

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

DE LA SANTÉ MENTALE À LA SANTÉ EXISTENTIELLE.

LES APPORTS ONTOLOGIQUES DE LA *PRAJÑĀPĀRAMITĀ* BOUDDHISTE À  
L'ÉPISTÉMOLOGIE DE LA PSYCHOPATHOLOGIE

MÉMOIRE

PRÉSENTÉ

COMME EXIGENCE PARTIELLE

DE LA MAÎTRISE EN PHILOSOPHIE

PAR

GENEVIÈVE BOUCHARD

MARS 2021

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL  
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.10-2015). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

L'extinction des vues fausses sur l'être et le non-être est appelée *nirvāṇa*.

- Nāgārjuna, La précieuse guirlande -

---

Aux êtres de facultés peu aiguisées (*atīkṣhendriya*) on dit qu'il n'a pas d'*Ātman*<sup>1</sup>; aux êtres de facultés aiguisées (*tikṣhendriya*) et de sagesse profonde (*gambhīraprajñā*), on dit que les *dharma*<sup>2</sup> sont vides du début à la fin. Pourquoi? Parce que l'*Anātman* entraîne le rejet des *dharma*. C'est ainsi qu'il est dit :

S'il connaît bien l'*Anātman*, tout homme ainsi avisé ne se réjouit pas en entendant parler de *dharma* existants, ne s'attriste pas en entendant parler de *dharma* inexistants.

En effet parler d'*Ātman*, c'est donner un point d'appui (*āśraya*) aux choses; parler d'*Anātman*, c'est leur supprimer tout point d'appui.

- Nāgārjuna, *Prajñāpāramitā Sūtras* -

---

If ontology in the usual sense is interpreted, however, to mean any attempt to contact the true nature of reality, the *Prajñāpāramitā Sūtras* are replete with it.

- Edward Conze -

---

<sup>1</sup> « (...) le « soi » ou le « Sujet en soi », régent interne des facultés psychophysiques de l'individu ; la mystique upanişadique cherche à établir son identité avec le *brahman* » (Panaïoti, 2016, p 2).

<sup>2</sup> « Le mot sanskrit *dharma* (pāli *dhamma*) a des sens multiples. Au sens large, les *dharma* sont les phénomènes, tous les phénomènes, toutes les « choses » et toutes les existences vivantes, bref tout ce qui est « né, devenu, créé, conditionné », y compris donc ce qui perçoit les phénomènes, le sujet, le « moi » humain, l'ego et tous ses constituants » (Centre d'études dharmiques, s.d., *Qu'est-ce que le dharma?*).

## REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier chaleureusement mon directeur Denis Fisette de m'avoir accompagnée avec enthousiasme dans ce projet aussi ambitieux qu'alternatif. Je te remercie pour ta confiance, tes encouragements et surtout, pour ton respect de mon autonomie intellectuelle et l'incroyable liberté que tu m'as laissée dans la recherche et dans la rédaction. Je te remercie également pour ta patience, ta compréhension et ton humanité lorsque plusieurs épreuves se sont présentées à moi durant l'écriture. Je remercie également les deux autres membres de mon comité d'évaluation, Pierre Poirier et Antoine Panaïoti pour leurs précieux conseils, leur ouverture et le temps qu'ils ont consacré à ce projet.

À mes parents, dont l'ouverture et l'amour sont des joyaux précieux dont devraient bénéficier tous les enfants de cette terre. Vous qui avez patiemment répondu à mes incessantes questions d'enfant sur la vie et la mort et qui, même si elle a pu vous sembler abstraite, avez encouragé ma passion dévorante pour la connaissance, merci. Je vous suis reconnaissante, ainsi qu'à ma sœur Vanessa, d'avoir été toujours curieux de mon point de vue, ouverts à m'apprendre des choses ainsi qu'à apprendre de moi. Je vous aime de tout mon cœur. Vous êtes mon plus grand privilège. La sagesse de l'amour est infiniment grande.

Merci à mes ami(e)s. La valeur de votre soutien pendant cette période est inestimable. Sans vous, sans votre présence rassurante, affectueuse et puissamment stimulante sur le plan intellectuel, ce projet aurait été autrement plus difficile à réaliser. Je remercie également Olivier, Marie-Ève, François-Gabriel et Stéphanie pour la relecture et l'aide au formatage.

Je remercie également mon indécrottable et périlleuse curiosité par rapport à mon propre esprit, qui, bien qu'elle m'ait fucké l'être-au-monde quelques fois, est à la source de ce projet. Sans elle, je n'aurais peut-être pas eu besoin de trouver le moyen de guérir...

À Gilles, mon parrain spirituel, qui  
nous a quittés pendant la rédaction de  
ce mémoire. Ton existence était de  
celles qui nourrissent la lucidité,  
l'ouverture ontologique et la  
compassion.

Love and rage

À ma grand-maman Huguette, qui  
nous a aussi quittés durant cette  
période. À ta gentillesse et à la pureté  
de ta relation au monde.

L'effet de votre amour sur moi est  
intemporel. Vous vivrez à jamais en  
moi et à travers tous mes projets.

## TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS .....	III
RÉSUMÉ .....	IX
ABSTRACT .....	X
INTRODUCTION .....	1
Formulation des hypothèses .....	9
Méthodologie .....	13
Heidegger et le bouddhisme .....	14
Pourquoi la tradition Madhyamaka? .....	16
Les pratiques méditatives bouddhistes et l'énactivisme .....	18
Plan du mémoire .....	20
CHAPITRE I .....	28
LA PRAJÑĀPĀRĀMITA VUE PAR LES ÉCOLES YOGĀCĀRA ET MADHYAMAKA .....	28
1.1. Historique des débats sur la vacuité .....	32
1.1.1. Yogācāra et Madhyamaka : historique et distinctions .....	32
1.1.2. L'Abhidharma .....	34
1.1.3. La critique madhyamaka des <i>dharma</i> .....	35
1.1.4. L'école Yogācāra et les <i>dharma</i> .....	37
1.1.5. <i>Prajñāpārāmita</i> et recadrement épistémologique du bouddhisme .....	39
1.1.6. Une compréhension phénoménologique de la <i>prajñāpārāmita</i> .....	40
1.2. Représentationnalisme, conceptualité et métaphysique .....	45
1.2.1. Débats autour du <i>Traité des trois natures de la réalité</i> .....	45
1.2.2. Représentations et conceptualité .....	49
1.2.3. Un antiréalisme ontologique ou épistémologique? .....	50
1.2.4. Un idéalisme yogācārin? .....	52
1.2.5. Thompson et la nature de la relation épistémologique au monde	

bouddhiste .....	57
1.2.6. Relation épistémologique avec le monde selon le Madhyamaka.....	59
1.2.7. Relation épistémologique avec le monde selon le Yogācāra .....	60
1.2.8. Une approche phénoménologique du représentationnalisme yogācārin...	62
1.2.9. Le syncrétisme mahāyāniste de Śāntaraksita .....	67
1.3. Contre la métaphysique des représentations, une phénoménologie des affects .....	69
1.3.1. Une phénoménologie comprise comme méthodologie du rapport au monde.....	69
1.3.2. Une ignorance fondée affectivement .....	70
1.3.3. Heidegger et les mādhyamikas autour de la critique de la métaphysique.	74
1.3.4. Husserl et l'épistémologie bouddhiste .....	82
1.3.5. La <i>hylè</i> husserlienne et la possibilité de l'accès aux data purs de l'expérience .....	86
1.3.6. Fonction et structure de l' <i>ālaya-vijñāna</i> .....	88
1.3.7. Réflexion éenactiviste sur les <i>skandha</i> et la conscience phénoménale.....	92
1.3.8. Des problèmes communs à la <i>hylè</i> et aux contenus de l' <i>ālaya-vijñāna</i> ....	94
1.3.9. L' <i>epochè</i> husserlienne et l'arrière-plan pré-conceptuel .....	97
1.4. Conclusion du chapitre.....	99
CHAPITRE II L'IMPORTANCE DE LA CONVENTION SOCIOLINGUISTIQUE CHEZ LES MĀDHYAMIKAS ET SON IMPACT SUR LEUR THÉORIE DE LA PERCEPTION .....	103
2.1. Les mādhyamikas et la vérité conventionnelle .....	103
2.2. Perception, action et affects .....	108
2.3. Thérapeutique ontologique et rapport au soi.....	109
2.4. Sur la critique du représentationnalisme chez Heidegger et les éenactivistes .	111
2.4.1. Discours scientifique et monde de la vie chez les éenactivistes .....	112
2.4.2. Modes d'engagement ontologique avec différents types d'étants .....	114
2.4.3. L'éenactivisme et la primauté de l'action sur la perception.....	116
2.4.4. Cognition incarnée et émergence .....	119
2.5. Problèmes de perception .....	121
2.5.1. Analytiques transcendantale et existentielle.....	123
2.5.2. Sortir de l'attitude naturelle .....	127

2.6. Le rôle de la convention dans l'interprétation des phénomènes mentaux et le bouddhisme sellarsien .....	128
2.6.1. Critique de la thèse du bouddhisme sellarsien de Jay L. Garfield .....	131
2.6.2. Construction du soi et connaissance de soi : la thèse de la réflexivité....	133
2.6.3. Nature de la conceptualité.....	135
2.6.4. La forme de l'impact de la conceptualité sur la perception chez Heidegger .....	137
2.6.5. Analytique existentielle et cercle herméneutique.....	139
2.6.6. Les expédients salvifiques : l'influence du discours sur la <i>Stimmung</i> ....	140
2.7. Perception, action et affects .....	142
2.7.1. Pédagogie textuelle bouddhiste : les expédients salvifiques.....	143
2.7.2. Énactivisme, introspection et méditation .....	146
2.8. Le point de vue à la première personne dans l'école Madhyamaka .....	147
2.8.1. Soi minimal et soi étendu.....	152
2.8.2. Le soi virtuel de Varela .....	153
2.8.3. Dimension temporelle de l'expérience subjective .....	156
2.8.4. Mise au point.....	157
2.9. Conclusion du chapitre.....	158
CHAPITRE III .....	163
LA <i>PRAJÑĀPĀRAMITĀ</i> AU SERVICE D'UNE NOUVELLE ÉPISTÉMOLOGIE DE LA PSYCHIATRIE.....	163
3.1. Objectif du chapitre.....	164
3.2. Culture et psychopathologie.....	167
3.2.1. Origines du narratif psychiatrique.....	168
3.2.2. Naturalisme et psychiatrie : le donné des contenus mentaux.....	170
3.2.3. Problèmes reliés à l'essentialisation du donné mental.....	172
3.2.4. Dimensions politique et sociale de la psychopathologie.....	173
3.2.5. Fondements épistémologiques et métaphysiques de l'opérationnalisme en psychiatrie .....	175
3.2.6. Psychiatrie transculturelle et Madhyamaka : de la santé mentale à la santé existentielle .....	179
3.3. Ratcliffe et la dimension culturelle des troubles psychopathologiques .....	181
3.3.1. Une perspective non représentationnelle sur la psychopathologie .....	181

3.3.2. Structure phénoménologique des sensations existentielles.....	183
3.3.3. Une thérapeutique des modalités de l'interprétation.....	186
3.3.4. L'arrière-plan pré-conceptuel et les engagements ontologiques non questionnés.....	187
3.3.5. Affectivité, conviction et sens de la réalité.....	189
3.3.6. Les sensations existentielles comme clés herméneutiques de la psychopathologie.....	194
3.3.7. Différents critères de détermination du pathologique.....	195
3.3.8. Le phénomène de l'empathie.....	199
3.3.9. Les expédients salvifiques et l'approche clinique de Ratcliffe.....	202
3.3.10. Narrativité de soi en contexte de dépression.....	207
3.4. Constructions métaphysiques et mécompréhension occidentale des concepts bouddhistes.....	213
3.4.1. La dynamique affective au cœur du sens de soi robuste.....	214
3.4.2. Structure de l'expérience pratique.....	216
3.4.3. Effets négatifs de la centralité du soi cognitif.....	218
3.4.4. Reconfiguration du paradigme behavioriste.....	220
3.5. Kirmayer et la contextualisation des pratiques de l'attention.....	221
3.5.1. Contre le principe de neutralité de l'attention.....	224
3.5.2. Thérapeutique bouddhiste et éthique.....	225
3.6. Conclusion du chapitre.....	228
CONCLUSION.....	233
BIBLIOGRAPHIE.....	243
GLOSSAIRE.....	260

## RÉSUMÉ

Ce mémoire a pour objectif de déterminer la nature, la structure et la fonction de la sagesse bouddhiste suprême, la *prajñāpāramitā*. À l'aide de la phénoménologie de Husserl, de Heidegger et de la neurophénoménologie énaïve, nous tentons de créer un pont épistémologique entre la théorie de la connaissance madhyamaka et la philosophie de l'esprit occidentale. La finalité de cette démarche consiste à intégrer certaines ressources conceptuelles de la pensée madhyamaka à l'étude et aux traitements des psychopathologies. La *prajñāpāramitā* consiste selon nous en une intelligence incarnée de la disposition affective au monde. Elle présuppose une dimension ontologique de la connaissance qui se trouve en deçà de tout savoir propositionnel. Son outil principal, la vacuité, devrait être compris comme une méthodologie du rapport au monde qui permet de transformer la perception. Cette perception devrait parvenir à saisir ses objets de manière non réificatrice, c'est-à-dire comme dénués de fondements ontologiques stables.

Nous présentons premièrement les débats bouddhistes entre les écoles Yogācāra et Madhyamaka concernant la nature de la vacuité et de la perception. Il s'agit de montrer que leurs positions divergentes relativement à ces notions relèvent du contraste entre la conception représentationnaliste et fondationnaliste de la connaissance de la première et la conception ontologisante et anti-fondationnaliste de la deuxième. Nous proposons ensuite un parallèle entre l'anti-représentationnalisme Madhyamaka et celui des écoles heideggérienne et énaïviste, qui permettent toutes deux des avenues interprétatives pertinentes de la théorie de la perception madhyamaka. La première lecture met de l'avant la nécessité d'une herméneutique non réificatrice des contenus de la perception et la deuxième une conception émergentiste de la perception comme action. Nous expliquons finalement pourquoi cette théorie peut avoir un impact profond sur notre compréhension des psychopathologies, et proposons une manière de l'intégrer aux théories critiques de la psychiatrie. Nous investiguons la possibilité de comprendre les psychopathologies depuis l'angle d'un problème de réification.

Mots clés : *Prajñāpāramitā*, *Śūnyātā*, Phénoménologie, Ontologie, Métaphysique, Heidegger, Énaïvisme, Madhyamaka, Perception, Vacuité, Épistémologie, Psychopathologie

## ABSTRACT

This dissertation aims to problematize psychopathology through a philosophical discussion between the Madhyamaka theory of knowledge and Western Philosophy. In this, I probe the nature, structure and function of the *Prajñāpāramitā*, the “Perfection of Wisdom” body of *sūtra* of Madhyamaka Buddhism, and contrast its views to those of Husserl, Heidegger and enactive neurophenomenology. This allows me to investigate the possibility of understanding psychopathology from the standpoint of a problem of reification. I argue that the *prajñāpāramitā* is an embodied intelligence of the affective world. It corresponds to an ontological dimension of knowledge coexisting with and yet irreducible to propositional knowledge. Its concept of emptiness should be understood as a transformative method of our relation to the world that aims to reshape perception. This embodied intelligence allows one to seize objects in a non-reified way, devoid of stable ontological foundations.

First, I present the Buddhist debates about the nature of emptiness and perception in the Yogācāra and Madhyamaka schools. I try to illustrate how their positions diverge in relation to representationalist and foundationalist conceptions on knowledge, emphasizing the ontologizing and anti-foundationalist madhyamakan conception about perception. Second, the parallel between Madhyamaka’s anti-representationalism and those of the Heideggerian and enactive schools leads me to reinterpret the Madhyamaka’s theory of perception. I propose a synthesis between the former tradition that explores the necessity for non-reifying hermeneutics of perceptual contents and the latter which unearths the emerging conceptions of perception as action. I discuss the relevance of this theory for our understanding of psychopathology and its integration within critical theories of psychiatry.

Keywords: *Prajñāpāramitā*, *Śūnyātā*, Phenomenology, Ontology, Metaphysics, Heidegger, Enactivism, Madhyamaka, Perception, Emptiness, Epistemology, Psychopathology.

## INTRODUCTION

### CHAPITRE XXIX

*Sūtra* : Le *Bodhisattva*<sup>3</sup> doit remplir la vertu de sagesse en n'adhérant à aucun système (*prajñāpāramitā paripūrayitavyā sarvadharmānabhiniveśam upādāya*).

*Śāstra* - Question - Qu'est-ce que la *prajñāpāramitā*?

Réponse - Les *Bodhisattva*, dès la première production de la pensée de *Bodhi* (*prathamacittotpāda*), recherchent le Savoir de tous les aspects (*sarvākārajñāna*), au cours duquel ils connaissent le Vrai caractère des *dharma* : cette sagesse est la *prajñāpāramitā*.

Question : S'il en est ainsi, il ne faut pas appeler cette sagesse vertu (*pāramitā*). Pourquoi? Parce qu'elle n'arrive pas au bout (*na pāramita*) de la Sagesse.

Réponse - Seule la sagesse obtenue par le Buddha est la vraie vertu; mais, à cause de cette vertu, les efforts du *Bodhisattva* sont aussi nommés vertus, car dans la cause (*kāraṇa*) on inclut l'effet (*kārya*). Cette vertu de sagesse, en tant qu'elle réside dans la pensée du Buddha, change de nom et s'appelle Savoir de tous les aspects (*sarvākārajñāna*); mais lorsque le *Bodhisattva*, exerçant cette sagesse, cherche à atteindre l'autre rive (*pāra*), elle s'appelle Vertu (*pāramitā*).

Comme le Buddha a déjà atteint l'autre rive, sa sagesse est nommée Savoir de tous les aspects.

(Nāgārjuna, dans Lamotte, 1942, p. 1058).

---

<sup>3</sup> « Litt. « être (*sattva*) [voué à l'] éveil (*bodhi*-) » ; agent moral idéal du bouddhisme Mahāyāna, toutes ses actions découlent de la compassion envers tous les êtres conscients (et donc souffrants) et visent ainsi à les mener vers l'éveil; les textes Mahāyāna à l'auditeur (*śrāvaka*) – caricature de l'adepte du bouddhisme non Mahāyāna – et le bouddha solitaire (*pratyekabuddha*), qui tous deux ne se préoccupent que de leur propre sort » (Panaïoti, 2016, p. 10).

Voici, dans ces stances, la description d'un processus cognitif bien curieux. Depuis une rapide lecture occidentale non initiée, on y saisit l'exposition d'une sagesse mystique et potentiellement irrationnelle, d'un étrange carrousel d'énigmes impossibles et de propos d'ordre religieux. Quelle est la nature d'une connaissance qui comporte une dimension éthique et une dimension affective pour ultimement se déployer en « (...) un savoir de tous les aspects », dont l'objectif ultime est de cerner le « vrai caractère des *dharma* (des phénomènes) »? Le Larousse, dictionnaire encyclopédique rendant compte de la signification qu'attribue aux mots le sens commun, décrit la sagesse de cette manière : « Idéal supérieur de vie proposé par une doctrine morale ou philosophique; comportement de quelqu'un qui s'y conforme » (Larousse, s.d., *Sagesse*). On y utilise l'exemple de « la sagesse orientale » (Larousse, s.d., *Sagesse*). Si l'on en croit la première ligne du chapitre XXIX du Traité de la grande vertu de sagesse, la sagesse ou grande connaissance bouddhiste (la *prajñāpāramitā*) s'acquiert, au contraire, en se détachant de tout système de pensée. Comment cela est-il possible? La doctrine bouddhiste n'en est-elle pas un?

Si nous portons attention à la conception aristotélicienne de la sagesse, la première chose que nous remarquons, c'est la scission qu'elle prévoit entre la sagesse contemplative, théorétique, ou la *sophia*, et la sagesse pratique, nommée *phronesis*. La *sophia*, que l'on développe via la rationalité, est relative à la connaissance ultime des essences et concerne l'universel. Aristote, qui considère ce type de savoir comme le plus achevé et le plus total, le définit comme suit :

(...) Il est clair, par conséquent, que la sagesse [*Sophia*] sera la plus achevée des formes du savoir. Le sage doit donc non seulement connaître les conclusions découlant des principes, mais encore posséder la vérité sur les principes eux-mêmes. La sagesse sera ainsi à la fois raison intuitive et science, science munie en quelque sorte d'une tête et portant sur les réalités les plus hautes (Aristote, 1997, VI, 1141b).

Pour les bouddhistes, une sagesse conçue de manière purement intellectuelle n'est pas la sagesse. La quête de connaissance des essences, qui est son objectif premier, serait même le plus grand obstacle à son épanouissement. La critique bouddhiste du règne de la conceptualité est profonde et son intérêt porte sur un type de savoir qui n'est pas propositionnel. S'intéressent-ils donc à la sagesse pratique? La sagesse pratique aristotélicienne, appelée « (...) *phronesis*, est [quant à elle,] une disposition pratique, une manière d'être habituelle, accompagnée d'une règle vraie (*orthos logos*), capable d'agir dans la sphère de ce qui est bon ou mauvais pour l'être humain » (Aristote, 1997, VI, 1140 b). Elle concernerait les facultés que l'on doit développer, suivant des normes rationnelles, afin de se conduire correctement dans les situations contingentes du monde empirique, humain et matériel.

Pour les bouddhistes *mādhyamikas*<sup>4</sup>, une telle distinction est absurde. Dans cette doctrine, les raisons pratique et théorique sont intrinsèquement liées. D'abord, leur philosophie rejette l'idée d'un caractère essentiel des choses qu'il serait possible de connaître, ce qui est la première prémisse de la sagesse théorique d'Aristote. Pour eux, comme il n'est pas d'essence qui permette de fonder la vérité, toute forme de savoir est contingente, c'est-à-dire que le statut de vérité de leurs contenus est relatif aux conventions sociolinguistiques et à leur situation dans le temps et l'espace. De plus, un savoir fondé dans la perception d'essences éternelles serait un savoir problématique, en tant qu'il transformerait en objets des phénomènes mutables et impermanents. Pour eux, un tel rapport biaisé à la structure de la réalité a des conséquences sur notre orientation pratique et affective dans le monde. Cette division entre les connaissances pratique et

---

<sup>4</sup> « Litt. « médian » ou « du milieu » ; l'école dite « *āmaka* », fondée au II<sup>e</sup> siècle par Nāgārjuna, est une des écoles philosophiques principales du bouddhisme Mahāyāna; elle prétend prôner une « voie médiane » (*madhyamā pratipat*) entre l'existence (substantialisme) et l'inexistence (nihilisme) de toute chose, soit la vacuité » (Panaïoti, 2016, p. 7).

théorique, à laquelle succéderont des siècles de dualisme épistémologique<sup>5</sup> serait représentative d'une erreur ontologique fondamentale que les bouddhistes attribuent à une relation affective problématique, à un attachement malsain à la permanence du réel, à la fixité ontologique.

Ainsi, en tant qu'il n'existe selon eux pas d'essences ni de monde objectif à percevoir directement, il ne suffit pas d'observer le monde pour le percevoir et le comprendre correctement. Dans cette doctrine, aucune représentation du monde ne peut être vraie de manière absolue, ce qui va à l'encontre d'une conception correspondantiste de la vérité, définie comme « (...) any view explicitly embracing the idea that truth consists in a relation to reality, i.e., that truth is a relational property involving a characteristic relation (to be specified) to some portion of reality (to be specified) » (David, 2016, *The Correspondence Theory of Truth*). La perception consiste pour eux, en raison de leur critique radicale de l'essentialisme et de leur conception holiste de la connaissance<sup>6</sup>, en une sorte d'action à laquelle il faut s'entraîner, qui inclut une dimension interprétative. C'est pourquoi la sagesse pratique et la sagesse théorique sont intimement liées dans la philosophie madhyamaka. Il n'existe selon eux aucune connaissance théorique qui ne soit pas fondée dans une forme de rapport au monde pratique et affectif structuré conceptuellement par l'histoire. Il n'existe pas non plus de sagesse pratique qui ne dépende de l'arrière-plan de signification symbolique depuis lequel elle émerge.

---

<sup>5</sup> « L'idée selon laquelle un sujet connaissant découvre un monde objectif, qui ne dépend pas de la structure de sa perception. « En philosophie, le dualisme correspond à la description, pour un domaine donné, de deux entités ou principes, inséparables, nécessaires et irréductibles l'un à l'autre et qui coexistent (ex : esprit et matière) ». Il s'oppose au monisme » (s.d., *dualisme*).

<sup>6</sup> « Le holisme ontologique est une doctrine ou un système de pensée pour lequel les caractéristiques d'un être, d'une entité ou d'un phénomène, ne peuvent être connues que si on le considère ou si on l'appréhende dans sa totalité et non par l'étude de chacune de ses parties indépendamment les unes des autres. On ne peut déduire les propriétés d'un ensemble à partir de chacune de ses parties » (s.d., *Holisme*).

Cela donne lieu à une conception bien particulière de la connaissance. Dans l'extrait des *Prajñāpāramitā Sūtras* proposé ci-haut, le *Bodhisattva* qui n'a pas atteint le stade de Bouddha, pratiquerait depuis sa connaissance des phénomènes, la vertu. Le Bouddha, ayant prétendument atteint une connaissance encore plus profonde de la nature des phénomènes, n'aurait plus besoin d'agir selon la vertu, car il connaîtrait le monde sous tous ses aspects, intellectuellement, mais aussi affectivement. Une action éthique qui reposerait sur les préceptes rationnels d'un système théorique ne serait pas issue de la compassion incarnée qui caractérise la sagesse bouddhiste. C'est que la connaissance des phénomènes est pour les bouddhistes indissociable de la perception et de l'action justes, qui dépendent de leur syntonie harmonieuse avec la sphère des affects. Cette sagesse ancrée affectivement contribuerait à une réforme totale du rapport au monde, concourant à ce que l'orientation en son sein ne connaisse plus ni question ni réticence, qu'elle devienne totalement intuitive. Cette sagesse, organisée autour du développement de pratiques métacognitives, s'est autonomisée du support conceptuel que lui apportaient autrefois les systèmes théoriques et éthiques. Elle implique un rapport expérientiel à la philosophie et une connaissance de soi et du monde qui sont incarnées.

La *prajñāpāramitā*, n'a pas selon le bouddhisme madhyamaka une structure intentionnelle<sup>7</sup>, c'est-à-dire qu'elle ne consisterait ultimement pas en la connaissance de quelque chose, elle serait plutôt un mode d'appréhension épistémique à cultiver. Elle aurait la forme d'une structure énaïve qui rendrait possibles de nouvelles perceptions et de nouvelles connaissances. C'est pourquoi nous pensons que cette connaissance ontologique a une structure pré-intentionnelle ou méta-intentionnelle, et nous

---

<sup>7</sup> « Intentionality means that consciousness is driven by an intent, a being-directed towards, which Husserl describes with the well-known phrase "consciousness is always consciousness of". What this means is that consciousness is never blank or "pure", but always of something - a table, an image, a color, an idea » (Lusthaus, 2002, p. 14).

proposons qu'elle soit constituée d'une importante dimension affective qu'il est possible de moduler par la pratique. Les phénoménologues depuis Heidegger réfèrent à cette dimension non intentionnelle et non thématique de la cognition comme à l'arrière-plan non conceptuel. Selon les mādhyamikas, la *prajñāpāramitā* permettrait de transformer cet arrière-plan et ainsi, avoir un impact sur les perceptions qu'il est possible d'avoir.

Selon une analogie traditionnelle, l'attention se rapporte aux mots isolés d'une phrase, tandis que la conscience est la grammaire qui englobe la phrase tout entière. Les méditants rapportent également qu'ils font l'expérience de l'espace et des vastes dimensions de l'esprit. À ce propos, une métaphore traditionnelle compare l'esprit au ciel (arrière-plan non conceptuel) dans lequel les différents contenus mentaux, tels les nuages, se lèvent puis s'éloignent (Varela *et al.*, 1993, p. 57).

Cette métaphore bouddhiste, présentée par Francisco Varela et ses collègues, compare la connaissance propositionnelle, les contenus mentaux intentionnels et explicites aux nuages qui se déplacent dans le ciel, qui lui, constitue l'arrière-plan de signification. On tend à l'oublier, car il est plus difficilement observable, mais c'est lui qui rend possibles toutes les manifestations cognitives. Ce serait donc une connaissance pratique permettant d'avoir une prise sur cet arrière-plan que les bouddhistes cherchent à développer. Nous allons tenter de thématiser cette forme de connaissance dans le langage de la phénoménologie occidentale. L'arrière-plan, comme nous allons le montrer, permet de réfléchir une connaissance qui se déploie non pas hors de la dimension conceptuelle, mais en-deçà d'elle, et qui permet d'avoir une prise simultanée sur nos modalités perceptives, affectives et intellectives, et ainsi sur notre orientation pratique dans le monde. Sa prise en considération nous oblige à mettre en question la distinction entre sagesse pratique et sagesse théorique, à les concevoir de manière interdépendante. Cet oubli de la dimension pratique de l'expérience cognitive appartient selon nous, selon Heidegger et, comme nous allons tenter de le montrer dans ce mémoire, selon les mādhyamikas, à une méprise quant à la nature ontologique, quant

au statut de réalité des objets de la perception et de « ce qui apparaît »<sup>8</sup>. Cette méprise serait à la base de ce que les uns et les autres considèrent comme une relation métaphysique fondée sur la réification.

### Pratiques bouddhistes et déconstruction métaphysique

L'objectif des pratiques méditatives bouddhistes est le développement d'une façon d'être en contact avec le monde, d'agir en son sein, qui ne soit pas conditionnée par des automatismes de pensée, des représentations fixes du monde que nous ne questionnons plus. Il s'agit de développer une présence à soi et au monde qui soit distincte de ce que les phénoménologues appellent l'attitude naturelle, c'est-à-dire, l'attitude qui consiste à considérer ce qui se présente à la perception comme un donné pur sur le monde, alors que celui-ci est en fait structuré par nos préjugés et nos façons non questionnées d'être en relation avec lui. De nombreux philosophes ont théorisé cette dimension négative

---

<sup>8</sup> « The central theme of Heidegger's philosophy is the question concerning the meaning (*Sinn*) of being (*Sein*). The “fundamental ontology” he advances in *Being and Time* departs dramatically from traditional ontology in that it asks not *what there is*, nor *why there is what there is*, nor even *why there is anything at all and not nothing*. The last of those questions, most famously associated with Leibniz and Schelling, is what Heidegger calls “the fundamental question of metaphysics.” It is a deep and important question, but it is not the question of fundamental ontology, for what it asks about is the totality of *entities*, not the meaning of *being*. Heidegger's question, then, is not, why is there anything? but rather, what does it *mean* for something to be? – or simply (redundantly), What *is* it to be? “What does ‘being’ mean?” Heidegger asks in his lectures of 1928. “This is quite simply the fundamental question of philosophy” (*MAL* 171). So, whereas traditional ontology was merely “ontic,” in that it occupied itself exclusively with entities, or what is (*das Seiende*), Heidegger's own project is “ontological” in a radically new sense in asking not just about what there is, but about being as such. Fundamental ontology is fundamental relative to traditional ontology, then, in the sense that it has to do with what any understanding of entities necessarily presupposes, namely, our understanding of that in virtue of which entities *are* entities » (Carman, 2009, *What is Fundamental Ontology?*).

du sens commun, nommée *doxa* par les Grecs. Celle-ci se caractérise par un ensemble de préjugés qui structurent notre perception et notre compréhension du monde, sans être nécessairement formulés de manière propositionnelle.

Dans le cadre d'une enquête sur la connaissance madhyamaka, il s'avère pertinent de se pencher sur leur conception de l'erreur cognitive, en ce que l'état d'ignorance dont ils rendent compte ressemble beaucoup à l'attitude naturelle et serait la cause de nos comportements mentaux réificateurs. L'ignorance ne consiste pas selon eux en un manque de connaissances, mais en un trop plein de connaissances problématiques qu'ils appellent les *dr̥ṣṭi*, les constructions métaphysiques. Ce qu'il faut comprendre, c'est que ces *dr̥ṣṭi* ne constituent pas des faussetés relatives à l'inadéquation d'une proposition avec l'état du monde auquel elle devrait correspondre. Elles sont comprises comme révélatrices de problèmes de la relation ontologique au monde qui se déploient en deçà de ce qui est saisissable depuis la relation intentionnelle, c'est-à-dire qu'elles ne concernent pas ce qui est perçu, ou su, mais ce qu'il est possible ou non de percevoir depuis notre disposition affective et notre conditionnement sociolinguistique. Les constructions métaphysiques bouddhistes sont des préjugés qui sont en grande partie relatifs à la structure de notre relation au monde (dualisme, croyance en un soi substantiel, représentationnalisme, etc.) et qui provoquent une limitation de l'expérience de la connaissance. Celles-ci n'apparaissent pas forcément de manière thématique, mais sont intégrées à notre activité cognitive et structurent la perception. Elles participent à ce qu'Heidegger appelle l'arrière-plan de signification, qui consiste en une dimension non intentionnelle de l'activité psychique qui la structure et la rend possible. On ne parle pas ici de quelque chose comme l'inconscient psychanalytique, qui a une configuration représentationnelle, mais d'une structure opératoire qui oriente notre perception en déployant un champ de signification construit par l'usage, au fur et

à mesure de nos interactions affectives avec les conventions sociolinguistiques de notre époque et de notre culture.

### Formulation des hypothèses

Cela ferait donc de la *prajñāpāramitā* une connaissance dont l'objectif est d'éradiquer la souffrance générée par certaines constructions métaphysiques malsaines. Notre première hypothèse, c'est que la *prajñāpāramitā* relèverait, selon une classification heideggérienne, de la dimension ontologique de la connaissance, qui s'intéresse à ses modes opératoires, à ses conditions de possibilités affectives et sociolinguistiques, plutôt que de sa dimension ontique, qui englobe la connaissance propositionnelle et les représentations. La dimension ontique de la connaissance ne concerne que ce qui est manifeste à la perception, l'étant, que nous prenons, dans le paradigme représentationnaliste, pour la réalité objective. Selon Heidegger, ce cadre épistémologique serait insuffisant pour comprendre notre rapport au monde, en tant qu'il entretient des convictions fausses par rapport au statut de réalité de ce qui est perçu et manifeste.

Le représentationnalisme est une habitude mentale historiquement structurée, qui consiste à concevoir notre relation primordiale avec le monde comme épistémique, comme ayant lieu sur le mode de la connaissance, et à considérer comme « vraie » une représentation qui correspondrait à un état de choses observable du monde. Le problème avec cette démarche, c'est l'attribution aux choses d'une essence qui serait « connaissable », qui permettrait de fonder la vérité des représentations plutôt que de

comprendre leur nature relative, socio-historiquement située, perçue depuis une configuration affective qui détermine les possibilités signifiantes de manière complexe. Dans ce cadre, nous avons fait des étants, de ce qui apparaît, des objets. Nous avons conçu le monde comme une réponse plutôt que comme une question, comme un état de choses évident plutôt que comme un mystère dont l'élucidation relève de l'investigation de notre relation au monde. Cela a pour effet une compréhension du monde comme prédonné, comme ayant une structure ontologique stable et objective. Le représentationnalisme est défini comme suit par Varela et al. :

(p)rise de position ontologique et épistémologique qui se présente essentiellement en deux temps : nous supposons que le monde est prédonné, c'est-à-dire que ses traits peuvent être spécifiés préalablement à toute activité cognitive. Ensuite, pour expliquer la relation entre cette activité cognitive et le monde prédonné, nous forgeons l'hypothèse qu'il existe des représentations mentales à l'intérieur du système cognitif (...) Nous obtenons donc une théorie pleinement développée qui affirme (1) que le monde est prédonné; (2) que notre cognition porte sur ce monde – ne serait-ce que partiellement- ; et (3) que pour prendre connaissance de ce monde, notre démarche consiste à représenter ses traits et à agir ensuite sur la base de ces représentations (Varela *et al.*, 1993, p. 194).

Ce mode de pensée, en tant qu'il attribue à l'étant une réalité stable et indépendante, influence notre tendance à la réification<sup>9</sup>. Ce faisant, nous avons oublié les dimensions les plus fondamentales de la connaissance, les dimensions pratique et affective. Ce sont elles qui donnent leur signification originaire aux choses, qui leur permettent d'apparaître comme pertinentes ou signifiantes dans le cadre de notre activité, d'être perçues de telle ou telle façon. Ce sont elles qui nous permettent d'interroger le monde, d'être en relation flexible avec lui par le biais de la question, de l'ouverture, du laisser-advénir.

La sotériologie du bouddhisme madhyamaka est organisée autour d'un objectif thérapeutique qui est l'éradication de la souffrance. Cette souffrance est selon eux

---

<sup>9</sup> « (la) transformation, (la) transposition d'une abstraction en objet concret, en chose » (CNRTL, *Réification*, 2012).

enracinée dans les *dr̥ṣṭi*, les conceptions métaphysiques. Pour eux, la métaphysique a un fondement affectif. Elle se manifeste sous la forme d'une relation réificatrice au monde et à ses objets, causée et alimentée par un besoin affectif de stabilité ontologique. Heidegger croyait que la métaphysique, conçue comme onto-théologie, trouvait son origine dans une tendance à fonder ontologiquement l'étant de manière absolue, sans prendre en compte ses conditions de manifestation et d'intelligibilité, qui sont relatives à la dimension affective et aux conventions d'une époque. Notre deuxième hypothèse consiste en ce que dans les deux cas, le problème avec notre rapport au monde se trouve dans une relation réificatrice, représentationnelle au monde, dans une conception ontologiquement fixée de phénomènes impermanents.

La parenté entre les critiques heideggériennes et madhyamaka du représentationnalisme, fondées dans les deux cas dans une méprise ontologique, dans la tendance à réifier le contenu de nos perceptions et de nos manières sociolinguistiquement situées d'interpréter le réel, nous a semblé extraordinairement intéressante. Ce qui nous a semblé encore plus important, c'est que la relation métaphysique au monde soit conçue par les *mādhyamikas* comme l'origine de la souffrance, comme une pathologie de la relation ontologique au monde, fondée dans les affects. Il ne nous en fallait pas plus pour prendre la décision d'investiguer la relation possible entre cette conception ontologique de la souffrance psychologique et les conceptions occidentales contemporaines de la psychopathologie. Serait-il possible de comprendre certaines psychopathologies depuis l'angle d'un problème de réification? C'est la dernière hypothèse que nous nous sommes proposée d'examiner.

Les constructions métaphysiques bouddhistes correspondraient selon nous à ce que Ratcliffe appelle des « pathologies de la relation ontologique au monde, [ou des] pathologies existentielles » (Ratcliffe, 2008). Ces pathologies, dit Ratcliffe, ne peuvent être traitées comme des croyances ou des représentations fausses. Leurs racines sont

plus profondes et elles sont ancrées dans la dimension affective qui, à l'origine, structure l'entièreté du rapport au monde. Les constructions métaphysiques se manifestent dans notre tendance psychologique à attribuer une essence, une réalité indépendante et une nature immuable aux phénomènes, qui sont interdépendants, qui n'ont pas d'essence propre et dont la perception est relative à notre disposition affective et à notre situation temporelle. Cette habitude mentale trouverait sa source dans un désordre de notre relation affective avec la réalité et selon les bouddhistes, elle affecterait tout le monde en tant qu'elle est transmise par la culture. Poussée à son extrême, cette tendance culturellement perpétuée à la réification pourrait susciter des formes plus graves de pathologies existentielles que celles qui sont socialement acceptées. Ce seraient là ce qu'on appelle les psychopathologies, les désordres non socialement acceptés du rapport au monde.

Heidegger valorisait un retour aux dimensions pratique et affective de l'expérience. Son apport concret à cette démarche est évidemment l'herméneutique, qui par les analytiques existentielle et existentielle<sup>10</sup> qui la composent, permet de réformer notre relation interprétative avec la réalité. Selon nous, les *mādhyamikas* sont allés plus loin. La *prajñāpāramitā*, qui consiste à notre avis en une intelligence de la disposition ontologique au monde, permet de transformer la perception réificatrice par un travail sur les affects et sur les préjugés structurants. Il est possible d'aborder cette démarche par le biais d'un travail sur nos modalités interprétatives, certes, mais également par celui des pratiques de l'attention, qui visent à « entraîner » la perception. C'est pourquoi nous avons également mobilisé les ressources de l'approche éactive afin de

---

<sup>10</sup> Après Husserl, dont la méthode phénoménologique repose sur l'analyse intentionnelle, Heidegger développe l'analytique existentielle du *Dasein*, ou l'étude de la structure pré-ontologique du rapport au monde (c'est-à-dire avant de prendre en compte la temporalité inhérente à l'être et à sa signification; la condition historique du *Dasein*), et l'herméneutique existentielle, cheminement opéré par le *Dasein* vers la constitution du sens dans la réalité contingente.

comprendre comment une nouvelle relation ontologique au monde peut être fondée sur la dimension pragmatique de l'action pratique.

## Methodologie

Plusieurs phénoménologues, philosophes et psychologues occidentaux se sont appliqués à tisser des liens entre leurs traditions et différents aspects de la pensée bouddhiste en poursuivant différents objectifs pratiques et théoriques. Ces orientations ont mené à poser le problème de la cognition bouddhiste de manières fort variées. Nous nous intéresserons dans ce mémoire aux approches husserliennes (Lusthaus, Mohanty, Hannah), à celles du mouvement éenactiviste (Varela, Thompson, Rosch, Gallagher, Panaiotī) et à une approche heideggerienne de la cognition bouddhique. Nous nous concentrerons principalement sur la critique du représentationnalisme commune à l'école Madhyamaka et à différents courants de la phénoménologie. Nous allons tenter de déterminer, sur cette base, lequel de ces courants est le plus à même de constituer un pont épistémologique entre la doctrine madhyamaka et les conceptions contemporaines en philosophie de l'esprit. Nous tenterons par la suite de montrer en quoi leurs conceptions divergentes relativement à la perception orientent les avenues thérapeutiques qu'il est possible d'envisager à partir de leurs théories, étant donné que l'objectif de la philosophie de l'esprit bouddhique est pragmatique et qu'il vise l'éradication de la souffrance. Finalement, nous explorerons les avenues d'intégration de différents concepts du bouddhisme madhyamaka à l'épistémologie de la psychiatrie via le dialogue qui existe déjà entre les écoles phénoménologiques dont nous aurons traité et diverses conceptions de la psychopathologie.

Un mot sur les auteurs

Heidegger et le bouddhisme

Concernant l'approche heideggérienne, il convient de noter que nous ne discuterons pas du travail des auteurs qui se sont penchés explicitement sur la relation entre la philosophie d'Heidegger et le bouddhisme. Si la pensée tardive d'Heidegger a été rapprochée du bouddhisme Zen à maintes reprises, peu de travaux se sont intéressés au lien que nous proposons ici entre la philosophie d'*Être et temps* et celle des mādhyamikas.

Il faut savoir qu'Heidegger a étudié en profondeur la question du bouddhisme, ce qui est manifeste sous au moins deux aspects. Le premier concerne la volumineuse correspondance qu'il a entretenue avec plusieurs philosophes japonais de l'école de Kyoto, notamment Keikichi Matsuo, Tanabe Hajime et Kojima Takehiko. Cette collaboration a mené ces auteurs à développer une phénoménologie qui intègre les conceptions du bouddhisme Zen. Elle a également motivé chez Heidegger la rédaction du texte « D'un entretien de la parole [entre un Japonais et un qui demande] », qui se trouve dans son ouvrage *Acheminement vers la parole* (Heidegger, 1976). Il s'y questionne entre autres sur la possibilité du dialogue interculturel, en raison des disparités fondamentales qui séparent les conceptions occidentale et orientale du langage et de ses fonctions.

L'influence du bouddhisme et du taoïsme se fait également sentir dans un autre de ses ouvrages, *Sérénité* (Heidegger, 1990), où il procède à une réflexion sur un modèle

méditatif de la pensée humaine qui contrasterait avec le modèle occidental techniciste. Plusieurs autres thèmes typiquement bouddhistes ont intéressé Heidegger, soient la critique du soi substantiel, du dualisme et de la rationalité. Un autre indice montre l'influence énorme des philosophies orientales sur son travail, notamment sa collaboration avec Daisetsu Teitaro Suzuki à propos duquel Heidegger dira : « If I understand this man correctly, this is what I have been trying to say in all my writings » (Heidegger, cité dans Pontoiseau, s.d.).

Bien que très intéressant et très documenté, ce n'est pas sur le rapport entre la philosophie heideggérienne tardive et la tradition Zen que nous allons nous concentrer dans ce mémoire. Comme c'est à la question de la relation de l'ontologie à la philosophie et à la thérapeutique de l'esprit que nous nous intéressons chez les mādhyamikas, c'est également à cette relation que nous allons nous intéresser dans la philosophie de Heidegger. Nous assistons en effet, dans ces deux traditions, à la mise en place d'un accent sur la dimension ontologique de la connaissance.

Cette emphase s'est imposée en raison de leur constat commun de l'impossibilité, pour des raisons pratiques et théoriques, de considérer l'esprit humain comme support de notre rapport ontologique et épistémique au monde. Sa structure, telle que nous la percevons, est factice et modelée par des siècles de conceptualisation du soi. Dans les deux cas, c'est en raison de leur postulat d'une certaine forme d'opacité de la conscience qu'apparaît la nécessité de l'adjonction d'une dimension herméneutique<sup>11</sup>, interprétative,

---

<sup>11</sup> « La phénoménologie du *Dasein* est *herméneutique* au sens originel du mot, d'après lequel il désigne le travail de l'explicitation. Cependant, dans la mesure où par la mise à découvert du sens de l'être et des structures fondamentales du *Dasein* en général est ouvert l'horizon de toute recherche ontologique ultérieure sur l'étant qui n'est pas à la mesure du *Dasein*, cette herméneutique devient en même temps « herméneutique » au sens de l'élaboration des conditions de possibilité de toute recherche ontologique. Et pour autant, enfin, que le *Dasein* a la primauté ontologique sur tout étant — en tant qu'il est dans la possibilité de l'existence —, l'herméneutique en tant qu'explicitation de l'être du *Dasein* reçoit un troisième sens spécifique, à savoir le sens, philosophiquement *premier*, d'une analytique de

à la phénoménologie comme méthode d'observation de l'esprit. Si l'investigation de cette relation entre les pensées heideggérienne et madhyamaka est peu explorée, elle est fondamentale à notre étude. Il faut noter que nous ferons à plusieurs reprises intervenir les conceptions du philosophe Matthew Ratcliffe, qui s'intéresse à la psychopathologie depuis un point de vue heideggérien. Son apport est primordial, en ce qu'il permet de dégager les implications pratiques de l'ontologie et de l'herméneutique heideggérienne.

