle avec le diagramme de Hasse (et la différence entre valeurs désignées et non-désignées) qui donne une représentation visuelle du *catuskoṭi*.

(2) tétralemmes ontologiques

Cette version n'est pas dans le canon pāli mais chez Nāgārjuna, dans les tétralemmes négatifs où les quatre possibilités logiques sont niées. Ce *catuskoṭi* concerne la réalité et est formalisé par la logique *plurivalent FDEe* où l'évaluation n'est plus une fonction mais une relation, ce qui lui permet d'être *plurivalent* et donc d'accepter la valeur *e* et l'une des quatre autres. Les porteurs de vérité ne sont plus ici des phrases mais des états de chose. Ce qui permet qu'une cinquième valeur apparaisse, *e*, avec un statut particulier, elle est et n'est pas dans le diagramme. En outre, elle n'est pas une valeur désignée, ce qui a pour conséquence qu'elle ne peut être l'objet d'une réfutation par un raisonnement par l'absurde.

V. Conclusions

On a trouvé dans les *Stances* aussi bien des applications que des infractions tant au PNC qu'au PTE. Les analyses de Bugault justifient les contradictions trouvées chez Nāgārjuna en les qualifiant d'absurdes. L'absurdité serait la marque d'un dépassement nécessaire pour tendre vers l'ultime. Garfield et Priest, eux, thématisent la contradiction et distinguent les paradoxes logiques chez Nāgārjuna des contradictions sémantiques seulement apparentes et donc résolubles.

1. A propos du troisième lemme et de l'infraction au PNC

Pour Guy Bugault les quatre propositions ne sont pas exclusives et le troisième lemme équivaut à la conjonction des deux premiers, l'addition de deux impossibilités est elle-même impossible. Il dit suivre en cela Candrakīrti qui donne comme exemple : « Si un meurtre n'a pas été commis par deux personnes prises une à une, on ne peut les accuser de l'avoir commis ensemble (*na caikaikena prāṇātipāte 'kṛte dvābhyāṃ kṛta iti*) ». [16, p. 43]⁹¹ Mais ce commentaire à la stance 1.1 (p. 19) veut rendre compte de la contradiction dans sa version *tétralemmes négatif*⁹², où elle est rejetée. Et Bugault y voit la preuve de l'usage du PNC par Nāgārjuna. Mais ce faisant, il aborde la contradiction de façon un peu isolée, en tant que troisième lemme, en négligeant que ces tétralemmes négatifs sont contradictoires dans leur structure même, du fait qu'ils n'acceptent aucune des quatre propositions qui composent l'espace logique tout en prétendant pouvoir en parler. Quant aux tétralemmes positifs qui affirment la contradiction en troisième lemme (comme 18.6 et 18.8, p. 93 et 4), Bugault les justifie par les différences de contextes liées au caractère progressif de l'enseignement et déclare que la contradiction n'y est dès lors qu'apparente.

Priest n'a pas recours à cette explication, mais lui aussi interprète les différents lemmes des tétralemmes positifs comme résultant de différences de contexte, mais dues au jeu entre les deux réalités (p. 93). Mais il refuse cette interprétation pour les tétralemmes négatifs qui eux sont paradoxaux. Pour Priest, dans le domaine de la

⁹¹ La citation est issue de *Prasannapadā Madhyamakavṛtti* 233, 6. Bugault renvoie en outre à *Prasannapadā* 581, 13-15.

⁹² Pour le tétralemmes négatif de la stance 22.11 (citée ici p. 94), sa justification s'appuie sur l'ineffabilité pour conclure qu'il s'agit d'une « conclusion de sagesse pratique. » [16, p. 279]

vérité conventionnelle (qui est celui des tétralemmes positifs), Nāgārjuna fait usage du PNC, ce qui lui permet de l'utiliser aussi dans les raisonnements par l'absurde, comme dans la strophe 18.10 (analysée p. 68) où la logique classique pourrait donc suffire. Mais dans le domaine de la vérité ultime, qui est celui des tétralemmes négatifs, les contradictions apparaissent du fait de la forme même de ces tétralemmes, qui est paradoxale. Nāgārjuna ne cherche donc pas à éviter les contradictions à la limite de la pensée, et c'est cela que formalise Priest.

2. A propos du quatrième lemme et de l'infraction au PTE

On trouve chez Nāgārjuna tant des formulations explicites du PTE que des infractions à ce principe (p. 65). Pour Guy Bugault, Nāgārjuna ne respecte pas le PTE car il s'autorise des sorties sémantiques. Bugault explique alors ces infractions du PTE comme une concession pédagogique provisoire, avant l'accès à l'ultime ineffable [29, p. 196]. Bugault rejette que ces infractions puissent en aucun cas constituer une troisième valeur, sous peine qu'elles manquent leur but : *prapañcopaśamam*, l'apaisement des concepts conçu comme abandon, évacuation des concepts, donc une sortie de la logique.

Graham Priest valorise ces infractions au PTE et les distingue de la vérité ultime [45, p. 66]. Il remarque que ce principe est rejeté lorsque les adversaires font des affirmations ontologiques qui supposent des essences ultimes. Selon Priest les contradictions trouvées dans le domaine de la vérité conventionnelle ne sont qu'apparentes et se résolvent facilement. Sa stratégie consiste à replacer la proposition supposément contradictoire dans le contexte général du chapitre. Il en donne un exemple en *MMK* 5.7 et 5.8 [46, p. 8] :

tasmānna bhāvo nābhāvo na lakṣyaṃ nāpi lakṣaṇaṃ |

ākāśaṃ ākāśasamā dhātavaḥ pañca ye pare ||

Therefore, space is not an entity.

It is not a nonentity.

Not characterized, not without character.

The same is true of the other five elements. ⁹³

astitvaṃ ye tu paśyanti nāstitvaṃ cālpabuddhayaḥ |

bhāvānām te na paśyanti draṣṭavyopaśamaṃ śivam ||

⁹³ Les cinq éléments dont il s'agit sont les cinq *tanmātra* (éléments subtils) qui se densifient pour former les cinq éléments grossiers *mahābhūta*.

Mais les gens à l'intelligence courte, qui ne voient qu'existence ou inexistence là où sont des choses en devenir, ceux-là ne voient pas du visible l'apaisement béni.

Fools and reificationists who perceive

The existence and nonexistence

Of objects

Do not see the pacification of objectification.

Garfield et Priest argumentent que seule une lecture superficielle pourrait laisser croire que Nāgārjuna affirme ici que l'espace a des propriétés contradictoires. En effet, l'entièreté du chapitre envisage la réification comme problématique dans le sens qu'elle nécessite des essences, des caractéristiques fondamentales, ultimes. Dans la proposition « l'espace n'est ni être ni non-être », si un principe est enfreint c'est celui de tiers exclu. Nāgārjuna refuse la proposition de ses adversaires dont il considère qu'elle constitue une « *illicit ontological presupposition* », ce qui lui permet d'enfreindre le principe de tiers exclu.

La 4^{ème} possibilité du tétralemmes, *ni vrai ni faux*, est donc analysée à première vue d'une façon assez similaire par Bugault et Priest. Ils acceptent tous deux que Nāgārjuna l'enfreint pour indiquer une absence de référent. Mais le traitement qu'ils en font diffère beaucoup. Pour Bugault, ces phrases sans référence (chaque fois qu'on rencontre *na vidyate*) invitent à l'arrêt des raisonnements, au silence et ne sont donc jamais formalisées par une troisième valeur. Pour Priest, cette possibilité que le quatrième lemme représente un point de vue ultime est valorisée dans les tétralemmes positifs (qui en parlent conventionnellement) mais dans les tétralemmes négatifs ils expriment une absence de référent dont on peut continuer à parler. Cela amène Priest à différencier *neither* et *emptiness*.

3. La vacuité

Graham Priest place la valeur *e* pour *emptiness* au centre du diagramme de Hasse et autorise dans la version *plurivalent* que cette valeur soit additionnée à l'une des quatre autres.

"emptiness" is being used to refer to ultimate reality. [45, p. 52]

La *śūnyatā* n'est pas une propriété « être vide » des objets matériels, cela dit quelque chose de la réalité ultime.

Guy Bugault estime qu'on ne peut ni en faire une thèse ni la considérer comme un domaine vide car cela entraînerait un nihilisme. « Chez Nāgārjuna la vacuité

fonctionne comme une méthode de réfutation et d'évacuation polémique ; elle est essentiellement un moyen de réduction à l'absurde. » [29, p.157]. Il semble que Bugault confond ici *both* et vacuité. Ce *both* dont on a vu qu'il fonctionne comme conséquence absurde d'un présupposé erroné, constitue pour Bugault l'aspect ablatif de la dialectique de Nāgārjuna, capable d'évacuer des termes inexistants, les hypostases métaphysiques et les catégories d'être et de non-être (voir p. 20). Il qualifie même cette évacuation par « faire le vide » [29, p.230]. Cette identification de *both* à la vacuité semble correspondre à la première objection, présentée et rejetée par Garfield et Priest, que Nāgārjuna suivrait une *via negativa* (voir p. 89), n'affirmerait rien positivement. Bugault refuse de faire de la *śūnyatā* une thèse à partir de laquelle Nāgārjuna effectuerait un raisonnement. Et il a raison, Nāgārjuna n'argumente pas à partir de la vacuité, mais bien en utilisant le PNC. Mais on ne peut pas confondre l'usage du PNC dans les raisonnements par l'absurde avec la vacuité affirmée paradoxalement.