#### Pourquoi la tradition Madhyamaka?

Il existe des centaines d'écoles bouddhistes, récentes et anciennes, alors pourquoi le Madhyamaka? L'introduction du concept de vacuité et l'interprétation ontologique qu'en fait cette école y sont pour beaucoup. La vacuité, conçue comme absence de fondement ontologique, permet d'envisager un passage d'une conception représentationnelle de la connaissance à une méthodologie de la transformation affective et perceptive. En raison de cette interprétation de la vacuité, cette école aurait eu une influence importante sur les bouddhismes chinois et japonais (Oldmeadow, s.d.). La notion de vacuité aurait permis de connecter le bouddhisme indien et les doctrines chinoises du taoïsme, ce qui a donné lieu à l'approche transformative de la cognition qui caractérise le Zen et qui est fort différente des approches analytiques traditionnelles.

---

l'existentialité, de l'existence. Dans cette herméneutique, en tant qu'elle élabore ontologiquement l'historicité du *Dasein* comme la condition ontique de possibilité de la recherche historique, s'enracine par conséquent ce qui n'est nommé que dérivativement « herméneutique » : la méthodologie des sciences historiques de l'esprit » (Heidegger, 1985, p. 49).

Or, les approches transformatives comme celles des écoles Zen au Japon, ou Chan en Chine, ont radicalisé leur conception performative du langage<sup>12</sup>, ce qui a raréfié la rédaction de traités philosophiques de type explicatif ou argumentatif au sein de ces courants. Les textes du bouddhisme Zen sont des textes de nature poétique (*koans*<sup>13</sup>), dont l'objectif est de favoriser la prise de conscience immédiate par l'intuition d'une connaissance inaccessible par l'intellect. Les textes madhyamaka, quant à eux, exposent de manière philosophique les raisons de cette nouvelle emphase sur la dimension ontologique de la connaissance. Celle-ci est intimement liée à la mise en place d'une méthodologie transformative de la cognition, dont l'importance est de premier ordre pour notre recherche. De plus, l'abondante littérature de ce corpus permet de couvrir pratiquement l'ensemble des questions auxquelles s'intéressent la phénoménologie et la philosophie de l'esprit contemporaines.

---

<sup>12</sup> « Le concept d'énonciation performative a été élaboré dans les années 1950 par le philosophe britannique J. L. Austin. Austin a proposé une distinction entre deux types d'énonciations : les énonciations constatives – telles que « Georges a promis de venir » – qui font une déclaration, décrivent une situation et sont vraies ou fausses, et les énonciations performatives qui ne sont ni vraies ni fausses mais accomplissent l'action à laquelle elles font référence. Dire « je promets de te payer » ne revient pas à décrire une situation mais à accomplir l'acte de promettre : l'énonciation est l'acte même ». (Culler et Birien, 2016, paragr. 2).

<sup>13</sup> In Zen Buddhism of Japan (...) a succinct paradoxical statement or question used as a meditation discipline for novices (...) The effort to solve a koan is intended to exhaust the analytic intellect and the egoist will, readying the mind to entertain an appropriate response on the intuitive level. (Encyclopaedia Britannica, s.d., *Koan*)

## Les pratiques méditatives bouddhistes et l'énactivisme

Si la réflexion heideggérienne sur l'ontologie est incontournable dans l'optique de créer un pont épistémologique avec la pensée madhyamaka, elle ne parvient pas à rendre compte de toutes les facettes de la dimension pratique de la connaissance bouddhiste. Si l'herméneutique conçue de manière heideggérienne consiste définitivement en une sorte de pratique interprétative qui transforme le rapport au monde, il n'est pas évident de comprendre comment elle arrive à le transformer. Afin d'arriver à transformer nos modalités interprétatives, les bouddhistes ont mis en place plusieurs méthodes qui permettent d'apprendre à observer et à interpréter correctement la réalité.

Dans *L'inscription corporelle de l'esprit*, Francisco Varela et ses collègues se sont intéressés à la conception de la cognition de l'école Madhyamaka. C'est depuis des considérations pratiques et un intérêt pour la dimension expérientielle de la cognition humaine que Varela en arrive à proposer une analyse systématique des méthodes bouddhistes d'observation de l'expérience qu'il regroupe sous l'appellation « pratiques de l'attention<sup>14</sup> ». Selon lui, ces pratiques d'examen de l'esprit pourraient être fort intéressantes à mettre en relation avec les sciences de l'esprit en ce que le bouddhisme fait état de deux réalisations majeures auxquelles mènent ces méditations orientées. L'intérêt de cet échange se décline donc en deux aspects :

(1) La doctrine de l'absence de soi contribue à comprendre la fragmentation du soi dépeinte par le cognitivisme et le connexionnisme. (2) Le non-dualisme bouddhique, en particulier tel qu'il est présenté dans la philosophie madhyamaka (terme signifiant littéralement « voie

---

<sup>14</sup>Traduction de l'anglais *mindfulness/awareness*, parfois aussi traduit par présence/conscience ou, lorsque cela concerne les pratiques, par attention/vigilance ou méditation pleine conscience.

moyenne ») de Nāgārjuna, peut être juxtaposé à l'entre-deux de Merleau-Ponty et aux conceptions plus récentes de la cognition comme éinaction (Varela *et al.*, 1993, p. 51).

Le premier aspect concerne la prise de conscience par deux des courants les plus importants en sciences cognitives, de l'absence de réalité substantielle du soi. Le deuxième suggère que suivant cette réalisation, il ne soit plus possible de faire du soi le centre de l'activité cognitive, et que le modèle traditionnel de la connaissance suivant lequel un sujet connaissant découvre un monde objectif, n'est plus valide. C'est en réintégrant la dimension pratique de l'expérience qu'il serait possible de dépasser ce modèle, également critiqué par Heidegger.

Effectivement, la conception bouddhiste de la connaissance n'a jamais été séparée des diverses pratiques spirituelles, auxquelles les théories servent de support. Selon Varela, l'objectif « (...) du pratiquant [bouddhiste] est de devenir attentif, de vivre ce que son propre esprit fait quand il le fait, d'être présent à son propre esprit » (Varela *et al.*, 1993, p. 51), « (...) de le mettre en mesure d'être attentif à lui-même assez longtemps pour acquérir un discernement quant à sa propre nature et à son propre fonctionnement » (Varela *et al.*, 1993, p. 55). Il explique que par cette observation de l'esprit, on entre dans une relation immédiate avec l'expérience qui désormais n'a plus besoin de l'intermédiaire de la pensée abstraite que Heidegger et Merleau-Ponty attribuaient à la science et à la philosophie. Constituée de préjugés et plus radicalement de représentations surdéterminantes, la pensée abstraite nous empêcherait de nous concentrer sur notre expérience de façon authentique (Varela *et al.*, 1993, p. 56). En se libérant de ces contenus mentaux, les méditants font une expérience plus vaste de l'esprit. Ce type de prise de conscience en est un qui rapproche les méditants de la sagesse bouddhiste, qui comme Varela le souligne, n'est pas une connaissance à propos de quelque chose (Varela *et al.*, 1993, p. 58). Elle n'est pas non plus une connaissance à propos de l'expérience, mais constitue l'expérience elle-même. En tant que comprise

de manière énaactive plutôt que représentationnelle, en tant qu'action ou modalité d'action plutôt que comme contenu, la sagesse bouddhiste pourrait bien selon nous ouvrir la voie à de nouvelles possibilités méthodologiques en ce qui concerne l'accès épistémique.

La *prajñāpāramitā* serait donc une forme de connaissance incarnée et énaactive de soi et du monde. La conception énaactive de la cognition considère que la connaissance émerge au sein d'une interaction dynamique entre un sujet agissant et son environnement. C'est dire que cette connaissance ne peut se déployer pleinement au sein d'un cadre représentationnaliste. Il ne s'agit pas de connaître le sujet ou l'environnement et leurs attributs, pour développer la *prajñāpāramitā*, mais de perfectionner notre relation pratique à cet environnement. C'est là le rôle des pratiques méditatives bouddhistes. Nous nous sommes concentrée dans ce mémoire sur les énaactivistes qui ont abordé directement la question du bouddhisme Madhyamaka, comme Francisco Varela, Evan Thompson, Eleanor Rosch, Natalie Depraz, Matthew Mackenzie, Lawrence Kirmayer et Antoine Panaïoti, sauf dans le chapitre trois où nous avons également fait intervenir des énaactivistes qui discutent de thèses relatives à certaines questions de psychopathologie.

## Plan du mémoire

Nous présentons, dans les chapitres un et deux, deux outils heuristiques du bouddhisme qui permettraient de développer une relation non-réificatrice au monde. Le chapitre un est organisé autour du concept de la *śūnyatā*, ou vacuité, qui consiste en la réalisation

de l'absence d'essence intrinsèque des phénomènes. Le chapitre deux est aménagé autour du principe de *pratīyasamutpāda*, de coémergence conditionnée, ou d'interdépendance, qui suppose que si les phénomènes n'ont pas d'essence intrinsèque, ils ont une existence relative (qu'ils appellent conventionnelle) et que la compréhension que nous pouvons en avoir est dépendante des conventions sociolinguistiques qui structurent notre perception. Nous abordons également dans le chapitre deux la dimension pratique du développement de la connaissance bouddhique, auxquelles la littérature réfère sous l'appellation « pratiques de l'attention ». Le troisième chapitre vise à intégrer ces outils à l'épistémologie de la psychopathologie, en surlignant au passage les tensions qui rendent cette intégration difficile.

1- Le chapitre un propose une analyse comparative de deux interprétations concurrentes du concept de vacuité dans les *Prajñāpāramitā Sūtras*, celle de l'école Yogācāra et celle de l'école Madhyamaka. Nous tentons de montrer que leurs conceptions divergentes trouvent leur origine dans une conception différente du rôle de la perception dans la connaissance de l'esprit et du monde. La première école adopte une position représentationnaliste de la connaissance, supposant que la perception puisse donner accès à une connaissance ultime des phénomènes. La deuxième met de l'emphase sur la dimension ontologique de la connaissance, considérant que la perception ne peut fonder la connaissance d'aucune manière, en tant qu'elle est indissociable des affects qui la structurent. Nous devrions donc procéder à une investigation phénoménologique de la dimension affective de la cognition. L'école Yogācāra considère que nous pouvons libérer les représentations de la dimension affective et des surimpositions conceptuelles qui les déforment pour donner accès à un donné perceptif pur. Pour les mādhymikas, il est impossible de détacher les représentations de ce qui les structure, c'est pourquoi il faudrait plutôt envisager le développement d'une attitude différente, non réificatrice envers les données de la

perception. Nous établissons que la conception madhyamaka de la *prajñāpāramitā* est foncièrement antireprésentationnaliste, parce que la vacuité telle qu'ils la comprennent est un outil qui sert à contrecarrer toute forme de fondationnalisme ontologique. Nous expliquons au passage la relation entre les représentations et la dimension affective dans les deux écoles bouddhistes, ainsi que chez Husserl et Heidegger.

2- Nous discutons, dans le deuxième chapitre, de la manière dont s'articule l'anti-fondationnalisme madhyamaka, qui justifie leur conception de la vacuité comme méthode expérientielle appliquée. Pour ces bouddhistes, il n'y a pas une telle chose qu'un régime de réalité transcendant auquel nous pourrions avoir accès via une perception épurée d'affects et de conceptualité. C'est pourquoi ils favorisent une approche herméneutique de l'accès aux contenus mentaux et mettent en valeur l'importance de considérer les conventions culturelles et sociolinguistiques qui structurent les régimes interprétatifs en place dans la culture, en tant qu'elles structurent également la perception. Il s'agit pour eux non pas de purifier la perception, mais d'avoir une attitude ontologique différente, non réificatrice, par rapport à ses contenus qui sont toujours relatifs. Pour les *mādhyamikas*, c'est l'attitude d'engagement ou de désengagement ontologique avec les constructions métaphysiques qui fait la différence entre la connaissance et l'ignorance. La réalité conventionnelle est la seule qui soit et nous devons composer avec sa dimension conceptuelle inhérente. Nous nous interrogeons dans ce chapitre sur la position madhyamaka relativement à la perception, à sa structure et à ses modes d'émergence, aux données auxquelles elle nous donne accès ainsi qu'à leur pertinence épistémologique. Nous discutons finalement des avantages et de la légitimité de comprendre, comme les énaïctivistes, la cognition telle que conçue par les bouddhistes comme une conception émergentiste de la cognition. Cette approche permet de rendre compte de la vacuité du soi et de sa relation interdépendante avec son environnement écologique et symbolique.

3- Le dernier chapitre tente de démontrer pourquoi il est pertinent d'intégrer les principes épistémologique et ontologique que sont la vacuité et la coémergence conditionnée (ou interdépendance) à l'étude de la psychopathologie et aux approches cliniques. Nous suggérons également une manière de le faire via le dialogue déjà entamé entre les approches heideggérienne et énative d'une part, et la psychiatrie, d'autre part. Nous présentons pour commencer les problèmes épistémologiques et métaphysiques qui complexifient cette intégration, en utilisant les ressources du mouvement de la psychiatrie transculturelle. Ces problèmes sont intimement liés à ceux auxquels s'attaque le bouddhisme madhyamaka : 1) la centralité de l'étude du symptôme comme objet mental essentiel, naturel et donc réifié, 2) le réductionnisme neurobiologique qui est aux antipodes d'une conception émergentiste de la cognition, 3) la non prise en compte des phénomènes de normativité culturelle et des dynamiques de pouvoir que cela entraîne, qui contribuent à faire de la psychiatrie une institution qui favorise parfois plus l'établissement d'un impérialisme ontologique que l'éradication de la souffrance 4) la conception individualisante du problème de la pathologie psychologique. Afin de répondre à ces problèmes, nous abordons en premier lieu la théorie psychopathologique de Matthew Ratcliffe, qui, depuis une perspective heideggérienne, explique en quoi les psychopathologies sont relatives à un trouble du sens de la réalité, qu'il est possible de réfléchir à l'aide d'une approche herméneutique basée sur les sensations existentielles (la *Stimmung* heideggérienne). Une telle approche permet de combattre l'attitude réificatrice de la psychiatrie, en ne se basant pas sur l'étude des symptômes manifestes à la perception, mais sur la dimension ontologique de la cognition (la dimension affective structurante et les constructions métaphysiques incarnées et non questionnées qui relèvent de la culture) et en ne prenant pas pour point de départ un régime ontologique hégémonique considéré comme objectif. Nous nous intéressons finalement aux pratiques de l'attention bouddhistes et tentons de déterminer de quelle façon elles doivent être envisagées dans l'optique de

réaliser la vacuité et l'interdépendance sans dénaturer la pensée bouddhiste. L'usage que font les thérapies occidentales des pratiques de l'attention bouddhiste est souvent problématique. Certains a priori non questionnés de la psychologie clinique sont irréconciliables avec les fondements du bouddhisme, comme son objectif premier, qui est l'épanouissement du bonheur individuel à l'occidentale, et sa conception de la cognition, qui est organisée autour du soi substantiel. Nous expliquons finalement, en prenant l'exemple de la dépression, en quoi les troubles psychopathologiques peuvent être compris depuis l'angle de la réification, particulièrement depuis l'angle d'une conception incarnée problématique du soi comme substantiel.

#### Enjeux philologiques et éthiques

La critique des tentatives de philosophie comparée entre des approches théoriques issues de la philosophie occidentale et d'approches issues d'autres traditions philosophiques, se fonde sur un souci qui est à la fois anticolonial et colonial. Réduire un courant philosophique non occidental aux typologies de la philosophie occidentale entraîne évidemment la possibilité d'une perte du côté de la discipline « invitée » dans le paradigme dominant. Cependant, éviter tout contact afin de ne pas entraîner de perte a pour conséquence une exclusion des philosophies non occidentales des débats contemporains les plus importants de notre époque sur le plan philosophique et scientifique. Le bouddhisme est une tradition vivante et non un artefact anthropologique. De plus, comme sa vocation est thérapeutique et transformative, et puisque le Madhyamaka considère que la thérapie qu'il met de l'avant doit servir à traiter la société dans son ensemble et non pas des individus seuls, il serait problématique de continuer à réduire son message à un ensemble de fables hermétiques

aux non-initiés. La pédagogie bouddhiste tout entière est d'ailleurs organisée autour de la sensibilité aux dispositions existentielles des apprenants et vise à développer des méthodes qui permettent de joindre plusieurs types d'auditoires en employant ce qu'ils appellent des expédients salvifiques<sup>15</sup>.

Il faut toutefois veiller à ne pas dénaturer son message. Nous nous emploierons tout au long de ce mémoire à déconstruire certaines interprétations et usages problématiques de la pensée et des pratiques bouddhistes. Nous nous pencherons sur diverses formes d'appropriation plus ou moins dénaturantes de la pensée bouddhiste en occident. 1) La première forme d'appropriation consiste en ce que Evan Thompson a nommé le bouddhisme sellarsien, une approche qui a été popularisée par Jay L. Garfield et qui prétend que les *mādhyamikas* postulent que les objets de la perception interne soient aussi opaques que ceux de la perception externe (Thompson, 2018). Nous en discuterons en profondeur au chapitre deux, en ce qu'il concerne directement le sujet de ce mémoire. 2) La deuxième forme d'appropriation concerne la décontextualisation séculière des pratiques bouddhistes, qui a donné lieu à une tendance interprétative majeure du bouddhisme en occident, qu'on nomme alternativement le bouddhisme séculier, athée, laïque, agnostique ou pragmatique. Nous aborderons brièvement cette approche dans le dernier chapitre, sans en soulever toutes les implications. Si nous croyons que s'il est problématique d'abstraire les pratiques de leurs vocations éthique et existentielle, qui prennent souvent leur sens dans un cadre religieux, nous croyons que les éléments dévotionnels du bouddhisme (dieux, démons, cosmologie, superstitions) servent d'expédients salvifiques, de moyens utiles en vue de développer une connaissance ultérieure dont l'objectif est l'élagage de nos réflexes métaphysiques.

---

<sup>15</sup> « litt. « habileté (*kausalya*) [dans les] moyens [salvifiques] (*upāya*) » ; ce terme désigne l'aptitude de *bodhisattva*-s et *buddha*-s à intervenir de la façon la plus efficace (par le biais de l'enseignement ou d'actions plus directes) en vue d'aider un ou des être/s conscient/s à avancer vers l'éveil et/ou de le/s empêcher de s'écarter du chemin qui mène vers celui-ci » (Panañoti, 2008, p. 10).

Cela inclut les éléments typiquement religieux du bouddhisme dans sa forme initiale. Il faut noter que toutes les écoles du bouddhisme accordent une importance différente à la dimension religieuse. 3) Nous aborderons finalement avec Panaïoti (2015) et Kirmayer (2015) les raisons de l'usage équivoque des pratiques bouddhistes en psychologie clinique, et 4) les problèmes relatifs à la conception abstraite de la vacuité du soi en philosophie de l'esprit.

La difficulté la plus typique des tentatives d'intégration de ces conceptions se trouve dans l'oblitération des dimensions éthique et politique qui les caractérisent et qui sont intimement reliées à sotériologie thérapeutique bouddhiste. En raison de l'oubli de la dimension pratique de la connaissance par les approches représentationnalistes dominantes, ce lien est difficile à concevoir sans une conception ontologique de la connaissance et une conception émergentiste de la cognition. C'est ce problème que nous allons tenter de résoudre dans ce mémoire. Pour Frans Goetghebeur,

Tout le vocabulaire bouddhiste prendra, dans le système de Nāgārjuna, une dimension presque militante : ainsi le āna ne désignera pas une terre lointaine ou transcendante de béatitude mais une relation libératrice, avec nos pensées, avec nos actes et toutes les relations que nous créons avec le monde phénoménal (Goetghebeur, 2008, p. 64).

Si nous comprenons mieux ce vocabulaire qui se déploie sur le fond d'une théorie complexe du langage, nous croyons qu'il pourrait enrichir les conceptions épistémologiques de plusieurs disciplines. Cette compréhension est largement tributaire d'enjeux majeurs de traduction. Il ne s'agit pas ici de problèmes strictement linguistiques, mais de problèmes qui relèvent des paradigmes d'interprétation philosophiques depuis lesquels nous comprenons les termes. Les premiers traducteurs des textes bouddhiques étaient des moines chrétiens qui les ont traduits à l'aide d'un vocabulaire théologique qui ne leur convenait évidemment pas. Par la suite, des philosophes comme Hegel, Schopenhauer et Nietzsche ont interprété la doctrine bouddhiste comme fondamentalement nihiliste parce qu'ils n'avaient pas, avant la

création de l'ontologie fondamentale par Heidegger, les ressources conceptuelles pour comprendre la vacuité du soi et des phénomènes comme autre chose qu'une absence, qu'un renversement dialectique de l'existence substantielle. Si Nietzsche avait réalisé l'absence de fondement, il a érigé la volonté comme principe organisateur de la vie et n'a pas réalisé que le problème du nihilisme était un problème affectif relié à celui de la déception de l'avidité désirante.

La psychologie populaire a pris le relais de l'interprétation en oblitérant les dimensions épistémologiques de la doctrine qui ne cadraient pas avec le paradigme scientifique et avec le sens commun. C'est pourquoi nous croyons que la phénoménologie, en raison des affinités évidentes de son vocabulaire avec celui du bouddhisme, en raison de la parenté entre les débats qui les occupent de part et d'autre, ainsi que de ceux qui les opposent tous deux au paradigme représentationnaliste de la science, permettrait la mise en place d'un dialogue des plus constructifs entre le bouddhisme et la psychiatrie. Selon Varela,

Il y a dans la tradition bouddhiste une méthodologie et un corpus d'observations extrêmement riches qui peuvent nous aider à mieux connaître les structures fondamentales à l'origine de notre expérience. Ces observations, il convient de les reprendre et de les reformuler comme l'Occident a su le faire avec les mathématiques arabes sans lesquelles la Renaissance n'aurait pas été possible (Varela, s.d., cité dans Goetghebeur, 2008, p. 8).

## CHAPITRE I

### LA PRAJÑĀPĀRĀMITA VUE PAR LES ÉCOLES YOGĀCĀRA ET MADHYAMAKA

Dans ce premier chapitre, nous commencerons par présenter les deux écoles bouddhistes dont nous traiterons dans ce mémoire, en elles-mêmes. Il s'agit dans un premier temps d'exposer les conceptions concurrentes de la *prajñāpāramitā* des écoles Yogācāra et Madhyamaka. Nous traiterons conjointement des philosophies de l'esprit de ces deux écoles en ce que la présentation des débats qui les opposent reste selon nous le meilleur moyen de présenter les positions anti-représentationnalistes de l'école Madhyamaka. Cette démarche nous permettra également, suivant un objectif de rigueur philologique, de situer la théorie madhyamaka dans le contexte intellectuel de son époque. Nous veillerons dans un second temps à montrer les liens qui existent entre ces débats et les débats plus contemporains qui ont lieu au sein de l'école phénoménologique. Nous soutenons que les débats qui opposent ces deux approches bouddhistes sont similaires à certains de ceux qui opposent les philosophies de Husserl et de Heidegger, concernant principalement leur épistémologie, leur conception de la vérité et leur ontologie.

Même si un tel processus est laborieux, nous croyons que nous dénaturons moins les théories bouddhistes en procédant à la comparaison de leurs débats avec les nôtres

qu'en comparant directement deux courants philosophiques aussi séparés dans le temps et dans l'espace que le sont le bouddhisme et la phénoménologie. Comme l'un de nos objectifs est de déterminer laquelle des écoles phénoménologiques occidentales est la plus à même de constituer un pont épistémologique entre les philosophies de l'esprit occidentales et celle du Madhyamaka, nous profiterons de l'occasion de ce chapitre pour comparer et mettre en relation les différentes approches et distinguer celles qui tendent à se rapprocher d'une posture représentationnaliste de celles qui préconisent plutôt une conception ontologisante de la phénoménologie. La pierre d'assise de cette différence se trouve selon nous dans leurs conceptions divergentes de la relation entre perception, conceptualité et affects.

Nous procéderons à cette démonstration en trois temps. La première partie de ce chapitre a pour objectif l'explicitation du débat historique entre les deux écoles mahāyānistes, relativement aux questions de la *prajñāpāramitā* et de la vacuité. Il s'agira de montrer que leurs conceptions de la connaissance bouddhiste suprême sont différentes en raison de leur compréhension de la vacuité, qui est pour les yogācārin un objet ultime de connaissance, alors qu'elle consiste pour les mādhyamikas en un outil de transformation du rapport ontologique au monde. Dans le premier cas, elle consiste en une représentation libre de surimpositions conceptuelles et affectives, alors que dans le deuxième cas, elle est une méthode qui permet de développer une relation non réificatrice au monde. Nous expliquerons tout au long de ce chapitre pourquoi les mādhyamikas croient qu'il est impossible d'avoir accès à des représentations objectives du monde, indépendantes des affects et des constructions conceptuelles et intersubjectives.

La deuxième partie de ce chapitre vise à démontrer que cette division repose sur un rapport différent à la notion de vérité, en particulier par rapport à la possibilité de la

fonder ontologiquement. Nous analyserons le débat sur *les trois natures de la réalité*<sup>16</sup>, présenté par Vasubandhu, parce qu'il permet de comprendre comment fonctionnent les conceptions distinctes de l'ontologie des yogācārin et des mādhyamikas. Nous tenterons de démontrer que le Yogācāra défend une forme de représentationnalisme et un fondationnalisme ontologique qui contribuent à ce que les mādhyamikas appellent les constructions métaphysiques. Ces dernières sont à la base de la relation réificatrice au monde qu'ils combattent. Nous montrerons que les postures ontologiques bouddhistes sont impossibles à classer du côté de l'idéalisme ou du réalisme tels qu'on les comprend en occident en raison de leur rejet du dualisme ontologique.

La troisième partie s'intéressera à l'importance pour les deux écoles d'une investigation de la dimension affective de la connaissance. Nous tenterons de démontrer que cette emphase dans la théorie de la connaissance madhyamaka a une fonction similaire à celle qu'elle occupe dans la phénoménologie heideggerienne. Heidegger est un critique sévère du représentationnalisme, qui occupe selon lui une place par trop importante dans l'épistémologie contemporaine. Il met de l'avant l'importance de revenir à une conception non objectivante de la connaissance. Une telle conception implique de distinguer la vérité propositionnelle qui appartiendrait à la dimension ontique, de l'*alètheia*, qui consiste en une dimension plus profonde de la vérité conçue comme « dévoilement », et qui concernerait la dimension ontologique de la connaissance.

---

<sup>16</sup> « *Prātibhāsika-satya* : litt. « réalité/vérité (*satya*) d'apparence » [nous l'appellerons conceptuelle comme Thakchöe dans Garfield et Westerhoff (2015)]; celle-ci, pour Śāṅkara, est totalement fautive, son référent totalement irréel (par exemple : la « réalité » d'un mirage) ; il la distingue d'une part de la « réalité transactionnelle (*vyāvahārika*) », ou « empirique » [nous l'appellerons dépendante comme Thakchöe dans Garfield et Westerhoff (2015)] – qui elle n'est ni fautive, ni vraie; dont les référents ne sont ni réels ni irréels – et de l'autre de la « vérité/réalité absolue (*paramārtha*) » – la seule qui soit vraie et dont le référent – le *brahman* – est la seule « chose » qui soit réelle » (Panañoti, 2016, p. 12).

L'*alètheia* consiste en l'espace de signification auquel nous avons accès depuis notre arrière-plan pré-conceptuel, dont la configuration est relative à l'état de la culture et à nos dispositions affectives. Ces deux dimensions structureraient donc les conditions de possibilité ontologiques de la connaissance. Comme les *mādhyamikas* cherchent selon nous à développer ce que nous avons appelé une connaissance de la disposition affective au monde, nous croyons qu'ils partagent avec Heidegger un intérêt marqué pour la dimension ontologique de la connaissance, fondée en partie dans la dimension affective dont nous traiterons ici, et en partie dans les conventions sociolinguistiques de la culture dont nous discuterons aux chapitre deux et trois. Une telle approche permet également de nous rapprocher de la dimension pratique de la connaissance en nous éloignant du représentationnalisme, ce qui est observable tant chez Heidegger que chez les *mādhyamikas*.

Nous présenterons finalement les modèles phénoménologiques *yogācārin*s relatifs à la façon dont sont articulés cognition et affects dans leur théorie de la connaissance. Il existe plusieurs points communs entre les conceptions *yogācārienne* et *madhyamaka* à ce sujet, même si cette dernière école ne valorise pas la création de modèles représentationnels de l'esprit. Nous croyons pourtant que dans le cadre d'une recherche théorique occidentale, leur étude est pertinente pour l'intelligibilité de notre propos. Elle nous permettra également de mettre en lumière les points de dissension, notamment ceux qui sont liés au représentationnalisme. Nous profiterons de l'occasion pour traiter de la phénoménologie des affects chez Husserl, afin de montrer la contiguité des débats entre *yogācārin*s et *mādhyamikas*, d'une part, et entre Heidegger et Husserl, d'autre part. Il faut noter que si la correspondance est loin d'être totale, elle permet de mieux situer les positions du bouddhisme *madhyamaka* au sein des approches anti-représentationnalistes contemporaines dont nous discuterons dans les chapitres suivants.

## 1.1. Historique des débats sur la vacuité

### 1.1.1. Yogācāra et Madhyamaka : historique et distinctions

Les deux écoles bouddhistes dont nous traitons dans notre mémoire représentent deux courants interprétatifs concurrents relativement au corpus de littérature fondateur de la tradition Mahāyāna, les *Prajñāpāramitā Sūtras*. La tradition Mahāyāna, dite du grand véhicule, voit le jour en réaction à la tradition antérieure, qu'elle surnommait *Hīnayāna*, ou école du petit véhicule. Cette tradition, qui visait l'éveil pour soi via des pratiques ascétiques, avait pour objectif la formation des *arhats*, des disciples qui atteignent une forme individuelle d'éveil. Le Mahāyāna, la tradition bouddhiste ayant le plus d'adeptes encore à ce jour, s'en distingue principalement par la radicalisation de sa critique de la croyance en un soi personnel, ou *ātman*<sup>17</sup>. Si les abhidharmikas hinayānistes rejetaient déjà l'idée d'un soi substantiel et unifié, ils défendaient l'existence ontologique des *skandha*, ou éléments constitutifs de la personnalité empirique. Nous expliquerons bientôt en quoi cette idée est problématique pour les mādhyamikas. Ils croyaient également en la possibilité de s'éveiller seul, ce qui serait contradictoire avec cette idée d'inexistence d'un soi unifié distinct des autres sois. Pour les mahāyānistes, l'éveil pour soi est un stade antérieur au véritable éveil qui implique la sagesse de la coémergence conditionnée<sup>18</sup>, ainsi que la compréhension incarnée (et non seulement théorique) de

---

<sup>17</sup> « Le « soi » ou le « Sujet en soi », régent interne des facultés psychophysiques de l'individu » (Panaïoti, 2016, p. 2).

<sup>18</sup> « Litt. « coémergence conditionnée » [chez May (trad.) 1959 : « production par conditions » ; cf. Viévard 2002 : « production conditionnée »] ; principe de causalité, se présentant comme « voie du milieu » (*madhyamā pratipat*) entre les doctrines extrêmes de l'« éternité » (*śāśvatava*) versus de la « destruction » (*uccheda*) du soi (*ātman*) » » (Panaïoti, 2016, p. 3-4).

l'absence de soi. Ces deux réalisations les mènent à mettre de l'avant la nécessité de la libération spirituelle collective plutôt qu'individuelle. C'est ainsi qu'émerge la notion de *bodhisattva*<sup>19</sup>, un être qui a atteint l'éveil, mais qui plutôt que d'entrer en *nirvāṇa*<sup>20</sup>, décide de continuer d'habiter le monde de souffrance que constitue le *samsāra*<sup>21</sup> afin de guider pédagogiquement les êtres à la libération. Celui-ci est mû par la compassion (*karuṇā*). Les *Prajñāpāramitā Sūtras* ont trois fonctions principales : 1) une dimension éthique; l'explication du rôle de *bodhisattva* et de ses pratiques, 2) une dimension ontologique et épistémologique; l'accentuation de l'importance de la notion de *śūnyatā*, ou vacuité, sur laquelle nous reviendrons bientôt, 3) et une dimension de critique épistémologique, la critique du système de l'Abhidharma. Ces objectifs, comme nous le verrons, sont étroitement liés entre eux.

---

<sup>19</sup> « Litt. « être (*sattva*) [voué à l'] éveil (*bodhi-*) »; agent moral idéal du bouddhisme Mahāyāna, toutes ses actions découlent de la compassion envers tous les êtres conscients (et donc souffrant) et visent ainsi de les mener vers l'éveil; les textes Mahāyāna l'oppose à l'auditeur (*śrāvaka*) – caricature de l'adepte du bouddhisme non Mahāyāna – et le bouddha solitaire (*pratyekabuddha*), qui tous deux ne se préoccupent que de leur propre sort » (Panaïoti, 2016, p. 10).

<sup>20</sup> « Litt. « extinction » ; but final de pensée et de la pratique bouddhiste, c'est à dire l'« extinction » de la soif, ou, plus précisément, de ce qui lui donne lieu, soit le « feu » du principe d'égo (*ahaṃkāra*) qui s'attache aux événements psychophysiques, telles des matières combustibles » (Panaïoti, 2016, p. 3).

<sup>21</sup> Cycle souffrant de l'existence au sein du monde phénoménal. Cycle de la transmigration.

### 1.1.2. L'Abhidharma

L'Abhidharma<sup>22</sup> est un corpus de textes datant du troisième siècle avant notre ère. De forme assez différente des anciens *sūtra* bouddhiques, considérés comme les enseignements délivrés par le Bouddha, les textes de l'Abhidharma sont plus systématiques et consistent en une réécriture analytique, schématique et synthétique des différentes notions et classifications que nous pouvons trouver dans les *sūtra* sous une forme littéraire et métaphorique. L'Abhidharma est au centre de la réflexion bouddhique sur la psychologie. L'orientation principale de cette conception consiste en la centralisation de la connaissance bouddhiste autour de la notion de *dharma*. Ceux-ci sont considérés comme les éléments les plus fondamentaux de l'expérience sensible et sont conçus comme des phénomènes ou des événements psychophysiques. Les *dharma* « sont les phénomènes, tous les phénomènes, toutes les « choses » et toutes les existences vivantes, bref tout ce qui est « né, devenu, créé, conditionné », y compris donc ce qui perçoit les phénomènes, le sujet, le « moi » humain, l'égo et tous ses constituants » (Centre d'études dharmiques, s.d., *Qu'est-ce que le dharma?*). Les traités abhidharmiques tentent de faire état de l'entière des phénomènes possibles au sein de listes qui se veulent exhaustives. Les *dharma* s'agencent momentanément entre eux pour former les événements mentaux, sur la trame d'un flux ininterrompu et sans cesse changeant. Les agencements de *dharma* les plus connus sont les cinq agrégats ou *skandha*. Ils constituent la base de ce que l'on perçoit comme la personne individuelle. Les abhidharmikas, dont les classifications seront ensuite utilisées par les yogācārin, accordent donc une importance fondamentale à la théorie des cinq *skandha* (agrégats,

---

<sup>22</sup> « Programme philosophique bouddhiste (fort répandu au sein des écoles du bouddhisme ancien) dédié à la taxonomie des « éléments fondamentaux » (*dharma*) constitutifs du monde et à l'analyse des relations causales de « coémergence conditionnée » (*pratītyasamutpāda*) entre ceux-ci; l'*abhidharma* ciblé par la critique *mādhyamika* est celui de l'école Vaibhāṣika-Sarvāstivāda, dominante en Inde du Nord à partir de Ier siècle avant l'ère chrétienne » (Panañoti, 2016, p. 7).

*dharma* cognitifs) : « These five are *rūpa* (form), *vedanā* (feeling), *samjñā* (sensation), *samskāra* (traces), and *cetanā* (volition, motivation, action). Each of these titles stands for a series, a *rāsi*, of atomic events » (Mohanty, 2000, p. 54).

### 1.1.3. La critique madhyamaka des *dharma*

Pour les mādhyamikas, l'attachement émotionnel à ces constituants de la personnalité que sont les *skandha* crée de la souffrance. Leur première critique établit que cet attachement serait un obstacle à la démarche anti-réificatrice que constitue la réalisation de la vacuité de l'égo. Paul Williams (2008), dans le même sens que Ludovic Viévard (2000) et Edward Conze (1953), explique que

the terminology of the Perfection of Wisdom is that of the Abhidharma, but the critique is of the claim to have found some things which really, fundamentally, ultimately exist, i.e., *dharma*. These early *Prajñāpāramitā* texts constantly ask what *dharma* is referred to by the term *X*; the reply is that no such *dharma* can be found, in reality there is no such thing (Williams, 2008, p. 54).

S'il est clairement fait état de la vacuité des *dharma* et des *skandha* dans la littérature *Prajñāpāramitā*, les écoles Madhyamaka et Yogācāra ont pris des chemins différents quant à l'importance qu'elles ont décidé d'attribuer à cette notion en raison de leurs compréhensions divergentes de ce que signifie la vacuité. Les mādhyamikas ont fait plus grand cas de l'inconsistance entre la notion de vacuité et la conception des *dharma*. Pour eux, la *śūnyatā* consiste en « l'absence totale et universelle de fondement ontologique » (Panaïoti, 2016, p. 8). C'est pourquoi leur stratégie vise à leur attribuer un statut d'existence relatif, ni absolument réel au sens fort, ni complètement irréel. En effet pour les mādhyamikas, tous les *dharma* ont une existence conventionnelle, c'est-

à-dire relative aux autres phénomènes, ils n'existent pas intrinsèquement. Leur conception de la double vacuité, du soi et du monde phénoménal, les pousse à rejeter la théorie des *skandha* comme une structure conceptuelle qui alimente la réification du soi et une conception dualiste du monde. L'étude des *skandha* consiste en une propédeutique à la méditation, il serait alors problématique de les considérer comme des composantes ontologiquement fondées que l'on pourrait observer. Le danger avec les *skandha* se trouve dans leur attrait comme objets d'attachement faciles à substituer au soi substantiel.

Leur seconde critique est méthodologique. C'est parce qu'ils ont opéré une transformation dans leur relation à la thérapeutique de l'esprit que les *mādhyamikas* ont transformé leur rapport à la connaissance. Il serait vain de tenter de connaître l'esprit de manière analytique, de méditer sur ses composantes, pour le transformer. Cela n'aurait pour conséquence que sa réification. Viévard affirme que :

Le critique du Madhyamaka n'a d'autre but que de restaurer une loi menacée par les hypostases, et c'est seulement en considérant la vacuité des *dharma* que la sotériologie est possible. La réinterprétation de la sotériologie engage une modification de la forme du questionnement philosophique. Les Abhidharma qui présentaient le *nirvāṇa* (...) comme une réalité substantielle pouvant se constituer comme des inventaires du *Dharma*. La critique de l'être propre (*svabhāva*) requiert de la part de Mādhyamika une démarche différente (...). La sotériologie va donc se comprendre comme un parcours mondain, par lequel l'ascète met en oeuvre une annulation ou un effacement du *samsāra* par sa non-perception (Viévard, 2002, p. 47-48).

Il ne s'agit donc plus de savoir rationnellement que le soi n'existe pas, ni de le remplacer par les *skandha*, il s'agit de ne plus le percevoir en transformant les processus mentaux qui sous-tendent les paradigmes au fondement de la perception du soi. Le fait de catégoriser les phénomènes de l'esprit alimente selon les *mādhyamikas* des processus mentaux problématiques en ce qu'ils structurent la perception de manière à conserver une sorte de réification du soi. C'est que les *mādhyamikas* considèrent que la perception est imprégnée de conceptualité, c'est-à-dire qu'elle est influencée par la manière que nous avons de formuler les choses. Nous reviendrons plus tard sur cette question. Ce

qu'il importe de comprendre maintenant, c'est que les mādhyamikas rejettent une approche analytique et théorique des phénomènes au profit d'une approche plus expérientielle.

#### 1.1.4. L'école Yogācāra et les *dharma*

L'école Yogācāra, quant à elle, accorde moins d'importance à la critique de l'abhidharma et de la notion de *dharma* qui est au cœur de l'interprétation mādhyamika des *Prajñāpāramitā Sūtras*. Paul Williams explique que c'est là l'objet de l'un des textes fondateurs du Yogācāra, l'*Abhidharmasamuccaya*, qui serait un plaidoyer en faveur de l'harmonisation des notions abhidharmikas avec celles du bouddhisme Mahāyāna (Williams, 2008, p. 87). L'un des noms alternatifs de cette école montre bien l'importance qu'elle accorde à la conscience et à ses phénomènes; *vijñapti-mātra* signifiant « conscience » ou « esprit seulement », ce qui lui vaut souvent d'être interprétée un peu trop rapidement comme un idéalisme au sens strict. Cette expression est également parfois traduite (de manière plus représentative selon nous) par « représentation seulement », ce qui met l'accent sur la centralité du rôle des représentations dans cette théorie.

L'école Yogācāra apparaît au troisième siècle avec Asaṅga, en réaction interprétative contre l'école Madhyamaka, mise en place autour de la pensée de Nāgārjuna au premier siècle de notre ère. L'un de ses principaux auteurs, Vasubandhu (4e siècle), écrira un traité important pour notre propos sur les trois natures de la réalité, le *Trisvabhāvanirdeśa*, dont nous discuterons sous peu. Dignāga (4-5e siècle) et Dharmakīrti (6-7e siècle) sont les principaux représentants de la réorientation

épistémologique et logique du Yogācāra. Ils sont responsables de la mise en valeur de l'étude des *pramāṇa*, ou moyens de cognition valides, dans la pensée bouddhiste. C'est pour eux par l'observation du fonctionnement de la conscience (et des *skandha*) que l'abolition des processus mentaux problématiques, des projections et des conceptions appropriatives de l'égo devient pensable. Les philosophies indiennes, de manière générale, s'intéressent en premier lieu à l'épistémologie, aux conditions de la cognition valide. Ces conditions et ces cognitions sont toutes les deux des traductions possibles du terme sanskrit *pramāṇa*. La classification des courants de pensée bouddhistes a souvent lieu en regard des *pramāṇa* qu'ils privilégient, des types de cognition qu'ils considèrent valides. L'Abhidharma n'en reconnaît que deux, la perception, première en importance et l'inférence, de moindre portée (Garfield, 2015, p. 216).

La conception yogācārienne de la perception est au cœur de leur conception de la vacuité. C'est en l'entraînant que l'on devient apte à percevoir le monde correctement. Cet entraînement passe pour eux par l'observation de l'esprit et de ses phénomènes. Pour les yogācārin, il est possible d'avoir accès par la perception à des représentations qui sont exemptes de toute forme de conceptualité, ce qui les distingue des mādhyamikas. Pour eux, la perception peut nous permettre de voir la réalité en elle-même (*tathātā*), alors que pour les mādhyamikas, il est impossible de concevoir une telle chose en raison de l'absence de fondement ontologique absolu qui est au cœur de leur paradigme interprétatif. La vacuité, pour les yogācārin, constitue l'objet intentionnel ultime de la perception : une représentation qui, exempte de tout contenu conceptuel et de toute projection affective, consisterait en la réalité même.

### 1.1.5. *Prajñāpāramitā* et recadrement épistémologique du bouddhisme

Dan Lusthaus explique le passage, avec l'émergence de la littérature *Prajñāpāramitā*, d'un bouddhisme plus typiquement religieux axé sur la discipline comportementale (*sīla*) et la méditation (*samadhi*), à un bouddhisme qui met l'accent sur le perfectionnement de la *prajñā*, qu'il traduit par l'expression « cognitional insight » (Lusthaus, 2002, p. 246). Dans la littérature, c'est à cette époque le Bouddha aurait commencé à être qualifié d'omniscient dans les *Questions au roi Milinda* (Lusthaus, 2002, p. 246). Les *mādhyamikas* auraient insisté sur un nouveau type d'ignorance, associé à une attitude de foi relativement aux perspectives théoriques et métaphysiques qu'ils appellent les *dr̥ṣṭi*. Ceux-ci « désignent toute croyance, toute théorie réificatrice, c'est à dire qui décrit en termes d'entités stables dotées d'existence propre ce qui n'est que devenir flou, dynamique, coémergent, conditionné et ainsi dépourvu d'existence propre » (Panaïoti, 2016, p. 9). Pour eux, la connaissance devient une question d'attitude, de disposition juste par rapport à la structure ontologique de la réalité plutôt qu'une représentation juste du monde et de sa nature, en tant que celui-ci n'en détient pas. Les *mādhyamikas* auraient privilégié une méthode phénoménologique et ontologique afin de contrecarrer le rapport représentationnaliste à la connaissance qui vient avec une mécompréhension de la vacuité des phénomènes :

(...) the Madhyamaka school focused on *avidya* (nescience, ignorance), particularly as expressed through its cognitive corollary, *dr̥ṣṭi* (theoretical perspectives), as the cardinal problematic that needed to be overcome. Life's problems arise, according to this view, due to insufficient cognitive acuity, or, more precisely, due to over-reliance on inappropriate cognitive constructions (Lusthaus, 2002, p. 247).

Comme nous l'avons mentionné précédemment, les *mādhyamikas* ne croient pas en une neutralité possible des représentations, en tant que, contrairement aux *yogācārin*s, ils ne croient pas en un domaine ontologique où les choses seraient en elles-mêmes ultimement existantes. Bien que pour les *yogācārin*s la nature ultime des phénomènes

soit la vacuité, cela consiste tout de même pour les mādhyamikas en un *dr̥ṣṭi*, en une perspective métaphysique sur la nature des choses, en une représentation du monde.

Les yogācārin ont aussi, d'une manière différente, engagé leur théories et pratiques dans cette mouvance épistémologisante du bouddhisme. Ils se sont comme les mādhyamikas appliqués à résoudre un problème lié à des modes de cognition nuisibles. Les connaissances que développent les yogācārin en vue d'atteindre la *prajñāpāramitā* consistent en plusieurs systèmes descriptifs; ceux des *dharma*, ou phénomènes, des *skandha*, ou phénomènes cognitifs et des *pramāṇa*, ou modes de cognitions corrects. Ils visent la perception et la représentation juste, selon une conception plutôt correspondantiste de la vérité qui est en adéquation avec leur croyance en un domaine ontologique où les choses sont ultimement vraies. Nous avons donc affaire à deux conceptions fort différentes de la *prajñāpāramitā*. Ces différences sont issues d'un désaccord ontologique relatif à leur compréhension de la vacuité et des représentations. Afin d'explicitier ce désaccord, il est pertinent de se pencher sur les questions proprement phénoménologiques qui orientent leurs débats.