4. Critique de la stratégie de Bugault au regard de celle de Priest

La stratégie de Bugault me semble contenir plusieurs contradictions. La première est qu'il invalide PB « le fait que chaque phrase a une valeur de vérité » et soutient d'autre part que la logique à l'œuvre chez Nāgārjuna est bivalente. Il refuse que l'absence de référent soit considérée comme une valeur tierce, tout en reconnaissant que c'est implicitement le cas (p. 75). Je pense qu'il cherche par là à représenter ce que serait la logique *pour* Nāgārjuna : Nāgārjuna ne respecterait pas le PTE pour dénoncer des absences de référent et inviter à la pratique yogique. J'avance ici l'hypothèse que Bugault construit son interprétation de la philosophie bouddhiste de Nāgārjuna sur l'idée selon laquelle la réalité ultime s'atteint par la pratique yogique. Cela semble attesté par sa référence au *śūnyatā-śūnyatā-samādhi* qu'il comprend comme la réalisation par le yogin de la vacuité de la vacuité [29, p.146]. Je pense que c'est cet aspect qui amène Bugault à refuser que la vacuité soit trop formalisée. Traditionnellement, la pratique yogique du *samādhi* (absorption méditative) est conçue comme un dépassement de la logique qui ouvre l'accès véritable à l'ultime.

Au l'inverse, Priest thématise la vacuité comme une réalité ontologique paradoxale. S'il y a un au-delà à la logique, qu'à cela ne tienne, formalisons cette possibilité ! Il donne une valeur logique à l'absence de réponse du Bouddha, puisque Nāgārjuna en

parle. Prenant au sérieux le problème de l'échec de supposition, il conçoit alors le silence du Bouddha comme une invitation à abandonner la question tout en ménageant la possibilité d'en parler. Le silence n'est alors plus l'unique « dernier mot » sur ces sujets, en tous cas pas chez Nāgārjuna ni dans la littérature des *Prajñāpāramitā*. Graham Priest évoque au sujet du silence deux épisodes du *Vimalakīrtinirdeśa Sūtra*, *Les Enseignements de Vimalakīrti* [45, p. 80-83]. Dans le premier une déesse démontre qu'on peut parler de la réalité ultime ineffable mais que certains silences (ici celui de Śāriputra) ne sont que conventionnels :

Vkn 6.9 atha khalv āyusmāñ śāriputras tāṃ devatām etad avocat: kiyacciraniviṣṭā punas tvam devate iha grhe /

āha: yāvacciraniviṣṭā sthavirasyāryā vimuktiḥ /

āha: na cirasthitā tvam devate iha grhe /

āha: kiyacciraniviṣṭā punaḥ sthavirasyāryā vimuktiḥ /

tataḥ sthavirus tūṣṇīm abhūt /

āha: kim idānīm mahāprajñānām agryaḥ sthavirus tūṣṇīm abhūt / prāptakālam praśnam na visarjayati /

āha: apravyāhārā hi devate vimuktiḥ / tan na jāne kiṃ vyāharāmīti /

āha: yad yad eva sthaviro 'kṣaram udāharati, sarvāṇy etāny akṣarāṇi vimuktilakṣaṇāni / tat kasmād dhetoḥ / yā hi sā vimuktiḥ, sā nādhyātmaṃ na bahir nobhayaṃ antareṇopalabhyate / evam akṣarāṇy api / tasmāt tarhi bhadantaśāriputra mā akṣarāpanayena vimuktiṃ nirdiśa / tat kasmād dhetoḥ / sarvadharmasamatā hi vimuktiḥ / [18 ⁹⁴]

Śāriputra demanda à la déesse :

- Y a-t-il longtemps, être divin, que vous vous êtes établie dans cette chambre ?
- Je m'y suis établie depuis que, dans mon vieil âge, j'ai atteint la libération.
- Cela fait-il longtemps, donc, que vous vous trouvez ici ?
- Je me suis libéré dans mon vieil âge, disais-je : serait-ce il y a longtemps ?

Śāriputra garde le silence sans répondre.

- Ainsi, vieillard, reprit la déesse, vous avez eu la grande sagesse de garder le silence.
- Celui qui s'est libéré n'a rien à dire, si bien que je n'ai rien trouvé à vous répondre.
- La parole et l'écrit sont libération, s'exclama la déesse, parce que la libération n'est ni intérieure, ni extérieure, et ne se trouve pas entre les deux. De même, le langage n'est ni intérieur, ni extérieur, ni intermédiaire, si bien que, Śāriputra, on explique la libération sans renoncer au langage, parce que tous les phénomènes sont « libération ». [18, p. 118]

Plus loin dans le texte, il est question du silence de *Vimalakīrti* qui sera, lui, considéré comme une expression de l'ultime en ce qu'il « répondra, acquiescera » à

⁹⁴ https://grettil.sub.uni-goettingen.de/grettil/corpus/transformations/html/sa_vimalakirtinirdeza.htm

une affirmation négative autoréférentielle, donc ultime et contradictoire. C'est de ce type de silence que la logique *plurivalent FDEe* essaie de rendre compte (à partir des tétralemmes) : les deux vérités fonctionnent ensemble ultimement, et bien qu'ineffable, la vérité ultime ne contraint pas au silence, qui en est cependant parfois l'expression.

Dans sa philosophie, Nāgārjuna n'a pas problématisé les paradoxes qui naissent de son usage du *catuṣkoṭi*. Les philosophes qui l'ont suivi ont essayé d'en rendre compte, ce qui a mené à divergences qui perdurent toujours aujourd'hui (p. 11). Graham Priest considère que les développements de la logique permettent de comprendre ce que Nāgārjuna lui-même ne pouvait pas théoriser. Il développe alors une logique pour comprendre Nāgārjuna, qui s'appuie tant sur les commentaires traditionnels antiques que sur les développements logiques contemporains.

A l'opposé, la description de Bugault se rapproche de ce que pourrait être la logique *pour* le Nāgārjuna du II^e siècle. Bien que Bugault utilise des concepts contemporains comme l'absence de référent, il ne s'en sert que pour expliquer le *na vidyate*, qui indique les concepts à évacuer pour viser « l'apaisement des concepts, la paix ». En ce sens, Bugault reconduit la non-problématisation nagarjunienne des paradoxes. Il fait très souvent appel à l'absurdité comme marqueur d'un au-delà de la logique qu'il serait absurde de formaliser, etc. Si le Bouddha explique que les questions non-résolues sont *atakkāvacara*, au-delà de la portée de la logique, inaccessible par le simple raisonnement, cela n'empêche pas d'essayer de trouver la logique qui soutient cette affirmation. C'est ce à quoi répond la tentative de Priest, notamment avec son passage d'une interprétation fonctionnelle à une interprétation relationnelle qui autorise un *plurivalent FDEe* qui rend bien compte de la doctrine des deux vérités : les *avyākṛtavastūni* sont à la fois ultimement « dépourvus de sens défini », ce qui n'exclut pas qu'on en parle conventionnellement.

Le caractère paradoxal de la philosophie de Nāgārjuna ne se situe pas toujours là où on l'attendrait, dans une infraction manifeste au PNC au sein d'une strophe. Il peut y apparaître, comme dans la stance 22.14 (voir p. 98) dont le commentaire de Bugault est laconique. Bugault semble ne pas vouloir se confronter au paradoxe, comme dans la stance 13.8 (voir page 99) où il ne le mentionne simplement pas, contrairement à Jacques May.

Mais la plupart des contradictions qui apparaissent dans le troisième lemme ne sont le plus souvent qu'apparentes. C'est dans la structure même des tétralemmes négatifs que Graham Priest, lecteur de Wittgenstein, décèle les paradoxes, ces mêmes tétralemmes que Bugault interprète comme relativement inoffensifs.

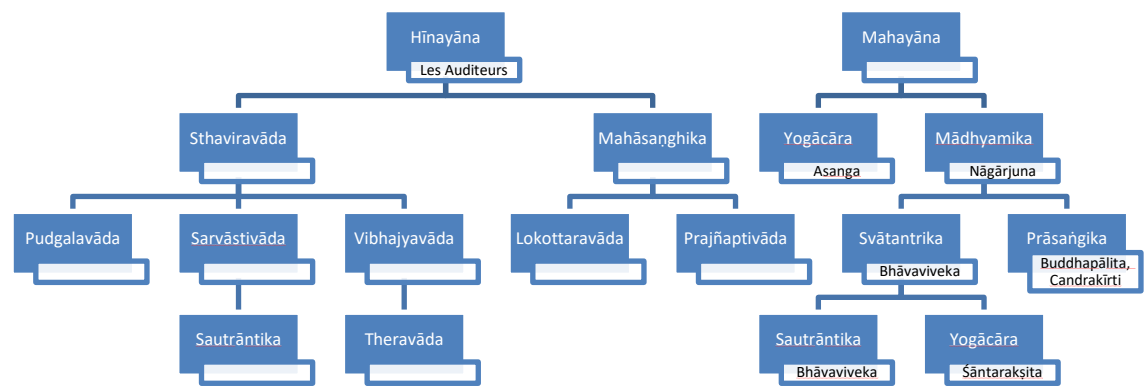
Il n'est pas correct pour le logicien Priest de parler de principes et d'en admettre des exceptions sans déterminer le cadre logique où ces exceptions prennent place. L'explication traditionnelle reprise par Bugault, selon laquelle les enseignements sont adaptés à la compréhension de l'auditeur, ne peut pas à elle seule justifier que les objets traités doivent être définitivement abandonnés car absurdes. Et comme ils ne sont pas définitivement abandonnés, il convient d'aménager logiquement leur possible reprise, ce que n'envisage pas Bugault.

5. Deux esquisses critiques à propos de la stratégie de Priest

La première esquisse critique porte sur l'aspect « pratique yogique » que Priest ne prend pas en compte. On peut se demander dans quelle mesure cette restriction initiale limite le champ de l'analyse. La formalisation de *e* qu'il propose ne serait-elle que l'expression d'un bouddhisme typiquement guélougpa ? Celui-là même que Gorampa attaquait en la qualifiant de quasi-nihilisme de la vacuité ? Ou le modèle proposé par Priest peut-il aussi représenter les conceptions d'autres écoles actuelles, et éventuellement trancher un débat séculaire (p. 10 et 87) ?