#### 1.1.6. Une compréhension phénoménologique de la *prajñāpāramitā*

Nous appelons phénoménologiques les écoles issues de la pensée de la *prajñāpāramitā*. Le terme *prajñā* en sanskrit est très souvent traduit par sagesse (*wisdom*). Pour Williams, cette traduction courante est problématique: « Wisdom is, alas, all too rare; *prajñā* is not. This apparent paradox should make us sensitive to the usual translation of 'prajñā' by 'wisdom'. *Prajñā* is a mental event, a state of consciousness » (Williams, 2016, p. 49). Le terme *prajñāpāramitā* renverrait donc pour lui à l'idée d'un état cognitif

idéal. C'est de cette manière que les bouddhistes définiraient la sagesse. C'est ainsi que la *prajñāpāramitā* ne consiste pas en la connaissance de quelque chose, mais plutôt en un état d'esprit qui permettrait de connaître les choses d'un point de vue idéal, c'est-à-dire en quelque sorte, libéré de tout « point de vue ». Lusthaus propose une interprétation similaire, en s'appuyant sur les textes bouddhistes qui traitent la *prajñā* comme un « moyen » d'acquérir la connaissance plutôt que le produit fini de ce processus (Lusthaus, 2016, p. 244). Il présente la *prajñāpāramitā* « (...) as a basic 'cognitive soteric methodology' » (Lusthaus, 2016, p. 245). Il est évident que cet état d'esprit ressemble beaucoup à l'attitude phénoménologique. Nous tenterons à la fin de ce chapitre de montrer la parenté entre l'*epochè* husserlienne et la démarche yogācārienne, en nous concentrant surtout sur leurs conceptions de ce qui arrive aux affects et à la pensée abstraite lors de ce processus, en tant que c'est ce qui, selon nous, distingue le plus les approches yogācārienne et madhyamaka d'une part, et les approches husserlienne et heideggérienne d'autre part. Ce débat concerne le contraste entre une conception plus classique de la phénoménologie et une conception plus ontologisante. Chez les yogācārin, on chercherait à rejeter tout point de vue, à se désincarner, en quelque sorte (ce qui est beaucoup moins radical chez Husserl cela dit). Chez les mādhyamikas, on tenterait plutôt quelque chose de l'ordre d'un perspectivisme, d'une capacité à concevoir la réalité relative de tous les points de vue, en ce qu'il est, selon eux, impossible de se désincarner. Edward Conze, le plus connu des traducteurs des *Prajñāpāramitā Sūtras*, décrit quant à lui leur contenu comme foncièrement ontologique, comme « (...) a description of the world as it appears to those whose self is extinct » (Conze, 1953, p. 129). Ils concernent donc la mise en place d'un état d'esprit ou d'un rapport au monde qui permette de le voir de manière non réificatrice. Les yogācārin mettent l'accent sur le produit fini auquel cela donne lieu, c'est-à-dire une représentation neutre de projections affectives et conceptuelles, alors que les mādhyamikas se concentrent plutôt sur la réforme affective de la structure du rapport au monde que cela implique, le monde « tel qu'il est » n'ayant pour eux pas de nature fixe et objective.

### 1.1.7. La vacuité, un antidote contre les constructions métaphysiques

Expliquons un peu plus en détails en quoi la *prajñāpāramitā* et son outil, la vacuité, ont pour les *mādhyamikas* la structure d'une méthode de réforme du rapport au monde qu'on pourrait qualifier d'ontologique. Comme Heidegger, leur façon principale d'aborder le problème de la relation réificatrice au monde est la déconstruction métaphysique. La réification, à laquelle participe le représentationnalisme selon les *mādhyamikas*, consiste en la « transformation, (la) transposition d'une abstraction en objet concret, en chose » (CNRTL, *Réification*, 2012). Comme nous le verrons en détails prochainement, les *mādhyamikas* croient que nous pouvons transformer notre relation au langage afin de la rendre moins réifiante. C'est de cette manière que la déconstruction métaphysique a une fonction thérapeutique certaine pour cette école. Les *yogācārin*s ont une vision négative du langage, dont il faudrait et dont nous pourrions nous défaire pour avoir accès à une perception pure. Voici comment dans un paradigme anti-représentationnaliste, la vacuité restructure le rapport au monde par le langage. Étymologiquement,

Le mot sanskrit *śūnyatā* viendrait de l'adjectif verbal *śūna*, puis *śūnya* qui dérive de la racine védique ŚVI-4 (ŚŪ) signifiant « enfler, gonfler ». E. Conze écrit : « (...) The root SVI, Greek KY, seems to have expressed the idea that something which looks "swollen" from the outside is "hollow" inside ». De par son étymologie, le terme *śūnyatā* marque donc l'idée d'un manque en général, qui se particularise en fonction du contexte dans lequel il est utilisé (Conze, 1951, cité dans Viévard, 2002, p. 26).

La vacuité est la notion à la base de la prise de conscience de l'irréalité du soi, de l'*anātman*. Elle est aussi un dénominateur commun des différentes écoles mahāyānistes, tout en les distinguant, car son interprétation est source de dissension/querelle au sein de la communauté bouddhiste. Un terme plus large *asvabhāva*, caractérise cette idée d'absence d'être propre, d'essence ou de nature et concerne également l'ensemble du monde phénoménal. Pourtant, Viévard met en évidence le fait que « Rendre « *śūnyatā* » par « *asvabhāva* » est certes une façon de rendre intelligible la *svabhāvaśūnyatā*, mais

on ne peut, sans risquer une confusion, évaluer le a-, particule grammaticale négative, à la *śūnyatā*, négation dialectique » (Viévard, 2002, p. 26). Elle implique donc non seulement l'idée d'absence d'être propre, mais intègre également celle de déconstruction conceptuelle. Ainsi, la vacuité du soi ne renvoie pas selon les *mādhyamikas* à une « absence de soi » stricte ou à une irréalité totale et nihilisante, mais plutôt à une réalité relative de tous les phénomènes, qui n'existent qu'en fonction de leurs relations avec les autres phénomènes, tant sur le plan empirique que sur le plan conceptuel.

La vacuité se veut un antidote contre l'essentialisme, contre l'idée de *svabhāva* (chose en soi, essence). L'essentialisme consiste en « the view that some properties of objects are essential to them. The “essence” of a thing is conceived as the totality of its essential properties » (Encyclopaedia Britannica, 2015, *Essentialism*). Pour les *mādhyamikas*, l'essentialisme (la conception selon laquelle les choses ont des propriétés essentielles ou intrinsèques) et la réification (ou la choisification des théories abstraites) aboutissent au substantialisme<sup>23</sup> ou au nihilisme<sup>24</sup>, qui sont deux formes de rapport au monde qui mènent à la souffrance. Elles sont toutes les deux des *dr̥ṣṭi*, des perspectives métaphysiques qui attribuent une essence au réel, et emprisonnent sa signification dans un état de fait. Elles sont les deux conséquences possibles d'une relation réificatrice au monde, d'une relation de croyance trop forte envers le réel, causée par un attachement affectif malsain envers la permanence du soi dont nous discuterons bientôt. Dans le cas du substantialisme, nous serions selon les *mādhyamikas* trop illusionnés et dans le cas du nihilisme, nous serions trop désillusionnés. Nous avons intuitivement tendance à croire que tout ce que nous voyons, toutes nos pensées, toutes nos croyances, ont une existence ferme, autonome et indépendante. Nous agissons comme si ces choses avaient une présence intrinsèque et permanente. C'est pourquoi nous nous attachons à

---

<sup>23</sup> « Substantialisme : [Par opposition à *phénoménisme*] Doctrine qui admet l'existence de réalités permanentes ou de ce qui est par soi » (*Substantialisme*, 2012).

<sup>24</sup> « Nihilisme : Doctrine selon laquelle rien n'existe au sens absolu; négation de toute réalité substantielle, de toute croyance » (*Nihilisme*, 2012).

ces choses; nous nous les approprions comme si elles pouvaient nous satisfaire indéfiniment. Ce leurre par rapport à la nature du réel, par rapport à l'idée même de nature du réel, est selon ces bouddhistes la cause principale de la souffrance.

La notion de vacuité, en tant qu'elle permet de transformer notre rapport au monde afin de le percevoir de manière libérée de toutes les surimpositions conceptuelles qui l'ancrent dans une ontologie nuisible, a fait l'objet de plusieurs débats entre les écoles Yogācāra et Madhyamaka. Comme nous l'avons brièvement mentionné, les mādhyamikas et les yogācārins envisagent différemment ce que veut dire l'abandon de la métaphysique, en raison, comme nous le verrons dans la partie qui vient, de leurs conceptions divergentes de la vérité et de leur relation au fondationnalisme<sup>25</sup>. Dans le cas des yogācārins, cela implique un rejet et un mépris pour toute forme de langage, en tant qu'il serait essentiellement métaphysique. Pour eux, la perception peut être absolument neutre métaphysiquement, en tant qu'ils croient en l'existence d'un plan de réalité neutre et objectif qui fonde la vérité du contenu de la perception. Pour les mādhyamikas, c'est le changement de notre relation au langage qui constitue la déconstruction de la métaphysique, en tant que selon eux, la perception n'est jamais neutre, ni affectivement ni conceptuellement. C'est qu'il n'existe aucun monde neutre et objectif pour fonder la vérité. Les positions sur la réalité sont intégrées à même la perception, c'est donc notre relation à nos positions qui doit être revisitée afin de les relativiser et de rendre possibles plusieurs niveaux de perception. Lorsque les bouddhistes discutent de conceptions métaphysiques, il faut comprendre que cela fait également référence aux préjugés, aux conceptions du monde ordinaire. Les yogācārins croient qu'on peut s'en défaire en se libérant de la conceptualité. Les madhyamakas les

---

<sup>25</sup> « Foundationalism is a view about the structure of justification or knowledge. The foundationalist's thesis in short is that all knowledge or justified belief rest ultimately on a foundation of noninferential knowledge or justified belief » (Hassan et Fumerton, 2018, *Foundationalism*).

conçoivent comme intimement intriquées à la perception. Dans les deux écoles, on les considère comme fondées dans la sphère affective.

## 1.2. Représentationnalisme, conceptualité et métaphysique

### 1.2.1. Débats autour du *Traité des trois natures de la réalité*

La prochaine partie de ce chapitre vise à présenter le débat entre les yogācārin et les mādhyamikas qui explicite leurs conceptions divergentes de la perception et des représentations. La différence principale entre leurs conceptions se trouve dans leur croyance ou non-croyance en la possibilité de fonder la connaissance dans un donné objectif fondamental, non inféré cognitivement. La croyance en la possibilité de fonder la vérité implique une forme d'essentialisme, c'est-à-dire un domaine ontologique naturel où les choses ont une nature propre et neutre conceptuellement et affectivement. Nous expliquerons en quoi le représentationnalisme yogācārin, et ultimement tout représentationnalisme, est un fondationnalisme. Nous montrerons également que la position madhyamaka dans ce débat vise à démontrer l'incompatibilité du fondationnalisme et de la théorie de la coémergence conditionnée, c'est-à-dire de l'interdépendance et de l'impermanence bouddhiques.

Ce débat important, qui permet de saisir une grande partie des différences entre leurs ontologies et leurs théories de la connaissance, est celui qui entoure la théorie des trois natures de la réalité. L'exposé des trois natures de Vasubandhu, ou *Trisvabhāvanirdeśa*,

un texte yogācārin, instaure le débat entre les deux écoles sur les questions du nihilisme et du substantialisme. Le texte concerne l'idée selon laquelle la vacuité serait en mesure de nous permettre de percevoir la réalité absolue, un régime ontologique nommé *paramārtha-satya*, imperceptible par les êtres non éveillés. Il postule également deux autres régimes ontologiques; celui de la réalité dépendante, qui aurait une valeur de vérité conventionnelle, interdépendante et relative, et celui de la réalité de la sphère conceptuelle, qui n'aurait aucune valeur de vérité. Pour les yogācārins, la réalité absolue laisse apparaître les choses telles qu'elles sont (*tathātā*); des représentations non obscurcies par la sphère conceptuelle. La *prajñāpāramitā*, la connaissance de la réalité ultime, aurait pour objet intentionnel des représentations ayant pour nature ultime la vacuité. Le statut de vérité des représentations dépendrait donc du fait qu'elles soient imprégnées ou non de conceptualité. C'est pourquoi leur réalité est considérée comme dépendante, conventionnelle<sup>26</sup> et relative.

Cette conception « (...) is meant to yield a nonnihilist understanding of emptiness while simultaneously providing a place for an inexpressible ultimate that can be the object of buddhas' cognition » (Siderits, dans Garfield et Westerhoff, 2015, p. 115). Cette école postule la vérité conventionnelle des représentations teintées par la conceptualité, constituant la sphère de la réalité dépendante. Les représentations, considérées depuis l'angle de la vacuité; c'est-à-dire libérées de tout attribut conceptuel et de toute relation appropriative, apparaissent pour elles-mêmes, sans surimposition, seules. Pour arriver à percevoir la réalité ultime, il faut donc aussi pour les yogācārins se détacher du dualisme qui est la construction conceptuelle et affective la plus importante à déconstruire en ce qu'il teinte l'entièreté de nos représentations. La réalité absolue est

---

<sup>26</sup> La vérité conventionnelle, dans le bouddhisme, est le domaine ontologique de la quotidienneté, du langage ordinaire, des phénomènes concrets et des distinctions parfois arbitraires imposées par la réflexion conceptuelle. Nous en discuterons en profondeur dans le second chapitre. Pour les Yogacarins, elle n'a aucune valeur de vérité. Pour les mādhymikas, elle est tout ce qui est, car ils ne postulent pas de régime ontologique transcendant, dont la valeur de vérité est ultimement fondée. Tout ce qui la compose a une valeur de vérité relative, holistique et interdépendante.

postulée dans ce système afin d'éviter de tomber dans le piège du nihilisme. C'est ainsi que la vacuité en tant qu'absence devient pour les yogācārin l'objet intentionnel de la réalité ultime. Selon Mark Siderits, spécialiste de bouddhisme indien et de philosophie comparée, l'un des désaccords entre les deux écoles concerne le moyen par lequel elles croient que l'on parvient à saisir la vacuité : « (...) by realizing the nondual nature of consciousness (Yogācāra), or by using dialectic to bring an end to conceptualization (Madhyamaka) » (Siderits, cité dans Garfield et Westerhoff, 2015, p. 112). Nous avons affaire à un désaccord méthodologique d'importance ancré dans des conceptions fort différentes de l'ontologie.

Pour les mādhyamikas, la vacuité n'est pas un attribut par lequel on peut qualifier les choses qui sont ultimement vraies. L'idée de réalité absolue est pour eux une théorie métaphysique qui suppose la réification. Pour les mādhyamikas qui critiquent l'idée yogācārienne selon laquelle les choses ne peuvent être considérées comme vides (au sens de la vacuité) que si elles existent réellement, on ne peut trouver une chose qui ne soit pas vide dans la réalité quotidienne, conventionnelle. Pour eux, la vacuité n'est pas le caractère de la réalité ultime. Elle est une attitude anti-réificatrice. Pour les adeptes du Madhyamaka, la voie du milieu consiste à n'affirmer et à ne nier ni l'existence ni l'inexistence. Nāgārjuna affirmait que: « To say “it exists” is to adopt reification. To say “it does not exist” is the view of nihilism. A wise person, therefore, subscribes neither to “existence” nor to “nonexistence.” » (Nāgārjuna, cité dans Thackhōe, dans Garfield et Westerhoff, 2015. p. 72). Une réflexion comme celle de Vasubandhu sur la nature de la réalité serait donc, comme le défendront ses successeurs, une voie promise à l'échec.

Les deux écoles, qui comprennent différemment ce que Nāgārjuna appelle la voie du milieu, proposent des interprétations divergentes du rapport de la vacuité avec l'idée de la nécessité d'un ancrage fondationnel pour la connaissance. La voie du milieu se trouve entre les deux extrêmes 1) du nihilisme ou de l'annihilation, et 2) de la réification, aussi

appelée substantialisme ou éternalisme. Définis différemment par les deux écoles, ces deux extrêmes prennent une signification différente dans leurs corpus philosophiques respectifs. Si les mādhyamikas croient qu'il faut abandonner toute idée de fondement absolu en attribuant de manière indiscriminée le statut de vérité conventionnelle aux différents domaines ontologiques que supposent les yogācārins, ces derniers croient quant à eux que d'attribuer un statut de vérité, même conventionnel, à ce qui compose la sphère de l'illusion conceptuelle, encourage la réification. Ils supposent aussi que de dénier à la réalité absolue, ou *paramārtha*, un statut ontologique distinct auquel s'applique la vacuité, consiste en une preuve irréfutable de nihilisme.

Pour les mādhyamikas, la réalité conceptuelle que les yogācārins considèrent comme empreinte d'erreur, est liée phénoménologiquement à la sphère de la réalité dépendante, celle des représentations. Ces sphères s'interinfluencent pour eux de manière circulaire. Les yogācārins accordent un statut de vérité conventionnelle à la sphère des représentations, c'est-à-dire un statut de vérité qui soit relatif à la relation qu'entretiennent ces représentations à la sphère conceptuelle. Ces représentations dépendantes occupent une place importante dans leur théorie, en ce qu'elles auraient la possibilité de devenir exemptes de conceptualité et ainsi constituer une forme pure (une représentation neutre conceptuellement et affectivement) dans un champ perceptif ultime et optimal. Une telle avenue est impensable pour les mādhyamikas, qui considèrent la perception comme indissociable des affects et des concepts, en tant qu'elle est structurée culturellement, qu'elle implique toujours une forme d'interprétation et qu'elle est apprise. Nous élaborerons sur ce sujet dans le chapitre deux.

### 1.2.2. Représentations et conceptualité

Il faut définir les régimes ontologiques de la théorie des trois réalités. Nous utiliserons la trame d'un texte de Sonam Thakchöe, un bouddhologue spécialiste de l'école Madhyamaka, afin de présenter ce débat. Lui-même présente sa lecture comme proche de celle de Bhāvaviveka (mādhyamika du 5<sup>e</sup> siècle critique de Vasubandhu (4<sup>e</sup> s.)). Pour les yogācārin, les représentations sont pures et c'est l'imputation conceptuelle et les interprétations qui les obscurcissent. Le postulat d'une sphère de la réalité conceptuelle, ou imaginaire, vient avec la croyance selon laquelle les composantes du langage ont un référent qui leur correspond dans le monde extérieur. Asaṅga présentait ce genre de rapport à la réalité comme: « A reified conception that clings to the unique reality (...) of linguistic statements such as “this is form etc.” designating things such as forms etc. even though they are not » (Asaṅga, Toh. 4037, Wi 25b, s.d., cité dans Thackhøe dans Garfield et Westerhoff, 2015, p. 74). Thackhøe explique que si la nature dépendante consiste en « ce qui apparaît », les représentations, la nature conceptuelle constitue le mode selon lequel celles-ci apparaissent. La fonction de la pensée conceptuelle est de caractériser et catégoriser les entités qui nous seraient extérieures. Suivant cette thèse, la conceptualité serait un double du réel qui l'objectiverait de manière bancale. Elle serait responsable du dualisme que l'on présuppose entre les choses et l'esprit en les comprenant comme ayant une nature indépendante et surtout, extérieure à celui-ci. On plaide ici, selon plusieurs auteurs (Thackchøe; Tola et Dragonnetti, dans Garfield et Westerhoff, 2015; Williams (2008)), en faveur d'une interprétation de la conception yogācārienne comme un monisme idéaliste, se déclinant sous la forme d'un univers mental où les éléments du monde sont les idées, les images et les créations de l'esprit projetées comme des fictions sur un écran externe illusoire. Thackchøe explique que les « Phenomenal identities ( $x$  and  $y$  are “forms,” or “feelings,” or “perceptions”) and phenomenal characteristics ( $z$  is “the production of form,” or “the

production of feeling,” or “the production of perception”) are mere concepts, names, and signs » (Thackchöe dans Garfield et Westerhoff, 2015, p. 76). Les objets de la nature conceptuelle comme les formes et les couleurs, apparaissent de cette manière en raison de l'influence des « impressions linguistiques » (*abhidhānavāsanā*), une dimension affective et conceptuelle structurante de l'*ālaya-vijñāna* dont nous traiterons bientôt dans le détail, qui teinte l'expérience et participe à la surimposition de sens plaquée sur nos perceptions. Pour les yogācārin,

(...) these objects are only provisionally conceptual. Forms that are the objects of sensory cognitions, and forms that are the objects of thought conceiving such forms, come into existence due to the force of the linguistic impressions, or “impressions of the similar type” (*rigs mthun gyi bag chags / samakulavāsanā*) (Thackchöe, dans Garfield et Westerhoff, 2015, p. 76).

L'objectif de leur pratique est de libérer leur perception de ce genre de voiles sur le réel, qui présentent les objets selon une structure qui n'est pas la leur, c'est-à-dire par exemple, comme extérieure, solide et substantielle. Nous reviendrons plus tard sur ce débat et sur la manière dont cette projection se déroule phénoménologiquement selon les yogācārin, ainsi que sur la relation qu'entretiennent selon eux la conceptualité et la dimension affective dans la formation et la déformation des représentations.

### 1.2.3. Un antiréalisme ontologique ou épistémologique?

Ce chapitre vise à spécifier la structure et la fonction de la connaissance bouddhiste selon les *mādhyamikas*. Nous avons déterminé qu'elle était de nature ontologique et de structure phénoménologique. Elle prend la forme d'une méthodologie de la réforme du rapport au monde, qui passe par le développement d'un état d'esprit épistémique qui nous rende à même de percevoir différemment. Nous avons expliqué que c'étaient leurs

conceptions dissemblables de la vacuité qui distinguaient les deux approches bouddhistes dont nous avons discuté. Pour les mādhyamikas, la vacuité est un outil qui permet de déconstruire la métaphysique en transformant notre relation réificatrice au langage et au monde et pour les yogācārin, elle est la nature des représentations perçues sans surimposition conceptuelle et affective. Nous avons expliqué que ce qui motivait cette différence d'emphase, sur le rapport au langage chez les mādhyamikas et sur la perception chez les yogācārin, c'était le représentationnalisme et le fondationnalisme ontologique de l'un et l'anti-représentationnalisme et l'anti-fondationnalisme de l'autre. Nous allons tenter dans la section qui suit de vérifier si ces conceptions viennent ensemble, c'est-à-dire si le représentationnalisme et le fondationnalisme ontologique viennent de pair dans ce débat. Pour ce faire, nous devons également nous intéresser aux conceptions de la vérité des deux écoles. Contrairement à plusieurs auteurs qui s'intéressent à la question de savoir si les yogācārin prônent un idéalisme ontologique, nous croyons qu'il est plus pertinent dans le cadre de ce mémoire de s'interroger sur leur conception de la vérité. Ces deux questions sont cependant intimement liées. Deux auteurs se sont intéressés à cette question d'importance afin de comprendre comment peut s'articuler dans la pratique l'idée d'une quête de la *prajñāpāramitā*. Mark Siderits et Evan Thompson s'attaquent à cette question épistémologique particulière, qui est adjacente à une question ontologique importante de la bouddhologie moderne, à savoir si le Yogācāra est une forme d'idéalisme, et de quel type si tel est le cas.

#### 1.2.4. Un idéalisme yogācārin?

Il peut être tentant d'associer systématiquement le représentationnalisme et l'idéalisme, en tant que pour les idéalistes, tout ce que nous pouvons percevoir du monde, ce sont les représentations que l'on en a. Si la pensée yogācārienne est un idéalisme, celui-ci aura des particularités uniques. C'est qu'habituellement, l'idéalisme suppose un dualisme de l'esprit et du monde, une notion que cette école rejette féroce­ment. Nous avons dit que les yogācā­rins considèrent qu'il existe une réalité absolue indicible qui est l'objet de la cognition des Bouddhas. Pour les mādhyamikas, une telle chose est impossible, en tant qu'il ne peut exister de régime ontologique distinct et préexistant qu'on pourrait connaître depuis une cognition des représentations délivrées des structures d'ordre conceptuel. Ce qui est curieux, c'est qu'habituellement, les idéalistes ou bien : refusent l'idée du monde extérieur, ou affirment qu'on ne peut y avoir accès en lui-même. Ce n'est pas le cas chez les yogācā­rins, qui croient en l'existence d'un donné objectif qui justifie l'idée d'une conception de la vérité-correspondance.

Pour les yogācā­rins, c'est en abolissant la distinction entre un univers subjectif et le monde objectif que l'on arrive à saisir la nature du réel. C'est pourquoi il est difficile de les associer à un idéalisme au sens strict, en tant qu'ils rejettent la distinction entre le monde et l'esprit, qui serait une construction fautive. Le langage étant selon eux un outil essentiellement dichotomisant fondé dans un dualisme internalisé, il ne peut être employé pour qualifier la vérité. On ne pourrait, pour eux, rencontrer la vérité que depuis un esprit qui a réalisé la non-dualité (entre l'esprit et le monde) et d'une manière affranchie du langage. Pour les yogācā­rins, l'idée madhyamaka d'un régime ontologique unique où tout a une valeur de vérité relative est absurde, car il n'y aurait aucune réalité pour fonder la différence ontologique entre la vérité et la fausseté. Ils adoptent donc une forme de réalisme métaphysique, en tant qu'ils croient au caractère

absolu de la réalité, tout en maintenant une forme d'idéalisme subjectif, en supposant que cette réalité soit idéelle, représentationnelle. Les mādhyamikas rejettent quant à eux la dichotomie entre vérité et fausseté et attribuent à tous les phénomènes une vérité relative, interdépendante, fondée dans la convention et l'usage. La solution yogācārienne serait la mise en avant d'un monisme ontologique ancré dans une vie idéelle pure, qui, délivrée de la conceptualité qui autrement déforme les représentations, fonde leur théorie de la connaissance. Pour les mādhyamikas, une telle conception reste métaphysique, dans le sens où elle suggère une relation réificatrice aux éléments de la réalité, en ne mettant pas en doute toute la dimension conceptuelle, apprise et relative des représentations qu'elle considère neutres. La théorie yogācārienne proposerait une nouvelle représentation de ce en quoi consiste la réalité, alors que l'objectif des mādhyamikas consiste à faire cesser ce genre de raisonnement descriptif et représentationnaliste afin de couper court à la rhétorique de l'être et du non-être. Pour les mādhyamikas, en ne reconnaissant pas la dimension conceptuelle inhérente à la perception, on perpétue notre rapport métaphysique à l'être, car on hypostasie les représentations perçues comme ultimement vraies, sans en réaliser la structure contingente et relative aux conventions sociales et linguistiques. Le réalisme métaphysique des yogācārin serait ce qui les pousserait à réifier certaines représentations, ce qui aurait pour conséquence de justifier deux postulats : 1) leur croyance en une forme de réalité idéelle fondée d'une manière absolue et 2) leur division de la réalité en plusieurs sphères ontologiques selon une hiérarchie de leur degré de vérité. Cet ensemble de postulats ontologiques explique également pourquoi les yogācārin associent les constructions métaphysiques à la sphère du langage, dont on pourrait se libérer pour avoir accès à une perception pure, vraie. Dans ce paradigme, la perception peut s'affranchir de toute forme de conditionnement relatif à la conceptualité, en ce qu'il associe directement la conceptualité au langage, sans prendre en compte d'autres formes de l'influence de la conceptualité sur le comportement, comme les formes non verbales de conditionnement aux conventions sociales, pour ne nommer qu'un exemple.

Selon Evan Thompson, un philosophe de l'esprit contemporain affilié au courant énaïvistique dont nous traiterons dans le second chapitre, l'école Yogācāra, en attribuant un statut de vérité aux choses de l'esprit uniquement, aux représentations et aux perceptions, adopterait une forme étrange de réalisme par rapport à la vérité, là où les mādhyamikas postuleraient un antiréalisme global fondé dans la nécessité de faire cesser toute forme de fondationnalisme ontologique. Cet antiréalisme épistémologique n'est pas équivalent à un idéalisme, au sens où cette école rejette également toute forme de distinction absolue entre l'esprit et le monde. Il est selon Thompson ce qu'il appelle un antiréalisme par rapport à la vérité, dans le sens où les mādhyamikas considèrent que la vérité est infondable, en raison de l'inexistence d'un régime de réalité ontologiquement stable, et que toute représentation du réel n'est qu'une manifestation conventionnelle de formes de relations au monde forgées dans l'intersubjectivité.

Le litige contemporain le plus populaire concernant la pensée yogācārienne en rapport à la discussion précédente est la suivante : est-ce que cette école postule l'inexistence du monde extérieur au profit d'une vie mentale exclusive, et de quelle façon? Pour plusieurs auteurs, dont Jay L. Garfield (2015), Mark Siderits (2015), Sonam Thackchöe (2015) et Paul Williams (2008), le Yogācāra est un idéalisme métaphysique. Pour Dan Lusthaus (2002) et Saam Trivedi (2005), le Yogācāra n'est pas une doctrine relevant de l'idéalisme métaphysique, mais plutôt une forme d'idéalisme méthodologique et épistémologique ancré dans un agnosticisme, dans une indécidabilité quant à la nature ontologique de la relation avec le monde. Pour Saam Trivedi (2005) (en plus de sa position précédente), Fred J. Hanna (1995) et Evan Thompson (2018), il n'est pas pertinent de poser le débat en ces termes et la philosophie de l'esprit yogācārienne nécessite d'en poser de nouveaux.

La seconde position consiste à dire que la pensée yogācārienne est une méthode plutôt qu'une théorie et qu'elle consiste en un type de phénoménologie transcendantale à la Husserl, irréductible à l'idéalisme ou au réalisme (Hanna, 1995; Lusthaus, 2002). La

solution de Thompson est similaire, mais il ajoute que la dimension épistémologique et phénoménologique impliquant que la cognition construit ce que nous prenons pour la réalité, prime sur l'idée métaphysique selon laquelle tout ce qui existe est mental. Il affirme que de catégoriser et discréditer, comme Garfield, la doctrine yogācārienne comme une épistémologie médiationnelle, c'est-à-dire comme une théorie représentationnaliste de la connaissance qui suppose que nous ne pouvons être en relation directe avec le monde et que notre connaissance de celui-ci passe impérativement par la représentation, « may actually compromise what Yogācāra has to offer as phenomenology » (Thompson, 2018, p. 36). Comme Lusthaus, il ne croit pas que les yogācārin postulent un idéalisme métaphysique, l'idée selon laquelle tout ce qui existe est de registre mental ou construit par l'esprit (Thompson, 2018, p. 30).

Il est selon Thompson important de procéder à la distinction entre deux types d'intériorité pour comprendre celle que postulent les yogācārin, l'intériorité subjectiviste et l'intériorité transcendantale. L'intérêt de cette dernière forme d'intériorité tient au fait qu'elle permet de résister aux accusations de solipsisme. L'idée d'un égo transcendantal permet de réfléchir un « constructivisme » du type de celui que postule Kant, soit une cognition qui synthétise l'expérience du monde ou une cognition qui constitue ses objets intentionnels, et non pas la réalité *per se* (comme dans le cas d'un idéalisme absolu, par exemple, auquel Williams associe la pensée yogācārienne). L'objectif de la pensée yogācārienne est de proposer une théorie qui explique comment l'esprit fait cela, en termes de fonctions mentales et conscientes. On aurait affaire selon Trivedi à un quelque chose de l'ordre d'un idéalisme épistémologique. Selon lui, comme Husserl, les yogācārin se garderaient bien d'avancer des thèses concernant la nature ontologique du réel. Ils postuleraient un agnosticisme ontologique, ne se positionnant pas explicitement sur la réalité par-delà les représentations de l'esprit; la réalité ultime n'étant connaissable qu'une fois le dualisme transcendé. C'est un peu la thèse de Lusthaus, qui suggère qu'il ne soit pas tout à fait juste de qualifier la position yogācārienne d'essentiellement idéaliste :

What is Yogācāra? It has generally been mislabeled as 'idealism'. Many scholars, including D.T. Suzuki, Edward Conze, and others have constructed elaborate interpretations of its supposed idealistic premises: One Mind creating and tending the whole world, the flat denial that anything whatsoever exists outside the mind, an *ālaya-vijñāna* (warehouse-consciousness) that functions like Jung's collective unconscious, etc. (Lusthaus, 2002, p. 4).

Leur position, selon lui, ressemble plutôt à ce qu'il appelle un idéalisme épistémologique critique, en ce que pour eux, tout ce que l'on peut savoir, considérer ou postuler trouve son lieu dans la conscience (Lusthaus, 2002, p. 5)<sup>27</sup>. Il serait important selon Lusthaus de comprendre que la position yogācārienne n'est pas ontologique et que « (f)or Yogācāra 'mind' is the problem, not the solution » (Lusthaus, 2002, p. 5). C'est par l'observation du fonctionnement de la conscience que l'abolition des processus mentaux problématiques, des projections et des conceptions appropriatives de l'égo devient pensable dans l'optique d'atteindre un état mental permettant d'avoir un contact épistémique réel avec les choses du monde. Ils n'auraient pas de doute quant à l'existence des objets du monde, mais quant à l'externalité, au fait qu'il y ait même une distinction entre l'esprit et le monde, qu'il y ait un « intérieur » et un « extérieur ». Lusthaus croit que le geste yogācārin consiste à affirmer que « the objects of cognition (what cognition intends) don't exist outside the cognitive act, but are internal to it » (Thompson, 2018, p. 30). Ce qui est à mettre en doute, c'est ce qui est créé par l'esprit, le noumène, pas le monde extérieur. La distinction principale entre l'idéalisme kantien et le Yogācāra, pour Trivedi et Lusthaus, se trouve dans la

---

<sup>27</sup> Cette posture ressemble quelque peu à celle que le jeune Husserl appelait le réalisme critique, qui postule une relation indirecte avec les choses elles-mêmes. Selon la position husserlienne, l'essence des choses est introuvable dans le monde physique, elle ne concerne que leur représentation par l'esprit (Deledalle, 1998, p. 83-85). Cependant, Husserl n'est pas aussi radical que les bouddhistes dans sa critique du dualisme sujet-objet et n'a pas besoin de penser le rapport aux choses mêmes par-delà la distinction habituelle entre intériorité et extériorité. Cette position, comme celle que Lusthaus attribue aux yogācārins (l'idéalisme épistémologique critique), ne concerne que la relation épistémologique et phénoménologique aux choses et pas leur statut ontologique relatif à l'existence ou la non-existence. En cela, elles ne seraient pas directement des positions métaphysiquement problématiques pour les mādhymikas. Elles le seraient indirectement en raison de leur conception des représentations. Il faut noter que cette conception est finalement fort différente chez Husserl et chez les yogācārins.

conviction des derniers en la connaissabilité du réel, une fois notre dualisme internalisé transcendé.

Thompson critique la thèse de Garfield qui postule que le Yogācāra s'incarne dans une sorte d'idéalisme à la Berkeley, un idéalisme absolu où tout ce qui existe est du domaine de l'esprit. Garfield croit en effet que les yogācārin nient l'existence du monde extérieur, ce qui semble être une lecture un peu forcée des textes du canon. Selon Thompson, Garfield interprète l'idéalisme yogācārin comme un idéalisme transcendantal de type kantien avec une tournure unique: « (t)he transcendental idealist part is that all we know is what's constructed by consciousness; the twist is that the subject-object duality is an imagined construction of consciousness and is ultimately unreal » (Thompson, 2018, p. 30). Il postule un idéalisme métaphysique, que Trivedi définit comme suit: « Metaphysical idealism is the view that the external world and objects in it exist in a mind-dependent way, and it is opposed to metaphysical realism, the view that the world and material objects in it exist in a mind-independent, objective way » (Trivedi, 2005, p. 232). Pour Thompson, le réalisme métaphysique yogācārin ne nécessite en aucun cas le rejet de l'existence du monde extérieur. Ce qui est clair, c'est qu'ils rejettent la perception normale que nous avons de celui-ci en tant qu'elle est teintée affectivement et conceptuellement.

#### 1.2.5. Thompson et la nature de la relation épistémologique au monde bouddhiste

Dans le séminaire *Madhyamaka Versus Realism : Setting up the Debate* qu'il a donné au centre bouddhiste de l'Université de Berkeley en 2018, Thompson essaie de déterminer la nature de la relation au monde postulée par les mādhyamikas et les

yogācārin. Il tente de montrer que la question de savoir si ces deux approches sont réalistes ou idéalistes est erronée en raison de la particularité de la philosophie de l'esprit bouddhiste, qui postule dans ses deux déclinaisons la fiction du sujet et un rejet du dualisme.

En raison de cette particularité, il tente de tester l'idée selon laquelle le Madhyamaka et le Yogācāra seraient des formes de corrélationnisme, d'épistémologie médiationnelle ou de réalisme de contact. Ces approches constituent des alternatives au réalisme ou à l'idéalisme fort, qui sont des postures qui sous-entendent un dualisme fort éloigné des conceptions bouddhistes. Le corrélationnisme se définit de la façon suivante: « the idea according to which we only ever have access to the correlation between thinking and being, and never to either term considered apart from the other » (Thompson, 2018, p. 2). Le corrélationnisme consiste en une lecture idéalisante d'auteurs comme Merleau-Ponty et Heidegger, par exemple. Il tente également de vérifier si le Yogācāra et le Madhyamaka postulent une épistémologie médiationnelle telle que la définissent Hubert Dreyfus et Charles Taylor. L'épistémologie médiationnelle est un représentationnalisme qui implique que nous n'ayons un contact avec le monde extérieur qu'à travers nos représentations mentales. Le réalisme de contact est une lecture réaliste du type de relations avec le monde que postulent Heidegger et Merleau-Ponty. Pour le réalisme de contact, la connaissance consiste en un contact non médié (par des représentations entre autres) avec la réalité. Elle est conçue comme un mode engagé, actif, incarné et pragmatique de rapport au monde, qui est incompréhensible depuis une approche médiationnelle en tant que celle-ci ne prend pas en compte la dimension signifiante des sollicitations pratiques et affectives que nous rencontrons dans le monde et qui nous poussent à agir.

### 1.2.6. Relation épistémologique avec le monde selon le Madhyamaka

Le point de Thompson est le suivant : le Madhyamaka est une critique profonde du réalisme métaphysique, de l'essentialisme et du fondationnalisme. Son idée principale est une critique de l'idée réaliste selon laquelle les choses ont une essence et qu'il est possible de la connaître. Avoir une essence consisterait « (...) to exist in a primary manner, unconstructed and independent of anything else. (So, doesn't depend on linguistic or conceptual construction or any kind of categorial cognitive forms.) » (Thompson, 2018, p. 12). Les choses, suivant le principe de coémergence conditionnée, ne peuvent exister de manière essentielle et indépendante de toute construction linguistique et conceptuelle, ou de toute forme catégoriale de la cognition. L'essentialisme, dit Thompson, n'est pas qu'une position théorique, il est notre mode par défaut d'engagement cognitif avec le monde (Thompson, 2018, p. 12). Il est au fondement de l'attitude hypostasiante. Épistémologiquement, quelque chose qui a une existence intrinsèque est une chose qui résiste à l'analyse conceptuelle, c'est-à-dire qui serait compréhensible indépendamment de sa relation avec les autres concepts, qui aurait une réalité et une signification en elle-même. De vraies propositions concernant la réalité intrinsèque sont des propositions qui sont vraies de manière ultime pour les réalistes (Thompson, 2018, p. 18). Suivant l'idée de coémergence conditionnée, qui suppose à la fois que les choses du monde n'existent pas intrinsèquement en dehors de leur rapport à tous les autres objets de l'univers et qu'elles existent sous leur forme actuelle en raison de la forme du contact épistémologique qui nous lie à elles, il est vrai que la pensée madhyamaka partage plusieurs points en commun avec le corrélationnisme. En revanche, elle s'en éloigne dans la mesure où elle ne partage pas ses termes absolus, soient l'esprit et le monde, et qu'elle valorise une mise à plat des processus cognitifs dans l'apaisement de la prolifération conceptuelle. Thompson, avec Tillemans (The Cowherds, 2011) et Amber Carpenter (2014) appelleront cette position

un quiétisme irénique (Thompson, 2018, p. 26). Cette position se trouve par-delà l'opposition entre réalisme et antiréalisme ontologique. C'est selon Thompson, et nous sommes de cet avis, la conséquence du rejet de l'idée de *svabhāva*, de nature intrinsèque, qui se trouve au fondement de l'idée de vacuité selon les *mādhyamikas*. Pour lui,

(t)his quietism rules out both realism and anti-realism, which are flip-sides of the same coin, and presuppose the same impossible standpoint—that there is neutral stuff “out there,” either as the real absolute (realism, absolutism) or as what gets interpreted by us conceptually (and could have been interpreted otherwise) (anti-realism). Both are taking up a global perspective that requires that we be able to evaluate whether our conceptual scheme is right as a whole. But taking up such a perspective makes no sense once we give up the idea of intrinsic natures (of there being a way the world is, such that we can ask whether there really are the things our scheme is committed to or whether there aren't) (Thompson, 2018, p. 28).

### 1.2.7. Relation épistémologique avec le monde selon le Yogācāra

Le cas du Yogācāra n'est pas tout à fait aussi évident, car pour eux, la vacuité correspond à un objet intentionnel de la cognition et permet de saisir la réalité absolue. Comment concilier le traité yogācārin des trois natures de l'esprit avec les lectures non idéalistes? Nous croyons qu'il est plus avantageux de comprendre ce texte, non comme un traité d'ontologie, mais comme un traité d'épistémologie. Nous pouvons raisonnablement douter du fait que le Yogācāra soit une doctrine idéaliste au sens métaphysique, en raison de sa mise en valeur de la nécessité de dépasser le dualisme pour percevoir la réalité telle qu'elle est. Cette réalité serait idéale tout en ayant un fondement absolu, ce qui est aussi atypique dans une théorie réaliste que dans une théorie idéaliste. L'objectif de Thompson est de démontrer qu'étant donné la position particulière des yogācārin relativement au dualisme, la question est mal posée. Si, comme plusieurs phénoménologues, les yogācārin sont possiblement idéalistes d'un point de vue épistémologique, dans leur conception de l'accès à la connaissance, ils

seraient selon Siderits des réalistes dans leur rapport à la vérité, en ce qu'ils considèrent que la vérité ultime doit être fondée sur une vision de la manière dont les choses existent fondamentalement. Ils tiennent une position correspondantiste de la vérité et affirment donc l'existence d'une réalité ultime qui puisse fonder cette correspondance.

Gardons plutôt en tête que cette approche est d'abord phénoménologique et que son pivot se trouve dans une forme très particulière de représentationnalisme. Selon eux, le monde est non dual et composé de représentations qu'il nous est nécessaire de cesser de surinterpréter conceptuellement. Nous essaierons de montrer dans la section qui suit la manière dont fonctionne le représentationnalisme dans la phénoménologie yogācārienne. Celui-ci est irréductible à l'épistémologie médiationnelle, c'est-à-dire au type d'idéalisme dont discutent H.L. Dreyfus et Taylor, en raison de son postulat d'une réalité objective connaissable directement, même si cette dernière se manifeste sous la forme de représentations neutres et non comme quelque chose d'extérieur à l'esprit. De toute évidence, c'est quelque chose qui est difficile à comprendre dans le cadre des théories dualistes occidentales, qui a fait l'objet de nombreux débats et sur lequel nous ne pouvons nous attarder plus longuement. C'est depuis ce point de départ que nous devrions considérer cette pensée pour Thompson, parce que c'est un point de vue plus fertile pour les sciences de l'esprit contemporaines. C'est pourquoi il critique l'avenue que choisit Garfield dans sa critique du Yogācāra, qui lui, propose une lecture médiationnelle, métaphysiquement idéaliste, de leur théorie. Une telle approche mine dès le départ l'intérêt que peut avoir cette pensée pour la philosophie transculturelle, ce qui implique la perte d'une grande richesse analytique complémentaire à la pensée madhyamaka. C'est que leur pensée n'est pas organisée en fonction d'un objectif de définition ontologique, même si, selon les mādhyamikas, elle le fait malgré elle. Son objectif est phénoménologique, les Yogacarins s'appliquent surtout à analyser et à expliquer le fonctionnement de l'esprit. Une conception juste de l'esprit et de ses mécanismes parviendrait selon eux à le faire fonctionner correctement.

### 1.2.8. Une approche phénoménologique du représentationnalisme yogācārin

Nous avons déjà expliqué que la réalité ultime pour les yogācārin était objective et indépendante de toute détermination linguistique ou conceptuelle. Ce que nous percevons de manière naturelle, quotidienne, non questionnée, est structuré à tort par les formes dualistes imposées par une croyance en la substantialité des structures conceptuelles (modes d'apparition) qu'on surimpose aux représentations (ce qui apparaît, nature dépendante), qui auraient la possibilité d'en être foncièrement indépendantes. Nous serions témoins de ces représentations momentanées qui, interprétées de manière dualiste, formeraient, selon l'exemple de Thakchöe, le soi comme sujet cognitif distinct de ses propres représentations (Thakchöe, dans Garfield et Westerhoff, 2015, p. 75).

Celles-ci seraient soumises au mode conceptuel objectivant, qui les transformerait en choses et en êtres alors qu'elles ne seraient que les « representational output of our own storehouse impressions masquerading as perceptual input » (Thakchöe, dans Garfield et Westerhoff, 2015, p. 75). Cette réserve que les yogācārin appellent l'*ālaya-vijñāna*, explique Thakchöe, est le lieu de formation des impressions subliminales (*vasāna*), ou représentations sous forme potentielle. Elles se transforment sous certaines conditions en représentations actuelles, et deviennent des objets intentionnels (Thakchöe, dans Garfield et Westerhoff, 2015, p. 81). C'est en ce sens qu'elles sont définies comme nature dépendante. L'*ālaya-vijñāna* ou conscience fondamentale est autrement appelée conscience réceptacle ou psychisme fondationnel. Les représentations intentionnelles ne peuvent exister sans cette trame inconsciente non intentionnelle. Ainsi pour Thakchöe,

The use of the phrase “what appears” to describe dependent nature is significant in two ways. First, it is a reminder that all we have access to is appearance. Our cognitive access

is limited to intentional objects; intentional objects are no more than mental representations; and representations are just manifest forms of the subliminal impressions (Thakchöe, dans Garfield et Westerhoff, 2015, p. 81).