La seconde esquisse critique est d'ordre logique. Le *FDE* n'accepte pas le *modus ponens* dont on a vu que Nāgārjuna l'utilise (p. 18). Le modèle logique proposé par Priest ne semble donc pas optimal. Cela amène des discussions dans la littérature actuelle, notamment par Adrian Kreutz qui reprend la critique de Cotnoir et propose une formulation du *catuskoṭi* avec l'algèbre booléenne [41].

VI. Arbre des écoles bouddhistes



VII. Bibliographie

A. Edition et traduction de textes en pāli

- [1] ĀNANDAJOTI, Bhikkhu. *A Comparative Edition of the Dhammapada*, 4ème édition révisée, 2020 <https://ancient-buddhist-texts.net/Buddhist-Texts/C3-Comparative-Dhammapada/Comparative-Dhammapada.pdf> (consulté le 4 août 2025)
- [2] DHAMMARAMA, P.S., BAREAU, André. « IX Dhammapada. Texte et traduction », *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*, Tome 51 N°2, 1963. pp. 237-319.
- [3] BODHI, Bhikkhu. *Samyutta Nikāya, The Connected Discourses of the Buddha*, Boston, Wisdom Publications, 2000

B. Textes en sanskrit

- [4] *Vimalakīrtinirdeśa Sūtra*, GRETEL - Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages, Université de Göttingen, [en ligne], disponible sur : https://gretel.sub.uni-goettingen.de/gretel/corpustei/transformations/html/sa_vimalakIrtinirdeza.htm (consulté le 4 août 2025)
- [5] *The Śālistamba Sūtra* édition et traduction de Reat, Ross, Delhi, Motilal Banarsidass, 1993
- [6] *Pañcatathāgatamudrāvivaraṇa* ou *L'explication des Sceaux des cinq Tathāgata d'Advayavajra*. Mathes, Klaus-Dieter, *A Fine Blend of Mahāmudrā and Madhyamaka*, Vienna, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2015
- [7] CANDRAKĪRTI. *Prasannapāda* (or *Madhyamakasastravrtti*), GRETEL - Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages, Université de Göttingen. Based on the ed. by Vaidya P.L., *Madhyamakaśāstra of Nāgārjuna, with the Commentary: Prasannapadā by Candrakīrti*, Darbhanga, 1960 (Buddhist Sanskrit Texts, 10) https://gretel.sub.uni-goettingen.de/gretel/corpustei/transformations/html/sa_candrakIrti-prasannapada.htm (consulté le 4 août 2025)
- [8] NĀGĀRJUNA. *Mūlamadhyamakakārikā*, éd. Douglas Bachman, rev. Richard Mahoney, GRETEL - Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages,

Université de Göttingen, [en ligne], disponible sur : https://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskr/6_sastra/3_phil/buddh/nagmmk_u.htm (consulté le 4 août 2025)

[9] NĀGĀRJUNA. *Vigrahavyāvartanī*, edited by Johnston E. H. and Kunst Arnold, in *Mélanges chinois et bouddhiques*, publiés par l'Institut Belge des Hautes Etudes Chinoises, neuvième volume : 1948-195, Bruxelles, 1951

[10] NĀGĀRJUNA. *Ratnāvalī*, in McClintock Sara and Dunne John, *Nāgārjuna's Precious Garland* in Classics of Indian Buddhism, New York, Wisdom Publications, 2024

[11] NĀGĀRJUNA. Extraits de différents textes de Nāgārjuna, en sanskrit et en tibétain in Lindtner, Christian, *Nāgārjuniana: Studies in the writings and philosophy of Nāgārjuna*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1987

C. Texte en chinois avec traduction

[12] LAO TSEU. *Tao Te King, Le livre de la Voie et de la Vertu*, traduction de Claude Larre, Paris, Desclée De Brouwer, 1977

D. Traductions

[13] 84000: Translating the Words of the Buddha, [en ligne], disponible sur : <https://84000.co/> (consulté le 4 août 2025)

[14] BHATTACHARYA, JOHNSTON et KUNST. *The Dialectical Method of Nāgārjuna, Vigrahavyāvartanī*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1978

[15] BITBOL, Michel. Traduction et commentaire de *Nāgārjuna, Vigrahavyāvartanī, Mettre fin aux controverses*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2023

[16] BUGAULT, Guy. Traduction et commentaire de *Nāgārjuna, Mūlamadhyamakakārikā, Stances du milieu par excellence*, Paris, Gallimard, 2002

[17] CARRE, Patrick. *Nāgārjuna, Les Stances fondamentales de la Voie médiane Mūlamadhyamakakārikā*, traduit par Patrick Carré pour le Comité de traduction Padmakara, Plazac, Padmakara, 2008

- [18] CARRE, Patrick. *Soûtra de la Liberté inconcevable. Les enseignements de Vimalakīrti*, traduit du chinois par Patrick Carré, Paris, Fayard, coll. « Trésors du bouddhisme », 2000
- [19] CARRE, Patrick et CORNU, Philippe. *Soûtra du Diamant et autres soûtras de la Voie médiane*, Paris, Fayard, coll. « Trésors du bouddhisme », 2001
- [20] CONZE, Edward. *Buddhist Wisdom Books: Containing "The Diamond Sutra" and "The Heart Sutra"*, London, George Allen & Unwin, 1958
- [21] CONZE, Edward. *The Large Sutra on Perfect Wisdom: With the Divisions of the Abhisamayālaṅkāra*. Berkeley, University of California Press, 1975
- [22] GARFIELD, Jay. Traduction et commentaire de *Mūlamadhyamakakārikā*, *The Fundamental Wisdom of the Middle Way*, Oxford, Oxford University Press, 1995
- [23] KALUPAHANA, David. Traduction et commentaire de *Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1991
- [24] MAY, Jacques. *Candrakīrti, Prasannapadā Madhyamakavṛtti : Douze chapitres traduits du sanscrit et du tibétain, accompagnés d'une introduction, de notes et d'une édition critique de la version tibétaine*. Préface de Paul Demiéville. Paris, Adrien-Maisonneuve, 1959
- [25] SPRUNG, Mervyn. *Lucid Exposition of the Middle Way: The Essential Chapters from the Prasannapadā of Candrakīrti*. Translated from the Sanskrit by Mervyn Sprung in collaboration with T.R.V. Murti and U.S. Vyas. Boulder : Prajna Press, 1979

E. Dictionnaires philosophiques

- [26] CORNU, Philippe. *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, Paris, Seuil, 2001.
- [27] KEOWN, Damien. *A dictionary of Buddhism*, Oxford, Oxford University Press, 2003.
- [28] LALANDE, André. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Félix Alcan, 1926

F. Études

[29] BUGAULT, Guy. *L'Inde pense-t-elle ?*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994

[30] BUGAULT, Guy. « Nagarjuna et la Voie du milieu », causerie au centre de Sceaux, 1982 <https://www.nichiren-etudes.net/articles/bugault.htm> (consulté le 4 août 2025)

[30a] BUGAULT, Guy. « L'anthropologie bouddhiste face à la philosophie moderne et à la neurophysiologie contemporaine » in *Revue de l'histoire des religions*, tome 203, n°4, Paris, Armand Colin, 1986, p. 381-393

[31] CORNU, Philippe. « Les *Pramāṇa* bouddhiques » in *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 93/3, Leuven, Peeters Publishers, 2017, p. 397-412

[32] CORNU, Philippe. *Manuel de bouddhisme Philosophie, pratique et histoire*, en 3 Volumes, Paris, Rangdröl, 2022

[33] DALAÏ LAMA. *Comprendre la Voie médiane : Vacuité et interdépendance. Enseignements donnés par Sa Sainteté le Dalaï Lama à Nantes du 15 au 20 août 2008*, Plazac, Padmakara, 2015

[34] DE JONG, Jan W. « Le problème de l'absolu dans l'école Mādhyamaka » in *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, tome 140, Paris, Presses Universitaires de France, 1950, p. 322-327

[35] GILLON, Brendan. "Logic in Classical Indian Philosophy", in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2019 Edition)*, ed. Edward N. Zalta, URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/logic-india/> (consulté le 4 août 2025)

[36] HAYES, Richard. « Madhyamaka », in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2023 Edition)*, eds. Edward N. Zalta & Uri Nodelman, URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/madhyamaka/> (consulté le 4 août 2025)

[37] HORN, Laurence. « Contradiction », in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2018 Edition)*, ed. Edward N. Zalta, URL = <https://plato.stanford.edu/entries/contradiction/> (consulté le 4 août 2025)

- [38] KARUNADASA, Yakupitiyage. *The Dhamma Theory: Philosophical Cornerstone of the Abhidhamma*. The Wheel Publications n° 412/413. Kandy: Buddhist Publication Society, 1996
- [39] KHENTCHEN, Kunzang Palden, NINYAK, Kunzang Seunam. *Comprendre la Vacuité*, Plazac, Éditions Padmakara, 1993
- [40] KIRKHAM, Richard. *Theories of truth: a critical introduction*, Cambridge, MIT Press, 2001
- [41] KREUTZ, Adrian. « Recapture, Transparency, Negation and a Logic for the Catuskoti » in *Comparative Philosophy* vol. 10, n° 1, [En ligne] Center for Comparative Philosophy & University Library at San Jose State University, 2019, p. 67- 92
- [42] MATILAL, Bimal Krishna. *The Character of Logic in India*, Edited by Jonardon Ganeri and Heeraman Tiwari, Albany, State University of New York Press, 1998
- [43] NEWLAND, Guy et TILLEMANS, Tom. « An Introduction to Conventional Truth » in The Cowherds (dir.), *Moonshadows: Conventional Truth in Buddhist Philosophy*, New York, Oxford University Press, 2011, p. 3-22
- [44] NG, Yu-Kwan. *T'ien-t'ai Buddhism and early Mādhamika*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1993
- [45] PRIEST, Graham. *The fifth corner of four, an essay on buddhist metaphysics and the catuṣkoṭi*, Oxford, Oxford University Press, 2018
- [46] PRIEST, Graham & GARFIELD, Jay. « Nāgārjuna and the limits of thought » in *Philosophy East & West*, 53, Honolulu, University of Hawaii Press, 2003, p. 1–21
- [47] « Recension du livre *Die Mittlere Lehre (Mādhyamika Cāstra)* des Nāgārjuna, nach der tibetischen Version übertragen de Max Walleser » in *Revue de Métaphysique et de Morale*, T. 21, No. 2 (Mars 1913), Paris, Félix Alcan, p. 11–12
- [48] ROBINSON, Richard. « Some Logical Aspects of Nāgārjuna's System » in *Philosophy East and West*, vol. 6, n° 4, 1957, Honolulu, University of Hawai'i Press, p. 291-308
- [49] SIDERITS, Mark. « Thinking on Empty: Madhyamika Anti-Realism and Canons of Rationality » in *Rationality in Question: On Eastern and Western Views of*