La nature parfaite, ou ultime, est décrite dans le *Ārya-saṃdhi-nirmocana-mahāyāna-sūtra* en tant que « reality as it is : the intentional object of a pure consciousness » (Buddha, s.d., Toh. D 106. *Mdo sde*, Ca 35b, cité dans Thakchöe, dans Garfield et Westerhoff, 2015, p. 82.), une réalité libérée des déformations qu'imposent les *vasāna* aux représentations. Dans son traité des trois natures, Vasubandhu définit cette sphère ontologique, la « (*pariniṣpanna*) as the eternal, unalterable absence of 'as it appears' from 'what appears' » (Vasubandhu, s.d., *TSN 3*, *Sems tsam* Chi 10a, cité dans Thakchöe, dans Garfield et Westerhoff, 2015, p. 82.). C'est ainsi que la nature parfaite consiste en la nature dépendante, la sphère des représentations, débarrassée de la surimposition conceptuelle, et ainsi de la fausse dualité sous l'angle duquel elle laisse entrevoir le monde. La vérité ultime, souligne Thakchöe, prendrait selon Maitreyanātha trois formes; « as emptiness, it is the ultimate object; as *nirvāṇa*, it is the ultimate attainment; and as nonconceptual knowledge, it is the ultimate realization » (Maitreyanātha, s.d., *Sems tsam* Phi 42b., cité dans Thakchöe, dans Garfield et Westerhoff, 2015, p. 85). C'est ainsi que la vacuité aurait la signification d'un objet épistémique ultime pour les yogācārins, en tant que pensée intentionnelle de l'absence. Nous discuterons dans la dernière partie de ce chapitre du rôle d'importance que jouent également les émotions dans la formation des représentations. La conceptualité articule le monde depuis ce que les yogācārins appellent l'attitude appropriative, qui est une structure affective. Les représentations sont dépendantes dans la mesure où la sphère conceptuelle alimente l'émergence de nouvelles impressions dans l'*ālaya-vijñāna* via l'impulsion des formations de nature affective. La nature conceptuelle participe à la constitution de la nature dépendante, mais contrairement à celle-ci, elle n'aurait pour les yogācārins pas de réalité, même conventionnelle.

### 1.2.9. La vacuité en tant que mode d'appréhension ontologique : le dépassement de l'épistémologie et de la métaphysique

Pour les mādhyamikas, il ne peut pas y avoir une telle chose qu'un objet de réalité ultime pour deux raisons principales. La première raison est phénoménologique et elle consiste selon eux en ce que les représentations ne peuvent être libres de conceptualisation. La deuxième raison est ontologique, une telle façon de concevoir la vacuité favorise la réification ontologique, ce qui perpétue le règne des *dr̥ṣṭi*, des vues métaphysiques. Cela fait de la vacuité pour les mādhyamikas une méthode et non un objet ultime de connaissance. Elle ne peut en aucun cas consister en la propriété d'une représentation. C'est que le représentationnalisme yogacarin semble pour les mādhyamikas aller de pair avec leur fondationnalisme et leur réalisme ontologique, qui sont associés à l'attitude réificatrice qu'ils qualifient de métaphysique. C'est exactement ce que les mādhyamikas rejettent comme une vision métaphysique du monde, l'idée d'existence fondamentale, intrinsèque, ultime. Leur critique du langage résulte dans l'idée selon laquelle il ne peut y avoir de fondement dans le réel pour déterminer si une proposition est vraie ou fausse. Selon Siderits, c'est là la pensée de Candrakīrti: « We avoid the nihilist conclusion by rejecting the assumption common to existence-ism and nihilism: that there are mind-independent facts that make any statement true or false. Madhyamaka is global antirealism about truth » (Siderits, dans Garfield et Westerhoff, 2015, p. 119).

Leur objectif n'est pas de développer une connaissance ultime comme le font les yogācārins, mais plutôt, en accord avec le quiétisme irénique que nous avons mentionné plus tôt, de trouver la paix dans l'apaisement cognitif. Leurs objectifs sont pratiques et thérapeutiques avant d'être théoriques. C'est pourquoi leur critique de la métaphysique ne vise pas une meilleure description du monde, mais la mise en place d'une attitude non réifiante par rapport au réel. Le troisième chapitre veillera à montrer

les effets thérapeutiques d'un tel rapport au monde et à le mettre en relation avec les plus récentes recherches concernant la psychopathologie. Il s'agit pour les mādhyamikas d'utiliser la dialectique pour mettre fin à une certaine forme de conceptualisation, mais surtout aux formes représentationnelles et réificatrices de cognition, qui sont pour eux la source des *dr̥ṣṭi*, des perspectives métaphysiques sur le monde. Pour eux, la conceptualité n'appartient pas seulement à l'ordre linguistique, elle se meut au sein même des représentations. En cela, la *prajñāpāramitā* ne peut pas simplement consister en une représentation ultime du monde qui serait libérée du cadre linguistique. Cela veut dire que même si les yogācārin se libèrent des concepts et du langage, qu'ils considèrent comme la source des *dr̥ṣṭi*, ils ne se libèreront pas forcément de l'attitude réificatrice qui leur donne leur valeur métaphysique. Pour les mādhyamikas svātantrikas, on peut même utiliser les concepts de manière non réificatrice, non métaphysique, si l'on tient leur valeur de vérité pour relative et qu'on ne les considère pas comme des représentations vraies du monde.

Bhāvaviveka, bouddhiste mādhyamika du cinquième siècle, est reconnu comme le fondateur de la tradition Svātantrika. Celle-ci s'oppose à la tradition Prasaṅgika en ce qui a trait à leur position sur l'utilisation philosophique de la conceptualité et du langage. Les prasaṅgikas, autrement appelés les conséquentialistes, dont le plus célèbre représentant est Candrakīrti, réduisent à l'absurde l'entière des arguments essentialistes en montrant leurs conséquences logiques et n'avancent pas d'arguments autonomes, en raison de leur méfiance envers la conceptualité. Ils considèrent que discuter avec les essentialistes est inutile, en tant que les concepts perçus et compris de manière essentialiste n'ont pas la même signification que ces mêmes concepts perçus et compris de manière non-essentialiste. Leurs arguments consistent essentiellement en la déconstruction dialectique des arguments du camp adverse, en la démonstration de l'absurdité de leurs conséquences pragmatiques et conceptuelles. Si les prasaṅgikas affirment que l'utilisation du langage structure notre esprit de manière dualiste, les svātantrikas, quant à eux, mettent de l'avant l'importance de l'utilisation d'un langage

commun avec les essentialistes dans une optique pédagogique. Ils affirment également qu'il est vain de vouloir se débarrasser de toute forme de conceptualité, tant notre perception en est imprégnée en raison de sa formation structurée par les conventions sociales et linguistiques de notre culture. C'est notre relation réificatrice aux concepts, fondée dans les habitudes affectives appropriatives qu'il faudrait changer.

Thakchöe explique que dans son *Madhyamaka-hṛdaya-kārikā*, Bhāvaviveka défend l'importance de considérer l'existence conventionnelle de la conceptualité. Il accuse les yogācārins de poursuivre un agenda idéaliste (dans un sens métaphysique), d'associer les objets extérieurs à des constructions conceptuelles, foncièrement inexistantes. Ce qui est intéressant dans la critique de Bhāvaviveka, c'est qu'il explique que pour les mādhyamikas, la pensée conceptuelle précède la pensée langagière, et que les représentations sont déjà porteuses de conceptualité et d'affects. Il affirme que ses adversaires croient que « (w)ithout language there arise no defilements and no name will have its referential objects » (Bhāvaviveka, *MHK dBu ma dZa* 22a., cité dans Thakchöe, dans Garfield et Westerhoff, p. 91). Il explique que le problème de la réification ne se trouve pas strictement dans le langage, mais dans un ensemble de dispositions affectives et pré-conceptuelles au monde. Il donne l'exemple des animaux qui, « without any linguistic skills give rise to defilements » (Bhāvaviveka, *MHK dBu ma dZa* 22a., cité dans Thakchöe, dans Garfield et Westerhoff, p. 91). Bhāvaviveka explique que les animaux et les enfants qui ne parlent pas encore, par exemple, se voient en proie à ce qu'il appelle des émotions conceptuelles comme la peur, l'amour ou la haine. Il soutient que si ces émotions ont un sens, c'est qu'elles sont fondées dans des conventions sociales pré ou extralinguistiques. La conceptualité doit donc avoir une existence conventionnelle en ce qu'elle émerge de manière concomitante aux affects qui structurent notre façon collective de percevoir le réel. La réalité extérieure ne peut être qu'une construction relevant de la seule sphère linguistique, car les êtres sensibles qui n'ont pas accès au langage sont affectés par les émotions et les régimes de croyance pathologiques qui engendrent la souffrance.

La conceptualité serait donc la cause de la forme et du contenu des représentations (comme les affects qui sont, eux, la cause de leur émergence), elle ne peut donc être strictement fautive et dissociable des représentations qu'elle structure. Pour Bhāvaviveka, il est essentiel de reconnaître l'influence qu'ont tous les constituants de la réalité dépendante (des représentations) les uns sur les autres. De plus, pour ces mādhyamikas, les objets internes et externes de l'esprit, originellement codépendants les uns des autres, s'inter-influencent, pas malgré le fait de n'avoir pas de réalité intrinsèque, mais spécifiquement en raison de cette particularité. C'est ce qui permet la mobilité du réel.

### 1.2.9. Le syncrétisme mahāyāniste de Śāntarakṣita

Si les mādhyamikas croient qu'il est vain de croire qu'une approche analytique qui propose de multiples classifications (qu'ils considèrent réificatrices) parviendrait à guérir et à transformer l'esprit, certains de ses adeptes du huitième siècle proposent un syncrétisme qui reconnaît la valeur de la pensée Yogācāra en tant que propédeutique à leur propre processus de réforme ontologique. Blumenthal (2015) souligne que Śāntarakṣita écrit à cet effet dans les quatre-vingt douzième et quatre-vingt treizième stances de son Madhyamaka-alamkāra-kārikā que,

By relying on the Mind-Only (*cittamātra*, *sems tsam pa*) system,  
 Know that external entities do not exist.  
 And by relying on this [Madhyamaka] system,  
 Know that no self at all exists, even in that [mind].  
 Therefore, by holding  
 The reigns of reasoning  
 As one rides the chariots of the two systems (i.e., Yogācāra/ Cittamātra and Madhyamaka),  
 One becomes a real Mahāyānist.

(Śāntarakṣita, 1985, cité dans Blumenthal, dans Garfield et Westerhoff, 2015, p. 249).

Ces strophes annoncent une volonté de réconciliation entre les deux écoles, dans le sens où selon Śāntarakṣita, le Yogācāra nous permettrait de comprendre de prime abord qu'il n'y a pas de dualisme. Nous pourrions alors approfondir notre connaissance grâce au Madhyamaka et réaliser que même les *skandha*, les phénomènes mentaux, les représentations, n'ont pas de fondement. Comme nous le verrons dans le chapitre deux, qui traite de la vérité conventionnelle dans le bouddhisme madhyamaka, tous les éléments du monde ont une valeur de vérité relative. Comme la connaissance bouddhiste vise le développement d'un état d'esprit, certaines théories « fausses » (lire réificatrices) pourraient parvenir à toucher certaines personnes qui n'auraient pas pu être attirés à la pratique bouddhiste autrement que pour son intérêt intellectuel, théorique. Selon la doctrine des expédients salvifiques dont nous discuterons bientôt, les êtres ont des expériences variées et cheminent différemment sur la voie de l'éveil. Différentes approches théoriques, même contradictoires, les soigneront et leur permettront de développer l'état d'esprit dont nous discutons. Bien que ces théories soient irréductibles l'une à l'autre, elles servent des objectifs complémentaires. En tant qu'elles sont toutes les deux des approches mahāyānistes, leur objectif premier est la compassion pour tous les êtres et les litiges théoriques peuvent nuire à leur but premier qui est thérapeutique. Rappelons-le, selon les mahāyānistes, nous ne sommes pas des êtres séparés les uns des autres et l'éveil ne peut être pensé que collectivement. Voilà l'esprit de cette réconciliation. En comprenant les classifications yogācāriennes comme conventionnelles, comme relatives à une représentation relative du réel, il est possible de les étudier afin de mieux comprendre théoriquement les conceptions madhyamaka, qui sont parfois similaires, mais qui pour les raisons que nous avons mentionnées, comportent moins d'explications et de descriptions phénoménologiques.

Maintenant que nous avons discuté des conceptions épistémologique et ontologique des deux écoles, en particulier relativement à leurs conceptions respectives de la

vacuité, nous terminerons ce chapitre en tentant de spécifier leurs méthodes phénoménologiques respectives qui sont de nature différente en raison de leurs perspectives distinctes relativement au fonctionnement phénoménologique de la dimension affective. Afin de faciliter la compréhension de cette matière complexe, nous mettrons en relation les conceptions yogācārienne et madhyamaka des affects avec les phénoménologies husserliennes et heideggériennes des émotions et des humeurs.

### 1.3. Contre la métaphysique des représentations, une phénoménologie des affects

#### 1.3.1. Une phénoménologie comprise comme méthodologie du rapport au monde

La *śūnyatā* consiste selon Viévard en un outil dialectique qui permet de déconstruire les différentes conceptions problématiques relatives au statut de la réalité que l'on appelle les *dr̥ṣṭi*. Cette section visera à clarifier leur relation avec la dimension affective de la cognition. Comme on traduit habituellement ce terme par « constructions ou vues métaphysiques », cela revient à dire que la prochaine section concernera les liens entre la métaphysique et la dimension affective dans le bouddhisme. Nous verrons bientôt en quoi la métaphysique, pour les *mādhyamikas* et Heidegger, est fondée dans une disposition affective réificatrice et un arrière-plan de signification culturel qui perpétue ce rapport représentationnaliste au monde. Nous nous pencherons ensuite sur la façon dont fonctionne le représentationnalisme yogācārin en relation avec la dimension affective. Si les méthodes madhyamaka de déconstruction s'expliquent mieux depuis la

phénoménologie ontologique d'Heidegger, les méthodes yogācāriennes sont plutôt phénoménologiques au sens husserlien. Cette différence se trouve dans leurs conceptions différentes des relations entre la connaissance et les affects.

### 1.3.2. Une ignorance fondée affectivement

Pour les bouddhistes madhyamaka, *l'avidyā*, couramment traduite par nescience, est la caractérisation bouddhiste de l'ignorance. *L'avidyā* est conçue comme un voile de concepts et de vues fausses qui empêche de voir la réalité telle qu'elle est. Pour Viévard,

Confondue avec l'illusion, la nescience n'est plus seulement privative et ne relève pas d'un simple manque de connaissance. Elle est surtout une connaissance fautive ou, plus exactement, un trop plein de connaissance viciée. En cela, elle n'est plus seulement nescience mais aussi mescience, mauvaise science (Viévard, 2002, p. 100).

Couramment décrite comme un voile recouvrant la réalité, elle opèrerait comme une toile conceptuelle qui distordrait notre perception du monde. La nature substantialisante du langage est l'une des dynamiques en cause dans ce rapport pathologique à l'être. En effet, comme l'explique bien Carpenter,

When we argue for a position or entertain any thought at all, we are shaping our minds in specific ways, making some ways of looking at engaging with the world more readily available. All such way of engaging with the world grant it more reality, more substantial individuation than it has and they all participate in the habit of 'conceptual proliferation', of making more meaning than is there through elaborate cognitive activity (Carpenter, 2014, p. 210).

Si le langage est porteur de conceptualité et contribue à associer de manière rigide représentations et significations, il n'est pas le seul responsable de la construction d'une métaphysique du réel. Il est pertinent de clarifier la notion de *dr̥ṣṭi* pour comprendre le type de connaissance contre lequel se déploie la critique madhyamaka. Lusthaus

explique que la connaissance conceptuelle est communément et faussement perçue comme affectivement neutre. Les mādhyamikas considèrent qu'elles émergent toujours sur un arrière-plan affectif :

It cannot be overstressed that positions (*dr̥ṣṭi*), from a Buddhist point of view, are not simple, neutral abstract collections of propositions, but charged, passionate interpretations of experience which thoroughly color and flavor – literally- our every thought, sensation and action. They are produced by and produce embodied-conditioning (*saṃskāra*), and are thus symptoms of our conditioning rather than neutral alternatives from which one can innocently and naively choose (Lusthaus, 2002, p. 242).

Il est important de comprendre que la *prajñāpāramitā* concerne tout le rapport au monde et vise une réforme radicale non seulement de l'état de nos connaissances, mais d'abord et avant tout de notre manière de le percevoir et d'agir en son sein, *via* une réorganisation complète de l'esprit, incluant la sphère affective. Sans un travail sur les affects, l'esprit continue de se déployer à l'intérieur de la sphère de l'illusion conceptuelle qu'ils structurent. Dans le bouddhisme madhyamaka, on ne conçoit pas distinctement les domaines de l'affectivité et de l'intellect, en ce que ceux-ci s'influencent mutuellement afin de composer un rapport ontologique au monde.

Ils (les termes désignant l'esprit, le système cognitif) ne renvoient pas *sui generis*, comme pourrait l'attendre la typologie occidentale, à une division raison/passion ou rationnel/émotionnel, car l'esprit, qu'il soit *citta*, *manas*, *manas* ou *cetas*, est aussi bien le siège de la raison que celui du sentiment. La sensation (*vedanā*) est en effet un *caitta*, un mental, tout comme la connaissance (*vedanā*) doit s'appuyer sur la pensée (*citta*) (Viévard, 2002, p. 187).

Prenons l'exemple d'un des *dr̥ṣṭi* les plus importants selon la tradition bouddhiste; l'*ātman*, le soi individuel, qu'on pourrait décrire comme le « sujet en soi » ou comme « régent interne des facultés psychophysiques de l'individu » (Panañoti, 2016, p. 2). Pour les mahāyānistes en général, le soi substantiel est une fiction. Pour les mādhyamikas, cette fiction est basée sur le sentiment appropriatif. Les *dr̥ṣṭi*, qui sont structurés pour les mādhyamikas en une forme d'attitude réifiante par rapport au réel, consistent en une surimposition de sens qui n'est pas seulement théorique, mais qui a

un impact sur notre manière d'entrer en contact avec le monde. Leur fondement est affectif : pour les bouddhistes, la croyance en un soi substantiel est ancrée dans une peur de l'impermanence et dans un attachement trop grand à la stabilité ontologique.

La découverte de la vacuité du soi est une étape dans la progression pédagogique et ne constitue pas la fin ultime du processus de connaissance bouddhique. Le Dalaï-Lama explique par exemple « [qu']il y a deux sortes de non-soi, le non-soi de la personne et le non-soi des phénomènes. De façon générale, réaliser le non-soi de la personne est plus facile que réaliser le non-soi des phénomènes, en raison d'une plus longue familiarité avec son propre soi (...) » (Hayward et Varela, 1995, p. 153). Cette réalisation est une propédeutique à la compréhension de la vacuité du monde phénoménal dans son intégralité. En effet, le soi n'est pas inexistant pour les *mādhyamikas*, il est vide de nature propre, n'a pas de réalité autonome. Il n'est ni existant, ni non existant et se situe dans une chaîne causale sans laquelle il ne serait pas du monde. Comme notre représentation du soi détermine un type particulier de rapport au monde, s'en libérer, de façon incarnée et non simplement théorique, ouvre de nouvelles possibilités cognitives, sur les plans épistémique, affectif et même éthique. Le soi substantiel, suivant cette conception, est un *dr̥ṣṭi*, une construction métaphysique qui serait à la source de toutes les autres. La vacuité est l'outil qui permet de déconstruire l'attitude métaphysique au monde.

Emptiness, Nāgārjuna asserts, was taught by the Buddhas as an antidote to all *dr̥ṣṭi*, a word which must indicate here a viewpoint or dogma holding to the real existence of something as having intrinsic existence. Those who take emptiness as a *dr̥ṣṭi* are declared to be incurable (Williams, 2008, p. 70).

C'est que la vacuité conçue par les *mādhyamikas* est une méthode, une manière d'acquérir une connaissance qui n'est pas de nature propositionnelle. Cette connaissance est de l'ordre d'une capacité à percevoir le monde autrement qu'à travers le filtre de la métaphysique. On pourrait l'associer à quelque chose de l'ordre d'une méthodologie du rapport ontologique au monde, à un état d'esprit épistémique, voire à

une méthodologie de la disposition affective au monde. La compréhension de la vacuité du soi n'est pas une fin en elle-même; c'est une compréhension incarnée et affective qui permet de percevoir le monde d'un point de vue autre que celui de l'appropriation. Candrakīrti donne un très bel exemple de ce à quoi donne lieu un tel rapport méthodologique et ontologique à la connaissance :

All four Indian commentators on MMK 18.9-12 agree that when Nāgārjuna characterizes reality as not known by means of another (*aparapratyaya*) and calls *pratyekabuddhas*' knowledge "independent" (*asaṃsarga*), he means that release is not attained by acquisition of knowledge that is "merely propositional" in nature. Candrakīrti gives the example of the person with eye-disorder (the *taimirika*), pointing out that there is a difference between knowing that the floaters they see do not exist, and no longer seeing any floaters (Siderits, dans Garfield et Westerhoff, 2015, p. 121).

C'est en cela que la pensée *mādhyamika* ne peut être ni nihiliste ni substantialiste, ne stipulant ni l'existence ni l'inexistence, mais proposant plutôt une attitude non hypostasiant qui prédispose affectivement à percevoir le monde depuis une autre structure existentielle. Ce n'est pas une approche théorique, mais une méthode d'appréhension perceptive qui permet d'intégrer les connaissances sur un plan plus profond que celui où se déploient la connaissance propositionnelle. Elle permet d'avoir une prise sur l'arrière-plan affectif qui structure le rapport au monde. Il s'agit de développer des aptitudes qui permettent de déconstruire la dynamique d'objectivation métaphysique du réel afin de mettre fin à la création renouvelée d'ontologies rigides qui dépassent le stade du rapport pré-ontologique au monde. Il s'agit non pas de viser l'atteinte d'une cognition alternative, mais de faire cesser les cognitions inadéquates (Carpenter, 2014, p. 204), de faire usage de la dialectique dans l'optique de faire cesser la dynamique de prolifération métaphysique.

Il convient pour l'instant de déterminer à quoi nous faisons référence lorsque nous parlons de méthodologie du rapport ontologique au monde, en ce qu'une telle conception de l'ontologie est plutôt inhabituelle en occident. Nous nous référerons à la pensée de Heidegger afin d'explicitier cette conception de la connaissance, en ce qu'elle

a en commun avec la tradition Madhyamaka un axe méthodologique central à sa théorie, une critique de la métaphysique qui mène à une redéfinition de l'ontologie en tant que pierre d'assise de la phénoménologie.

### 1.3.3. Heidegger et les mādhyamikas autour de la critique de la métaphysique

Que voulons-nous dire lorsque nous faisons état de quelque chose comme une connaissance ontologique? Bien que Martin Heidegger n'ait jamais employé une expression de ce style, c'est bien à sa conception de l'ontologie que nous faisons appel afin de traiter du type de connaissance dépeint par les bouddhistes madhyamaka. La *prajñāpāramitā* pourrait très bien consister en l'apprentissage d'une déconstruction de la métaphysique qui soit incarnée affectivement. En cela, elle prolongerait la critique heideggérienne en une pratique, suivant le Saut (*Sprung*), auquel Heidegger fait référence à maintes reprises dans son ouvrage central, *Être et temps*. Pour Heidegger qui compare le saut ontologique au questionner épistémique,

Notre questionner n'est pas encore le saut; pour qu'il le soit il faut encore qu'il se transforme; il se tient encore dans le non-savoir – en face de l'étant. Qu'il suffise d'indiquer maintenant que le saut de ce questionner fait surgir (*er springt*) son propre fondement, le réalise en surgissant (*sringend erwirkt*). Un tel saut se faisant surgir comme fondement, nous l'appelons, selon la signification authentique du mot, un surgissement originaire (*Ur-Sprung*) : le se-faire-surgir-le-fondement. Parce que, pour tout questionner authentique, la question « Pourquoi y-a-t-il de l'étant et non pas plutôt rien? » fait surgir le fondement, et est ainsi surgissement originaire, nous devons la reconnaître comme la question la plus originaire (Heidegger, 1958, p. 12-13).

Le Saut consiste dans le passage d'un savoir de l'étant (un savoir épistémique souvent relié à une orientation métaphysique motivée affectivement) à un savoir de l'être, non en tant qu'élément constitutif matériel ou mécanique du monde, mais en tant que savoir-faire ou savoir-être qui rend possible une prise sur la structure ontologique du monde. Lorsque Heidegger s'intéresse au surgissement du fondement de l'être, à ce que cela

signifie profondément que d'exister, il découvre l'inconsistance des prétentions fondationnalistes de l'onto-théologie. Les mādhyamikas en effectuant un geste similaire voient surgir le non-fondement de l'être, l'absence de fondement ontologique du monde phénoménal. Ils conçoivent tous deux ce saut comme une rupture avec le monde représentationnaliste de la métaphysique. C'est que Heidegger et les mādhyamikas ont une approche ontologique de la méthode phénoménologique.

Si Heidegger trouvait nécessaire de réhabiliter la question de l'être, c'est que cette dernière, concernant « le concept le plus universel et le plus vide » (Heidegger, 1985, p. 25), aurait été oubliée en raison de son caractère trop évident. Le terme « être » serait rendu stérile par le langage de la tradition qui, « bien loin de rendre accessible ce qu'elle « transmet », le recouvre d'abord et le plus souvent. Elle (la tradition) livre ce contenu transmis à l'« évidence » et barre l'accès aux « sources » originelles où les catégories et les concepts traditionnels furent puisés, en partie de manière authentique » (Heidegger, 1985, p. 38). On le confondrait avec l'étant, à comprendre comme phénomène qui apparaît aux sens, ou comme terme de la relation sujet-objet qu'Heidegger tente de dépasser par le biais de la raison pratique et de l'investigation de nos relations pragmatiques avec le monde. Appartenant à la sphère ontique, l'ontologie traditionnellement comprise s'intéresse aux attributs des objets qui nous apparaissent, aux substances qui composent le monde, mais jamais aux modalités de l'être, à ce que cela veut dire d'être. Cette question exige une prise de contact affective différente avec la sphère des étants, à comprendre comme signes de la réalité combinée de la vie cognitive et du monde plutôt que comme constituant objectivement le monde en dehors du questionnement sur la structure de leur rencontre.

La relation du langage à l'ontologie fondamentale serait circulaire en tant que « le vide du mot « être », la disparition complète de sa force d'appellation, ce ne serait pas là un simple cas particulier de l'usure générale de la langue; en réalité, la destruction de notre relation à l'être comme tel est la raison véritable de l'ensemble de nos mauvais rapports

avec la langue » (Heidegger, 1958, p. 61). Pour Heidegger, la tradition aurait opéré un obscurcissement de la question de l'être en ce qu'elle constitue un arrière-plan de sens préétabli qui décharge le *Dasein* de questionner la réalité pour mettre à jour son rapport au monde de manière authentique, c'est-à-dire d'accomplir la vocation herméneutique qui le caractérise. Cette surinjection de sens que constitue la métaphysique occidentale rendrait le langage stérile en raison de la prédisposition ontologisante du *Dasein*, qui précède son rapport à la conceptualité et qui non questionné, se transforme en surimposition signifiante, en métaphysique. Il est important de comprendre le sens spécifique auquel pense Heidegger quand il parle de cette tendance du *Dasein* : « (ê)tre-ontologique, ici, ne signifie pas encore : élaborer une ontologie. Si donc nous réservons le titre d'ontologie au questionner théorique explicite du sens de l'étant, il convient d'appeler pré-ontologique l'être-ontologique cité du *Dasein* » (Heidegger, 1985, p. 31). Cette constitution pré-ontologique du *Dasein* ne se déploie pas dans la conceptualité, elle la précède et contribue à sa constitution. Si elle ne s'incarne pas affectivement et se déploie en réponse propositionnelle plutôt qu'en attitude questionnante, sa tendance est de solidifier, orienter et transformer la perception du réel, sur le plan individuel ainsi que sur le plan collectif.

Heidegger attribue cette tendance à la conception traditionnelle de l'ontologie, qu'il appelle onto-théologie. Cette conception fait référence à la confusion historique de l'être avec l'étant, dont il assigne la paternité à Platon et à Aristote et qui a pour effet l'objectivation de « ce qui apparaît ». Pour Heidegger, c'est le début du représentationnalisme et de la conception correspondantiste de la vérité. Cette dernière met de l'avant un objectif d'adéquation des représentations avec un monde qui, parce que conçu comme objectif, fonde la vérité. Dans l'optique de contrer cette conception fondationnaliste de la vérité, Heidegger suggère de revenir à une conception de la vérité qui est antérieure au représentationnalisme (qui vient selon lui de pair avec la

métaphysique), soit celle de l'*alètheia*, du « dévoilement ». L'*alètheia*<sup>28</sup> est une condition de possibilité ontologique pour la vérité propositionnelle ou ontique, qui selon Heidegger ne peut être fondée que de manière relative, dans les conventions sociales et historiques du moment. C'est parce qu'elle est quelque chose de l'ordre d'une mise en lumière ontologique qu'elle nous permet de percevoir, de comprendre, de ressentir quelque chose comme signifiant au sein d'un monde de sens. L'*alètheia* fournit à la vérité ses conditions d'intelligibilité en ce que rien ne peut avoir de sens ou même être perçu si celle-ci n'est pas d'abord ouverte par un certain type de rapport signifiant au monde. Elle est ce qui se présente à la perception et à l'intelligence depuis nos dispositions affectives et notre arrière-plan pré-conceptuel qui structurent ce qu'il est possible ou non de connaître, et de reconnaître comme vrai. Ce que cela veut dire, c'est que la vérité propositionnelle a un sens ontique, conventionnel et qu'elle ne peut être fondée ontologiquement de manière absolue. La conception représentationnelle de la connaissance ne peut concerner que ce qui est représenté, ce qui est perceptible et conceptualisable à une époque donnée, pas l'entière de ce en quoi consiste le monde, ce qui la rend infondable :

He [Heidegger] does appeal, however, to some intuitions we have about truth, the primary one being the idea that an assertion is not true unless its content presents the world 'just as' it is. For a representation to do this, it would have to have what Heidegger calls a fullness of reference (*Beziehungsganze*). But it is hard to see how a mental representation can capture the infinity of conceivably relevant features of what it is representing (Wrathall, dans Dreyfus H.L. et Wrathall, 2002, p. 6).

---

<sup>28</sup> « La vérité du jugement suppose donc que nous ayons d'abord et originellement accès aux choses elles-mêmes, que les choses se manifestent pour que nous puissions en juger. Il y a donc une vérité d'avant le jugement, « anté-prédicative » (ante : avant; *praedicare* : juger), qui n'est autre que le contact du *Dasein* avec l'être. La vérité prise en ce sens originnaire (Heidegger l'appelle aussi vérité ontologique\*) n'est pas un discours vrai, mais ce qui rend possible tout discours vrai. De même que dire « il fait nuit » ou « il fait jour » suppose de n'être pas aveugle, mais ouvert à la dimension du visible, de même dire vrai sur tel ou tel étant suppose d'être ouvert à la dimension de l'être en général. Cette ouverture de l'être à lui-même dans le *Dasein*, Heidegger l'appelle *alètheia* (vérité en grec, traduit littéralement par « dévoilement »). La vérité originnaire n'est rien d'autre que le dévoilement des choses, l'apparition de l'être » (Keepschool, s.d., *Heidegger : La question de la vérité*).

Cela donne lieu chez Heidegger à deux conceptions de la vérité: « (a) the truth of beings, or the way in which what is is presented in knowledge (which in modernity takes the form of truth as 'certainty'); and (b) the truth of Being - 'unconcealment in the sense of the clearing' (Heidegger, EPTT, p. 446. (2b), cité dans Dreyfus H.L. et Wrathall, 2002, p. 3). C'est ce premier sens de la vérité (a), qui est pour lui problématique, pas en lui-même, mais plutôt dans sa tendance à assimiler cette vérité à quelque chose de certain, d'absolu, d'éternel, de fondé ontologiquement, plutôt que comme une représentation relative rendue possible par la brèche sur l'être ouverte par les déterminants affectifs et sociolinguistiques du moment.

Le problème avec l'onto-théologie, c'est qu'elle prétend fonder dans l'absolu la vérité propositionnelle et représentationnelle, sans prendre en considération ses conditions de possibilité ontologiques qui sont relatives à *l'alètheia*. C'est que l'objectif heideggérien de destruction de la métaphysique est organisé autour du projet d'une cessation des deux types de fondationnalisme que fournissent l'ontologie au sens traditionnel (la détermination de ce qui est, conçu de manière objective) et la théologie (la raison d'être de ce qui est). Concernant ce double fondement:

Metaphysics thinks of the Being of beings both [ontologically] in terms of the ground-giving [*ergründenden*] unity of what is more general, that is, of what is uniformly valid everywhere, and also [theologically] in [terms of] the founding [*begründenden*] unity of the all that is, of the Most High above all others. The Being of beings is thus thought of in advance as the grounding ground [*der gründende Grund*] (Heidegger *letD 58/125*, cité dans Thomson, dans Dreyfus H.L. et Wrathall, 2002, p. 111-112).

Or, il est impossible de fonder quelque chose de manière absolue étant donné la temporalité et l'historicité de ce qui apparaît :

Indeed, when we are faced with the immediacy of a being's existence, be it a flower, a loved one, or ourselves, it is quite easy to forget that that being is caught up in the process of coming-into and passing-out-of existence. Our phenomenological numbness to the immediate makes it seem natural to arrest a being's dynamic phenomenological manifestation, freezing it into a pre-conceived permanent presence (...). Once this dynamic emergence is mistaken as a permanent presence, the path is open for conceiving it as a

ground in both the ontological and theological senses (Thomson, dans Dreyfus H.L. et Wrathall, 2002, p. 127).

De la même manière, il est impossible d'avoir accès à la totalité de l'être impermanent via la représentation, qui est aussi un processus situé dans le temps. C'est pourquoi l'onto-théologie et ses fondationnalismes sont construits sur la base du représentationnalisme, qui est le mode de pensée réificateur par excellence, en ce qu'il fait abstraction de la temporalité et de l'historicité inhérentes aux modalités de dévoilement du monde, aux conditions de son intelligibilité. L'essence est par nature fixe et éternelle, ce qui la rend incompatible avec n'importe quel étant du monde. C'est l'attribution d'une essence « fondée » à une réalité perçue, à une représentation, qui est à la base de la métaphysique.

Lorsqu'il est fondé onto-théologiquement, l'étant s'objective dans une représentation qui devrait être comprise comme contingente, mais qui est perçue comme essentielle parce qu'elle s'intègre aux régimes de la discursivité fondés dans un monde atemporel. Hernandez explique que pour Heidegger, objectivation et représentation sont liées : « Re-présenter signifie ici : faire venir devant soi, en tant qu'ob-stant (...) ce qui est là-devant (...), le rapporter à soi, qui le représente, et le ré-fléchir dans ce rapport à soi en tant que région d'où échoit toute mesure » (Heidegger, 1962, p. 119, cité dans Hernandez, 2010, section 5). C'est que la représentation est toujours érigée par rapport à une subjectivité située historiquement, qui la structure depuis un arrière-plan de signification. Elle ne peut donc être fondée de manière objective en dehors de cette relation, en l'occurrence ici comme capable de rendre compte de l'essence ontologique d'un objet du monde.

L'épistémologie moderne fait de la connaissance une affaire de représentations. Pour Heidegger, la connaissance consiste majoritairement en une affaire pragmatique, qui concerne le savoir-faire pratique avec la réalité. Nous allons revenir en détails sur cette dimension pratique de la connaissance au chapitre deux. Ce qu'il importe de

comprendre ici, c'est la relation entre représentationnalisme et métaphysique. Comme le représentationnalisme érige les représentations en objets dont la vérité est fondée dans la réalité, comme il prétend découvrir des objets fixes qui ont une essence, il perpétue une attitude réificatrice. Cette attitude réificatrice dont la tendance est de vouloir fonder la vérité de manière objective est pour Heidegger à la source de la métaphysique, qui construit des mondes comme des tableaux fixes dont la signification serait ontologiquement stable et indépendante du monde de signification des humains.

Si la métaphysique est le résultat d'une attitude réificatrice envers le réel en raison d'une confusion entre l'être et l'étant, c'est qu'elle ne rend pas compte de la structure ontologique de notre rapport au monde. C'est en s'intéressant à cette structure que nous pouvons comprendre comment le monde peut être signifiant en dehors du cadre de la métaphysique. Pour que quelque chose se dévoile (au sens de l'*alètheia*), pour que nous soyons capables de le percevoir et de lui attribuer un sens, nous devons y être disposé affectivement. Heidegger dit que le *Dasein* se trouve naturellement sur un mode de compréhension de l'être (Heidegger, 1985, p. 31), qui trouve son fondement dans la sphère affective, dans le premier rapport au monde de l'être-jeté. Cette disposition appartient au registre de la tonalité, de la *Stimmung*, et a été structurée intersubjectivement dans l'histoire au gré de l'évolution de nos conceptions et de notre rapport au monde. Il est de la nature du *Dasein*, de notre ouverture originaire au monde, d'être constamment intonné, c'est-à-dire d'être structuré par la sphère affective. C'est elle qui fait en sorte que nous puissions percevoir quelque chose comme signifiant en premier lieu. Tout comme les manières historiquement contingentes que nous avons socialement d'être en relation avec le monde, la *Stimmung* participe des conditions de possibilité ontologiques de la connaissance. De plus, ces deux dimensions sont intimement liées, car elles constituent ensemble l'arrière-plan de signification qui rend la connaissance possible et qui nous ouvre à l'*alethèia*. Nous avons remarqué que l'accent que mettent les bouddhistes sur la dimension affective et contextuelle de la *prajñāpāramitā*, sur une critique de la connaissance propositionnelle et

représentationnelle, va dans le même sens que ce qu'Heidegger pourrait appeler l'opposition entre la dimension ontologique de la connaissance et sa dimension ontique, constitué de savoir propositionnel.

Nous expliquions, avant de discuter de la relation entre métaphysique et représentationnalisme, que le *Dasein* avait comme fonction première l'interprétation de soi et du monde. Il a cependant tendance à fixer ses interprétations plutôt qu'à cultiver une attitude de questionnement constant qui approfondirait sa relation au monde et qui enrichirait son rapport à la connaissance. C'est la rigidification non questionnée, sous forme de représentations stables du monde, de ce que cette disposition à fixer le réel met en place dans la perception, qui constitue pour Heidegger le rapport métaphysique au monde. Pour les *mādhyamikas*, il en va de même, l'attitude métaphysique émerge depuis un arrière-plan de signification organisé autour d'un besoin émotionnel de stabilité ontologique structuré en attitude appropriative. C'est pourquoi mettre l'accent sur la dimension affective de la connaissance permet de combattre le représentationnalisme, qui suivant ces auteurs est rendu possible par un certain rapport affectif au monde qui se serait rigidifié dans le langage, et serait devenu notre manière par défaut d'entrer en relation avec le monde. Puisqu'elle est déterminante sur le plan de la significativité, une réflexion sur la dimension affective de la cognition permet de réfléchir en deçà des structures du savoir propositionnel, de mettre en lumière la pertinence épistémologique de la relation ontologique au monde, et ainsi de penser autrement la connaissance dominée dans la modernité par le paradigme représentationnaliste.

C'est en ce sens qu'il nous a semblé pertinent de nous intéresser à la relation entre la sphère affective et l'épistémologie bouddhiste fondée dans l'ontologie. La phénoménologie apparaît comme le lieu idéal de cette rencontre, en ce qu'elle permet dans un premier temps de questionner la manière dont les bouddhistes et les phénoménologues ont réfléchi la relation entre les émotions et la connaissance. Cela

semble important dans la mesure où l'objectif de la connaissance bouddhiste est une sotériologie articulée autour de l'éradication de la souffrance, la souffrance qui est, en elle-même, une structure affective très complexe. Dans un second temps, la phénoménologie est familière avec la mise en place de méthodes nous permettant non seulement de comprendre ces rapports, mais également de les transformer. La vacuité en tant qu'outil heuristique semble partager plusieurs caractéristiques avec les méthodes phénoménologiques. La vacuité yogācārienne, en tant qu'objet intentionnel ultime, est intéressante à étudier en relation avec l'analyse transcendantale d'Husserl, bien qu'elle s'en distingue de plusieurs manières. La vacuité madhyamaka, en tant que méthode de transformation du rapport ontologique au monde, paraît significativement proche de l'analyse existentielle de Heidegger. Pour l'instant, nous tenterons de déterminer dans quelle mesure la pensée yogācārienne peut être mise en relation avec la pensée de Husserl, et ce que cela peut nous apprendre sur sa relation à la pensée madhyamaka si on la considère en parallèle de sa relation avec la philosophie de Heidegger.

#### 1.3.4. Husserl et l'épistémologie bouddhiste

La pensée madhyamaka procède donc, depuis un impératif ontologique de démantèlement des constructions métaphysiques, à l'élaboration d'une méthode qui vise la transformation plutôt que la description (ou la représentation) de la cognition. Le point de départ de l'école Yogācāra, bien qu'elle ait pris part à des débats d'ordre métaphysique en ce qu'elle s'érigeait historiquement contre les conceptions madhyamaka, est plutôt épistémologique et vise la transformation par la mise en

lumière descriptive des processus mentaux. Nous avons établi que les mādhyamikas plus tardifs pensaient que ces modèles de la cognition pouvaient servir de point de départ théorique et permettre d'ouvrir la voie aux transformations ontologiques plus profondes qu'ils souhaitaient rendre possibles. Nous allons donc nous intéresser à la manière dont fonctionne leur représentationnalisme en relation à la sphère affective.

Comme des rapprochements intéressants ont été proposés entre les théories yogācāriennes et la philosophie d'Husserl relativement à leur manière de mettre en relation la conscience et le monde via leur traitement des sensations, nous allons les étudier conjointement relativement à la question du problème dur de la conscience, qui concerne la question de savoir pourquoi nous avons une expérience subjective du monde et comment il nous est possible de le ressentir. Cela dit, il nous semble finalement un peu vain de s'attaquer à ce problème d'un point de vue yogācārin, car pour eux, il n'y a pas une telle chose que l'internalité et l'externalité de la conscience. C'est que leur résolution projetée du circuit appropriatif, par la libération des représentations de l'influence de la conceptualité et des dynamiques de saisie possessive qu'elle met en place, effacerait la distinction entre la conscience et le monde. Elle les rallierait dans un flux intersubjectif de perception pure. Trivedi explique que ce ne sont pas les choses du monde qui sont imaginaires pour les yogācārins, mais les constructions bancales de nos esprits dualistes :

Here I submit that what is imaginary and does not exist is what is constructed by the mind, not necessarily objects themselves. For example, suppose this constructed aspect or nature of things is presented to us by our ordinary consciousness in terms of subject and object being dual, being separate and independently existing. Nothing corresponding to such a construction exists, on Vasubandhu's view, for there are no separate, independently existing entities (Trivedi, dans Garfield et Westerhoff, 2015, p. 241).

Pour Husserl et les yogācārins, les choses du monde telles qu'elles sont sont connaissables, aussitôt que nous nous sommes débarrassés de nos processus mentaux incorrects. Les méthodes méditatives yogācāriennes et les différentes méthodes

husserliennes, telles que l'*epochè*, la variation eidétique, les réductions, sont un éventail des outils qui permettent d'examiner les propriétés des modes de relation au monde.

Notre plan initial voyait de plus grandes similarités entre les approches husserlienne et yogācārienne. Finalement, elles sont plus incommensurables que prévu. Cela dit, il est dans les deux cas problématique de les associer à un idéalisme métaphysique. Il est également évident dans les deux cas que leur intérêt premier se trouve dans l'élaboration d'une méthode d'observation de l'esprit, dans la déconstruction des structures et mécanismes de la conscience, ainsi que dans leur étude des modes de cognition corrects et incorrects. Les yogācārin, s'inscrivant en continuité avec la plupart des écoles philosophiques indiennes, s'intéresseront beaucoup à ces modes de cognition appelés *pramāṇa*, ainsi qu'à la logique. Pour les deux écoles, la conscience est équivalente à un flux idéal dont l'agent n'est pas un sujet au sens habituel, ou un *ātman*, pour emprunter l'expression sanskrite, mais quelque chose de l'ordre d'un égo transcendantal. Leur plus grand point en commun reste l'investigation des phénomènes, que les bouddhistes appellent *dharma*. Pour Lusthaus, « *Dharmas* are factors of experience, or the phenomena which constitute experience. Therefore, the investigation of *dharmas* can be called 'Buddhist phenomenology » (Lusthaus, 2002, p. 4).

D'ailleurs, la notion d'*ālaya-vijñāna*, qui avait des implications métaphysiques en ce qu'elle rappelait quelque chose de l'ordre de l'*ātman*, consistant en un « primordial substrative nature from which all mental, emotional and physical things evolve », se transformera avec l'emphase yogācārienne grandissante autour des seules notions épistémologiques en *citta-santana*, que Lusthaus traduit par « mind stream » (Lusthaus, 2002, p. 7). L'objectif des deux approches est similaire, la compréhension de la nature et de la structure de l'esprit afin d'arriver à ultimement voir les choses telles qu'elles sont. Pour les yogācārin, cela consiste à voir la réalité de manière non dualiste, ce qui étonne en ce qu'ils tiennent une conception forte de l'intentionnalité. Comme Husserl, ils affirment que tous les états conscients sont intentionnels, sauf un, qui se trouve être

le fondement de tous les autres : la *hylè* chez le premier et l'*ālaya-vijñāna* chez les seconds. L'*ālaya-vijñāna* cela dit, est une notion plus large que la *hylè*, en ce qu'elle est le support du *karma*, et qu'elle est le flux de conscience en entier. Ses éléments fondamentaux, les représentations, sont entachées d'émotions appropriatives qui sont liées au dualisme inhérent à nos esprits conditionnés. Ces déformations structurent la perception, et les actions qui sont des réactions à cette structuration erronée du monde. Nous allons tenter dans la prochaine section de spécifier à quoi correspondent les contenus « purifiés » de l'*ālaya-vijñāna* dans la phénoménologie de Husserl, qui se rapportent, pour les yogācārin à la « perception de la réalité telle qu'elle est ». Cette démarche semble pertinente dans la mesure où elle permet de discuter de l'interrelation entre la dimension affective et la cognition dans le bouddhisme. Cette conception particulière nous emmènera à discuter d'une structure de modalité des états conscients plus fondamentale que celui de l'intentionnalité pour les bouddhistes, le circuit appropriationnel. Il semble pertinent de l'aborder parce qu'il permet d'expliquer de quelle façon la perception, si importante dans la théorie de la connaissance bouddhiste, est liée à la dimension affective selon les deux écoles. Nous reprenons le rapprochement entre la *hylè* et les contenus de l'*ālaya-vijñāna* que fait Lusthaus. Il a ses limites, en ce que les contenus de l'*ālaya-vijñāna* sont beaucoup plus diversifiés que l'est la *hylè*. Par contre, c'est un point de départ heuristique intéressant pour une tentative d'explicitation de la relation entre la dimension affective et les représentations dans la doctrine yogācārienne.

### 1.3.5. La *hylè* husserlienne et la possibilité de l'accès aux data purs de l'expérience

Considérant que les états intentionnels reposent sur une dimension non intentionnelle, Husserl met en place un concept qui restera problématique dans son système, la *hylè*, qui consiste en « unitary sensible experiences, « sensory contents » such as the data of color, touch, sound, and the like, which we shall no longer confuse with the appearing phases of things, their colour-quality, their roughness, and so forth... » (Husserl, 1962, p. 226, cité dans Lusthaus, 2002, p. 15). Posé différemment, la *hylè* signifie matériau sensible,

(...) non pas cependant au sens de ce qui est extérieur et opposé à l'esprit, mais au sens du ressenti sensoriel. Cette notion est développée par Husserl dans les années 1920 (*De la synthèse passive*) puis, plus encore, dans les années 1930, notamment dans les manuscrits tardifs consacrés à la temporalité (Depraz *et al.*, 2011, p. 149).

La *hylè*, dans les débats contemporains en philosophie de l'esprit, désigne ce que l'on nomme plus récemment les qualia et qui se rapporte à la conscience phénoménale. Ces thèmes semblent résister à tout traitement de la part de l'intentionnalisme et du représentationnalisme en ce qu'ils n'ont pas une forme représentationnelle. Les qualia ne sont pas des objets intentionnels de la conscience, ils en sont les contenus sensibles. La *hylè* pour Husserl, correspond au matériel sensoriel brut qui n'a pas été soumis à la constitution par la noèse<sup>29</sup> et auquel l'intentionnalité n'a pas encore attribué de

---

<sup>29</sup> « Relation noético-noématique : L'intentionnalité de la conscience se réfère à la constante corrélation entre les actes de la conscience (percevoir, se souvenir, aimer, etc.) qui se rapportent à un objet (acte de la visée : la noèse), et l'objet tel qu'il apparaît dans ces actes (l'objet intentionnel : le noème). Le noème n'est pas l'objet dans son être réel en soi, mais l'objet tel qu'il est contenu intentionnellement dans la fonction donatrice de sens des actes de conscience. Les data de sensation et les noèses constituent les contenus réels dans le vécu, alors que les noèmes sont le contenu

sens « But the stuffs (...) "are animated" by noetic moments; they undergo (while the Ego is turned, not to them, but to the object) "construings", "sense-bestowals", which, in reflections, we seize upon precisely in and along with the stuffs » (Husserl, 1983, p. 238). La constitution noétique s'approprié ce matériel pour constituer le noème, l'objet en tant qu'il est connu, perçu, imaginé. Pour Husserl, la *hylè* est ce qui est immédiatement présent, avant son appropriation par la cognition. Pour Husserl, et Lusthaus relève que c'est également le cas pour les yogācārins, le passé et le futur, sous forme de rétention ou de protention, sont toujours des objets reconstruits par la cognition, qui ne sont pas immédiatement donnés. Ils sont toujours constitués noétiquement. Pour cette raison, les souvenirs, projections et représentations associées sont considérés par les yogācārins comme des fictions mentales (Lusthaus, 2002, p. 15). Pour les yogācārins, il serait possible d'avoir accès aux données sensorielles immédiates et non interprétées. Pour Husserl, elles seraient accessibles selon Welton en tant que « noetic "residue" to which we have immediate access from within the (transcendental) reduction » (Welton, 1977, p. 57, cité dans Lusthaus, 2002, p. 19). C'est-à-dire qu'il serait possible de les saisir avant que « (...) the act (...) animates [them] with a representative function » (Welton, 1977, p. 57, cité dans Lusthaus, 2002, p. 19). Elles ne sont donc pas intentionnelles. La conscience peut donc pour Husserl et les

---

irréel (objet intentionnel) » (s.d., *Husserl*).

yogācārin avoir un accès non intentionnel à des contenus que l'intentionnalité n'a pas déjà impartis de sens. Heidegger interroge dans *Être et temps*, l'idée selon laquelle il est possible d'avoir accès à ces purs data :

De prime abord, nous n'entendons jamais des bruits et des complexes sonores, mais toujours la voiture qui grince ou la motocyclette. Ce qu'on entend, c'est la colonne en marche, le vent du nord, le pivert qui frappe, le feu qui crépite. (...) Mais que nous entendions de prime abord des motocyclettes et des voitures, c'est la preuve phénoménale que le *Dasein* en tant qu'être-au-monde séjourne à chaque fois déjà *auprès de l'à-portée-de-la-main* intramondain, et non pas d'abord auprès de « sensations » dont le « fouillis » devrait être préalablement mis en forme pour confectionner le tremplin permettant au sujet d'atteindre enfin un « monde ». En tant qu'essentiellement compréhensif, le *Dasein* est de prime abord auprès de ce qu'il comprend (Heidegger, 1985, p. 140).

Il explique que pour avoir accès à des data sensibles purs, il faille être dans un état d'esprit particulier et artificiel. Nous n'entendons jamais quelque chose comme un bruit pur, nous entendons les bruits sensés et articulés de notre quotidien. Les choses sont toujours perçues au sein d'un monde de sens. La théorie de la *Gestalt* se déploie dans la même direction, en supposant qu'il n'existe pas de donné dans l'expérience qui ne soit pas déjà structuré. Le rôle de la *hylè* chez Husserl semble plutôt fonctionnel; elle est la matière première de la noèse. Sa nature est modifiée dès son appropriation par l'intentionnalité. Pour Heidegger, elle peut être réfléchie en tant que concept, mais semble difficilement saisissable sous une forme pure. Elle doit être séparée par abstraction.

### 1.3.6. Fonction et structure de l'*ālaya-vijñāna*

L'*ālaya-vijñāna*, consiste également en une dimension non intentionnelle de l'esprit qui fonde sa dimension intentionnelle. Cela dit, l'*ālaya-vijñāna* est inconscient (avant que

l'être ne soit éveillé) et sa fonction est « to appropriate the karmic consequences of the other seven consciousnesses » (Lusthaus, 2002, p. 19). Pour un Husserl plus tardif, le sens attribué par l'intentionnalité trouve son ancrage dans l'histoire incarnée, dans les significations sédimentées. Lusthaus suggère que ces couches significantes correspondent dans la théorie yogācārienne aux *bīja*, traduites en anglais par *seeds*, donc comprises comme des germes, et aux *vāsanā*; comme fragrances, ou résidus karmiques, issus de l'habitude (Lusthaus, 2002, p. 25). Ne considérant le présent que comme histoire sédimentée, la théorie husserlienne rejoint d'une certaine manière la théorie bouddhiste du *karma*. Pour Lusthaus, « (...) they reinterpreted that history in the light of an epistemology that, like Husserl, scrutinizes the structure of a moment of cognition in order to recover its context and horizons » (Lusthaus, 2002, p. 25). L'objectif est de découvrir et de déconstruire les couches de signification sédimentées par l'habitude afin de libérer la perception de l'attribution excessive de sens et d'éviter de la surcharger. Pour les yogācāriens, il s'agit de les éradiquer complètement en tant que ces couches significantes constituent le *karma*, et ont des implications pragmatiques sur le cours de nos actions. Depuis la perception en passant par l'interprétation, ces sédimentations influencent l'entièreté de nos actes mentaux, qui sont également soumis à la loi karmique en tant qu'ils constituent une chaîne causale. Pour Vasubandhu, « (...) *karma* is intersubjective and (...) the course of each and every stream of consciousness (*vijñāna-santāna*, i.e., the changing individual) is profoundly influenced by its relations with other consciousness streams » (Lusthaus, 2002, p. 28). En ce qu'il est le support inconscient du *karma*, l'*ālaya-vijñāna* est également intersubjectif. Contenant des éléments structurants affectifs et conceptuels, significants, ainsi que les data purs de l'expérience, des représentations recouvertes par ces structures, l'*ālaya-vijñāna* est teinté par les sédimentations personnelles et collectives. Toute l'expérience consciente en émerge.

### 1.3.7. Affectivité et circuit appropriationnel

L'*ālāya-vijñāna* est le point de départ du circuit appropriationnel. Sa structure inconsciente parce que transcendantale et structurante plutôt qu'accessible via l'introspection, est constituée des émanations, des *vasāna* et des habitudes affectives et cognitives nommées *samskāra*. Tola et Dragonetti expliquent que:

These *vasāna* remain in the subconscious part of the mind (*ālāya-vijñāna*) in a latent, potential form until the moment when, due to adequate circumstances, they are reactivated, they become conscious, passing to constitute the conscious part of the mind (*pravrittivijñāna*), giving rise by means of that reactivation to actual, conscious representations, ideas, cognitions, volitions, experiences, etc., similar to those which left them, and which constitute the individual (Tola et Dragonetti, dans Garfield et Westerhoff, 2015, p. 456-457).

Lusthaus explique que le champ sémantique de *vasāna*, le présentant comme une émanation, ou un parfum, est une métaphore permettant d'expliquer que sans être une représentation, le *vasāna* va l'influencer à la manière d'un effluve, comme une modalité éphémère et évanescence des différents contenus mentaux (Lusthaus, 2002, p. 197).

Les *vasāna*, les émanations, sont des structures conditionnantes de trois sortes. Les *vasāna* des noms et des mots (*abhidhānavāsanā*) représentant le conditionnement linguistique latent, sont de deux sortes; la croyance en la référentialité extérieure du langage, alors que les yogācārin considèrent qu'il est auto-référentiel (Lusthaus, 2002, p. 474), et le conditionnement conceptuel, dont nous avons déjà beaucoup parlé depuis le début de ce mémoire, qui structure la manière dont les choses nous apparaissent et le mode depuis lequel on appréhende l'expérience (Lusthaus, 2002, p. 474). Les *vasāna* de l'attachement au soi (*ātma-grahā-vāsanā*) sont également de deux types, ceux qui nous conditionnent à nous percevoir comme des entités distinctes et séparées des autres personnes et choses du monde, et un sens de soi, une appartenance à soi-même plus profonde avec laquelle nous venons au monde. Les *vasāna* qui relient les existences (*bhāvāṅga-vāsanā*) constituent une « karmic continuity between lives and between

moments » (Lusthaus, 2002, p. 473). Ils sont ce qui transmigre d'une incarnation à l'autre. C'est de cette manière que les bouddhistes comprennent la réincarnation, le *karma* se perpétue d'une existence à l'autre à travers ces émanations qui sont une condition de possibilité pour les cognitions erronées. Ce n'est pas la personnalité ou le moi qui se réincarne, mais les sédimentations structurantes et les habitudes cognitives.

Ces habitudes cognitives se matérialisent sous la forme des *saṃskāra*, conçues comme des conditionnements incarnés : « These are the karmic latencies that predispose us to perceive or react in certain ways. They are karmic insofar as they are the product of previous vedanic experience, now latent, and insofar as they condition how we re-act or will re-act to present or future vedanic experience » (Lusthaus, 2002, p. 48). Les *saṃskāra* conditionnent les expériences futures en tant qu'ils sont une partie de l'édifice de la mémoire affective. Ils sont au fondement des habitudes cognitives, et antérieures du point de vue phénoménologique aux cognitions d'ordre intellectuel subordonnées à des intérêts de connaissance. En deçà du circuit intentionnel, ils appartiennent à l'ordre du circuit appropriationnel, responsable de la causalité karmique. Ces schèmes comportementaux fondés dans l'affection structurent la personnalité et nos manières d'être au monde. Selon les bouddhistes, ils sont stockés dans l'*ālaya-vijñāna* comme les *vasāna*, les émanations, qui perpétuent nos rapports désirants au monde, et structurent nos habitudes comportementales et perceptives de façon à perpétuellement satisfaire et alimenter ces désirs. Il est possible, nous dit Lusthaus, de prendre conscience des *saṃskāra*, des motivations inconscientes, de l'histoire de nos conditionnements, lors des moments de volition, en les observant plutôt qu'en agissant directement (Lusthaus, 2002, p. 49). Les yogācārins, s'ils considèrent que la structure du rapport au monde est intentionnelle, comprennent plus précisément la structure de la cognition comme la relation entre « 'graspers and what is grasped' (*grahaka-grahya*) » (Lusthaus, 2002, p. 2), plutôt que la relation entre sujet et objet. Pour les yogācārins, « We project out theories onto our experience in the form of *ātman* and *dharmas* in order to maintain an appropriational circuit » (Lusthaus, 2002, p. 2). C'est

dire que nous projetons une structure dualiste sur le monde afin de satisfaire notre tendance affective naturelle à vouloir s'appropriier les choses, à désirer, à s'agripper à des choses fixes et certaines. La conception dualiste du rapport au monde disparaît en même temps que la correction de cette tendance.

En se débarrassant des *vasāna* et des *saṃskāra*, qui correspondent à quelque chose de l'ordre de l'arrière-plan pré-conceptuel, à des éléments affectifs qui influencent la conceptualité en tant que vecteurs de significativité, il serait possible de rendre *l'ālaya-vijñāna* conscient et perceptible directement. Il serait possible d'avoir accès à la connaissance de la réalité ultime en distinguant les représentations du mode selon lequel elles apparaissent (imprégnés de *vasāna*, de *saṃskāra*). Husserl croyait aussi qu'il était possible d'avoir accès aux choses elles-mêmes. C'est ainsi qu'on pourrait se demander si la *hylè* pourrait théoriquement devenir accessible directement et être libérée de la surinjection de sens de la relation noético-noématique? Il est difficile de répondre à cette question dans le cadre husserlien, étant donné qu'il abandonne plus tard le concept de *hylè*, difficile à manœuvrer dans un cadre théorique structuré autour de l'intentionnalité.

### 1.3.7. Réflexion énéactiviste sur les *skandha* et la conscience phénoménale

Si on considère que *l'épochè* consiste à mettre entre parenthèses l'attitude naturelle envers le monde, elle consiste possiblement en la mise à l'écart des structures habituelles de saisie du sens qui selon d'autres cadres théoriques (Heidegger, énéactivisme) sont structurés par la sphère affective. Il est intéressant de constater que les bouddhistes considèrent que les fonctions cognitives complexes reliées à la

conceptualité, sont intimement reliées aux dimensions affectives inconscientes et structurantes, les *vedanā* et les *saṃskāra*. C'est en se défaisant de ces structures qu'il est possible d'avoir un meilleur accès à la réalité telle qu'elle est (*tathātā*). Evan Thompson et Jake H. Davis proposent de faire des liens entre les cinq agrégats bouddhistes et les différentes fonctions mentales catégorisées par les sciences cognitives. Ils proposent que les *vedanā* (2e agrégat, après le *rūpa* en tant que dispositif physique, comme corps vivant), correspondent à la notion de valence affective et qu'ils structurent tous les processus cognitifs sans être forcément conscients. Cette tonalité de plaisir ou de déplaisir influence les *saṃskāra* (3e agrégat), les habitudes mentales et comportementales, qui sont étroitement liées aux volitions. L'attention consciente, ou *mindfulness*, permet d'avoir un contrôle sur les habitudes automatiquement réitérées que sont les *saṃskāra*. Elle permet d'agir depuis le présent plutôt qu'à partir d'une réactivation du passé ou sur la base d'un futur imaginé. Elle permettrait une meilleure maîtrise du quatrième agrégat (*saṃjñā*), souvent compris comme la fonction perceptive, mais qui serait plutôt analogue, selon les auteurs, à l'accès cognitif, « having the content of an experience enter working memory so that one can identify and report on this content », « the ability to recall, report and deliberate on a perceptual event » (Thompson et Davis, dans Emmanuel, 2014, p. 589). Alors que ce *skandha* est souvent associé à la conscience phénoménale, Thompson et Davis croient que ce serait avec le cinquième agrégat (*viññāna*), qu'il faudrait plutôt le mettre en relation. Cette fonction cognitive est le plus souvent associée à la conscience en général, mais définie comme « a moment of visual, auditory, tactile, olfactory, gustatory, or mental awareness » (Thompson et Davis, dans Emmanuel, 2014, p. 589), elle correspondrait véritablement à la conscience phénoménale. L'une des fonctions de la conscience phénoménale serait de fournir du contenu accessible en vue de l'identification, de la reconnaissance et du traitement. Or, ces données seraient le plus souvent trop fugaces et évanescents pour être apportés à la mémoire de travail. Ce serait là la fonction de certains types de méditation; stabiliser les contenus sensoriels et perceptifs immédiats afin qu'ils puissent être employés par la cognition. Celle-ci serait alors moins portée à recourir à des

fonctions cognitives supérieures, ainsi qu'à ce que les auteurs appellent le mode par défaut du cerveau (les *samskāra*). Une amélioration de l'accès à la conscience phénoménale correspondrait à une réduction des pensées évaluatives et à une augmentation de la vigilance à ce qui est présent, facilitant une bonne identification et une meilleure mémoire ultérieure de ce qui est expérimenté. Thompson et Davis proposent que l'étape ultérieure du développement de ces considérations autour de la conscience phénoménale consisterait à montrer en quoi la pratique de l'attention vigilante (*mindfulness*) « counteracts not knowing, by increasing awareness of presently arising stimuli, and also counteracts knowing wrongly, by attenuating emotional distortions of attention, perception, and memory » (Thompson et Davis, dans Emmanuel, 2014, p. 594-595). Pour les yogācārin, le *tathātā*, l'ainsité, correspondrait possiblement à quelque chose comme un contact pur avec la conscience phénoménale. Ni structurée par la sphère affective ni par les constructions conceptuelles qu'elle élabore depuis une attitude appropriative formée par l'habitude, la conscience phénoménale est l'accès perceptif le plus direct et pur possible au monde tel qu'il est.

### 1.3.8. Des problèmes communs à la *hylè* et aux contenus de l'*ālaya-vijñāna*

L'adage husserlien « Aux choses mêmes! » semble avoir comme équivalent bouddhiste la notion de *tathātā*, traduit en anglais par « *Suchness* » ou « *Thusness* » et en français par ainsité. Cette notion fait référence au fait de voir et de connaître les choses en elles-mêmes; le *tathātā* caractérise l'accès à la réalité ultime dont nous faisons état précédemment. La *hylè* husserlienne est l'ancêtre d'une dimension importante de ce que nous appelons aujourd'hui la conscience phénoménale, la conscience sensorielle. Dans tous les cas de figure, la *hylè*, la conscience phénoménale et l'ainsité semblent

être le point de contact entre l'esprit et le monde. La question de savoir si le monde est extérieur ou intérieur à l'esprit dans le bouddhisme est aussi débattue que la question concernant la nature des éléments qui meublent la *hylè*.

Une différence majeure entre les deux domaines de pensée semble être que pour Husserl, nous n'avons pas accès à autre chose qu'à un noème, à des données auxquelles la relation noético-noématique a déjà attribué un sens. Pour Husserl, la notion d'extériorité n'est pas un problème et les choses sont déjà organisées selon un ordre sensé indépendant de nos sens, qu'il nous est possible de connaître objectivement. Pour les yogācārin, les éléments affectifs de l'*ālaya-vijñāna* sont ce qui surimposent le sens aux data<sup>30</sup> autrement purs qui constituent l'accès aux choses en elles-mêmes. Ainsi, les éléments affectifs structurent notre rapport conceptuel au monde. Lusthaus hésite entre une unification entre noèse et noème ou en un effacement de la corrélation noético-noématique qui permet une mise en lumière des conditions transcendantales pour expliquer comment il est possible selon les yogācārin d'avoir accès aux data de la conscience phénoménale sans qu'ils soient constitués en noèmes (Lusthaus, 2002, p. 121). Ces conditions transcendantales sont celles de l'*ālaya-vijñāna*. Dès que les conditions transcendantales deviennent conscientes, elles cessent d'influencer la perception des choses telles qu'elles sont et l'accès au *tathātā* devient réalisable. Cette possible non-attribution de sens est corrélatrice de leur critique de l'attribution de statut ontologique aux choses du monde. C'est la condition de possibilité de la vacuité selon les yogācārin. En cela, ils diffèrent d'Husserl, car l'essence des choses du monde est la vacuité et l'objet intentionnel ultime est une absence. Seule l'ainsité a un statut de réalité qui fonde l'entièreté de la phénoménologie yogācārienne. C'est par la méditation et les *pramāṇa*, qu'il est possible d'avoir accès à la cognition pure qui permet de saisir l'ainsité.

---

<sup>30</sup> Ce n'est pas clair selon les textes si ce sont des représentations ou autre chose, si elles sont de la même nature que les éléments mentaux.

Il est donc possible de percevoir les choses sans le biais des affects et de la conceptualité qui s'inter-influencent dans le circuit appropriationnel. Le problème de la nature des éléments de la *hylè* ou de l'ainsité délivré des conditions transcendantales contenues dans l'*ālaya-vijñāna* sont similaires. Lusthaus explique bien les problèmes qui persistent à ce jour entre les écoles bouddhistes concernant ces notions :

What exactly a sensed object is remains a point of contention, however; Is it merely a mental projection (*pratibimba*), or does it contain some non-mental material elements (*rūpa*)? Are correct cognitions composed of definitive perceptions (*savikalpa jñāna*) or are they entirely devoid of conceptualizable content (*nirvikalpa jñāna*)? Do Awakened persons still experience representational mental images (*sākāra*) or do they experience in a radically different manner, thoroughly devoid of any mental images (*nirākāra*)? Each of these positions has been accepted and argued by different Buddhist schools (Lusthaus, 2002, p. 121).

Jitendranath Mohanty note que l'élément le plus élémentaire de la forme n'est pas une substance : « The smallest aggregation of *rūpa* is called an "atom". It is not a substance atom, but is rather a *samghāta-paramāṇu* (i.e., the smallest *Gestalt*), which is taken to be of four kinds: visual, olfactory, taste, and touch » (Mohanty, 2000, p. 54). Ces éléments mentaux ont la structure d'un événement en ce qu'ils sont toujours accompagnés de leurs modalités temporelles (naissance, existence, mort), de leur situation dans un processus. Ces atomes n'ont pas une forme représentationnelle et ne sont pas considérées comme des cognitions : « An atom is not the object of a cognition, for neither its marks nor its form are reflected in the cognition » (Mohanty, 2000, p. 54). Cette clarification rend beaucoup plus évidente la relation entre l'esprit et le monde. En ce qu'ils ne sont pas distincts et qu'ils appartiennent au même plan ontologique, il est plus évident dans leur système de déterminer la manière par laquelle la matière est appréhendée par l'esprit. Son plus petit dénominateur n'est déjà pas formé de matière et a une structure sensible. Ils sont déjà des data sensoriels.

Il serait possible de se pencher sur beaucoup d'autres points de rencontre entre la phénoménologie husserlienne et la doctrine yogācārienne, mais là n'est pas le projet

principal de notre mémoire. Est-ce que l'*epochè* husserlienne, en tant que suspension de l'attitude naturelle au monde, est une suspension affective? Est-ce qu'elle consiste en une diminution de l'attribution de sens et en tant qu'elle est temporaire, peut-elle arriver à transformer notre perception? La question la plus importante à considérer pour l'instant, en ce qu'elle distingue ces approches du Madhyamaka et de la pensée heideggérienne, concerne la valeur épistémologique de la perception, ainsi que la connaissabilité du réel. La réponse à ces questions spécifiques a une influence sur les méthodes empruntées dans l'optique d'atteindre la *prajñāpāramitā*.

### 1.3.9. L'*epochè* husserlienne et l'arrière-plan pré-conceptuel

Le recentrement de l'intérêt des yogācārin autour des phénomènes de la conscience seulement nous amène à discuter de l'*epochè* husserlienne, qui commande une conscientisation possible par l'esprit de ses appréhensions par rapport au monde, afin de pouvoir les distinguer des données de la conscience. Pour Husserl, cela est possible parce que le monde existe en lui-même, il est pré-donné. Pour lui, il serait possible de connaître la réalité objective en opérant, via l'*epochè*, une mise au jour du monde vécu, qui consiste en un ensemble de « précompréhensions ou (...) de présuppositions sédimentées en arrière-plan » (Varela *et al.*, 1993, p. 47). Husserl les considère comme un système de croyances qu'il est possible de rendre explicite et de traiter par l'analyse intentionnelle. En tant qu'elle est cessation du régime du jugement, l'*epochè* suppose qu'on puisse accéder à une perception libre de jugement et d'imposition conceptuelle.

Cette notion empruntée aux Grecs visait à ses origines l'ataraxie et le détachement dans une perspective d'amélioration éthique qui mène à la vie bonne. Il est intéressant de faire le parallèle avec le bouddhisme, qui partage une quête similaire en plus de

partager un objectif épistémologique et une méthode semblables à ceux d'Husserl. L'*epochè* originale était plus large de spectre et donne un indice sur la dimension affective et les implications éthiques de la suspension du jugement. En ce sens qu'elle consiste en un laisser-apparaître pur du monde en dehors de nos considérations sur celui-ci, de nos préjugés le concernant; un retrait de l'arrière-plan conceptuel préconscient<sup>31</sup>; sa pratique semble avoir le même objectif que les pratiques méditatives bouddhistes, un accès à des données pures sur le monde. Il n'est cependant pas clair du tout que la *hylè* pour Husserl corresponde à ce lieu d'accès, ni que l'on doive considérer les noèmes déjà structurés comme des données impures sur le monde, en tant que le monde naturel a déjà, pour lui, une structure de sens objective, ce qui n'est pas le cas chez les bouddhistes.

Les yogācārin et Husserl ont anticipé la dimension structurante de la dimension affective sur la dimension conceptuelle. La différence majeure qui sépare ces approches phénoménologiques de celle d'Heidegger et des mādhyamikas se trouve dans leur croyance en la possibilité d'avoir accès à la réalité telle qu'elle est en séparant l'arrière-plan pré-conceptuel et affectif des données pures qu'il nous est possible d'acquérir sur le monde à travers la pratique de méthodes appropriées. Ainsi, pour les yogācārin, la perception est déjà pure, libre de conceptualité. Nous reviendrons dans le prochain chapitre sur les implications que cette conception a sur leur compréhension des mécanismes de la perception et des modalités d'accès aux contenus mentaux.

---

<sup>31</sup> qui ressemble à l'*ālāya-vijñāna*; les *vasāna* et les *saṃskāra*, à la fois affectifs et pré-conceptuels, correspondant sensiblement aux préjugés.

#### 1.4. Conclusion du chapitre

Nous avons essayé dans ce chapitre de poser les bases de la théorie de la connaissance madhyamaka en la contrastant avec celle de son principal interlocuteur théorique, l'école Yogācāra. Nous avons convenu qu'elles se distinguaient principalement en raison de leurs compréhensions dissemblables de la notion de vacuité et avons tenté d'explorer leurs philosophies de l'esprit respectives afin de déterminer ce qui causait cette dissension théorique et pratique qui fut entre elles l'objet de nombreux débats. Comme nous nous sommes intéressée à la nature de la *prajñāpāramitā*, nous avons essayé de retracer les diverses manières par lesquelles cette connaissance bien particulière a été interprétée. La vacuité, pour les yogācārin, consiste en un objet intentionnel ultime qui apparaît comme dénué d'essence. Pour les mādhyamikas, elle est un outil méthodologique qui permet de couper court à l'attitude réifiante, aux *dṛṣṭi* métaphysiques. Nous avons tenté de déterminer ce qui était en cause dans cet écart en analysant les positions ontologiques et épistémiques des deux écoles. Nous avons vu que leurs rapports différents à la méthode trouvaient leur fondement dans leurs conceptions différentes de la vérité et des modes d'accès aux données sensibles plutôt que dans une ontologie au sens traditionnel, en ce que leurs philosophies de l'esprit, à des degrés différents, ont pour principal objet un rejet de l'ontologie ainsi comprise.

Pour les yogācārin, la *prajñāpāramitā* consiste en la connaissance du monde tel qu'il est, ce qui est impensable dans le système madhyamaka. Pour ces derniers, rien ne peut fonder quelque chose comme une connaissance ultime en tant que celle-ci consiste en la compréhension incarnée et affective de l'absence totale d'essence des choses du monde et de fondement ontologique. Ces conceptions divergentes de la vérité sont fondées dans leurs phénoménologies respectives, que nous avons tenté de mettre en lumière. Nous pensons que le rapport à la vérité yogācārin est tributaire de leur

représentationnalisme, de leur intentionnalisme et de leurs positions sur la neutralité conceptuelle et affective possibles de la perception et de la représentation. Les mādhyamikas, rejettent la possibilité de représentations pures de toute conceptualité, en raison de leur antiréalisme global par rapport à la vérité. C'est pourquoi ils affirment que le rapport au monde impliqué dans la *prajñāpāramitā* n'est pas de l'ordre d'une représentation du monde fixe et objective.

Nous avons essayé de montrer de quelle façon les affects et la conceptualité étaient reliées dans la philosophie de l'esprit bouddhiste. Il était important de mettre en lumière cette structure, car si elle est similairement comprise par les deux écoles, elle est traitée de manière totalement différente et implique des développements méthodologiques distinctifs à chacune d'elles. Nous avons proposé une comparaison entre ces conceptions et les approches phénoménologiques de Husserl et de Heidegger. Il nous a semblé utile de proposer cette juxtaposition en ce que plusieurs des débats qui ont opposé ces derniers ont eu cours entre les deux écoles bouddhistes en raison de positions similaires.

Nous poursuivrons notre analyse de la conception madhyamaka de la *prajñāpāramitā* parce que son approche anti-représentationnaliste et sa conception incarnée de la connaissance comme étude des modalités d'être-au-monde nous semblent intéressantes à mettre en relation avec l'étude de la psychopathologie. Une telle approche diffère de nos conceptions contemporaines en philosophie de l'esprit, où l'accent est mis sur une analyse descriptive des processus cognitifs et sur la modélisation. Nous allons mettre à l'épreuve le pari madhyamaka selon lequel une compréhension complète de la conscience, même si elle était possible (ce qu'ils ne croient pas) ne pourrait venir à bout de la transformer et de la soigner. Une métaphore bouddhiste très connue fait état de ce phénomène :

(U)n jour, un homme avait été blessé par une flèche empoisonnée. Et quand ses proches ont essayé de chercher un médecin, l'homme refusa de se faire soigner. Le blessé dit qu'avant que n'importe quel médecin essaie de l'aider, il voulait savoir qui l'avait attaqué, à quelle caste il appartenait et quel était son lieu d'origine. Il voulait aussi connaître sa taille, sa force, la couleur de sa peau, le type d'arc avec lequel il avait tiré et si sa corde était en chanvre, en soie ou en bambou. Ainsi, alors qu'il continuait à vouloir savoir si les plumes de sa flèche étaient en vautour, en paon ou en faucon, et si l'arc était commun, courbe ou en fleur de laurier, il est mort avant de connaître la réponse à aucune de ses questions (Nos pensées, 2017, *La flèche empoisonnée*).

Les phénomènes de la conscience ne peuvent constituer selon ces approches en une source fiable de connaissance, c'est en partie pourquoi Heidegger et les mādhyamikas considéreront que la connaissance à prioriser sera de l'ordre d'une compréhension ontologique du monde; non pour elle-même, mais en ce qu'elle permet à l'esprit non pas de se comprendre lui-même, mais de se transformer.

Nous nous pencherons dans notre second chapitre sur les travaux de l'école énaïctive. Celle-ci défend une approche alternative en sciences cognitives et propose une naturalisation de la phénoménologie. Héritière de la pensée de Merleau-Ponty et critique du représentationnalisme, elle partage plusieurs des thèses heideggériennes et madhyamaka. Il importe de se pencher sur l'énaïctivisme en ce que ses auteurs élaborent ouvertement leur théorie en relation directe avec la pensée madhyamaka. Critiquant l'idée d'un monde pré-donné, ils proposent l'idée d'une cognition qui énaïctive conjointement l'esprit et le monde sur la base des actions d'un organisme au sein de son environnement. Participant de la communauté scientifique, cette école tente de relever plusieurs défis épistémologiques pour faire fonctionner leur conception de la cognition au sein d'un univers méthodologique généralement concentré autour d'un dualisme ontologique et poursuivant un impératif d'objectivité. Leurs travaux s'intéressent principalement à la notion d'absence de soi et à ses implications sur les sciences cognitives. Les effets cognitifs de la méditation et l'intérêt d'approches à la première personne pour compléter les modèles descriptifs de l'esprit sont des sujets qui les préoccupent d'un point de vue méthodologique, en tant qu'ils sont mieux adaptés au modèle de l'esprit qu'ils défendent. Nous nous pencherons dans ce chapitre sur les

questions qui concernent spécifiquement le statut de la conscience ; la réflexivité, la possibilité de la connaissance de soi par l'introspection en relation avec l'opacité de la conscience, ainsi que les enjeux relatifs à l'intersubjectivité. Nous tenterons de vérifier si ce que l'énaïvisme propose est en adéquation avec les objectifs thérapeutiques de la tradition Madhyamaka

## CHAPITRE II

### L'IMPORTANCE DE LA CONVENTION SOCIOLINGUISTIQUE CHEZ LES MĀDHYAMIKAS ET SON IMPACT SUR LEUR THÉORIE DE LA PERCEPTION

#### 2.1. Les mādhyamikas et la vérité conventionnelle

Les mādhyamikas ne rejettent pas la *samvṛti-satya*<sup>32</sup>, la vérité qui appartient à la sphère de la réalité conventionnelle, comme relevant d'une connaissance fausse ou viciée. La vérité conventionnelle aurait la structure d'un voile opacifiant du réel. Elle consisterait en un tissu de constructions métaphysiques qui sont concomitantes au langage et qui articulent nos relations intersubjectives avec la réalité. Ce voile recouvrant ne devient un problème que relativement à l'attitude ontologique que nous adoptons envers lui. Viévard le présente ainsi :

(...) la convention telle que la comprend le Madhyamaka n'est rien d'autre qu'une ignorance qui se connaît comme telle et accepte ses limites nécessaires. Celui qui dit « π égale 3,14 » tout en pensant que c'est là sa vraie valeur est dans l'ignorance. En revanche, celui qui énonçant la même proposition sait qu'il n'y a là qu'approximation se situe dans la convention (Viévard, 2002, p. 97).

Pour les mādhyamikas, il importe nous intéresser à ces constructions pour les déconstruire en tant que seule l'attitude hypostasiant qui les fixe comme un ordre

---

<sup>32</sup> « *Samvṛti-satya* : litt. « vérité/réalité (*satya*) conventionnelle (*samvṛti*-) [cf. May 1958 : de surface », c'est à dire dépourvue de fondement ontologique indépendant » (Panaïoti, 2016, p. 7).

objectif rend la *saṃvṛti* équivalente à l'*avidyā*, à l'ignorance. C'est pourquoi ils considèrent que nous devrions impérativement nous questionner sur nos comportements sociolinguistiques et sur la formation des conventions au sein des sociétés. Pour les yogācārin, la *saṃvṛti* ne donnait lieu à aucune forme de vérité. Les outils cognitifs, les *pramāṇa*, en particulier la perception et l'inférence, servaient à donner accès à la *paramārtha*, sphère de la vérité ultime. Pour les mādhyamikas, les *pramāṇa* ne sont pas les garants épistémologiques de l'accès à la *paramārtha*. La perception, par exemple, à laquelle nous nous intéresserons dans ce chapitre, ne peut en aucun cas constituer l'outil épistémique de prédilection de la *prajñāpāramitā*, parce qu'elle ne peut être neutre par rapport aux constructions conventionnelles. En revanche, c'est en se mouvant dans la *saṃvṛti*, en comprenant les constructions linguistiques et en les appréhendant autrement, qu'on parviendrait à opérer le changement de paradigme nous permettant de percevoir autrement la structure de la réalité. Candrakīrti disait que chaque phénomène possédait deux natures, l'une conventionnelle et l'autre ultime. Il n'y aurait pas deux régimes de réalité, mais un seul. Ce qui change, ce sont nos modalités perceptives. Cet angle d'approche de la question de la conventionnalité et de la vérité ressemble dans sa formulation à l'un des thèmes les plus importants d'*Être et temps*, soit la question des modalités d'apparition et d'appréhension de l'être. Le thème du recouvrement et la mise en avant de l'importance d'une herméneutique du réel sont également des points communs que partagent ces deux méta-ontologies dont l'objectif premier est le démantèlement de l'attitude métaphysique, dont nous avons discuté dans le premier chapitre. Par ailleurs, Heidegger critiquait vivement la prévalence de l'épistémologie sur l'investigation ontologique, en raison de son étroitesse en termes de ce qu'elle rend possible comme compréhension de tous les modes d'encontre du monde.

Si les mādhyamikas ne croient pas que les *pramāṇa* soient à même de nous permettre d'avoir accès à un plan de vérité ultime, c'est qu'ils considèrent que la perception, outil épistémique prédominant des yogācārin, ne peut nous donner accès à des données

essentielles sur le monde, à des données pures, non composées. Afin d'arriver à faire sens des données auxquelles elle nous donne accès, nous devons obligatoirement nous interroger sur les conventions qui la structurent. Dans son *Prasannapadā*, Candrakīrti justifie l'usage de plus de *pramāṇa* valides que les yogācārin afin d'enquêter épistémologiquement sur la vérité conventionnelle. En plus de la perception et de l'inférence, il justifie l'usage de l'analogie et de l'autorité scripturale en insistant sur leur validité strictement conventionnelle : « Thus, in this way it is established that mundane objects are known by the means of the fourfold epistemic instruments » (Candrakīrti, 2003, p. 55, cité dans The Cowherds, 2011, p. 29).

Carpenter nous rappelle que la vérité conventionnelle est le moyen « (...) [by which] the ultimate is reached » (Candrakīrti, 2002, VI.159d, cité dans Carpenter, 2014, p. 202) pour Candrakīrti, et qu'il ne faut pas « undermine conventions that the world accepts » (Candrakīrti, 2002, VI.80a–b, cité dans Carpenter, 2014, p. 218). C'est la forme de l'engagement avec le réel qui doit changer. Les instruments employés doivent être choisis en fonction de l'objet de connaissance, qui se transforme en fonction du rapport que nous entretenons avec lui, dans un esprit bien phénoménologique. Rappelons-nous que pour les mādhyamikas, la *prajñāpāramitā* et la *śūnyatā* concernent l'attitude employée plutôt que les objets ou les outils de connaissance. Pour les mādhyamikas, la réflexion sur les modalités cognitives n'a rien à voir avec la *prajñāpāramitā*, elle appartient à la sphère de la convention. Pour cette raison, bien qu'elle ait une certaine importance en vertu de son potentiel pédagogique, elle n'est que préparatoire à une étude bien autrement menée que par le débat. Parce la réflexion sur la cognition appartient à la sphère de la convention, Candrakīrti note l'importance de la considérer comme telle, c'est-à-dire, de l'arrimer à une réflexion sur le rôle de la convention linguistique dans nos constructions sémantiques et épistémologiques. Il adjoint donc une théorie complexe du langage à la phénoménologie pure de ses interlocuteurs, et opère ainsi d'une certaine façon, un virage herméneutique. L'objectif de ce changement de cap est pédagogique.

Cette réflexion sur l'intersubjectivité et le langage, par rapport à l'étude des contenus de la conscience, rappelle en occident la démarche de deux auteurs importants : Heidegger et Wittgenstein. Le bouddhologue Robert Thurman souligne le fait que les débats contemporains sur le thème du langage privé<sup>33</sup> (*logical privacy*), ont un équivalent bouddhiste, qui oppose les *ātmavādins* (*self-advocates*), qui proposent qu'il faille commencer par l'étude de l'esprit pour comprendre l'extériorité et les *anātmavādins* (*selflessness advocates*), qui suggèrent plutôt qu'il faille comprendre les conventions qui appartiennent à la sphère publique et qui structurent le langage pour comprendre l'intériorité (Thurman, 1980). Nous pouvons classer les abhidharmikas et les yogācārin dans la première catégorie et les mādhyamikas dans la deuxième catégorie. Il regroupe les partisans du premier groupe, orientaux et occidentaux, sous l'appellation d'égoïsme philosophique et du deuxième groupe, sous celle de non-égoïsme philosophique. La première position serait généralement celle que tiennent les mystiques et les antirationalistes, qui tendent à faire appel à l'indicible pour rendre compte de leurs expériences spirituelles, à postuler un donné mental absolu indépendant du langage. Thurman explique que pour les mādhyamikas prasaṅgikas,

(...) logical privacy is the natural absurd consequence (*prasaṅga*) forced upon the philosophical egocentrist, as he tries to give an account of his absolute 'given', 'simple', 'first', 'individual', 'essence', 'itself' and so on, that is, element constitutive of reality, self-

---

<sup>33</sup> « Apprendre un langage consiste à maîtriser deux activités complémentaires. La première consiste à élaborer des *jeux de langage* au sens de Wittgenstein; c'est-à-dire, *émettre des signes* — verbaux ou autres — et vérifier à mesure qu'ils sont émis s'ils sont compris par les autres. Un bon joueur sait obtenir ce qu'il désire. Le jeu élémentaire le plus courant consisterait à faire dire à l'enfant « je veux du lait » pour qu'il *gagne la partie*, c'est-à-dire pour accéder à sa demande. Plus élémentaire encore, attendre qu'il commence à *geindre* pour lui donner le sein. Cette activité langagière est *contextuelle*; elle prend la forme du moment, et se vérifie à mesure qu'elle se déroule. La soif par exemple peut obtenir satisfaction de plusieurs manières; il y a vingt façons de demander à boire. Le langage, tel que Wittgenstein le montre, est une activité impliquant des *jeux* dont les *règles* sont *vivantes*; elles s'adaptent au contexte (...) Le langage est essentiellement *public*, tout comme les *règles* des *jeux de langage*. On ne saurait imaginer de langage privé, de même qu'une règle ne saurait être observée qu'une seule fois. À soi-même, il n'existe pas de langage, et si ça parle tout seul dans ma tête, ce n'est qu'en vertu de l'intériorisation des autres qui ressurent en moi par la mémoire. Le langage implique la *présence* des autres et un *contexte* défini, sans quoi aucun *sens* ne peut apparaître » (Brooks, (s.d.) Wittgenstein, dictionnaire et jeux de langage).

evident, irreducible, and indispensable to the coherence of his world (Thurman, 1980, p. 324).

Les partisans de cette approche philosophique auraient tendance à faire équivaloir relativisme et nihilisme, ainsi qu'à s'attacher à l'idée d'un donné qui fonde le rapport à la vérité. Comme nous avons vu dans le précédent chapitre, ces positions sont représentatives de celles du bouddhisme Yogācāra, qui bien qu'il ne suppose pas de soi, préconise l'analyse de la subjectivité jusqu'à l'éradication de toute dimension conceptuelle, pour en arriver à saisir le donné pur de l'ainsité (*tathātā*), qui fonde la vérité ultime. Les non égocentristes quant à eux radicalisent l'idée selon laquelle il n'y a pas de distinction entre la subjectivité et l'extériorité et la poussent à sa pleine conséquence logique, en les plaçant sur le même plan ontologique et en les rendant dépendants l'un de l'autre au sein d'un même monde de sens régi pragmatiquement par la convention intersubjective. Ainsi, les processus cognitifs ainsi que leurs descriptions sont dépendants des modes de pensée contextuels à une époque. Comme ils sont relatifs, il s'agirait pour les mādhyamikas, ainsi que pour Heidegger et Wittgenstein, entre autres, de se questionner sur les habitudes mentales qui favorisent l'attribution aux choses d'une réalité intrinsèque.

Now, Wittgenstein had been one of the foremost investigators into the referents of names, looking for the essences in objects they hooked onto; but, unlike the egocentrist philosophers, he had not come up with anything solid, nor did he solidify the absence of that solidity into a nihilistic chaos. So, he was able to return to the surface with the nonegocentrists (albeit unbeknownst to him) appreciating the conventionality of the expression, content with that (Thurman, 1980, p. 324).

Pour les non-égocentristes, le langage et l'analyse ne peuvent parvenir à isoler d'élément irréductible comme un donné empirique pur qui puisse fonder l'épistémologie. La réflexion qu'ils proposent sur l'utilisation du langage et notre attitude par rapport à celui-ci est primordial pour comprendre la vacuité et l'interdépendance pour les Mādhyamikas, ainsi que leur opposition aux yogācārin quant au rejet de la *saṃvṛti*.

## 2.2. Perception, action et affects

Nous nous interrogerons dans ce chapitre sur la position madhyamaka relative à la perception, sur sa structure et ses modes d'émergence, sur les données auxquelles elle nous donne accès ainsi que sur leur pertinence épistémologique. Nous ferons également état de la relation qu'elle entretient avec la conceptualité selon cette école. Nous nous pencherons à cet effet sur la philosophie de l'esprit de Heidegger et des énaïctivistes. Nous nous intéresserons à leur critique commune du représentationnalisme et à leur mise en valeur de l'importance de considérer la réalité conventionnelle et le monde vécu dans leurs conceptions respectives de l'esprit et de la connaissance. Tout comme Heidegger, les énaïctivistes croient qu'il faut se rapprocher de l'expérience vécue pratique pour transformer le rapport au monde. Leur critique du représentationnalisme et du primat de la perception en tant que premier organe du rapport au monde s'arrime bien avec le projet madhyamaka.

Ce qui distingue les deux approches, nous le verrons bientôt, est la manière dont ils envisagent la possibilité d'observation de l'esprit et de son potentiel thérapeutique, ainsi que l'emphase plus appuyée sur l'interrelation entre la perception et l'action, dans la perspective énaïctiviste et sur l'interrelation entre la perception et la sphère affective, dans la philosophie de Heidegger, en tant que modalité primordiale du rapport au monde (bien que l'action et la sphère affective soient des thèmes récurrents dans les deux approches). L'approche heideggérienne, plus radicale par rapport aux questions de l'opacité de la conscience et de la critique du mythe du donné, priorisera dans l'optique d'une transformation de l'esprit une approche herméneutique et philosophique. Ces considérations nous amèneront dans ce chapitre à aborder l'importante question des expédients salvifiques, en tant qu'ils servent en tant qu'outils heuristiques à transformer la disposition affective de manière à rendre possibles de nouvelles

perceptions. C'est de cette manière que sont intégrés les textes bouddhiques, entre autres, en tant que propédeutique conceptuelle à la transformation de l'esprit. L'approche éenactiviste, plus modérée dans sa conception de ce qui est accessible ou non à la conscience par l'introspection, favorisera le perfectionnement introspectif, qu'elle met en relation avec les pratiques méditatives bouddhistes qu'elle regroupe sous le terme des « pratiques de l'attention ». Elle mettra également en valeur l'importance existentielle d'intégrer dans la méthodologie scientifique les approches à la première personne.