Rationality, edited by S. Biderman and B.A. Scharfstein, Dordrecht, Brill, 1989, p. 231–259

[51] THAKCHOE, Sonam. « The Theory of Two Truth in India », in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2022 Edition)*, ed. Edward N. Zalta, URL = <<https://plato.stanford.edu/entries/twotruths-india/>> (consulté le 4 août 2025)

[52] TUSKE, Joerg. « General Introduction to Buddhist Logic » in *Handbook of Logical Thought in India*, ed. Sundar Sarukkai - Mihir Kumar Chakraborty, New Delhi, Springer, 2022, p. 161-180

[53] WESTERHOFF, Jan. *Nāgārjuna's Madhyamaka : A philosophical introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2009

[54] WESTERHOFF, Jan. *The Golden Age of Indian Buddhist Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2018

[54a] WESTERHOFF, Jan. "Abhidharma." in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2018 Edition)*, ed. Edward N. Zalta, URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/abhidharma/>> (consulté le 4 août 2025)

G. Documents audios et vidéos

[55] DZONGSAR RINPOCHE. « Two Truths, October 2014 – Bodh Gaya, India - Part 1 ». Enseignement donné à Bodh Gaya, Bihar, Inde. YouTube, chaîne Siddhartha's Intent. Vidéo, 29 min 53 s, 2014, https://www.youtube.com/watch?v=sw_pd4lShxo&list=PL6-wArQbu9GAL42bDXSS4Urtzq_3hQ-cA&index=4 (consulté le 4 août 2025)

[56] DZONGSAR RINPOCHE. « Two Truths, October 2014 – Bodh Gaya, India - Part 3 ». Enseignement donné à Bodh Gaya, Bihar, Inde. YouTube, chaîne Siddhartha's Intent. Vidéo, 35 min 35 s, 2014, https://www.youtube.com/watch?v=eT0-daAv98M&list=PL6-wArQbu9GAL42bDXSS4Urtzq_3hQ-cA&index=6 (consulté le 4 août 2025)

[57] DZONGSAR RINPOCHE. « Is There Buddhism Without Rebirth? Part 2 ». Conférence publique, Wheeler Auditorium, University of California, Berkeley.

YouTube, chaîne Hanna. Vidéo, 48 min 40 s, 2015, <https://www.youtube.com/watch?v=GOiHCj9PCA4> (consulté le 4 août 2025)

[58] PRIEST, Graham. « Graham Priest on Logic and Buddhism », Adamson, Peter, hôte, *History of Philosophy Without Any Gaps*, épisode 54. Podcast audio, 46 min 45 s, 2017, <https://www.historyofphilosophy.net/logic-buddhism-priest>

VIII. Table des matières

Introduction	4
A. Nāgārjuna et les <i>Stances du milieu par excellence</i>	7
1. Quelques continuateurs indiens et tibétains	8
2. Quelques commentateurs contemporains	11
B. Qu'entend-on par « logique indienne » ?	15
1. La logique dans quelques textes de la période préclassique	16
2. La logique dans quelques textes de la période classique	17
I. Ébauches de problématisation à partir des traductions de quelques termes sanskrits	26
A. Les <i>avyākṛtavastūni</i> : les silences du Bouddha	29
Problématisation : des propositions mal formulées ?	31
B. Le <i>pratītyasamutpāda</i> : la coproduction conditionnelle	32
Problématisation : à quel point la coproduction conditionnelle est-elle paradoxale ?	35
C. Le <i>svabhāva</i> (et son absence comme prémisse de la vacuité) : substance et nature intrinsèque selon le contexte	36
1. Faire le tri parmi les traductions	37
2. Lien avec <i>santāna svalakṣaṇa</i> : série de qualités essentielles	40
3. Proximité avec les concepts <i>prakṛti</i> et <i>āśraya</i>	40
D. La <i>śūnyatā</i> : la vacuité et l'adjectif <i>śūnya</i> : vide	41
1. Evolution du concept de vacuité	43
2. Problématisation : évacuation ou double paradoxe ?	45
II. La double vérité : quelle relation entre les deux vérités ?	48
A. Deux vérités	49
1. <i>samvṛti satya</i> : vérité conventionnelle, relative ou de surface (illusion) ?	49
2. <i>paramārtha satya</i> : vérité de sens ultime	50