### 2.3. Thérapeutique ontologique et rapport au soi

Notre attitude par rapport au langage transforme ses effets sur notre rapport ontologique au monde. Le langage peut fonctionner de diverses façons et son utilisation relative et comprise comme telle peut servir à le libérer de ses effets réifiant. Les tenants de la position non égocentriste ont tendance à appréhender la philosophie depuis une perspective thérapeutique, « [to] consider philosophy itself a therapeutic process rather than a constructive metascience » (Thurman, 1980, p. 325). Les différentes méthodes philosophiques deviennent dans ce cadre tant de thérapies différentes associées à divers troubles du rapport au monde (Thurman, 1980, p. 330). Heidegger décèlera dans la métaphysique plusieurs types de pathologies ontologiques, la principale étant l'idée selon laquelle notre première relation avec le monde est une relation épistémologique. Cette idée, qui trouverait son origine dans la pensée socratique, aurait selon lui donné lieu à une attitude théorique et désengagée qui objective les étants du monde. Pour Heidegger, « Socrates makes contemplation the epistemo-ethical ideal, because it most successfully turns away from our mortal body's distractions to look upon truth;

Descartes retires from worldly concerns in order to ruminate in the quiet solitude of his study and so on » (Braver, 2012, p. 27). Cette attitude se serait cristallisée dans la philosophie pour organiser la perception de l'étant depuis une forme théorique et désengagée, le faisant apparaître comme étant-à-portée-de-la-main. Cette attitude oblitérerait la dimension pratique, affective et incarnée de notre rapport au monde. La prise en compte d'autres modalités d'être-au-monde, comme celle qui appréhende de manière non théorique l'être-sous-la-main, la dimension pratique de l'existence, permettrait de réinvestir une dimension que la philosophie aurait abandonnée dans sa construction frénétique de systèmes métaphysiques. Les modalités pré-conceptuelles et affectives de la cognition, qui sont difficilement objectivables sous la forme d'objets cognitifs, ont néanmoins un impact structurant considérable sur la significativité, la perception et la connaissance. Elles seraient au fondement de notre rapport au monde et se comporteraient comme une structure appropriative.

C'est ce que les mādhyamikas appellent le soi. Une transformation du rapport au soi permettrait pour eux de modifier de manière consistante le rapport appropriatif au monde. Nous aborderons dans la dernière partie de ce chapitre la relation du soi au langage et à la conceptualité. Les énoncivistes ont fait de la pensée de l'*anātman* la pierre d'assise de leur critique phénoménologique des neurosciences. Nous nous pencherons sur les concepts de soi et de subjectivité, afin d'explicitier ce qui les distingue, et discuterons de leur validité selon les yogācārins et les mādhyamikas. Nous verrons que l'absence de soi n'est pas équivalente à la vacuité du soi pour les mādhyamikas et qu'en vertu de l'interdépendance et de la forme de validité qu'ils accordent à la convention, il y a un spectre immense de rapports théoriques et affectifs possibles au soi. Le soi étendu, théorique, descriptif, est le plus problématique du point de vue de la réification métaphysique. Il faut aussi noter que la description théorique d'une cognition dénuée de soi n'est pas forcément utile du point de vue de la thérapie madhyamaka, en tant que la réalisation de la vacuité du soi doit être affective. C'est que celle-ci constitue le point tournant en vue d'une modification du

rapport au monde qui permette de percevoir la vacuité du monde phénoménal, non pas en termes d'absence ou d'irréalité, mais en termes d'interdépendance, de relativité et de conventionnalité. Ce qui modifie la perception se trouverait dans la transformation de la structure appropriative et affective qui se trouve en deçà de notre appréhension conceptuelle du monde.

Procédons dans un premier temps à un approfondissement de l'articulation de la critique du représentationnalisme chez Heidegger en comparaison de celle des énaïctivistes. Nous déterminerons par la suite les différences dans leur compréhension de la perception comme outil épistémique fondamental, en relation avec la conception madhyamaka.

#### 2.4. Sur la critique du représentationnalisme chez Heidegger et les énaïctivistes

La critique de la représentation est chez Heidegger adjacente à une réflexion sur la dénaturation théorique de notre premier rapport au monde et à une critique de l'épistémologie basée sur la possibilité unique de la connaissance thématique. Le mouvement énaïctiviste s'inscrira dans cette même lignée critique en mettant de l'avant un réinvestissement de l'expérience qui précède la théorisation, notamment la théorisation scientifique, en tant que leur projet vise une naturalisation de la phénoménologie. La cognition comporte une dimension existentielle en ce qu'elle est fondamentalement et incessamment orientée vers la mise à jour du sens via l'orientation pragmatique au sein du monde vécu (*lebenswelt*<sup>34</sup>). Afin de prendre en compte cette

---

<sup>34</sup> « Life-world, German *Lebenswelt*, in phenomenology, the world as immediately or directly experienced in the subjectivity of everyday life, as sharply distinguished from the objective “worlds” of the sciences, which employ the methods of the mathematical sciences of nature; although these sciences

dimension importante de la relation au monde, les énaïvistes ont la conviction que la méthode scientifique devrait considérer la circularité inhérente de l'expérience cognitive, dont ne rend pas compte son approche dualiste et objectiviste de la cognition, qui s'abstrait d'autant plus qu'elle considère de manière marginale la question du corps et la dimension existentielle de notre engagement cognitif avec l'environnement. Nous nous pencherons dans la partie qui suit sur les conceptions qu'ils développent dans *L'inscription corporelle de l'esprit* (Varela *et al.*, 1993), ouvrage qui date un peu, mais qui est fondateur dans leur étude conjointe de la cognition et du bouddhisme.

#### 2.4.1. Discours scientifique et monde de la vie chez les énaïvistes

Varela décrit la sphère du discours scientifique comme une pratique cognitive qui devrait s'inscrire en continuité des discours de l'expérience vécue en ce que ceux-ci se déploient sur un même « arrière-plan ou horizon (au sens phénoménologique) de croyances et de pratiques biologiques, sociales et culturelles » (Varela *et al.*, 1993, p. 38). Comme Heidegger, Varela critique l'attitude abstraite qui caractérise les discours philosophiques et scientifiques : « Cette attitude abstraite est le scaphandre, le rembourrage d'habitudes et de préjugés, l'armature avec laquelle il se met habituellement à distance de son propre vécu » (Varela *et al.*, 1993, p. 56). La phénoménologie s'est appliquée à fonder une méthodologie qui permet d'aller par-delà

---

originate in the life-world, they are not those of everyday life. The life-world includes individual, social, perceptual, and practical experiences. The objectivism of science obscures both its origin in the subjective perceptions of the life-world and the life-world itself. In analyzing and describing the life-world, Phenomenology attempts to show how the world of theory and science originates from the life-world, strives to discover the mundane phenomena of the life-world itself, and attempts to show how the experience of the life-world is possible by analyzing time, space, body, and the very givenness or presentation of experience » (Encyclopedia Britannica, s.d., *Life-world*).

l'attitude naturelle, théorique, que Varela appelle « réalisme naïf, qui consiste en la conviction non seulement que le monde est indépendant de l'esprit ou de la cognition, mais que les choses sont en général ce qu'elles semblent être » (Varela *et al.*, 1993, p. 44). Afin de procéder à l'examen de l'expérience, Husserl suggérait comme nous en avons parlé au premier chapitre, une procédure introspective qu'il nomme l'*epochè*, consistant en une mise en suspens de l'attitude naturelle par rapport au monde afin de pouvoir se concentrer sur l'observation des structures intentionnelles. Pour Varela cependant, cette méthode ne vient pas à bout de décortiquer la nature réelle de l'expérience vécue en ce qu'elle ne tient pas compte de deux aspects essentiels, soit la corporéité depuis laquelle nous faisons l'expérience du monde, ainsi que la nature intersubjective et consensuelle de ce vécu. Selon Varela, Husserl s'est intéressé à la question du monde vécu, du *lebenswelt*, d'un point de vue strictement philosophique en oblitérant sa dimension historique et anthropologique. Husserl les considérait comme un système de croyances qu'il était possible de rendre explicite et de traiter comme des représentations. Selon Varela, Husserl croyait que « La tâche du phénoménologue était de se retirer d'une analyse de notre monde-de-la-vie imprégné de science pour atteindre le monde vécu "originel" ou "prédonné" (...) et qu'il était possible de rendre compte exclusivement de ce monde vécu originel en le ramenant aux structures essentielles de la conscience » (Varela *et al.*, 1993, p. 47). La phénoménologie pouvait à la fois observer le monde vécu de l'intérieur et de l'extérieur. Les conceptions énactivistes, heideggériennes et madhyamaka rejettent cette idée, qui ne prend pas en compte la nature incarnée et située de l'expérience. Varela évoque « (...) l'un des principaux arguments de Heidegger contre Husserl (...) [soit] l'impossibilité de séparer l'expérience de l'arrière-plan consensuel de croyances et de pratiques culturelles (...) [et de] parler au sens strict d'un esprit humain séparé de cet arrière-plan » (Varela *et al.*, 1993, p. 48). L'activité théorique, philosophique et scientifique, aurait le grand inconvénient épistémologique d'être une reconstruction discursive de l'expérience *a posteriori* et de ne pas s'intéresser à l'expérience suivant sa structure spécifique, qui n'est pas en premier lieu épistémique.

#### 2.4.2. Modes d'engagement ontologique avec différents types d'étants

Pour retrouver l'expérience avant sa réinterprétation théorique, Heidegger suggérera de s'intéresser aux phénomènes pragmatiques qui ne se présentent pas perceptivement dans l'expérience en tant qu'ils ne sont pas apparents au regard théorique et désengagé qui n'appréhende que de l'étant-à-portée-de-la-main (*Vorhandheit*). Cette forme de regard est selon lui attribuable à un mode d'être qui structure de manière rigide l'étant perçu en formes ontologiques dites objectives. C'est l'attitude naturelle, métaphysique. Le *Vorhandheit* est l'étant tel qu'il apparaît dans la perception directe, structuré affectivement et conceptuellement par des croyances et des préjugés. Contre ce qui se présente dans la perception, il existe pour Heidegger une catégorie d'étants appréhendé depuis un mode d'être plus authentique et profond qui est opacifié par l'attitude naturelle, l'étant-sous-la-main (*Zuhandenheit*). Il qualifie le mode d'être qui les appréhende de pré-ontologique, en tant qu'il concerne les outils qui n'apparaissent pas de manière thématique à l'esprit. Ce mode appropriatif est pré-conceptuel et serait beaucoup plus proche de la forme du rapport primordial que nous entretenons avec le monde, qui est pragmatique et trouve son lieu dans l'action orientée par la dimension affective structurante du rapport signifiant au monde.

Ce mode d'être, Heidegger le nomme circonspection. Pour lui comme pour les énaïstes, c'est lorsqu'il y a une rupture dans l'activité, un problème qui survient, que cette couche de l'expérience se dévoile et apparaît de manière thématique pour être traitée par la pensée rationnelle et conceptuelle. La circonspection serait antérieure à la perception, qui serait structurée par elle, en tant que mode appropriatif et affectif de l'activité qui présente toujours le monde comme signifiant de telle ou telle façon. Le mode d'être détermine les avenues interprétatives du *Dasein*. Le regard théorique, ou mode représentationnel, voire métaphysique qui appréhende de l'étant-à-portée-de-la-

main, implique l'abandon de l'interprétation subjective et contextuelle qui devrait prévaloir afin de pouvoir saisir des étants sous-la-main :

Stripping off a tool's "subjective qualities" and meaningful relations to other entities does not give us reality distilled but diluted. Phenomenology dredges up our implicit understanding so that we can construct theories on its basis rather than on what shows up to the theoretical gaze; phenomenology lets metaphysicians heal themselves (Braver, 2012, p. 30).

Pour Heidegger et les énaïctivistes, l'attitude que nous adoptons structure l'expérience cognitive et a une influence déterminante sur les questions qu'il est possible de poser dans un contexte donné, qui structurent à leur tour les attitudes qu'il est possible d'avoir. Par exemple, l'attitude abstraite est selon les énaïctivistes ce qui se trouve au fondement du problème corps-esprit. Ils expliquent dans *L'inscription corporelle de l'esprit* que la question « de savoir si le corps et l'esprit sont une ou deux substances distinctes (propriétés, niveaux de description, etc.) et ce qu'est leur relation ontologique » (Varela *et al.*, 1993, p. 59) est prépondérante dans l'histoire de la philosophie depuis Descartes. Or cette question serait mal posée en tant qu'elle le serait depuis un point de vue désincarné, privé d'ancrage corporel. Il n'y aurait pas une telle chose qu'un sujet abstrait qui réfléchit son expérience depuis un point de vue extérieur à celle-ci. La réflexion n'est pas strictement mentale, elle est en elle-même une expérience qui transforme le rapport au monde. Ainsi, la question ontologique de la relation entre le corps et l'esprit devrait laisser la place à l'investigation sur « les relations du corps et de l'esprit dans l'expérience réelle (aspect présent), et [à la question de savoir] comment ces relations se développent (...), [les] formes [qu'elles] peuvent (...) prendre (aspect ouvert) » (Varela *et al.*, 1993, p. 62). L'équipe de *L'inscription corporelle de l'esprit* cite à cet effet la réflexion du philosophe japonais Yasuo Yuasa qui

(...) part de la supposition expérientielle que la modalité corps-esprit change à travers l'entraînement du corps et de l'esprit au moyen de la culture (*shugyo*) ou de la formation (*keiko*). C'est seulement après avoir adopté ce point de départ expérientiel que l'on se demande quelle est la relation corps-esprit. En d'autres termes, le débat corps-esprit n'est pas simplement une spéculation théorique : il est à l'origine une expérience pratique, vécue

(*taiken*), impliquant la réunion de l'esprit et du corps tout entiers du sujet. La théorie est seulement une réflexion sur cette expérience vécue (Yuaza, 1987, p. 18, cité dans Varela *et al.*, 1993, p. 62-63).

Les énaïvistes croient que la connaissance, loin d'être le reflet d'un monde prédonné, coévolue avec le connaissant à partir du développement dynamique des relations entre l'action et la perception. C'est pourquoi le point de départ de leur épistémologie se fonde sur ces rapports. Il importe pour eux de les enrichir et de les diversifier en vue d'arriver à prendre en compte la concrétude de l'expérience. Varela présente cette situation de la manière suivante :

On trouve au cœur même de cette opinion naissante la conviction que les connaissances sont essentiellement concrètes, incarnées, vécues. La connaissance est contextualisée, et son unicité, son aspect historique et son contexte ne sont pas un « bruit » qui couvre la compréhension de sa véritable essence, à savoir celle d'une configuration abstraite. Le concret n'est pas une étape vers quelque chose d'autre : c'est la manière dont nous arrivons et le lieu où nous demeurons (Varela, 1996, p. 22).

#### 2.4.3. L'énaïvisme et la primauté de l'action sur la perception

C'est que le point de départ de la théorie énaïviste, c'est le primat cognitif de l'action (des kinesthèses<sup>35</sup>, plus spécifiquement) sur la perception, premièrement en tant que celle-ci, loin d'être un réceptacle passif, est en elle-même foncièrement active, et deuxièmement, parce que ce qui compte comme monde signifiant pour le sujet percevant est déterminé par la nécessité de son action dans un monde pragmatique.

---

<sup>35</sup> Du point de vue de la conscience ils jouent perpétuellement un rôle, de telle sorte qu'ils fonctionnent dans le voir, l'entendre, etc. dans une unité avec la mobilité égologique : l'ainsi nommée kinesthèse. Toutes les kinesthèses sont liées, chaque « je bouge », chaque « je fais », sont liées entre elles dans l'unité universelle, où le repos kinesthésique est un mode du « je fais » (Husserl, 1989, p. 121).

L'énactivisme est un courant dit neurophénoménologique qui s'érige en réaction au courant dominant des sciences cognitives, le computationnalisme, plus précisément au représentationnalisme qui le caractérise. Fortement enraciné dans la tradition, son développement est intrinsèquement lié à l'émergence des nouvelles technologies informatiques. On y suppose que le fonctionnement de l'esprit est analogue à une manipulation de symboles, que le langage peut être compris par un ordinateur (Varela *et al.*, 1993, p. 31) et ainsi de suite. Ce nouvel imaginaire entourant le domaine de l'intelligence artificielle, suppose que :

(...) la cognition -humaine comprise- est la manipulation de symboles à la manière des ordinateurs digitaux. En d'autres termes, la cognition est *représentation mentale* : on considère que l'esprit opère par une manipulation de symboles représentant des traits du monde ou représentant le monde comme étant dans un certain état (Varela *et al.*, 1993, p. 32-33).

Cette hypothèse est selon les énaquistes à l'épicentre des recherches en biologie, en psychologie et en intelligence artificielle. Cette approche dominante, suppose que « le traitement symbolique [soit] le véhicule approprié des représentations » (Varela *et al.*, 1993, p. 34) et que « la notion de représentation soit un point d'appui adéquat pour les sciences cognitives » (Varela *et al.*, 1993, p. 35).

Son représentationnalisme serait la conséquence du point de départ théorique abstrait qui gouverne les sciences cognitives :

Lorsqu'il s'agit de comprendre la perception, le courant computationnaliste dominant prend habituellement un point de départ abstrait, le problème de l'élaboration de l'information relative à la reconstruction des propriétés prédéfinies du monde. En revanche, la théorie de l'énaction étudie la manière dont le sujet percevant guide ses actions dans des situations ponctuelles. Étant donné que ces dernières changent constamment, à cause de l'activité du sujet percevant, le point de départ n'est plus un monde préexistant, indépendant du sujet percevant, mais la structure sensori-motrice de l'agent cognitif, la manière dont le système nerveux relie les sphères sensorielles et motrices (Varela, 1996, p. 29-30).

La perception et l'action ne fonctionnent pas comme un couplage entrée-sortie, mais de manière synergique. Les fonctions cognitives supérieures pour Varela ont été considérées à tort comme le sujet principal d'étude des sciences cognitives. Or, la

pensée abstraite ne se présente que lorsque « les structures cognitives émerge(a)nt des schémas sensori-moteurs récurrents qui permettent à l'action d'être guidée par la perception » (Varela, 1996, p. 29) ne suffisent pas à résoudre un problème nouveau rencontré au fil de l'activité. La pensée concrète et incarnée, le savoir-faire en contraste du savoir strict, sont des fonctions cognitives que la science n'aurait étudiées que de manière marginale. Elles seraient pourtant la clé pour comprendre les processus cognitifs complexes de manière non représentationnaliste. Nous pouvons remarquer la similarité indéniable entre cette attitude par rapport à la connaissance et la circonspection heideggérienne.

Les énaïvistes prennent appui sur les thèses de George Lakoff et de Mark Johnson qui se centrent sur l'idée selon laquelle

(...) les structures conceptuelles significatives ont une double origine : 1) la nature structurée de l'expérience corporelle; 2) notre capacité imaginative à effectuer des projections vers des structures conceptuelles à partir de certains aspects bien structurés de l'expérience corporelle et interactive (Varela, 1996, p. 34).

C'est-à-dire que la vie conceptuelle s'érigerait en miroir de l'action via les métaphores. Au fur et à mesure que la pensée s'abstrait, les métaphores de l'action se superposent en couches de sens permettant de mener à bien la fabrication de concepts toujours plus complexes. Lakoff et Johnson fournissent plusieurs exemples célèbres qui appuient leur proposition, soit celui de l'utilisation de termes d'action reliés au champ sémantique de la guerre pour référer au débat (ex. : des thèses indéfendables, des critiques ciblées), au champ sémantique de la vision pour référer à la pensée (ex. : je vois, clarifier sa position) et ainsi de suite (Ghiglione, 2015). La pensée conceptuelle trouverait son fondement dans des fonctions cognitives de bas niveau, comme les processus sensori-moteurs et les émotions. Ces auteurs sont des précurseurs de l'énaïvisme dans la mesure où ils ont été parmi les premiers à défendre l'idée de la cognition incarnée.

Le modèle pragmatique de la perception-action des énaïvistes est également élaboré depuis un appui explicite sur les thèses bouddhistes. En considérant la perception comme une action, ils valident l'idée selon laquelle il est possible de transformer la perception par la pratique. L'attention serait en fait un mécanisme actif qu'il est possible d'aiguiser, une action à laquelle nous pouvons devenir de plus en plus habile. Nous reviendrons bientôt sur ces pratiques.

#### 2.4.4. Cognition incarnée et émergence

Il est important, dans le cadre de cette réflexion sur la critique d'une perception qui soit passive, d'expliquer en quoi consiste l'émergentisme auquel nous faisons référence lorsque nous parlons de la pensée énaïve. Commençons par donner deux exemples de processus émergents. La conscience consiste pour Varela en une propriété émergente du cerveau, en ce que la totalité fonctionnelle qu'elle constitue est irréductible à la somme des propriétés de ses parties. La vie est un autre exemple de phénomène émergent, en ce que ses propriétés dépassent largement celui de ses constituants, en l'occurrence ici les atomes et les processus physiques et chimiques qui les régulent. Les processus cognitifs ne sont pas localisables dans des endroits spécifiques du cerveau, régis par un opérateur central qui prendrait la forme d'un agent cognitif. Varela explique que :

(...) dans les cerveaux concrets, il semble n'y avoir ni règles, ni dispositif logique central de traitement, et que l'information ne paraît pas engrangée à des adresses précises. Au contraire, on peut considérer que les cerveaux opèrent de manière distribuée sur la base d'interconnexions massives, de sorte que les connexions effectives entre les ensembles de neurones se modifient en fonction du déroulement de l'expérience. Bref, ces ensembles présentent une capacité auto-organisatrice dont rien ne peut rendre compte dans le paradigme de la manipulation de symboles (Varela *et al.*, 1993, p. 131).

La notion d'émergence est dans la théorie énonciviste fortement liée à l'idée d'auto-organisation des organismes sensibles. Sur le modèle de la biologie évolutionnaire, les processus cognitifs se structurent et se réorganisent constamment en fonction de l'environnement avec lequel ils coévoluent, le monde n'étant pas un ensemble de données objectives à traiter, mais un environnement qui devient sensé au fur et à mesure de nos interactions avec lui. Le premier mode d'encontre du monde est l'action, qui structure au fil du temps la perception. L'environnement agit dans ce contexte comme un facteur structurant de la cognition. Contrairement à un système hétéronome, qui serait contrôlé de manière exogène, un système autonome se caractérise par ses dynamiques « endogenous, self-organizing and self-controlling » (Thompson, 2007, cité dans Mackenzie, 2010, p. 85) et ne peut en aucun cas être étudié comme un système d'entrée et sortie d'informations (*input-output*), tel que proposé par les approches computationnalistes. Quand il est fait référence à des systèmes autonomes dans la littérature, c'est à l'organisation dynamique de divers processus qu'on fait appel plus qu'à l'organisation d'éléments statiques. Ces processus coémergent et sont interdépendants au sein d'un réseau cohérent, constitué comme unité dynamique. Ce réseau autonome est caractérisé par une clôture organisationnelle et opérationnelle qui délimite son « identité ». Cette identité est qualifiée par Varela de virtuelle, en tant qu'elle est une interface de contact avec l'environnement à un niveau spécifique. Chaque identité correspond à un mode différent d'interaction avec l'environnement. Cette relation à l'environnement nommée couplage définit tous les systèmes autonomes. L'histoire de leurs couplages réitérés dans le temps se nomme couplage structurel. Evan Thompson, un représentant contemporain prolifique de l'énoncivisme, spécifie le type d'émergence qui caractérise spécifiquement les organismes vivants :

Dynamic co-emergence best describes the sort of emergence we see in autonomy. In an autonomous system, the whole not only arises from the (organizational closure of the) parts, but the parts also arise from the whole. The whole is constituted by the relations of the parts, and the parts are constituted by the relations they bear to one another in the whole. Hence, the parts do not exist in advance, prior to the whole, as independent entities that

retain their identity in the whole. Rather, part and whole co-emerge and mutually specify each other (Thompson, 2007, p. 65, cité dans Mackenzie, 2010, p. 86).

Ainsi, dans le modèle éenactiviste, l'identité fonctionnelle d'un système autonome, foncièrement cognitif et dont la première qualité est la sensibilité, est absolument dépendante de la relation qu'il entretient avec son environnement et avec les autres êtres qui l'habitent. C'est pourquoi ces interfaces identitaires sont dites virtuelles; elles sont fonctionnelles plutôt qu'essentiellles. Nous reviendrons plus tard sur l'idée fondamentale de l'éenactivisme, qu'il partage avec le bouddhisme, celle de vacuité du soi, qui consiste pour Varela en l'absence fondamentale d'un soi unifié. Pour l'instant, il s'agit simplement de comprendre comment la perception et l'action sont couplés dans le rapport au monde.

## 2.5. Problèmes de perception

L'objectif de ce chapitre est de se pencher sur le statut de la perception comme outil épistémique fiable dans le bouddhisme, chez les éenactivistes et chez Heidegger. Il y a chez ce dernier une critique de l'idée selon laquelle nous pouvons avoir accès à des contenus mentaux purs, en raison de la structure de la relation affective au monde. Chez les éenactivistes, il est plus difficile de répondre à la question de la fiabilité de la perception, en raison de la place importante qu'ils accordent aux rapports à la première personne dans leur théorie cognitive et psychologique, et aux pratiques de l'attention dans leur méthodologie. Pour y voir plus clair, penchons-nous maintenant sur la question de la relation entre perception et conceptualité chez les bouddhistes.

Les yogācārin et Husserl ont anticipé la dimension structurante de la dimension affective sur la dimension conceptuelle. La différence majeure qui sépare ces approches phénoménologiques de celle d'Heidegger, par exemple, se trouve dans leur croyance en la possibilité d'avoir accès à la réalité telle qu'elle est en séparant l'arrière-plan pré-conceptuel et affectif des données pures qu'il nous est possible d'acquérir sur le monde à travers la pratique de méthodes appropriées. Ainsi, pour les yogācārin, la perception est déjà pure, libre de conceptualité. Selon Dignāga, le logicien bouddhiste, « "perception is a cognition which is free from any concept" (*kalpanapodham*). Dharmakīrti added the clause "which is unerring" (*abhrantam*) in order to indicate that in pure sensation we are in touch with ultimate reality » (Dignāga et Dharmakīrti, cités dans Mohanty, 2000, p. 18). Les perceptions apparaissent dans le monde conventionnel selon un mode, qui lui, est conceptuel. C'est ce que les yogācārin appellent les *kalpana*, ou constructions conceptuelles. Ainsi, n'appartiennent pas à la perception pure les noms propres et les noms de classes, les termes qui réfèrent à des universaux et qui attribuent aux choses une essence propre. Mohanty explique que « Perception, excluding as it does all the above, is reduced to the pure sensation, whose object is the unique, ineffable nature of an instantaneous event » (Mohanty, 2000, p. 18). Pour ces auteurs, il y aurait deux étapes à la perception. La première, appelée *nirvikalpana*, est une perception indéterminée, non conceptuelle et non linguistique. Celle-ci est immédiatement suivie de *savikalpaka*, une cognition proche de ce qu'on appelle un jugement perceptuel (Mohanty, 2000, p. 18). Il est possible de se défaire de ce dernier type de cognition pour accéder à la réalité ultime. Nous ne sommes pas bien loin de la pensée de Husserl.

Pour Heidegger et les mādhyamikas en revanche, il n'est pas possible d'avoir accès à la réalité en elle-même, en tant que la dimension affective ne fait pas que teinter la cognition; elle la structure en entier. Pour Heidegger, il n'est pas possible d'abstraire momentanément les préjugés et la tonalité de ce qui est perçu. C'est pourquoi la

perception ne peut constituer un outil épistémologique fiable qu'arrimée à un processus interprétatif.

### 2.5.1. Analytiques transcendantale et existentielle

Ces considérations nous emmènent à nous pencher sur la question de l'opacité de la conscience, un sujet de débat d'importance entre les écoles phénoménologiques, qui trace aussi une limite distincte entre les conceptions yogācārienne et madhyamaka de la vacuité. Nous avons traité la question de la connaissabilité du monde selon les quatre écoles, mais à cette question se rattache également celle de la possibilité de l'accès à nos contenus mentaux. Dans l'analytique transcendantale de Husserl, il est possible en effectuant les diverses réductions d'avoir accès aux contenus purs de la conscience. Pour Heidegger, il ne peut y avoir une telle chose qu'une pure subjectivité à laquelle la conscience serait transparente. Le *Dasein*, toujours intonné, c'est-à-dire structuré affectivement de telle ou telle manière, n'a accès au monde que depuis différents modes d'être qui rendent possible de saisir le monde toujours d'une certaine façon.

La rencontre du monde naturel, par exemple, qui serait pour Husserl directe et immédiate, mobiliserait selon Heidegger une modalité d'être-au-monde médiée par certains concepts. Sans le recours de l'analytique du *Dasein*, on est toujours selon lui dans une certaine forme de l'attitude naturelle. Il ne s'agit pas de l'éradiquer, mais d'approfondir herméneutiquement les possibilités de modalités d'encontre de l'étant. La signification du monde, pour Heidegger, est plurielle et on y perçoit les choses depuis des attitudes et des aprioris pragmatiques différents.

Le *Dasein* ne peut découvrir l'étant comme nature qu'à l'intérieur d'un mode déterminé de son être-au-monde. Ce connaître a le caractère d'une certaine démondanisation du monde. La « nature » comme ensemble catégorial des structures d'un certain étant faisant rencontre à l'intérieur d'un monde ne saurait en aucun cas rendre la mondanité intelligible. De même le phénomène de la « nature » au sens du concept romantique de la nature, par exemple, n'est-il saisissable ontologiquement qu'à partir du concept de monde, c'est-à-dire à partir de l'analytique du *Dasein* (Heidegger, 1985, p. 71).

Même le plus épuré des rapports au monde est toujours teinté conceptuellement, jusqu'au monde dit neutre que postule la science. L'arrière-plan pré conceptuel qui accompagne les diverses modalités d'encontre du monde, ainsi que les préoccupations pragmatiques, sont toujours en filigrane de la perception. La modalité d'encontre postulée par Husserl entre la conscience transcendantale et le monde est pour Heidegger le produit d'une abstraction théorique. C'est pourquoi il oppose à la méthode de la phénoménologie transcendantale, celle de l'analytique existentielle. Celle-ci, plutôt que de procéder par réduction, consiste en l'élaboration d'une herméneutique du *Dasein* qui lui permette de prendre conscience et de transformer ses modes d'encontre du monde. Ce qui se présente, l'étant, le phénomène, n'est qu'un indice de ce qui n'apparaît pas, l'être. Pour avoir accès à l'être, le *Dasein* doit interpréter ses modalités d'être-au-monde. La conscience en tant que principe constitutif dénué de tout ce qui est constitué est pour Heidegger un état cognitif particulièrement complexe. L'humain qui se tient dans l'existence n'est pas un sujet épistémique, il est le plus souvent en relation signifiante avec le monde avant toute réflexion, et cette existence ne disparaît pas avant toute reconnaissance de cette existence. Chez Husserl, la sphère affective est constituée de données de la conscience comme les autres, alors que chez Heidegger, c'est elle qui rend possible la significativité et ultérieurement la conceptualité. Sur ce point, la pensée heideggérienne est plus proche de la pensée yogācārienne que celle de Husserl, en ce que sont liés affects et concepts dans le rapport au monde, et qu'au sein du circuit appropriationnel, il est impossible de les traiter indépendamment. Husserl pense pouvoir se soustraire momentanément des affects et des concepts un peu trop facilement pour avoir accès à un monde prédonné. Même pour les yogācārin, il est impossible de se libérer momentanément de l'attitude naturelle. Cette perception pure,

le *tathātā*, n'est accessible qu'après des années de pratique méditative et d'étude de la structure de l'esprit.

Pour Heidegger, les choses du monde et de l'esprit nous apparaissent rarement sous forme thématique depuis la perception intentionnelle. Pour lui, cette forme de rapport au monde est limitée :

Aussi aigu soit-il, *l'avisement-sans-plus*<sup>36</sup> de tel ou tel « aspect » des choses est incapable de découvrir de l'étant à portée de la main. Le regard qui n'avise les choses que théoriquement est privé de la compréhension de l'être-à-portée-de-la-main. Cependant, l'usage qui sert de..., qui manie n'est pas pour autant aveugle, il possède son mode propre de vision qui guide le maniement et procure [à l'outil] sa choseité spécifique (Heidegger, 1985, p. 74).

Les objets du quotidien ont un sens pré-thétique. Ils ont déjà du sens et de la valeur au sein du monde pragmatique sans être thématiques. L'étant-à-portée de la main n'est qu'un exemple de la manière dont la significativité émerge au sein d'un monde de sens pour Heidegger. La conceptualité précède pour lui la thématisation et la représentation. L'arrière-plan pré-conceptuel d'Heidegger ressemble un peu à l'*ālāya-vijñāna* yogācārin, à la différence qu'il n'est pour lui pas possible de s'extirper de la conceptualité et des affects pour voir un monde en soi. Cela rappelle la réflexion de Bhāvaviveka concernant les modalités pré-langagières de la conceptualité. L'objectif de la phénoménologie heideggérienne est également de libérer l'esprit de l'attitude naturelle afin d'entrer en contact avec les choses de manière plus authentique. Cependant, contrairement au sujet transcendantal husserlien, le *Dasein* est tellement incarné dans son monde qu'il ne peut s'en extraire pour le saisir depuis un point de vue neutre. Il ne peut s'extirper de ses préjugés pré-conceptuels fondés dans l'affect de manière momentanée. Il doit, depuis une disposition affective le permettant, questionner et mettre en question le mode de donation du monde qui le lui fasse

---

<sup>36</sup> « Littéralement : le fait de ne plus rien faire d'autre qu'aviser la chose, donc le pur et simple regard, « sans plus », sur elle » (Martineau, 1985, dans Heidegger, 1985, p. 74).

entrevoir de telle ou telle façon. Sa méthode d'accès à celui-ci est herméneutique, et diffère grandement de l'analyse intentionnelle.

La méthode d'accès madhyamaka à la *prajñāpāramitā* implique une conception similaire de l'accès au monde. Pour comprendre sa nature ontologique, il ne s'agit pas d'observer sans cesse la structure de l'esprit et du monde à travers une analyse des phénomènes (*dharma*). Il n'existe pas une telle chose que le *tathātā*, que « le monde tel qu'il est ». La vacuité pour eux consiste en une déconstruction des attitudes hypostasiantes qui réifient nos relations métaphysiques au monde. L'idée d'une réalité en soi que l'on peut décrire est encore pour les mādhyamikas un *dr̥ṣṭi*, une perspective métaphysique.

Nous verrons dans la suite du présent chapitre pourquoi l'observation de l'esprit ne suffit pas pour ces bouddhistes à transformer le rapport au monde. Pour les mādhyamikas, on ne peut pas s'extirper de la conceptualité; il faut donc la rendre inopérante. En faisant cesser l'attitude métaphysique, en tant que modalité du rapport au monde, plutôt qu'en visant la neutralité conceptuelle, cette école emprunte un chemin similaire à celui d'Heidegger. Les mādhyamikas sont antiréalistes et anti-fondationnalistes par rapport à la vérité. Leur conception de la *prajñāpāramitā* n'est pas un état de fait de type représentationnel comme celle des yogācārin. La critique madhyamaka de la représentation repose sur l'idée fondamentale que le monde n'est pas prédonné et que ces représentations sur le monde ne sont pas neutres, mais structurent notre rapport avec celui-ci à travers une relation circulaire. Les représentations ne peuvent structurellement pas être épurées de la dimension conceptuelle, parce qu'elles apparaissent au sein d'un monde de signification structuré par une disposition affective; et elles ne sont que la pointe de l'iceberg cognitif. La *prajñāpāramitā* madhyamaka consiste en une méthode d'accès au monde, une intelligence de la disposition affective et une capacité à agir sur l'arrière-plan préconceptuel. Elle partage des points en commun avec l'analytique existentielle.

### 2.5.2. Sortir de l'attitude naturelle

Une différence primordiale entre les phénoménologies de Husserl et de Heidegger concerne le type de solution employé pour sortir de l'attitude naturelle envers le monde. Husserl emploiera toutes sortes de réductions afin de rendre inopérante l'influence du *lebenswelt* sur la perception, tandis que Heidegger, ne croyant ni qu'on puisse s'extraire des effets du monde de la vie, ni qu'on puisse connaître les phénomènes de l'esprit directement, proposera une solution herméneutique, c'est-à-dire fondée dans l'interprétation continue du rapport existentiel au monde. L'esprit ne se comprend pour lui qu'en relation avec le monde et n'est pas transparent à l'introspection: « The data of introspection, to the degree to which they are given to us discursively, require interpretation, and so, as Heidegger emphasized, a hermeneutic method is necessary to the enterprise of phenomenology » (Garfield, 2015, p. 177). Comme le monde environnant, les données de l'esprit sont sujettes aux erreurs perceptives en raison de la nature structurante du langage et des habitudes épistémiques intégrées dans nos modalités usuelles de rapport au monde. C'est une critique qu'il partage avec le bouddhisme Madhyamaka, qui rejette l'idée d'une connaissance ultime fondée sur les *pramāṇa*, les « cognitions correctes », en faveur d'une approche herméneutique, qui permet d'acquérir une connaissance ontologique, c'est-à-dire intuitive, affective et pré-thétique du rapport entre soi et le monde jusqu'à l'abolition de cette distinction. La position madhyamaka ressemble plutôt à un questionnement sur nos pratiques épistémiques en relation avec notre manière d'être au monde, qui est fondamentalement interdépendante et multifactorielle :

Candrakīrti is challenging the project of reducing the set of *pramāṇas* to a privileged pair from which all others can be derived, arguing that our full range of epistemic practices instead form an interdependent set. And at yet another level, Candrakīrti is anticipating a naturalization of epistemology, urging that in asking about how we know, we are asking an empirical question about human practices, and the answer to that is to be given by asking what we in fact *do* as knowers, not by adopting a prescriptive account of what *knowledge*

is, once again challenging, as does Wittgenstein, the very cogency of a solipsistic hypothesis in the context of a discourse about knowledge (Garfield, 2015, p. 224).

C'est ainsi que la cognition, pour les mādhyamikas, doit être comprise comme une structure incarnée au sein d'un contexte social duquel elle partage les normes. Ce monde normé rend possibles différents types de relations ontologiques que peut entretenir l'esprit avec le monde, en raison du langage et des activités dans lesquelles nous nous impliquons en tant qu'humains engagés dans un contexte pragmatique. Il est possible de transformer ces manières habituelles d'être-au-monde en les mettant en jeu ontologiquement, c'est-à-dire en questionnant ces normes et la structure de nos activités quotidiennes. La connaissance privilégiée par les mādhyamikas, plutôt qu'une connaissance solipsiste de l'esprit sur lui-même, devient donc une connaissance appliquée de manières plus authentiques d'être-au-monde, qui se détachent de la quotidienneté. Concentrés autour d'activités orientées vers l'assouvissement de désirs et d'autres modes de pensée qui perpétuent la souffrance, les modalités non questionnées d'être-au-monde sont pour ces bouddhistes le noyau central de l'ignorance.

## 2.6. Le rôle de la convention dans l'interprétation des phénomènes mentaux et le bouddhisme sellarsien

Si la sphère de la convention est une voie importante de connaissance pour les mādhyamikas, c'est qu'il est essentiel de l'investiguer afin de pouvoir interpréter nos contenus mentaux correctement. La réflexion sur la réalité conventionnelle est arrimée à une autre question d'importance dans le bouddhisme, celle de l'opacité du mental, ou la question de l'accès aux contenus mentaux. Pour les mādhyamikas, ce n'est pas

l'observation des processus mentaux qui les transforme. Il est problématique de croire que la perception, teintée des concepts et structurée par les affects, soit à même de nous informer correctement sur les états qui nous habitent.

La position de Candrakīrti concernant la possibilité de la réflexivité comme forme de connaissance de soi est éclairante : « For Candrakīrti, reflexivity as a mechanism for self-knowledge would render cognitive states *intrinsically* known, independent of any other cognitive apparatus, and so would violate interdependence, and would amount to assigning cognitive states a kind of essence » (Garfield, 2015, p. 142). Pour Candrakīrti, tous les *pramāṇa* sont influencés par la convention, la perception et l'inférence y compris. Cette soi-disant connaissance ne pourrait être valide en raison de sa nature privée et isolée des pratiques épistémiques normatives qui gouvernent la justification de nos croyances (Garfield, 2015, p. 142). Jay L. Garfield, un penseur de la philosophie transculturelle et s'intéressant en l'occurrence aux relations entre la pensée bouddhiste et la philosophie occidentale, note que cette réflexion s'apparente à celle de Wilfrid Sellars concernant le mythe du donné des contenus mentaux (*myth of the given*). Cette critique s'attaque à la conception empiriste qui défend l'idée d'un accès immédiat aux *sense data*, ceux-ci constituants selon Henry Habberley Price « les éléments perceptifs les plus élémentaires et les plus consensuels. Ils constituent donc la part indubitable de notre perception sensorielle, avant même qu'un choix théorique sur la nature de la perception n'ait été fait » (Price, 1932, cité dans *Les études philosophiques*, 2006). Pour Sellars, une telle chose n'existe pas en ce sens que nous ne pouvons faire l'expérience d'un donné qui soit autonome relativement à toute ressource conceptuelle. Il critique l'avenue naturaliste qui implique qu'il ne faille à la perception aucun type de formation préalable. Selon lui, la perception comporte une forte charge ontologique inséparable de nos apprentissages et de nos comportements culturellement induits. Dès qu'on fait le compte-rendu d'une expérience, on procède déjà à sa catégorisation. Les phénomènes, pour Garfield reprenant les *mādhyamikas*, n'ont pas d'essence intrinsèque

ni d'existence autonome, ils sont tributaires de notre socialisation, ne sont pas naturels et ne peuvent être admis comme socle fondateur de l'épistémologie :

If there is indeed no fact of the matter about how the world is, we are faced with the conclusion that the world we inhabit, and the standards of truth appropriate to it, depend upon our sensory and conceptual apparatus as much as on the entities we perceive. Phenomena thus depend upon conceptual imputation—a dependence with social, cognitive and sensory dimensions (Garfield, 2015, p. 75).

Cette position, que Thompson appelle le bouddhisme sellarsien, a gagné en popularité dans les travaux de philosophie comparée concernant le bouddhisme et les sciences de l'esprit. En effet, la critique sellarsienne du fondationnalisme épistémologique et son holisme s'accordent particulièrement bien avec la doctrine de la coémergence conditionnée, où les divers éléments de connaissance ne peuvent avoir aucun sens en dehors de leurs rapports d'interdépendance mutuelle. Le donné qui est critiqué par Sellars a trois caractéristiques fondamentales :

- a) son indépendance épistémique (c'est un donné immédiat et non le fruit d'une inférence ou un produit de la réflexion);
- b) il est autonome (c'est en lui-même qu'il se constitue comme une connaissance);
- c) il est épistémiquement efficace (on peut fonder sur lui la justification de nos croyances et la validité de nos inférences) (Bandini, 2012, cité dans Chaput, 2013, p. 234).

Nous pouvons facilement tracer un lien avec la philosophie madhyamaka, en tant que pour ces bouddhistes, il n'y a pas une telle chose qu'un donné perceptif non constitué. Dans le Yogācāra, un donné pur et non conceptuel est possible après l'atteinte de la *bodhicitta*, de l'éveil. C'est pourquoi chez les yogācārin, on considère que la perception est un *pramāṇa* qui permet de fonder la *prajñāpāramitā*, alors que chez les mādhyamikas, elle a le même statut conventionnel que les autres moyens épistémiques. Pour Sellars,

« (...) indépendance et efficacité épistémique sont mutuellement exclusives » (Bandini, 2012, p. 74, cité dans Chaput, 2013, p. 234). En effet, l'efficacité épistémique nécessite une métaconnaissance des critères permettant la distinction entre ce qui est et ce qui semble être. Autrement dit, l'efficacité épistémique d'une perception s'appuie de manière

extrinsèque sur ce que Sellars a appelé « l'espace logique des raisons » (Bandini, 2012, cité dans Chaput, 2013, p. 234).

Il faut toujours un critère externe pour valider la perception, ce qui invalide l'indépendance épistémique du donné qui se présente en elle. L'« espace logique des raisons » est nécessaire à l'entreprise fondamentalement normative qu'est l'épistémologie et détermine « d'une part les inférences et les dérivations logiques possibles à faire en fonctions des normes et des règles socialement définies et d'autre part les critères de la rationalité dans une certaine communauté d'agent réflexifs » (Bandini, 2012, cité dans Chaput, 2013, p. 235). C'est la connaissance de cet espace logique normatif qui rend possibles les jeux de langage et plus largement la significativité.

### 2.6.1. Critique de la thèse du bouddhisme sellarsien de Jay L. Garfield

Reconnaître le donné comme préconstitué (affectivement et en relation avec le monde conventionnel et sa conceptualité inhérente) reviendrait à le comprendre comme interdépendant. Le bouddhisme sellarsien, dont le principal représentant est Jay L. Garfield, s'intéressera à la question de l'opacité des contenus mentaux. Également critique du mythe du donné et de l'accessibilité du mental à tous ses contenus, Thompson relève toutefois certains problèmes dans le traitement de la question par Garfield. Il s'opposera en premier lieu à deux idées principales, à savoir que 1- « our own experience... is as opaque to us and as deceptive to us as the objects we encounter » (Garfield, 2015, p. 75, cité dans Thompson, 2018, p. 566) et que 2- « [w]e construct ourselves and our awareness just as surely as we construct the objects we posit » (Garfield, 2015, p. 75, cité dans Thompson, 2018, p. 566). Selon Thompson,

Garfield suppose qu'il n'y a pas de différence épistémologique et phénoménologique entre la manière dont se présente notre expérience subjective et la manière par laquelle nous percevons le monde extérieur, ni entre la manière dont l'expérience est constituée dans les deux cas. En raison de cette absence de différence, Garfield inférerait que 3- « the construction of ourselves and our awareness is conceptual and happens mainly through introspection » (Garfield, 2015, pp. 35, 197, cité dans Thompson, 2018, p. 566). Cette proposition implique que notre construction du soi et notre conscience de soi soient conceptuelles et dépendent de l'introspection, qui aurait nécessairement la même structure que la perception des objets du monde. Finalement, la dernière thèse que Thompson attribue à Garfield concerne directement la question de l'opacité du mental et le mythe du donné, soit que 4- « the mind, and even consciousness, are hidden, rather than manifest phenomena, known only by inference, and through imperfect processes » (Garfield, 2015, p. 170, cité dans Thompson, 2018, p. 566).

Les objections que Thompson oppose à ces affirmations sont éloquentes par rapport à la position des énaïvistes concernant la critique du mythe du donné et de l'opacité du mental. Dans le cas de la dernière proposition, la perception interne serait un processus de connaissance foncièrement inférentiel. Il est clair que selon une approche énaïviste qui accorde beaucoup d'importance à des processus comme la proprioception (la perception du corps par le corps), toute forme d'accès perceptif semble difficilement représentationnelle ou conceptuelle. De toute façon, si nous avons bien lu Sellars, il ne critique pas l'idée d'un accès à du donné sensible, mais plutôt le fait que celui-ci puisse avoir une fonction épistémique sans passer par l'interprétation et ultimement, l'idée selon laquelle celui-ci peut faire office de fondement pour la connaissance. Il faut comprendre que pour les énaïvistes, toute connaissance n'est pas foncièrement conceptuelle, la question du savoir-faire étant très importante pour eux. Il est cependant envisageable de comprendre ce type de connaissance comme appris conventionnellement dans un cadre pragmatique et normatif. C'est également le type de connaissance que développent les animaux, qui apprennent à réagir de manière

efficace dans différents contextes où on observe qu'ils ont, par exemple, une certaine compréhension de la causalité. Ils consistent en des savoirs de type pré-conceptuels et pré-discursifs en tant qu'ils ne sont pas thématés directement, mais qu'ils se structurent au sein d'un univers qui fait sens, de manière affective, conceptuelle et pragmatique. Ces sphères s'influencent dans la question de la constitution du sens.

### 2.6.2. Construction du soi et connaissance de soi : la thèse de la réflexivité

Thompson ne croit pas que la forme de réflexivité impliquée dans la conscience de soi soit foncièrement épistémique. Elle ne consisterait pas en un corollaire de la connaissance de soi, mais l'une de ses conditions de possibilité. Il admet que la conscience réflexive soit une construction, mais pas une illusion, et critique l'idée dont on l'accuse, selon laquelle elle relèverait de la métacognition et qu'elle serait systématiquement accessible à l'introspection (Thompson, 2018, p. 569). Il avance un soi expérientiel qui soit irréductible à une construction strictement conceptuelle ou représentationnelle comme le prétend Garfield qui rejette *de facto* le soi comme une construction métaphysique. Thompson et Garfield critiquent tous deux l'idée d'un soi métaphysique robuste, mais Garfield croit qu'en deçà d'un tel soi, il n'existe rien. Dan Zahavi propose la conception d'un soi minimal qui consisterait en une sorte de mienneté ou de donné à la première personne (*first-person givenness*) (Zahavi, 2005, p. 106, cité dans Thompson, 2018, p. 569).

Il n'y aurait cependant pas que ce soi expérientiel, ou comme le nomme plutôt Thompson, le soi sensorimoteur, qui soit important pour comprendre l'expérience humaine, mais également un soi narratif et intersubjectif, qui fonctionnerait comme

une interface de contact avec le monde. Le soi est multiface, en tant qu'il est un processus émergent, se déployant de diverses manières selon les contextes sociaux et pragmatiques qui l'encadrent à travers l'activité à de multiples échelles spatio-temporelles. Pour Thompson, « It is a mistake to think that it has an independent, nonrelational existence, but being dependent and relational do not make it unreal » (Thompson, 2018, p. 570). Nous profitons de cette réponse qu'a donnée Thompson à Garfield pour souligner l'emphase avec laquelle il insiste sur le plan de réalité unique à l'intérieur duquel se déploient toutes les formes d'émergence qui participent de la réalité conventionnelle, en tant qu'elles sont dépendantes, mais pas fausses ou irréelles. Il n'y a donc pas de différence ontologique entre les différents niveaux d'émergence, de la même manière que chez les mādhyamikas qui rejettent la distinction ontologique entre la réalité ultime et la réalité conventionnelle.

Il est donc des niveaux de subjectivité qui soient plus ou moins métaphysiques au sein de nos constructions. Certaines constructions relèvent de choix dont nous sommes conscients, mais certaines relèvent de processus dont nous ne sommes pas ou ne pouvons pas être conscients. Toutes les formes de soi ne sont pas également critiquées par les bouddhistes, qui s'attaquent surtout à ses formes rigidifiées les plus fortes et les plus désincarnées, ainsi qu'à celles qui sont abusivement appropriatives. Nous reviendrons sur ce point à la fin du chapitre.

Si les énoncivistes supportent la thèse de l'intentionnalité, ils considèrent qu'on a un accès pré-intentionnel à notre expérience, donc qu'il y a une conscience pré-réflexive avant tout acte mental. Les tenants de la position du soi sensorimoteur et du soi minimal supportent cette conception de l'auto-réflexivité comme prérequis pour l'expérience à la première personne. Cela dit, cette expérience n'est pas épistémique. Il serait faux de dire comme Garfield que « the reflexivity thesis (...) entail(s) that any conscious state is immediately and intrinsically known by its subject » (Garfield, 2015, pp. 139, 142, 145-147, cité dans Thompson, 2018, p. 571), qui le pousse à critiquer la thèse de la

réflexivité comme succombant au mythe du donné. Il s'agirait selon Thompson d'une mauvaise interprétation de la critique de Sellars, en tant que sa critique concerne un donné sensoriel qui fonde la connaissance d'un point de vue réaliste. Ainsi, le donné sensoriel proprioceptif, s'il est ressenti et structurant sur le plan de l'action et de l'affect, n'est pas forcément connu ou descriptible et ne suppose pas que le mental ne soit pas opaque et que la perception ne soit pas parfois conceptuellement structurée. Pour les énaclivistes, « Consciousness is originally not an 'I think that,' but rather an 'I can' » (Merleau-Ponty, 2013, p. 139, cité dans Thompson, 2018, p. 575). Elle est pré-intentionnelle, c'est-à-dire influencée par l'univers conventionnel conceptuel, mais irréductible à une construction de nature strictement discursive, comme le prétend Garfield. Thompson parle de la conscience comme de l'expérience pré-réflexive du corps vécu dans n'importe quelle activité intentionnelle (Thompson, 2018, p. 570).

### 2.6.3. Nature de la conceptualité

Pour Thompson, toute expérience n'est pas médiée conceptuellement. Il propose de se questionner sur la signification de ce que signifie la conceptualité selon différentes approches, afin de pouvoir déterminer si toutes les expériences sont médiées conceptuellement ou dépendent de l'influence de la sphère conventionnelle. Il est évident que selon les conceptions, l'expérience peut en dépendre de manière plus ou moins forte. Pour les épistémologues bouddhistes, « conceptual cognition is the cognition of particulars in terms of equivalence classes constructed through the mental operation of "exclusion from that which is other" (*anyāpoha*) » (Siderits *et al.*, 2011-b, cité dans Thompson, 2018, p. 576). Pour les sciences de la cognition, « conceptual cognition is either, at a minimum, the perceptual ability to type-identify instances and

recognize them accordingly » (Prinz, 2002 et Mandelbaum, 2017, cités dans Thompson, 2018, p. 576), or, more fully, being able to draw upon organized bodies of knowledge about categories and use that knowledge in higher order cognition (thinking, reasoning, judging, planning, etc.) » (Machery, 2009, cité dans Thompson, 2018, p. 576). En philosophie, « conceptual cognition is having thoughts consisting of mental elements that are systematically relatable and freely combinable » (Evans, 1992, cité dans Thompson, 2018, p. 576). Ainsi, la cognition conceptuelle concernerait principalement la distinction et la classification des éléments depuis l'utilisation d'un corps de connaissance organisé, dans l'activité cognitive d'ordre supérieur.

Si Thompson ne croit pas que toute expérience soit médiée conceptuellement, c'est qu'il ne considère pas que tout le régime de la conventionnalité soit absolument conceptuel. Il consiste majoritairement en savoir-faire et en apprentissages socialement induits qui ne sont pas forcément médiés conceptuellement. Les normes et les usages, bien qu'ils soient fondés dans certains préceptes moraux, sont souvent intégrés dans des pratiques que nous apprenons par mimétisme et dont nous n'apprenons la signification que plus tard. Ce que Thompson entend par conceptualité semble surtout s'appliquer à ces fonctions supérieures et à l'organisation dans le langage. En ce sens, il est plus proche de la pensée yogācārienne que de la pensée madhyamaka. Nous verrons avec Heidegger qu'il est possible de concevoir l'influence de la conceptualité sur les normes qui régissent nos actions et sur la dimension affective structurante. Elle prend dans ce contexte un sens plus large, en considérant l'arrière-plan signifiant comme pré-conceptuel.

#### 2.6.4. La forme de l'impact de la conceptualité sur la perception chez Heidegger

Il est intéressant de mettre en parallèle la critique de Sellars et la pensée de Heidegger, en tant que sa réflexion sur l'arrière-plan et sur le cercle herméneutique permettrait d'expliquer comment la perception peut être structurée conceptuellement, sans être médiée directement par la conceptualité au sens fort défendue par Thompson. Heidegger présume qu'on a un rapport affectif au monde qui précède tout acte, en tant que la *Stimmung* nous permet d'être en relation sensée avec le monde avant tout acte intellectif. Il serait faux de supposer que la *Stimmung* n'est influencée par aucun élément de conceptualité dans la mesure où elle est un paysage affectif structuré par l'ensemble de notre rapport au monde, affectif, théorique, métaphysique, organisé en arrière-plan pré-conceptuel. Elle implique nos croyances, qui ont un impact structurel sur nos émotions et nos possibilités d'action et de réflexion. Il est donc impossible d'avoir accès à une perception dénuée de conceptualité si on considère l'arrière-plan de signification qui influence de manière profonde notre perception comme une structure pré-conceptuelle. C'est pourquoi il est indispensable de prendre au sérieux la réflexion sur la dimension conventionnelle et conceptuelle à la base de nos constructions métaphysiques afin de pouvoir les concevoir comme relatives, dépendantes et ainsi les rendre inopérantes. La conceptualité a un impact sur la perception en raison de la nature circulaire de l'expérience, qu'Heidegger appellera le cercle herméneutique. Voici en quoi cela consiste.

Si nous revenons à l'ontologie heideggérienne d'*Être et temps*, nous avons déjà dit que les étants du monde apparaissent selon une structure qui n'est pas celle de leur être propre, mais celle que leur confère le *Dasein* depuis ses modalités perceptives originaires. Si Heidegger critique l'idée d'un monde comme tableau ou comme représentation que l'on saisirait indépendamment de la manière dont nous sommes en

relation avec lui, c'est qu'il le considère comme un cadre signifiant que nous contribuons à façonner par notre activité interprétante. Dans une conception holiste et pragmatique de la signification, similaire à celle que défendent Sellars et Wittgenstein, par exemple, les éléments et les événements du monde acquièrent sens et valeur pour untel en vertu de sa façon d'attribuer ce sens, en fonction de l'importance que les autres choses du monde ont pour lui, ainsi que pour les autres *Dasein*. Ceux-ci participent de cette coappartenance intersubjective au monde qui est fondée ontologiquement, ainsi que sont intriqués dans ce réseau de signification qui rend différents types d'orientation au monde possibles ou pensables. Le *Dasein*, en tant qu'être-jeté dans le monde, déploie ses fonctions interprétatives à travers une herméneutique constante de la facticité, c'est-à-dire à partir de l'existence même, constituée principalement d'actions et de projets. Ainsi, les réseaux de signification sont noués autour des projets du *Dasein* et les reflètent. Ils sont indissociables de l'activité pratique. La manière par laquelle le *Dasein* fait émerger le sens, l'importance ou la valeur, en tant qu'il est une relation avec le monde et non un sujet qui se le représente, est fondamentale dans la phénoménologie de Heidegger.

La *Stimmung* est ce qui permet l'attribution de la valeur aux choses du monde, en ce que c'est elle qui prédispose affectivement le *Dasein* à percevoir les étants du monde comme ayant un potentiel signifiant ou utilitaire en relation à l'orientation pragmatique de son existence en regard de ses projets. Elle a toujours déjà établi l'être-au-monde dans sa totalité, elle est une condition de possibilité pour toute perception, pour toute pensée, pour toute action. C'est en tant qu'elle est une condition de possibilité qu'Heidegger la qualifie d'ontologique. La *Stimmung* se déploierait ainsi également sur un autre plan que celui des émotions. Elle aurait une fonction épistémique en raison de la relation qu'Heidegger suppose entre la sphère affective et la question de la signification existentielle. Elle aurait cependant un fondement ontique, en tant qu'elle ouvre le *Dasein* vis-à-vis la facticité, le dispose par rapport au fait d'être jeté dans l'existence.

### 2.6.5. Analytique existentielle et cercle herméneutique

Commençons par expliciter les existentiels de cette analytique du *Dasein*, qui sont les caractères d'être qui structurent le *Dasein* et dont participe la *Stimmung*. Nous trouvons en premier lieu l'affection (*Befindlichkeit*) où se déploie la *Stimmung*, (ou tonalité affective, ou humeur, ou sensation existentielle) par laquelle nous sentons le monde avant toute objectivation. Suit alors la compréhension (*Verstehen*), puis le discours (*Rede*) (qu'il faut comprendre comme possibilité du discours). Toute cette structure constitue ensemble le souci (*Sorge*), mode par lequel le *Dasein* est au monde. Le souci est également la structure par laquelle le monde acquiert sa significativité. En son sein, la *Stimmung* est la structure par laquelle le monde et les choses du monde apparaissent comme ayant une valeur, comme ayant une possibilité signifiante. Sans sembler d'abord avoir une valeur, quel que soit son registre, il est impossible pour une chose ou un événement d'acquiescer un sens. La compréhension, quant à elle, détermine le genre de signification que peuvent avoir différentes entités dans des situations concrètes, par exemple, la fonction que peut revêtir un clavier en relation avec nos projets. Cette signification n'est pas toujours explicite, mais elle est déjà signification. Ainsi, c'est la sensation existentielle, selon la traduction de Matthew Ratcliffe, qui détermine la forme de l'espace de possibilité à travers laquelle la compréhension opère.

La compréhension quant à elle, permet de donner une signification spécifique dans un contexte précis. Elle permet de déterminer si une chose est signifiante de telle manière ou non, mais pas de déterminer si elle peut l'être (ce qui est le rôle de la dimension affective). Le discours quant à lui serait « the coalescing of a world into structured patterns that are amenable to linguistic expression » (Ratcliffe, 2013, p. 162). Il n'est pas le langage parlé, mais sa condition de possibilité. On voit ici aussi que le spectre de ce qu'un discours peut rendre intelligible est contraint par l'espace de possibilité

ouvert par la sensation existentielle. C'est pourquoi Ratcliffe considère que celle-ci est en premier lieu une condition d'intelligibilité et que son importance épistémologique difficile à cerner est primordiale. Voilà la conséquence logique du fonctionnement du cercle herméneutique.

#### 2.6.6. Les expédients salvifiques : l'influence du discours sur la *Stimmung*

Ceci donne lieu à un rapprochement intéressant entre la doctrine bouddhique des expédients salvifiques<sup>37</sup> et la conception heideggérienne du langage et de la fonction poétique des textes. Pour Heidegger, le spectre de ce qu'un discours peut rendre intelligible est contraint par l'espace de possibilité ouvert par la sensation existentielle. Les normes, façons socialement dominantes d'interpréter, créant un « monde pré-interprété » qui est influencé par les concepts intersubjectivement partagés, sont décisives quant aux sensations existentielles, aux humeurs qu'il est possible d'avoir, et déterminent le type d'importance que le monde peut avoir pour nous. Le discours ou les normes ont une plus grande influence sur les humeurs que l'inverse. C'est pourquoi Heidegger voit les discours comme étant à même de disposer la *Stimmung* de telle façon que la perception de la réalité soit influencée par ceux-ci. Il serait donc possible

---

<sup>37</sup> « litt. « habileté (*kausalya*) [dans les] moyens [salvifiques] (*upāya*) » ; ce terme désigne l'aptitude de *bodhisattva*-s et *buddha*-s à intervenir de la façon la plus efficace (par le biais de l'enseignement ou d'actions plus directes) en vue d'aider un ou des être/s conscient/s à avancer vers l'éveil et/ou de le/s empêcher de s'écarter du chemin qui mène vers celui-ci » (Panañoti, 2016, p. 10). Les expédients salvifiques sont conçus différemment selon les écoles bouddhistes. La tradition interprétative à laquelle nous nous référons est celle du Mahāyāna (en particulier le Madhyamaka le Yogācāra et le bouddhisme tibétain), qui en dégage une fonction herméneutique et pédagogique qui n'est pas forcément présente dans la lecture qu'en font les autres traditions. Quelques *sūtra* et commentaires à avoir développé cette idée sont le *Lañkāvatāra-sūtra* yogācārin, le *Prasannapadā* de Candrakīrti (tradition madhyamaka) et le *Vimalakīrti-nirdeśa-sūtra* (tradition tibétaine). (Voir Viévard, 2000 ; Lamotte, 1949 ; Pye, 2005).

d'utiliser la philosophie et la poésie à la manière d'une heuristique affective. C'est lorsqu'un tel est touché affectivement que la possibilité de transformation du rapport ontologique au monde est la plus grande, en tant que les émotions les plus profondes ont un impact sur les croyances, les valeurs et la dimension esthétique de l'existence. De la même façon, la poésie, par sa manière toujours renouvelée d'aborder le réel par le biais du langage, aurait une fonction pédagogique inestimée, en ce qu'elle permettrait de disposer l'esprit de façon à ce qu'il puisse percevoir et ressentir le monde de nouvelle manière. C'est dire que certains types d'interprétation rendent certaines humeurs inintelligibles et impossibles, ou pour le moins, moins accessibles ou plausibles.

C'est ainsi que l'univers conventionnel pragmatique et conceptuel ambiant influence jusqu'aux perceptions que nous avons du monde. Il n'est possible de percevoir quelque chose comme ayant de la valeur pour nous que si sa possibilité signifiante est avérée par la *Stimmung* en tant qu'elle est modalité affective structurante. C'est pourquoi, dans une optique un peu différente de celle de Sellars, la perception est pour Heidegger toujours influencée par la conceptualité qui teinte l'arrière-plan de signification inhérent à notre rapport au monde.

Cette intelligence de la disposition au monde est selon nous un lieu de déploiement similaire à la *prajñāpāramitā* bouddhiste. Il y a une contiguïté évidente entre les thèses heideggériennes et les thèses madhyamaka concernant l'opacité du mental, l'intersubjectivité, le rejet de la métaphysique et les considérations sur l'arrière-plan. Aux égards de l'intérêt pour la rencontre de l'ontologie et de l'herméneutique comme méthodes d'explicitation des données signifiantes d'un monde en constant remodelage sémantique, bref, en vertu de la similarité de leurs philosophies de l'esprit, il apparaît tout à fait justifié de se livrer à une étude comparée de leurs épistémologies respectives, et des possibilités thérapeutiques qui en découlent, toutes deux étant fondées sur une maîtrise du rapport ontologique au monde.

## 2.7. Perception, action et affects

Ainsi, l'emphase différentielle que proposent les énaïvistes et Heidegger sur la perception et la manière dont celle-ci fonctionne en dehors du cadre représentationnaliste, en étant surtout interreliée à l'action chez les premiers, ou à la sphère affective déjà influencée par l'univers conceptuel et conventionnel chez le deuxième, oriente leurs philosophies de l'esprit respectives et leurs positions par rapport à l'opacité de la conscience. Cela a un impact sur les possibilités thérapeutiques envisagées, qui correspondent toutes deux à l'un des pans de la thérapie bouddhiste. En raison de sa théorie du langage et de son herméneutique existentielle, ainsi que de sa position plus stricte sur l'opacité de la conscience, la théorie heideggérienne nous permet de réfléchir plus facilement sur la question des expédients salvifiques bouddhistes. Il s'agit de déconstruire l'attitude métaphysique depuis les ressources liées à la conceptualité, c'est-à-dire par des textes qui ont une action transformatrice sur notre manière de concevoir le réel. Ceux-ci fonctionnent de manière affective et visent à créer de nouvelles dispositions ontologiques au monde. L'approche heideggérienne est donc utile pour comprendre le modèle pédagogique bouddhiste. En raison de leur emphase sur le fondement actif de la perception et sur leur volonté engagée d'un retour à l'expérience, ainsi que de leur position plus flexible quant à l'accès aux contenus mentaux, les énaïvistes mettent plutôt l'accent sur les pratiques de l'attention et sur la méditation.

### 2.7.1. Pédagogie textuelle bouddhiste : les expédients salvifiques

Afin de défaire ces habitudes et d'apprendre des modes d'être qui permettent de mettre fin à la souffrance, deux méthodes principales sont employées : une pédagogie textuelle et la méditation. Comme les mādhyamikas reconnaissent la validité conventionnelle du témoignage et l'influence des écrits sur l'arrière-plan pré-conceptuel mais structurant de l'esprit humain, ils développent un usage plutôt atypique des textes sacrés et des enseignements déployés en vue d'atteindre la *prajñāpāramitā*. Il ne s'agit pas ainsi pour les mādhyamikas de sortir du langage et de se terrer dans le silence jusqu'à l'obtention du *nirvāṇa*. Il s'agit de comprendre ses effets réifiantes et de s'en défaire, afin de pouvoir orienter son esprit de manière plus profonde, en utilisant le langage contre lui-même, en saisissant sa nature dépendante et relative afin d'avoir une prise sur l'arrière-plan. C'est ainsi qu'une compréhension de la critique bouddhique du langage est essentielle si l'on veut proposer un parallèle entre n'importe quel texte théorique extérieur à la tradition bouddhique et les textes de son canon. Il est essentiel d'appréhender cette littérature en prenant en compte ce rapport particulier au langage et à la vérité. Ces textes sacrés ne peuvent être lus de façon littérale. Leur forme parabolique requiert un travail herméneutique ardu et une enquête épistémologique rebutante, en particulier si notre objectif est d'intégrer des formes de connaissance foncièrement allogènes au paradigme représentationnaliste contemporain. Il est difficile de procéder à une telle opération sans ébranler des convictions qui, de part et d'autre, sont au fondement de ces disciplines dissemblables, ou sans se confronter à des pertes inévitables du côté de la discipline « empruntée ». Si la connaissance que visent les bouddhistes est ontologique, leur littérature ne peut viser un apprentissage purement théorique. Dans ce cas, les ressources langagières de la *saṃvṛti*, de la sphère conventionnelle, sont employées non pour expliquer littéralement les concepts bouddhistes, mais souvent pour produire un effet émotif sur un auditoire visé, pour le mettre dans un état d'esprit

spécifique qui pourra le mener à de nouvelles possibilités perceptives et épistémiques. Nous pouvons rapprocher cette conception à celle des « *speech acts* », conception performative du langage initiée par John L. Austin qui s'intéresse aux effets des énoncés sur l'auditeur<sup>38</sup>. Heidegger avait également proposé dans *Être et temps* une conception semblable relativement aux effets de la poésie et du discours en général sur la *Stimmung* faisant en sorte de disposer l'esprit de manière différente via le ton emprunté et plus largement, par l'esthétisme à l'œuvre dans le langage. Le langage ne consiste pas pour lui en une dimension symbolique interne. Il participe à l'être-au-monde d'une manière pragmatique en tant qu'il consiste en différentes formes d'actions qui véhiculent non seulement les significations déjà organisées dans la langue, mais également et de manière plus fondamentale, une charge affective qui en est indissociable :

Tout parler sur... qui communique en son parlé, a en même temps le caractère du *s'ex-primer*. Parlant, le *Dasein* s'ex-prime, non point parce qu'il est d'abord un « intérieur » séparé de l'extérieur, mais parce que, comprenant en tant qu'être-au-monde, il est déjà « dehors ». L'ex-primé est justement l'être-dehors, c'est-à-dire la modalité à chaque fois présente de l'affection (de la tonalité), dont il a été montré qu'elle concerne la pleine ouverture de l'être-à. L'index linguistique de cette annonce de l'être-à affecté inhérente au parler se trouve dans l'intonation, la modulation, le tempo du parler, dans « la manière de parler ». La communication des possibilités existentielles de l'affection, autrement dit l'ouvrir de l'existence peut devenir le but autonome du parler « poétique » (Heidegger, 1985, p. 140).

Les textes sacrés, en continuité de l'approche méditative plutôt qu'en opposition, ont pour fonction la transformation et la restructuration de l'esprit humain. Si l'on ne

---

<sup>38</sup> « Performativité du langage : Le concept d'énonciation performative a été élaboré dans les années 1950 par le philosophe britannique J. L. Austin. Austin a proposé une distinction entre deux types d'énonciations : les énonciations constatives – telles que « Georges a promis de venir » – qui font une déclaration, décrivent une situation et sont vraies ou fausses, et les énonciations performatives qui ne sont ni vraies ni fausses mais accomplissent l'action à laquelle elles font référence. Dire « je promets de te payer » ne revient pas à décrire une situation mais à accomplir l'acte de promettre : l'énonciation est l'acte même » (Culler, 2016, paragr. 2).

cherche pas la compréhension de l'esprit au sein d'un univers symbolique stable, c'est que l'objectif de l'esprit est de passer de paradigme en paradigme afin de comprendre qu'il ne peut y avoir un tel état de choses qui ne cause ignorance et souffrance. Les textes sacrés fonctionnent à la manière de ce que les bouddhistes appellent un expédient salvifique. Le *Sūtra du lotus*, l'un des textes les plus importants de la tradition Mahāyāna, est centré sur cette notion primordiale pour comprendre le fonctionnement du canon bouddhiste. Les expédients salvifiques sont des moyens utiles et provisoires employés par les bodhisattvas pour guider les êtres du monde vers l'éveil. Selon la pensée madhyamaka qui met de l'avant la doctrine de la double vacuité (vacuité de l'égo et vacuité du monde phénoménal), user d'artifices et d'illusions afin de guider les êtres à la connaissance ultime ne constitue pas un outrage moral en raison de leur conception particulière de la vérité, ainsi que leur usage relatif du langage. Ce qui justifie l'usage de ces procédés est l'urgence de libérer les êtres des affres du *samsāra*. Si l'on délivrait d'un coup le *Dharma* (à comprendre ici comme la loi bouddhiste) aux non-initiés, cela pourrait leur induire un grand tort et les faire régresser, les uns prenant peur, les autres développant mépris et orgueil par rapport au message bouddhiste, ce qui aurait pour résultat que le *bodhisattva* aurait raté sa cible et n'aurait pas usé de compassion. Pour que son message soit bien reçu, il doit prendre pour point de départ la condition, les circonstances affectives, les croyances et l'expérience de chaque être. Il saura ainsi ce qu'il doit dire ou montrer afin de lui donner le désir de l'éveil et le conduire hors de danger, même s'il doit à cette fin user d'expédients salvifiques différents pour chacun. Le *Sūtra du lotus* s'applique à démontrer l'universalité du message du *Dharma* malgré la divergence entre les modalités réceptives des êtres du monde.

Cela explique que nous trouvions dans différents textes du canon une emphase plus appuyée sur l'un ou l'autre des préceptes bouddhistes, selon le niveau de l'auditoire visé. Cela explique également que certains textes d'une même école défendent parfois des thèses absolument contradictoires. Que l'on trouve un adepte nihiliste ou

substantialiste, on lui délivrera des enseignements propres à transformer son rapport personnel au monde. La vérité est conçue de manière pragmatique : c'est un rapport ontologique flexible au monde que l'on cherche à transmettre et non des thèses vraies ou fausses sur la nature du réel, car le but est l'évidement de la dualité propre à notre conception conventionnelle de la vérité et ultimement, la cessation de la croyance en une réalité fixe de nature spécifique.

### 2.7.2. Énactivisme, introspection et méditation

Il est important de noter que les énaquistes font référence à maintes reprises à plusieurs conceptions heideggériennes qui sont fondatrices de leurs propres théories, en particulier au cercle herméneutique et à l'arrière-plan. Ils se trouvent selon nous dans une position proche de celle d'Heidegger concernant l'opacité du mental, à la différence près qu'ils accordent plus d'importance aux données introspectives en ce qu'elles permettent un ajustement des modèles scientifiques descriptifs de la cognition par un rapprochement de l'expérience humaine subjective incarnée. En tant qu'ils considèrent l'attention et la perception comme des processus actifs plutôt que comme des structures passives, l'introspection disciplinée et systématique permettrait également selon eux, comme nous l'avons dit plus tôt, de transformer les processus mentaux. Il ne s'agit pas pour Thompson d'avancer que « (...) when trained introspectors look inside, they find mental reality *as it is* » (Garfield, 2015, p. 208, cité dans Thompson, 2018, p. 568), comme Garfield l'accuse de le faire. Il suppose plutôt que « (...) the cognitive neuroscience of consciousness cannot avoid relying on introspective data—data about what individuals take their experience to be under various conditions—and (that) therefore we need to improve our methods for getting and interpreting such data »

(Thompson, 2018, p. 568). Il s'agit de créer un pont entre l'expérience et le discours scientifique, afin qu'ils puissent s'entre-influencer dans une co-compréhension de l'activité neurale. L'observation disciplinée des processus mentaux serait nécessaire afin que l'on puisse comprendre le fonctionnement des processus introspectifs, ainsi que les données auxquelles ils peuvent nous donner ou non accès. L'étude des données à la première personne par les énoncivistes ne se fonde donc pas comme les en accusait Garfield sur la conviction qu'il y ait un donné sensoriel qui ne requière aucune interprétation pour devenir une source de connaissance, ce que nous pouvons assurément affirmer suivant notre démonstration de leur compréhension et de la critique de Sellars (Thompson, 2018) et du fonctionnement du cercle herméneutique (Varela et *al.*, 1993, p. 48). L'objectif de cette pratique est de transformer le discours et l'interprétation sur les données cognitives dans une relation circulaire (parce que la compréhension qu'on en a informe également les rapports à la première personne), premièrement, parce que cela donne une prise aux non-spécialistes sur leurs propres processus mentaux et deuxièmement, cela permet de transformer le rapport des scientifiques à la cognition, qui est dicté par une approche théorique qui a des impacts pragmatiques évidents dans l'analyse et la thérapie.

## 2.8. Le point de vue à la première personne dans l'école Madhyamaka

L'une des particularités de l'école Madhyamaka, qui est au fondement de sa critique des théories abhidharmikas et yogācāriennes, est l'emphase qu'elle met sur une approche de la cognition à la première personne, en tant qu'on a plus de prise dans l'expérience sur un soi à la première personne que sur un soi à la troisième personne. Selon Matthew Mackenzie, bouddhologue et énonciviste, Varela rendrait compte du soi

de manière descriptive et impersonnelle, fondant son analyse sur celle des abhidharmikas, en le rendant moins réel que les fonctions de base (*skandha*) desquels il émergerait. Comme nous l'avons vu au chapitre un, les mādhyamikas rejettent une telle lecture en tant que pour eux tous les phénomènes sont interdépendants et qu'ils ont tous le même statut relatif de vérité au sein d'un même ordre ontologique. En tant qu'il essaie de faire dialoguer la théorie bouddhiste avec le discours scientifique, Varela a souvent recours à une modélisation descriptive de l'esprit à la troisième personne. Ses successeurs critiqueront cette avenue, parce qu'elle est hostile à une approche thérapeutique. Dans les termes d'Heidegger, il considérerait l'esprit humain comme un être-à-portée-de-la-main, c'est-à-dire, déformé par la théorisation. Voici ce que ce type de rapport objectivant du soi a comme conséquence :

Like Medusa, our focused gaze turns dynamically interconnected ready-to-hand tools into static, isolated present-at-hand objects with little sign of their former equipmental life and liveliness. Ontologies define reality as present-at-hand things because these are what show up to the cerebral stare. Contemplation's congealing effect constitutes philosophy's professional deformity: the method biases the data, in that the attempt to grasp reality sheers off much of it: "speaking about it somehow *solidifies* itself in such a way that the chalk is now simply *there*." (Braver, 2012, p. 30).

Pour les mādhyamikas, ces approches sont réductionnistes et leur objectif descriptif est non seulement vain d'un point de vue pratique, mais nuisible dans la mesure où la description réifie ontologiquement des composantes supposées du soi, comme les *skandha*, les agrégats, dont nous avons abondamment parlé au premier chapitre et qui correspondent aux phénomènes de l'esprit en phénoménologie. Le soi dans ce contexte réfère aux éléments psychophysiques impersonnels et impermanents. Dans un texte qui explique la critique madhyamaka du réductionnisme, Mackenzie s'attaque à la conception du soi virtuel de Varela, qui trouverait son fondement dans les *skandha* abhidharmikas, qui seraient équivalents aux fonctions cognitives inférieures, véritables d'un point de vue réaliste, desquelles émergeraient des fonctions cognitives supérieures qui seraient virtuelles et illusoires, comme le soi en tant que construction symbolique. Mackenzie défend une autre conception éactive du soi qui n'est pas descriptive et réductionniste, mais pragmatique et incarnée, le « *I-making* », qu'il associe au concept

bouddhiste de l'*ahaṃkāra* (Mackenzie, 2010, p. 75)<sup>39</sup>. Il reprend cette thèse de Miri Albahari, une philosophe analytique qui s'intéresse à la notion de soi dans le bouddhisme. Ce soi empirique consiste essentiellement en un sens de soi minimal donné à la première personne. Il s'oppose au soi substantiel et persistant et s'apparente plutôt à la notion de subjectivité, selon la distinction de Albahari :

Albahari also usefully distinguishes between the subject and the self. A subject is “witnessing [awareness] as it presents from a psycho-physical (hence spatio-temporal) perspective” (Albahari 2006: 8, emphasis in original). Thus, while perspectival experience implies a subject, it does not necessarily imply a self. For a self is a particular type of subject: bounded, enduring, controlling, and so on. Central to the Buddhists, the self in the above sense does not exist and our deeply entrenched sense that we are such an entity is at the root of our existential and spiritual bondage (*samsāra*) (Mackenzie, 2010, p. 77).

Ce soi minimal correspondrait à une activité à tendance appropriative qui a une structure temporelle et une fonction performative plutôt qu'à une construction

---

<sup>39</sup> Il faut noter que cette acception du soi minimal par les *mādhyamikas* est débattue par les bouddhologues, qui sont réticents sous prétexte que cette notion viendrait de pair avec l'idée de réflexivité intrinsèque de la conscience (*svasaṃvedana*), qu'ils rejettent. Certains croient qu'il est possible de concevoir un soi minimal qui soit une espèce de sens subjectif d'être soi, de perspective située à la première personne, sans postuler cette réflexivité (qui elle, impliquerait la conceptualité) (Jinpa, 2002; Ganeri, 2007; Mackenzie, 2010). D'autres supposent qu'il est impossible de penser un sens de soi minimal sans réflexivité (*svasaṃvedana*) (Krueger, dans Zahavi, 2010; Zahavi, 2010). Nous emploierons la catégorie de soi minimal en le distinguant, en tant que dispositif opérationnel auto-sensible, du *svasaṃvedana* comme réification d'un soi substantiel pré-réfléchi, d'une chosification affective et conceptuelle de la conscience par elle-même. Comme le dit Zahavi, «The idea is not that consciousness is populated by some kind of 'self-object' or that it contains some pervasive 'I-qualia'» (Zahavi, 2019). Cette distinction est préliminaire et en appelle à des recherches ultérieures, mais nous permet d'employer le texte de Mackenzie en restant cohérente avec l'argumentation dans son état actuel. Considérant que «For-me-ness or minimal selfhood is a necessary feature of phenomenal consciousness» (Zahavi, 2019) et qu'on peut difficilement imaginer un être sentient sans conscience phénoménale, cela nous semble correct. Un doute a cependant été soulevé en notre esprit dans la mesure où pour les *mādhyamikas*, comme nous l'avons défendu dans ce mémoire, toute perception implique une certaine part de conceptualité. Cependant, il est pensable d'envisager une acception conventionnelle d'une certaine forme de moi par les *mādhyamikas*, si elle est accompagnée d'une relativisation du statut de l'auto-perception à l'aune de la vacuité. Il semble également pensable de stopper le prolongement conceptuel du moi minimal en moi étendu en faisant cesser l'attitude appropriative. Nous prenons donc position, *a posteriori*, contre l'assimilation de l'*ahaṃkāra* au soi minimal que proposent Mackenzie et Albahari, en tant que l'*ahaṃkāra* est considéré par les *mādhyamikas* comme étant à la base de l'attitude appropriative, une sorte d'attachement à son propre égo. Après la cessation de l'attitude appropriative, il doit bien rester une subjectivité sentiente, qui pourrait bien être le soi minimal.

conceptuelle qui a une structure linguistique et une fonction référentielle. Le soi étendu correspondrait à une rigidification ontologique du sens naturel que nous avons de notre vécu à la première personne, du soi minimal ou de la subjectivité. Le soi étendu deviendrait une construction conceptuelle à partir du moment où il est transformé en entité objective à la troisième personne, en étant à portée de la main. Par la narration, il s'approprie des événements, des caractéristiques, s'incarne dans le discours en s'essentialisant, en partie en raison d'une attitude non questionnée par rapport au langage. La critique de Mackenzie du soi virtuel réductionniste de Varela permet de mieux comprendre en quoi consistent les différents types de soi et d'identifier ceux qui consistent en un *dr̥ṣṭi*, une construction métaphysique à déconstruire. Le grand projet de Varela vise une cessation de la centralité du soi au sein de l'étude scientifique de la cognition humaine. Or, suivant la critique de Mackenzie, Varela nihiliserait le soi, alors que dans la théorie madhyamaka sur laquelle il prétend fonder cette idée, le soi a une existence conventionnelle, dépendante, non intrinsèque. De plus, selon cette école, réaliser la vacuité du soi est une propédeutique à la réalisation de la double vacuité, celle du soi et celle du monde phénoménal. Il importe de se pencher sur sa conception du soi (ou du non-soi) et de la distinguer de la subjectivité en tant que la méditation; et les approches à la première personne cherchent également à les distinguer de manière intuitive, affective et incarnée. C'est également l'objectif de Georges Dreyfus, qui se penche sur « the sense that we have of ourselves rather than focusing on purely ontological considerations » (Dreyfus, G., dans Siderits, Thompson, Zahavi, 2011, p. 122). Son analyse repose sur « the distinction between self and subjectivity, arguing that we need a Buddhist account of the latter, not as an objective self-entity, but as a process of self-awareness » (Dreyfus, G., dans Siderits, Thompson, Zahavi, 2011, p. 122). Commençons par définir les différentes approches ontologiques du soi.

Tsonghkapa, un éminent philosophe tibétain d'ascendance madhyamaka, classifiait les différentes conceptions du soi selon trois catégories<sup>40</sup> : le substantialisme, qui défend une conception réaliste du soi, le réductionnisme, qui affirme que le soi n'existe pas et qu'on peut réduire les personnes aux *skandha*, fonctions de base qui sont seules existantes d'un point de vue réaliste, et le déflationnisme ontologique. Cette dernière position est celle des *mādhyamikas*, qui assume que le soi dépend des *skandha*, mais leur est irréductible. Le soi descriptif peut être nié par la raison, ce qui n'est pas le cas du « je suis » de la pensée naturelle :

There are two senses of the term 'self': a self conceived in terms of intrinsic nature that exists by means of intrinsic being, and a self in the sense of the object of our simple, natural thought 'I am.' Of these two, the first is the object of negation by reasoning, while the second is not negated, for it is accepted as conventionally real. (Jinpa, 2002, p. 71, cité dans Mackenzie, 2010, p. 91)

Comme nous en avons discuté dans le premier chapitre, les *yogācārins* accordaient une valeur de vérité différente aux phénomènes mentaux et aux phénomènes du monde extérieur, qui seraient réductibles à des fictions mentales. Pour les *mādhyamikas*, le soi conventionnel n'est pas plus ou moins vrai que n'importe quel phénomène. Tous les phénomènes sont soumis au même déflationnisme ontologique, à la même déconstruction du rapport que nous entretenons avec eux. Le soi conventionnel n'est certainement pas moins vrai que le paradigme interprétatif et descriptif auquel il est réduit, soit ici, les *skandha*. De plus, il est beaucoup plus intuitif et accessible aux pratiquants.

Mackenzie expose en quatre arguments la réfutation madhyamaka du réductionnisme bouddhiste. Le premier consiste à montrer que le soi ne peut être identifié aux agrégats parce que leurs propriétés sont incompatibles, le soi étant « (...) by hypothesis, single and persisting, while the aggregates are multiple and fleeting » (Mackenzie, 2010,

---

<sup>40</sup> Voir Jinpa, T. (2002). *Self, reality, and reason in Tibetan philosophy: Tsongkhapa's quest for the middle way*. London: Routledge/Curzon.

p. 91). Il serait inconsistant de multiplier les sois en les associant aux différentes phases momentanées qui caractérisent les *skandha*. De plus, leurs conditions de persistance sont différentes. Le deuxième argument concerne la mémoire, dont il est impossible de rendre compte en termes impersonnels et réductionnistes, parce qu'elle implique la continuité d'un point de vue à la première personne, une perspective au *je*. Troisièmement, nos pratiques conventionnelles nécessiteraient une base pragmatique comme le soi minimal pour fonctionner, en particulier en ce qui a trait à la responsabilité éthique. Finalement, les *mādhyamikas* affirment que les approches substantialistes et réductionnistes ne parviennent pas à rendre compte « for the inherently indexical, perspectival nature of the minimal self » (Mackenzie, 2010, p. 92), en tant qu'ils dépeindraient le soi comme une chose à nier plutôt que comme un processus subjectif dépendant et relatif. Mackenzie cite Ganeri, qui explique que le soi décrit à la troisième personne ne peut être autre qu'une abstraction théorique et correspondre à un *dr̥ṣṭi*, une construction métaphysique :

That which is self to you, the focal point of your sense of 'I' (*ahaṃkāra*) and self-interest (*ātmasneha*), that indeed is not self to me; for it is not the focal point of my sense of 'I' and self-interest. This then is the fixed rule from which it follows that it is not [a real thing]. There is no essence to such a self as is not invariably present. One should give up the superimposition of [such] a self, for it is something the content of which is unreal (*asadārtha*) (Ganeri, 2007, p. 192, cité dans Mackenzie, 2010, p. 92).

### 2.8.1. Soi minimal et soi étendu

Il y aurait donc un écart, ou une discontinuité entre les régimes interprétatifs à la première et à la troisième personne. Mackenzie explique que les réductionnistes nient l'existence conventionnelle du soi sur la base de l'impossibilité de trouver dans

l'expérience un soi à la troisième personne. Selon Mackenzie, Varela serait tombé dans le même piège en s'appuyant sur les thèses abhidharmikas pour faire du soi quelque chose de fictif et de virtuel. Pourtant, il a abondamment discuté de l'importance du point de vue à la première personne. Thompson serait arrivé à éviter cet écueil en proposant que les processus émergents soient incompatibles avec le réductionnisme. Mackenzie résume son propos de la manière suivante:

So, sentient beings, as living autonomous systems, are not amenable to the reductive analysis of the Abhidharma. Sentient beings are not sufficiently decomposable (if decomposable at all) to be exhaustively analyzed and explained in terms of the intrinsic properties and causal powers of independently specifiable components. In addition, the self-organizing, self-maintaining, and self-regulating capacities of living beings rely on both local-to-global and global-to-local influence, and therefore the causal capacities of the system *qua* system are both real and not determined by the intrinsic properties of their most basic components (Mackenzie, 2010, p. 87).

C'est que les composantes des entités autonomes n'ont pas d'existence en elles-mêmes. Elles ne sont pas compréhensibles en dehors de leurs relations entre elles, au tout émergent et à l'environnement. Il ne pourrait y avoir réductibilité au sens propre que si les propriétés et la force causale du tout émergent étaient strictement déterminés par les propriétés et la force causale de ses éléments primordiaux irréductibles. Le fait que les entités autonomes soient émergentes est incompatible avec un réductionnisme, en tant que des facteurs émergents d'ordre supérieur ont une influence causale sur les éléments de la base. C'est là toute l'importance de la prise en compte de la conventionnalité dans un cadre qui admet un tel réseau d'interactions.

### 2.8.2. Le soi virtuel de Varela

Varela défend une conception émergente, vide et virtuelle du soi. Il n'y a pas pour lui une telle chose qu'un soi substantiel et enduring. Il décrit le soi virtuel comme « a

coherent global pattern that emerges from the activity of simple local components, which seems to be centrally located, but is nowhere to be found, and yet is essential as a level of interaction for the behavior of the whole » (Varela, 1999, p. 53, cité dans Mackenzie, 2010, p. 88). En raison de sa réduction du soi aux éléments de base, inspirée par la pensée abhidharmika, pour lui, cette interface particulière d'interaction que l'on nomme le « je » appartient à la sphère conventionnelle en raison de sa nature linguistique :

On peut dire que ce que nous appelons « je », nous-mêmes, naît des capacités linguistiques récursives de l'homme et de sa capacité unique d'autodescription et de narration. Comme la neuropsychologie l'a montré depuis longtemps, la fonction langagière est elle aussi une capacité modulaire qui cohabite avec toutes les autres choses que nous sommes sur le plan cognitif. Nous pouvons concevoir notre sentiment d'un « je » personnel comme le récit interprétatif continuuel de certains aspects des activités parallèles dans notre vie quotidienne. C'est de là que viennent les continuels changements dans les formes d'attention typiques de nos micro-identités, ainsi que la fragilité relative de sa construction narrative (Varela, 1996, p. 99).

Selon Mackenzie, Varela manquerait le soi minimal, préréflexif et proprioceptif pour l'assimiler directement au soi étendu, qui, lui, relève de l'extension de nos capacités symboliques, conceptuelles et linguistiques. Mackenzie relève les paroles du mādhyamika Thupten Jinpa qui affirme que

One of the fundamental premises of Tsongkhapa's thought (...) is that an individual's sense of self, or I-consciousness, is innate. It is instinctual and natural. It is neither linguistic nor even conceptual, if by conceptual one presupposes [reflective] self-awareness. It is a natural, reflexive consciousness, almost like an underlying sense of one's own existence (Jinpa, 2002, p. 123, cité dans Mackenzie, 2010, p. 93).

Les énaclivistes croient qu'il y a une conscience de soi préréflexive, ce que réfutent les mādhyamikas pour la simple raison qu'il s'agirait selon eux d'une modélisation d'un soi minimal qui serait fondamentalement conceptualisé dans l'expérience plutôt qu'une structure affective non-thématique à tendance appropriative :

Despite holding that the sense of self is natural and pre-linguistic, Tsongkhapa denies that each moment of consciousness is self-presenting (*svapṛakāśa*). Like Mādhyamikas such as Candrakīrti and Śāntideva, he refutes the idea that all consciousness inherently involves pre-reflective self-consciousness (*svasamvedana*). The 'mere I' (Tibetan: *nga tsaṃ*) here

refers to the *ahaṃkāra*, not *svasaṃvedana*. Here again, Tsongkhapa's view of the self differs from Varela's (Mackenzie, 2010, p. 93).