B.	<i>satya</i> : vérité ou réalité ?	52
	Identité des deux vérités	52
C.	Évolution de la théorie des deux vérités dans les écoles du Hīnayāna	54
1.	Les quatre Sceaux	54
2.	École Sarvāstivāda (Vaibāṣika)	57
3.	École Sautrāntika	58
III.	Les principes logiques de la négation	60
A.	Principe de Bivalence	60
B.	Le principe de non-contradiction	61
1.	Historiquement	61
2.	En logique classique	61
3.	Le principe de non-contradiction dans <i>Les Stances</i>	61
4.	Dans la pratique : charité, paradoxes et logiques paraconsistantes	63
C.	Le principe du tiers exclu	64
1.	Historiquement	64
2.	En logique classique	65
3.	Le principe du tiers exclu dans les <i>Stances</i>	65
D.	Raisonnement par l’Absurde	66
1.	En logique classique	66
2.	Le raisonnement par l’absurde dans les <i>Stances</i>	66
IV.	La logique de Nāgārjuna selon deux philosophes contemporains	70
A.	La logique de Nāgārjuna selon Guy Bugault	70
1.	Le principe de contradiction en forme de tenaille	70
2.	Le <i>principe of excluded middle</i> comme union de PNC et PTE	72
3.	Le principe de raison suffisante	75
4.	Identité et altérité	76

5.	Conclusion provisoire et nouvelles questions	77
B.	Le problème de la valeur attribuée à un échec de présupposition	77
C.	La logique de Nāgārjuna selon Graham Priest	82
1.	Rappel sur les logiques paraconsistantes et présentation de différentes formalisations du <i>catuskoṭi</i>	82
2.	Deux paradoxes des limites et leur formalisation.....	85
V.	Conclusions	101
1.	A propos du troisième lemme et de l'infraction au PNC	101
2.	A propos du quatrième lemme et de l'infraction au PTE	102
3.	La vacuité	103
4.	Critique de la stratégie de Bugault au regard de celle de Priest	104
5.	Deux esquisses critiques à propos de la stratégie de Priest	107
VI.	Arbre des écoles bouddhistes	108
VII.	Bibliographie	109
A.	Edition et traduction de textes en pāli	109
B.	Textes en sanskrit	109
C.	Texte en chinois avec traduction	110
D.	Traductions	110
E.	Dictionnaires philosophiques	111
F.	Études	112
G.	Documents audios et vidéos	114
IX.	Déclaration sur l'honneur, mémoires/TFE de la Faculté de philosophie, arts et lettres, UCLouvain	119

IX. Déclaration sur l'honneur, mémoires/TFE de la Faculté de philosophie, arts et lettres, UCLouvain

Je déclare qu'il s'agit d'un travail original et personnel, que toutes les sources référencées ont été indiquées dans leur totalité et ce, quelle que soit leur provenance, et que l'utilisation des outils d'intelligence artificielle est conforme aux consignes générales d'utilisation publiées par l'UCLouvain et disponible à cette adresse :

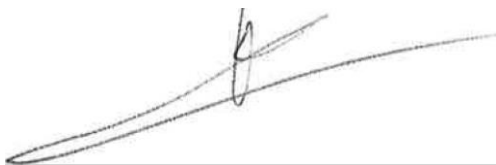
<https://cdn.uclouvain.be/grouos/cms-editors-p1/portail/reRlement/Consignes-ChatGPTversion-etudiante,Ddf?itok=SebXXm87>

Je suis consciente que le fait de ne pas citer une source, de ne pas la citer clairement et complètement, de ne pas annoncer dans une partie spécifique en début du mémoire l'utilisation que j'ai faite des outils d'intelligence artificielle ou de les utiliser de manière contraire à ce qui est prévu dans la note institutionnelle constituent des irrégularités graves au regard du Règlement des études et des examens de l'Université catholique Louvain (Chapitre 4, section 7, article 107 à 114) au sein de l'Université. J'ai notamment pris connaissance des risques de sanctions académiques et disciplinaires encourues.

Au vu de ce qui précède, je déclare sur l'honneur ne pas avoir commis de plagiat ou toute autre forme de fraude et de n'avoir pas utilisé les outils d'intelligences artificielles en dehors de ce qui est accepté à l'UCLouvain.

Delaunoy, Cédric

10 août 2025



UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN

Faculté de philosophie, arts et lettres

Place Cardinal Mercier, 31, 1348 Louvain-la-Neuve, Belgique | www.uclouvain.be/fial