Le soi minimal est également ce qui explique la continuité diachronique de la perspective située à la première personne. Il rend compte de l'expérience en la situant existentiellement et justifie nos projets en tant qu'orientés depuis une perspective affective :

Tsongkhapa further argues that the minimal self allows us to explain the coherence of our personal plans and projects. When we plan for the future or undertake a particular project, he argues, we do not "make distinctions between the self of this time or that time. Rather, these endeavors are motivated by the simple wish for the self to be happy and overcome suffering (Mackenzie, 2010, p. 93-94).

Le soi minimal pour Mackenzie, ainsi que pour Albahari et Ganeri, est une activité à tendance appropriative à la première personne. Loin d'un regroupement de concepts que l'on pourrait évacuer en se libérant de la conceptualité, il est l'acquisiteur constant des événements physiques et mentaux, gouverné par un sens de la mienneté. Il s'approprie incessamment les phénomènes qu'il assimile au « je ». Mackenzie présente la position de Ganeri concernant le soi madhymaka, qu'il comprend comme une conception performative du soi, plutôt que comme une conception référentielle :

When I say, 'I am in pain,' I do not assert ownership of a particular painful experience; rather, I lay claim to the experience within a stream. This is a performativist account of the language of the self, in which 'I' statements are performative utterances, and not assertions, and the function of the term 'I' is not to refer. (Ganeri, 2007, p. 202, cité dans Mackenzie, 2010, p. 94)

S'il croit que le soi minimal est pré-linguistique, affectif et appropriatif, Mackenzie admet toutefois, comme Varela et Ganeri, que la fonction référentielle et linguistique serait nécessaire à la constitution intégrale du soi étendu et conceptualisant tel qu'on le connaît. C'est pourquoi c'est de lui qu'il faut partir pour transformer l'action appropriative du soi minimal qui construit et comprend le soi étendu comme doué de

caractéristiques essentielles, permanentes et intrinsèques, ce qui le mène ultimement à la souffrance.

### 2.8.3. Dimension temporelle de l'expérience subjective

Le soi minimal serait un phénomène récursif, c'est-à-dire, qui peut se répéter lui-même indéfiniment, se rappeler en tant que fonction opératoire organisatrice en vue de s'auto-engendrer et de se complexifier continuellement en fonction de ses rencontres avec l'environnement. Si Mackenzie critique le modèle abhidharmika sur lequel se fonde Varela pour établir sa perspective du non-soi, c'est parce que non seulement il est impersonnel, mais il ne prend pas en compte la dimension temporelle de l'expérience. Pour comprendre l'expérience du temps, il nous faut absolument pouvoir concevoir la continuité du flux de la conscience. Comme le propose Albahari, il y a une différence majeure entre la subjectivité et un soi substantiel, et même sans ce dernier, il est possible de réfléchir une séquence causale parce que le flux de la conscience est caractérisé par l'intentionnalité horizontale (unification et donation du sens de la dimension temporelle de l'expérience par la structure rétention-protection) et transversale (capacité de percevoir la continuité des éléments momentanés d'une séquence temporelle, musicale, par exemple) dont discutait Husserl (Mackenzie, 2010, p. 96). C'est ce qui fait en sorte que Mackenzie conçoive que « The root of the minimal self, then, is not in linguistic self-appropriation, but in temporal self-appropriation » (Mackenzie, 2010, p. 96).

#### 2.8.4. Mise au point

Nous croyons que la critique de Mackenzie à l'endroit de Varela est plutôt sévère, parce qu'elle ne permet pas de confirmer de manière convaincante que Varela tient une position réificatrice par rapport aux *skandha*. De plus, certains auteurs, comme Georges Dreyfus, avancent qu'il est possible de considérer les classifications abhidharmikas des processus mentaux comme un projet heuristique visant à supporter l'observation méditative, ce qui cadre plutôt bien avec la pédagogie madhyamaka basée sur les expédients salvifiques :

This is so because the central concern of the Abhidharma analysis of the mental is a description of the complexity of the components of mental processes as they are phenomenologically available, not an analysis of the ontological basis of mental processes, a basis that is not readily available to the kind of analysis central to its project (Dreyfus G., dans Siderits, Thompson, Zahavi, 2011, p. 124).

Williams explique par exemple que « In Tibetan Buddhism, analysis of the Self forms the first and crucial part of integrating the emptiness teaching into meditation practice » (Williams, 2008, p. 74). Comme nous l'avons mentionné, la réalisation de l'absence de soi, ou de la dépendance d'un soi émergent est une propédeutique à la réalisation de la vacuité du monde phénoménal. C'est depuis un soi vide, qui ne s'hypostasie pas dans l'appropriation phénoménale et conceptuelle, qu'il est possible de percevoir le monde comme relationnel et vide d'essence propre. C'est en comprenant l'espace logique des raisons propre à l'univers conventionnel que le soi se comprend lui-même comme non-substantiel en tant que « according to the Mādhyamikas, anything that exists depends on other things for its existence and nature, and depends (in part) on our practices of individuation for its identity-conditions (Mackenzie, 2010, p. 90). Il faut également comprendre que le soi se comprenant de manière affective comme dénué d'essence propre et dépendant, se tient dans une attitude ontologique différente envers le monde, ce qui transforme la perception. Cela dit, il était important de distinguer le soi de la

subjectivité pour comprendre correctement l'objectif de la méditation et le fonctionnement des approches à la première personne. La critique par Mackenzie la compréhension du soi de Varela, même si elle nous semble faible, permet de mettre en valeur la différence fondamentale entre le soi minimal proprioceptif et le soi étendu, qui est essentielle à la compréhension de notre troisième chapitre. Nous verrons plus en détails dans le celui-ci comment fonctionnent les pratiques de l'attention et les applications des approches à la première personne en psychopathologie.

## 2.9. Conclusion du chapitre

Nous avons essayé dans ce chapitre de mettre en valeur l'importance de la prise en compte de la conventionnalité dans la philosophie madhyamaka, en ce que la méta-analyse de l'espace des raisons qui gouverne le réel, (les normes, les fonctions possibles du langage) permet d'attribuer au langage une valeur relative plutôt qu'essentielle, de comprendre les éléments dont il rend compte ainsi que les relations qui les unissent de manière dépendante et conditionnée. Contrairement aux yogācārin dont nous avons discuté dans le premier chapitre, les mādhyamikas ne croient pas que les éléments qui composent la *saṃvṛti* soient faux ou illusoire, ce serait l'attitude hypostasiant que nous adoptons à leur égard qui nous placerait dans l'ignorance. Les yogācārin croyaient qu'il faut partir de l'analyse de la subjectivité pour arriver à percevoir le *tathātā*, l'ainsité, une dimension ontologique entièrement dénuée de surimposition conceptuelle et affective. Pour eux, il était possible de percevoir la vacuité en tant qu'objet intentionnel. Pour les mādhyamikas, il n'y a qu'un plan ontologique, et la vacuité est un outil méthodologique qui permet de transformer notre attitude par rapport à la signification de ce que veut dire exister ou être réel. Cette prise de conscience

provoquerait la dissolution de nos diverses constructions métaphysiques. Il n'existe pour les mādhyamikas aucun fondement qui puisse valider une connaissance essentielle ou ultime. C'est pourquoi ils critiquent la distinction yogācārienne entre plusieurs régimes ontologiques et supposent que tout ce qui compose le réel ait une valeur de vérité conventionnelle. C'est la méta-analyse de la structure de fonctionnement du monde conventionné plutôt que l'observation de processus mentaux (dans le but déconstruire les structures conceptuelles qui empêchent l'accès à la perception d'un donné pur) qui permettrait d'arriver à un état d'esprit propice à la réalisation de la vacuité. Parce que pour eux la *prajñāpāramitā* n'est pas un état de fait perceptible et que la vacuité est une méthode, il est impossible de considérer que les *pramāṇa*, les outils cognitifs, puissent fonder la validité d'une soi-disant réalité ultime. Ainsi, le *pramāṇa* le plus important pour les yogācāriens, la perception, est invalidé par les mādhyamikas en tant qu'outil épistémique fondateur parce qu'il est pour eux impossible d'avoir accès à un donné pur non-constitué et libre d'affects et de conceptualité.

Nous avons enquêté dans ce chapitre sur deux approches phénoménologiques qui partagent la critique madhyamaka du représentationnalisme, ainsi que leur intérêt pour les enquêtes reliées à la réalité du monde conventionnel, celles d'Heidegger et des énéactives. Ces thèmes sont concomitants l'un à l'autre en ce qu'ils découlent d'une même déconstruction du rapport à la vérité, perspective que nous avons analysée en profondeur dans le premier chapitre. Nous nous sommes intéressée aux conceptions heideggérienne et énéactive de la perception, relativement à leurs rapports à la conceptualité, à l'action et aux affects. Cette question est importante parce que leurs philosophies de l'esprit et leurs positions respectives relatives au statut de la perception permettent d'envisager différentes avenues thérapeutiques dont nous discuterons dans le troisième chapitre.

Les mādhyamikas, en raison de leur conception de la perception qui est a priori structurée par la convention, adoptent une position assez radicale relativement à la question de l'opacité du mental. Similairement, pour Heidegger, il importe de procéder à une interprétation constante des données de la perception, qu'elle soit relative au monde (analyse existentielle) ou à la structure de la subjectivité (analyse existentielle). C'est pourquoi il fait état de l'importance d'une dimension herméneutique à la phénoménologie, ainsi qu'à son ontologisation. Pour lui, ce qu'on perçoit, les étants, apparaissent selon une structure empruntée à l'arrière-plan pré-conceptuel, composé de croyances, de préjugés et d'affects qui orientent notre compréhension primordiale du monde de sens dans lequel nous évoluons. C'est en analysant cet arrière-plan, ancré dans la convention et qui organise notre rapport au monde de manière intersubjective, qu'il est possible de transformer la perception et les modalités de notre relation ontologique avec le réel. La perception est pour lui très intimement liée à la *Stimmung*, une dimension affective qui structure notre relation ontologique au monde. Comme c'est elle qui nous permet d'attribuer une valeur aux éléments de la perception qu'elle oriente, et qu'elle est responsable de la significativité, elle a pour Heidegger une dimension épistémologique non négligeable. En raison de la structure du cercle herméneutique, la dimension affective influence la manière dont nous comprenons et interprétons le monde conventionnel et les discours qui le concernent. Inversement, les discours peuvent avoir un impact profond sur la *Stimmung* qui, en se transformant, réorganise le filtre perceptif par lequel nous recevons le monde, ainsi que les interprétations que nous en faisons. Nous avons suggéré un rapprochement entre cette conception et celle des expédients salvifiques et ainsi proposé que l'avenue thérapeutique que la pensée heideggérienne permet de réfléchir est relative à une utilisation thérapeutique de la philosophie, en tant qu'elle permet de transformer notre *Stimmung* et par le fait même, notre disposition ontologique.

Les énaclivistes ont la conviction que la perception, bien qu'également liée à la sphère affective, est étroitement intriquée aux mécanismes de l'action. En fait, l'attention

constitue pour eux un mécanisme actif plutôt qu'un réceptacle passif. Il est donc possible de l'entraîner. C'est pour cette raison qu'ils mettent de l'avant l'importance de diverses avenues méditatives, qu'ils regroupent sous le terme de pratiques de l'attention. Ils ont également une attitude plus souple quant à la question de l'opacité du mental, en tant que pour eux, il existe du contenu non-conceptuel et proprioceptif qu'il est possible d'observer directement. En étant très conscient de la critique du mythe du donné de Sellars, Thompson explique que nous pouvons interagir avec du donné sensoriel qui n'a pas de fonction épistémique, en tant qu'il n'est pas conçu comme un donné empirique absolu qui peut faire office de fondement pour la connaissance. C'est pourquoi les énaïvistes, même s'ils ne croient pas que nous puissions avoir accès à tout contenu mental, ni que les données introspectives ne nécessitent pas d'interprétation subséquente pour pouvoir servir la connaissance de soi, mettent de l'avant l'importance de prendre en compte les approches à la première personne dans la méthodologie de l'étude de la psychopathologie. Leur conception émergentiste permet aussi de considérer tous les processus et toutes les données comme interdépendants et relationnels, ce qui leur évite de tomber dans le piège de l'hypostase ontologique.

Les énaïvistes ont pour objectif le décentrement de la notion de soi du cœur des sciences cognitives. Mackenzie croit que Varela se serait mépris en faisant trop reposer sa théorie sur la notion abhidharmika de *skandha*, que critiquent d'ailleurs les *mādhyamikas*, comme nous l'avons vu au premier chapitre. Les *skandha*, ou agrégats, seraient des processus mentaux impersonnels, décrits de l'extérieur, qui ne rendent pas compte de la dimension vécue et incarnée, ni de la nature située de l'expérience du moi. En suggérant que le soi soit virtuel et moins réel que ces processus qui lui donnent lieu, Varela procéderait à un réductionnisme qui réifierait les *skandha* et nihiliserait l'expérience subjective à la première personne, alors qu'elle est nécessaire d'un point de vue conventionnel pour rendre compte de la dimension temporelle de l'expérience vécue, ainsi que pour l'attribution de responsabilité éthique, entre autres. Il importe pour Mackenzie de distinguer la subjectivité, le soi minimal, appropriatif, récursif, du

soi étendu, qui dépend des facultés symboliques et qui serait conceptuel, théorique, descriptif, narratif. Ce dernier serait le plus à même d'être une construction métaphysique qui nous pousse à concevoir la réalité depuis un angle déformé. Comme l'objectif de la réalisation de la vacuité du soi consiste à pouvoir réaliser la vacuité du monde phénoménal, il est important de pouvoir considérer le soi comme une réalité conventionnelle afin d'y avoir plus facilement accès en vue de la transformation de l'attitude que nous entretenons à son égard. C'est ainsi que se termine ce chapitre qui visait à traiter de la possibilité d'observation de l'esprit et de la validité de la perception comme outil épistémique. Nous traiterons des conséquences de ces conceptions sur les possibilités thérapeutiques dans le chapitre qui suit.

## CHAPITRE III

### LA *PRAJÑĀPĀRAMITĀ* AU SERVICE D'UNE NOUVELLE ÉPISTÉMOLOGIE DE LA PSYCHIATRIE

Nous avons discuté, dans le premier chapitre, de l'histoire du débat entre le Yogācāra, une école bouddhiste représentationnaliste et le Madhyamaka, qui adopte une conception ontologisante, anti-réificatrice et anti-représentationnaliste de la connaissance. Nous avons mis en parallèle ce débat avec celui qui a opposé Husserl et Heidegger concernant l'importance de la dimension ontologique de la phénoménologie. Nous avons déterminé que ce qui distingue les deux écoles, c'est leur conception de la vérité, foncièrement liée à leur position sur la possibilité de fonder la connaissance. Nous avons établi que le représentationnalisme yogācārin impliquait la possibilité de la perception d'un régime ultime de réalité où celle-ci apparaîtrait en elle-même, sans surimposition affective ou conceptuelle. Nous avons montré qu'un tel accès perceptif était impossible selon les mādhyamikas, qui se positionnent radicalement contre l'idée selon laquelle il est possible de fonder la connaissance. Cette disparité a pour effet une conception différente de la vacuité dans les deux écoles. Pour les yogācārins, elle est l'attribut des représentations qui ne sont pas intonées conceptuellement et affectivement, et qui consiste en la nature ultime du monde « tel qu'il est ». Les mādhyamikas le considèrent plutôt comme un outil herméneutique, une capacité à moduler la perception par l'interprétation, de concevoir ce qui est perçu comme structuré par notre disposition affective et les conventions sociolinguistiques qui ont gouverné notre apprentissage perceptif.

Le deuxième chapitre se concentre sur l'importance de la prise en compte de ces conventions dans une conception anti-représentationnaliste de la perception. Nous avons tenté une explication des implications du concept d'interdépendance bouddhiste, qui consiste en une sorte de holisme épistémologique, sur la perception du point de vue des deux positions anti-représentationnalistes que sont les approches heideggériennes et énaclivistes. La différence entre ces deux manières d'aborder la question relève selon nous de légères variations sur le plan de leurs positions sur l'opacité du mental, qui sont liées à leurs conceptions respectives de la perception, plutôt liée à la dimension affective chez Heidegger et plutôt à l'action chez les énaclivistes. Ces différences auront un impact sur les méthodes de transformation de l'esprit que leurs philosophies permettent de penser. Les mādhyamikas stipulent que l'observation de l'esprit dans un but de modélisation représentationnelle n'a pas de potentiel transformateur. Nous avons finalement réalisé, à l'aide des énaclivistes, que les pratiques de l'attention bouddhistes n'avaient pas un objectif épistémique descriptif, mais qu'elles visent le développement et l'amélioration de certains processus métacognitifs. Nous avons également mis en relation cette réflexion sur la possibilité de l'observation de l'esprit avec la conception bouddhiste de vacuité et d'interdépendance du soi, et avons tenté de montrer que la subjectivité n'était pas rejetée par les bouddhistes, qu'ils rejetaient plutôt le soi étendu, dont le réflexe appropriatif est à la source de toute construction métaphysique.

### 3.1. Objectif du chapitre

Dans le présent chapitre, nous allons traiter des impacts des conceptions non représentationnalistes de la connaissance sur la compréhension de la psychopathologie. Nous allons discuter des différentes avenues thérapeutiques auxquelles la théorie

bouddhiste pourrait apporter une contribution certaine. En continuité avec notre projet de pont épistémologique entre les différentes traditions dont nous avons traité dans les chapitres précédents, nous arrimerons ces possibilités de contribution avec les esquisses de projets de revitalisation de la théorie de la connaissance relative à la psychopathologie entamées par certaines approches éenactivistes et existentielles. Nous allons mettre en relation la vacuité comme méthode de développement de l'intelligence de la disposition affective au monde, dont nous avons traité dans le chapitre un, avec les divers projets de prise en compte de la dimension existentielle dans les modèles psychologiques et la démarche clinique. Nous verrons comment l'approche de Matthew Ratcliffe, centrée autour de l'assouplissement interprétatif et d'une herméneutique ontologique vise, comme la méthode bouddhiste de la vacuité, la cessation de l'attitude réificatrice. Nous verrons par la suite en quoi les pratiques méditatives bouddhistes bien comprises, d'un point de vue éenactif, sont orientées autour de la réalisation affective de la vacuité. Leur objectif pragmatique serait la décentralisation du soi réifié comme principe organisateur de la cognition. Nous étofferons notre propos en mentionnant plusieurs études contemporaines qui, sans même s'intéresser au bouddhisme, défendent l'intérêt d'un tel décentrement pour le traitement de différents troubles psychologiques. Nous nous concentrerons en particulier sur l'expérience de la dépression.

Nous avons traité dans le second chapitre de l'importance d'une investigation active des normes culturelles et sociolinguistiques afin de comprendre comment fonctionne l'esprit dans un cadre où la perception n'est pas un outil épistémique neutre et indépendant et où le monde n'a pas la stabilité ontologique d'un univers objectif qui justifierait une approche représentationnaliste. Nous allons maintenant investiguer les conséquences d'une telle conception de l'esprit dans le cadre de la psychopathologie. La pensée madhyamaka, tout comme les pensées heideggérienne et éenactiviste, met en valeur la prise en compte de quelque chose de l'ordre d'un arrière-plan pré-conceptuel dans ses recherches sur l'esprit. Dans le cas de Heidegger, cela prend la forme d'une

herméneutique des affects et de la culture et dans le cas des énaïvistés, cela est important dans la mesure où l'esprit se développe toujours de manière coémergente avec son environnement. Il est donc impossible dans ce contexte d'investiguer la conscience de manière isolée, en tant que celle-ci est intersubjective et incarnée, en tant qu'elle est émergente, c'est-à-dire qu'elle influence et est aussi influencée par les facteurs émergents dont elle participe, comme la culture. Ces deux approches se sont penchées sur la question de la psychopathologie. Étant donné les grandes similarités phénoménologiques qui les lient à la pensée madhyamaka, nous croyons qu'il est pertinent de partir des prémisses de ces recherches pour montrer quelques apports intéressants possibles de la pensée bouddhiste à la recherche en psychopathologie, en particulier relativement à la question de la vacuité, d'un point de vue pratique et d'un point de vue herméneutique. Une approche de la psychopathologie qui prend en considération la dimension culturelle dans l'interprétation du « donné » psychologique est une approche qui considère que les contenus expérientiels que les patients rapportent sont souvent symptomatiques des tendances interprétatives de leur époque et de leur culture. Il convient donc d'élaborer une méthode, qui contrairement aux approches dominantes, questionne les paramètres relatifs à la normativité au sein des cultures et qui s'intéresse aux processus qui se situent en deçà du donné mental. En tant que ces approches alternatives refusent le mythe du donné, elles critiquent l'idée selon laquelle le « symptôme » devrait être l'objet d'étude privilégié de la psychiatrie. Les perceptions et les croyances erronées consistent en différentes interprétations culturellement situées de différentes perturbations du flux de la conscience. Il s'agit pour nos auteurs de s'intéresser aux modalités interprétatives, à leurs influences et à leurs perturbations. Celles-ci sont des manières de faire sens d'une existence, contexte émergent irréductible aux mécanismes neurobiologiques. Il s'agit de replacer la question du sens de la réalité au cœur de la psychopathologie. Le sens n'est pas un mécanisme individuel et de nombreux facteurs contribuent à sa configuration. Les auteurs dont nous traitons dans ce mémoire considèrent tous la question du sens comme fondatrice sur le plan psychologique. C'est pour cette raison qu'ils accordent tous une

place prépondérante à l'interprétation. Étant donné que nous pouvons considérer le sens comme un phénomène émergent, il est impossible d'y avoir accès depuis l'observation simple d'un prétendu donné psychologique. Tous nos auteurs critiquent l'emphase appuyée de la psychologie sur l'étude des perceptions et des croyances erronées, en tant qu'elles dépendent de facteurs externes, qu'elles s'érigent sur quelque chose de l'ordre d'un arrière-plan pré-conceptuel complexe, basé sur la culture et les régimes normatifs ambiants.

### 3.2. Culture et psychopathologie

Nous nous intéresserons en premier lieu à un courant contemporain qui se nomme la psychiatrie transculturelle. Nous nous penchons sur cette approche, car elle s'inspire fortement de la phénoménologie, et que quelques-uns de ses contributeurs se réclament notamment de l'énaïvisme (Shaun Gallagher, Lawrence Kirmayer et Antoine Panaïoti). Elle défend une position émergentiste de la cognition et de la psychopathologie qui permet de mieux comprendre la position madhyamaka relatives à ces concepts. Ceux-ci sont articulés autour du phénomène de la coémergence conditionnée, dont nous avons déjà discuté, qui est la version bouddhiste de l'émergentisme. La psychiatrie transculturelle priorise également un retour à l'expérience de la sorte dont nous avons discuté au second chapitre. Son objectif est de proposer une nouvelle épistémologie de la psychopathologie, en raison des problèmes inhérents aux aprioris historiques et philosophiques de la psychiatrie traditionnelle. Elle s'attaque en raison de sa posture émergentiste à la naturalisation neurobiologique et à la réification des symptômes psychopathologiques. Nous débuterons ce chapitre en présentant sa critique de l'épistémologie psychiatrique traditionnelle. Il s'agit de

comprendre en quoi les fondements théoriques de la psychiatrie sont une limite à l'intégration de concepts primordiaux de la théorie madhyamaka, comme la vacuité et la coémergence conditionnée.

### 3.2.1. Origines du narratif psychiatrique

L'oubli de la dimension culturelle et sociale dans la construction des discours psychiatriques sur la psychopathologie est aux antipodes d'une conception émergentiste de la santé mentale. German Berrios et Ivana Marková, deux représentants du mouvement de la psychiatrie transculturelle, soutiennent que l'objet de la psychiatrie est hybride et que son étude impose l'interdisciplinarité. Ils avancent que la psychiatrie

(...) demands a new epistemological approach, one that is less concerned with truth, universality, and invariance and more with meaning and singularity (Marková et Berrios, 2012). The new EP should be able to handle the essential historicity, regionality, language-boundedness, and subjectivity of psychiatry and its (Berrios et Marková, dans Kirmayer *et al.*, 2015, p. 45).

Ils expliquent que la psychiatrie dans son état actuel repose sur un amalgame historique de fondements épistémologiques et métaphysiques non questionnés. En premier lieu, la recherche la concernant aurait été adjointe à l'épistémologie générale de la médecine, qui, gouvernant les narratifs employés en psychiatrie, les auraient conséquemment soumis à un réductionnisme neurobiologique. Les influences du narratif psychiatrique seraient pourtant mixtes, selon ces auteurs. En plus de ses origines biomédicales, il aurait été fortement influencé par les sciences humaines et sociales émergentes. Les auteurs identifient quatre cadres théoriques déterminants dans l'évolution du cadre conceptuel de la psychiatrie : un cartésianisme mécaniciste, l'idéal de l'homme rationnel des lumières, les théories des signes et du langage de Rousseau, Herder et

Humboldt et la neurobiologie modulaire (Berrios et Markovà, dans Kirmayer *et al.*, 2015, p. 46). Si le pendant scientifique de la psychiatrie a favorisé la naturalisation des troubles psychiatriques, le régime de catégorisation départageant le normal du pathologique est issu des sciences humaines, et il est essentiel de le questionner et de le revitaliser. Pour l'instant, cet apport n'est pas questionné. Il y aurait eu deux étapes principales à l'élaboration de la discipline :

The medicalization of mental afflictions and the development of a biological narrative in psychiatry included, therefore, two stages. In a first stage, certain behaviors and mental afflictions were declared “abnormal” or “pathological” (according to social and economic canons of the time). In a second stage, the natural sciences moved in seeking to justify the “abnormality” of (socially) determined pathological objects (mental symptoms and diseases) with parts of the body (by the 1830s, the brain had become the favored body part). (Berrios et Markovà, dans Kirmayer *et al.*, 2015, p. 49).

L'un des objectifs de la démarche de la psychiatrie transculturelle consiste à mettre en lumière les objets actuels de la discipline psychiatrique, c'est-à-dire des signes, symptômes et troubles compris comme un donné mental prêt à être analysé, suivant une démarche naturaliste et essentialiste. À l'effet de cette démarche de contextualisation du discours psychiatrique, elle mobilisera plusieurs autres disciplines afin de rendre compte de la nature changeante, historiquement située et holistique des troubles mentaux :

For example, the history of psychiatry helps to provide knowledge about the social processes within which the objects of inquiry have been constructed; the philosophy of psychiatry can help to clarify the descriptive and definitional power of the language of psychiatry; and the hermeneutic disciplines can show how the interlocutor (clinician) contributes to the construction and interpretation of the psychiatric object (Berrios et Markovà, dans Kirmayer *et al.*, 2015, p. 48).

L'objectif est la relativisation culturelle et historique des objets naturalisés qu'étudie la psychiatrie. La naturalisation des troubles mentaux apporte son lot de problèmes. Entre autres, en focussant presque exclusivement sur un cadre neurobiologique, les symptômes sont généralement compris comme reliés de manière causale à une perturbation physiologique du cerveau :

Since the nineteenth century, the terminology has changed without major changes in the basic correlational paradigm. From the start, the relationship is interpreted as a causal one, that is, the mental symptom in question is perceived as “arising directly” from a “pathological” alteration in an underlying brain structure (Berrios et Markovà, dans Kirmayer *et al.*, 2015, p. 49).

Présentés comme des objets naturels, peu d'attention est accordée à leur description subjective, en tant que la méthode valide pour identifier des symptômes compris de la sorte ne considère que les aspects observables du comportement, dans l'optique de les voir coïncider avec les catégories en place dans le Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM) (American Psychiatric Association, 2004), ainsi que les altérations neurophysiologiques observables. Si l'on doit prendre en compte les facteurs culturels et sociaux qui contribuent à la formation des symptômes, conçus comme des phénomènes hybrides, une attention particulière doit être accordée aux rapports subjectifs des patients. Une telle attention ne peut non plus être seulement centrée sur leurs croyances erronées. La compréhension des symptômes psychopathologiques comme des objets naturels et objectif est antithétique avec une conception de la cognition comprise comme phénomène incarné et émergent.

### 3.2.2. Naturalisme et psychiatrie : le donné des contenus mentaux

Berrios et Markovà questionnent l'étendue de l'influence des états neurobiologiques sur les troubles psychologiques (Berrios et Markovà, dans Kirmayer *et al.*, 2015, p. 50). Ils tentent d'expliquer le mécanisme de la formation d'un symptôme d'un point de vue phénoménologique, afin de montrer en quoi l'interprétation et la description qu'un patient fait de son symptôme sont absolument dépendantes de sa culture et de ses habitudes interprétatives personnelles. Il s'agit pour ces auteurs de montrer que les

symptômes, en tant que leur forme finale relève de l'interprétation d'une transformation de l'expérience subjective, ne sont pas des objets naturels fixes immédiatement accessibles à la conscience réflexive. Lorsqu'on rend compte d'un état mental, on le fait sur la base de l'interprétation d'un état interne. Lorsque nous ressentons un symptôme, « something changes in the “normal” stream of a conscious state such that interpretative processes are triggered to make sense of the change » (Berrios et Marková, dans Kirmayer *et al.*, 2015, p. 50). Il s'agit de questionner ce qui influence l'interprétation du changement tel qu'on en fait l'expérience. Ils expliquent que lorsqu'un

(...) brain signal (say, of a perturbed network) penetrates into consciousness, (...) [it causes] an inchoate experience named, for lack of a better term, “primordial soup” to emphasize its prelinguistic, preconceptual nature (Berrios et Marková, 2006). To be understood by the subject or be communicated to others, the inchoate experience must be transformed/ configured into “something” that fits a template familiar to the subject and into an experience that can be articulated into words and conveyed in a speech act (Berrios et Marková, dans Kirmayer *et al.*, 2015, p. 52).

Le sujet doit donc associer son expérience avec des modèles affectifs ou cognitifs (*templates*)<sup>41</sup> disponibles au sein de sa culture afin de rendre son expérience sensée. La culture et ses figures participent donc à la formation et à l'identification du symptôme à différents niveaux. Berrios et Marková identifient deux autres formes de déterminants externes des symptômes. Dans un premier temps, ils mentionnent les mécanismes locaux de compréhension et d'expression de la souffrance, qui seront plus ou moins explicites et complexes selon les normes en place. L'autre facteur extérieur

(...) is derived from the interaction of the individual with someone else, be that a clinician or another person. Communication is not simply an exchange of independent bits of information, but involves a deep blending of meaning and thus is itself likely to contribute

---

<sup>41</sup> « The core of template-based matching model is that in human's memory there should exist plenty of various duplicates about the real world pattern, which are called templates and formed from the past living experiences. The real world patterns and the templates are corresponding to each other. When an outside stimulation affects human's sensory organ, the stimulation information will be coded first and then compared with the stored templates in order to find the best matching pair. The template with the best matching is probably the pattern of that stimulation, so the pattern can be recognized. According to the basic viewpoint of templatebased matching, it is necessary to have the corresponding templates stored in the memory in advance in order to recognize a special pattern » (Shugen, 2002, p. 4).

to the formulation or crystallisation of the experience for the individual (Berrios et Markovà, dans Kirmayer *et al.*, 2015, p. 53).

Cette interaction entre les différents facteurs externes et l'identification du changement dans l'expérience de la conscience met en doute la causalité immédiate entre signal biologique et symptôme psychologique. L'influence de la culture est également détectable dans le diagnostic que proposera le clinicien. Les auteurs établissent la distinction entre symptômes subjectifs et symptômes objectifs, les premiers concernant l'interprétation de leur ressenti par les patients eux-mêmes et les deuxièmes l'interprétation des comportements du patient par le clinicien. Dans les deux cas, les facteurs interprétatifs ont une importance majeure sur le symptôme et sa classification.

### 3.2.3. Problèmes reliés à l'essentialisation du donné mental

Berrios et Markovà déplorent la conceptualisation des symptômes comme choses mentales. Tant sur le plan explicatif que sur le plan pragmatique, l'objectivation des états mentaux est problématique, dans le premier cas en raison d'une simplification réductionniste et dans le deuxième cas en raison de ses conséquences sur le patient, en tant que la cristallisation et l'essentialisation des troubles mentaux engendre de la stigmatisation et un espoir réduit de rémission. Pour les tenants de la psychiatrie transculturelle, l'imposition des catégories de la psychiatrie contemporaine depuis une *épistémé*<sup>42</sup> (pour emprunter le terme de Foucault) médicalisante et essentialisante,

---

<sup>42</sup> « Truth is a thing of this world: it is produced only by virtue of multiple forms of constraint. And it induces regular effects of power. Each society has its regime of truth, its "general politics" of truth : that is, the types of discourse which it accepts and makes function as true; the mechanisms and instances which enable one to distinguish true and false statements, the means by which each is sanctioned; the techniques and procedures accorded value in the acquisition of truth; the status of those who are charged with saying what counts as true » (Foucault, M., 1980, 131).

consiste premièrement en une forme d'impérialisme culturel qui peut facilement dériver vers une diminution de l'autonomie sur les plans individuel et collectif. Deuxièmement, la psychiatrie à l'occidentale promeut des méthodes qui se révèlent souvent inefficaces, voire nuisibles dans le cas de certaines communautés où les approches habituelles de traitement psychologique, de soin et d'intégration sociale, sont trop différentes de celles employées par nos institutions. La chosification des symptômes, leur cristallisation sous une forme médicale considérée objective, oblitère la dimension construite et intersubjective du sens. Pour Berrios et Markovà, « (u)nlike “blood pressure,” “concentration of metabolites,” “density of bone,” or “levels of calcium,” “mental symptoms” are structures whose defining core is “meaning” – whether from the patient’s or clinician’s perspective – rather than ontological stability in time and space » (Berrios et Markovà, dans Kirmayer et al., 2015, p. 57). Toutes les cultures ne conceptualisent pas de la même manière l'expérience de la maladie. Les symptômes que nous prenons pour objectifs ont une valeur épistémique relative à leur construction sociale. Les traitements existants, dont les résultats sont démontrés par l'évidence (*evidence-based*) ne peuvent être appliqués à toutes les cultures avec une adaptation minimale.

#### 3.2.4. Dimensions politique et sociale de la psychopathologie

Une approche essentiellement médicale nuit selon Kirmayer à la prise en charge des facteurs déterminants de la santé mentale qui se trouvent à l'extérieur de la cognition au sens strict. En comprenant un trouble psychologique comme émergent, il devient essentiel de considérer divers éléments extérieurs aux désordres cérébraux et cognitifs, entre autres,

(...) social inequalities, poverty and unemployment, structural violence, war and conflict on both local and global scales are far more important determinants of mental health outcomes than the types of problems recognized in conventional epidemiological studies (Geneva Declaration Secretariat, 2008; Lund, *et al.*, 2010; Wilkinson et Pickett, 2006), cité dans Kirmayer et Pederson, 2014, p. 764).

Il y a des conséquences politiques et sociales assez importantes à déconsidérer ces facteurs de risque. Il s'ensuit une naturalisation des rapports de pouvoir en place et une cristallisation des critères de la marginalité. Comme le dit Pederson,

The critical public health approach borrows from social science perspectives to argue that distress, disease, and human suffering are social productions modeled by the structural power relations at work in the larger society (Pedersen, 2012). Hence, dominant groups can normalize health inequalities by defining them as an expectable or inevitable state of affairs, or as deplorable but attributable to characteristics of the affected individuals rather than structural violence (Farmer, 2004) (cités dans Kirmayer et Pederson, 2014, p. 766).

Nous reviendrons en profondeur sur la dimension politique et les rapports de pouvoir inhérents à l'*épistémé* psychiatrique dans la dernière partie de ce chapitre. Nous reviendrons également sur les conséquences de l'essentialisation des objets de la psychiatrie. Pour l'instant, nous pouvons affirmer que cette cristallisation théorique qui ne prend pas en compte la relativité culturelle des symptômes, du fait de leur naissance dans « l'espace intersubjectif du langage » (Berrios et Markovà, dans Kirmayer et al., 2015, p. 59), ressemble beaucoup à ce que les *mādhyamikas* considèrent comme une construction métaphysique.

### 3.2.5. Fondements épistémologiques et métaphysiques de l'opérationnalisme en psychiatrie

Shaun Gallagher, un énaïviste qui a collaboré avec Kirmayer et produit un texte sur la phénoménologie de la psychiatrie dans le cadre de son ouvrage sur la psychiatrie transculturelle, fait état du « problème de la description » (Spitzer, 1988, cité dans Gallagher et Parnas, dans Kirmayer *et al.*, 2015, p. 65) relevant les problèmes de méthode causés par la mécompréhension de la nature ontologique de l'objet psychiatrique. Il le décrit comme suit:

The psychiatric object is typically portrayed as an objective, thinglike entity, unproblematically graspable as it exists “in itself” through a behaviorist third-person perspective and as being indicative of a specific and modular physiological dysfunction. We will propose a different epistemological approach, considering the nature of mental disorders to be primarily constituted by the patient’s anomalies of experience, expression, and existence that typically involve suffering and dysfunction (Parnas, Sass, et Zahavi, 2013, cité dans Gallagher et Parnas, dans Kirmayer *et al.* 2015, p. 65).

L'objet psychiatrique serait donc une entité en soi, il existerait en lui-même de manière indépendante de son milieu complet d'émergence, soit, l'existence. L'existence, pour nos auteurs, est impensable sans une prise en compte de l'expérience à la première personne du sujet de l'expérience. Gallagher et Parnas font état des présupposés épistémologiques et métaphysiques au fondement de la révolution opérationnaliste qui a eu lieu il y a aujourd'hui plus de trente ans, dont la conséquence la plus importante a été le diagnostic par critères, institutionnalisé sous la forme du DSM.

L'opérationnalisme, comme le pragmatisme, affirme que la signification et la valeur d'un énoncé scientifique sont fonction de leur signification concrète ou de leurs conséquences pratiques. En personnalité, en psychopathologie ou en psychothérapie, cela implique que postuler des différences ou des changements de personnalité qui ne se manifestent pas dans des changements observables de comportements équivaut à ne rien postuler, à parler dans le vide. (...) Dans les autres approches psychologiques, l'objet de la psychologie est l'esprit, dont le comportement n'est que l'effet (...) (Bélanger, 2004, p. 2).

L'opérationnalisme trouve son origine dans l'empirisme logique<sup>43</sup>, qui présumait à ses débuts qu'il était possible de décrire la réalité de manière neutre en dehors de toute approche théorique (Gallagher et Parnas, dans Kirmayer *et al.*, 2015, p. 67). Les auteurs défendent que les objets de la psychiatrie ne sont pas des faits atomistiques qui sont facilement observables et opérationnalisables. L'approche opérationnelle est fondée épistémologiquement dans une forme néopositiviste de béhaviorisme<sup>44</sup> logique, position selon laquelle on considère avoir un accès privilégié aux objets mentaux par le biais de l'observation du comportement. Le physicalisme serait son corollaire métaphysique et serait responsable du réductionnisme neurobiologique (Gallagher et Parnas, dans Kirmayer *et al.* 2015, p. 68). Les symptômes, dans ce paradigme, sont dépourvus de signification et leur fonction consiste à servir de référents aux différents troubles anatomiques du cerveau.

---

<sup>43</sup> « Orientation de la philosophie contemporaine qui emprunte à la science ses méthodes d'observation des faits et son esprit, condamnant ainsi tout recours à la métaphysique : « J'appelle empirisme logique un courant philosophique dont les trois manifestations principales furent l'atomisme logique en Grande-Bretagne, le néo-positivisme ou positivisme logique issu du Cercle de Vienne, et la philosophie logique contemporaine qui, particulièrement florissante aux États-Unis, tend à reconquérir l'Europe continentale. Ces philosophies présentent des traits communs : attachement à l'expérience sensible, défiance à l'égard de la spéculation et des prétendues évidences du sens intime, goût de la rigueur logique dans les inférences, effort vers la clarté et la netteté dans l'exposé » ». (Vax, 1970, p. 5, cité dans, s.d., Empirisme-Empirisme logique).

<sup>44</sup> « Le béhaviorisme est une méthode psychologique fondée sur l'observation objective. Pour les béhavioristes, la psychologie est le comportement extérieur des hommes, et non l'intériorité (les pensées, les sentiments) des sujets. Il s'agit donc d'une psychologie du comportement. Ce courant a été fondé à la fin du 19 -ème siècle avec l'ouvrage de Thorndike, l'Intelligence Animale (1898). Watson aux Etats-Unis et Bechterev en Russie en sont les fondateurs. Watson définit comme suit cette école : "Le béhaviorisme prétend que le domaine de la psychologie humaine est le comportement humain. Il estime que la conscience n'est un concept ni défini ni utilisable". Ainsi, la psychologie ne serait pas la science de l'esprit. Watson défend l'idée qu'il est possible de décrire et de comprendre les comportements sans faire référence à des processus psychologiques internes. Par exemple si quelqu'un se déclare heureux, cela se traduira par une extériorisation de son état physique – augmentation du rythme cardiaque, sourire t, etc. Si aucun de ces phénomènes extérieurs étaient descriptibles – le béhavioriste conclurait alors la personne n'est pas vraiment heureuse. Les limites de ce courant sont celles de toute étude objective de l'homme : une réaction humaine ne peut être seulement décrite du dehors, elle doit aussi être comprise du dedans » (La-philo, s.d., *Le béhaviorisme*).

### 3.2.6. Les approches à la troisième personne

Ces présupposés encouragent selon les auteurs la réification des symptômes et l'adoption d'une approche clinique correspondante basée sur l'observation à la troisième personne :

According to these assumptions, psychiatric “symptoms and signs” should be considered from the third-person perspective, namely as reified (with thinglike ontological nature), mutually independent (atomic) entities that are devoid of meaning, and open to contextindependent definitions, unproblematic objectifications, and useful quantifications. Preference is given to “external behavior,” while subjective experience is for the most part dismissed, mainly because the latter is not accessible to third-person observation and description (Gallagher et Parnas, 2015, p. 69).

Gallagher et Parnas soulèvent un problème d'importance relatif au mode d'entrevue favorisé dans ce style d'approche clinique. Les entrevues dirigées sont menées dans un esprit de neutralité, afin d'associer de la manière la moins interprétative possible les symptômes compris comme référents avec les catégories diagnostiques du DSM. Les questions sont formulées de manière pratiquement identique à la formulation littérale des critères (Gallagher et Parnas, dans Kirmayer *et al.*, 2015, p. 69). Or, il existe de nombreuses raisons pour lesquelles ce mode de fonctionnement se révèle inefficace. Généralement, il entrave les dynamiques intersubjectives qui sont constitutives de la co-compréhension et de la co-interprétation des symptômes par le patient et le clinicien. Plus particulièrement, il ne prend pas en compte la nature phénoménologique des humeurs, des *moods*, en premier lieu parce que l'humeur n'est pas immédiatement accessible à la conscience d'accès, il la structure. Voici ce qu'en disent les auteurs:

A further complication is created by the fact that mood is not an isolated mental object, easily dissociated from its experiential context, identified in an act of introspection, and eventually converted to a reportable symptom. Rather, mood is a prereflective manner of our experiencing something that, to the one who lives it, is almost too immediate and encompassing to be recognized as such. It therefore requires a skillful interviewing effort to specify the salient profile of the presented distress. Taking a confirmatory or

disconfirmatory answer at face value endangers the validity of the response (Gallagher et Parnas, dans Kirmayer *et al.*, 2015, p. 70).

L'expérience passive se présente de manière non thématique, et c'est souvent elle qui se présente des modifications d'importance dans le cadre des maladies psychiatriques. Pour Gallagher et Parnas, comme pour Ratcliffe d'ailleurs, ce ne sont pas les contenus mentaux, les croyances ou les perceptions qui sont erronés dans le cas de désordres psychologiques, mais des processus sous-jacents, c'est-à-dire les processus de pensée, les manières préréflexives d'habituellement entrer en relation avec le monde. Outre la structure phénoménologique des humeurs, qui pose problème parce qu'elle est difficilement accessible, il existe des raisons évidentes pour lesquelles un patient ne voudrait pas répondre à des questions claires sur les processus mentaux desquels il est conscient, des raisons de formulation, ainsi que la peur du diagnostic et de la stigmatisation, entre autres.

Gallagher et Parnas suggèrent, suivant une perspective éactive et merleau-pontienne, que la maladie soit une forme d'existence à part entière, incarnée et située dans un environnement, et qu'elle soit absolument incompréhensible depuis une position causale et mécaniste (Merleau-Ponty, 1963, p. 107 cité dans Gallagher et Parnas, dans Kirmayer *et al.*, 2015, p. 72). Le style d'entrevue pratiqué doit prendre en compte cette situation existentielle et emprunter une approche qui rétablit l'intersubjectivité nécessaire à la prise en compte de toutes les dimensions d'une vie humaine. Il importerait donc, en raison de la nature de l'arrière-plan préréflexif qui est très difficile d'accès, de la nature des symptômes mentaux, de leur lien étroit avec la culture et les modalités interprétatives du patient, ainsi qu'en raison de l'importance d'un fort lien de confiance entre patient et soignant afin d'arriver à identifier adéquatement les troubles du rapport au monde, de prioriser une méthode interprétative consistante, lacunaire dans l'approche behavioriste pour les raisons épistémologiques et métaphysiques que nous avons mentionnées.

### 3.2.6. Psychiatrie transculturelle et Madhyamaka : de la santé mentale à la santé existentielle

Nous pouvons constater la proximité des thèses de la psychiatrie transculturelle et de certaines approches énaactives avec la philosophie Madhyamaka en ce qui a trait à l'interdépendance des contenus mentaux et de la culture au sein d'un holisme épistémologique antithétique avec les approches psychiatriques contemporaines. L'absence de nature intrinsèque des contenus mentaux et des symptômes, la critique de leur objectivation et du réductionnisme neurobiologique qui leur est sous-jacent, sont également des particularités conceptuelles qui relient ces approches. La conséquence d'un tel rejet de l'accès à un donné mental accessible et préstructuré en symptôme encourage la mise en place d'une approche herméneutique qui prend en compte les rapports à la première personne et qui valorise l'intersubjectivité nécessaire à l'identification et à la transformation des processus mentaux problématiques. La critique des paramètres de la médicalisation ainsi que la mise de l'avant de la nécessité de considérer l'humain dans l'entièreté des dimensions de son existence intriquées dans son rapport au sens, rappelle aussi la philosophie bouddhiste. Rappelons également que l'objectif thérapeutique madhyamaka est indissociable des dimensions éthiques et affectives. La cessation de la souffrance est le résultat d'une transformation affective majeure qui concerne toutes les dimensions de l'existence. Les critères d'identification de la souffrance sont bien plus étendus dans cette philosophie que dans le cadre neurobiologique et fonctionnel de la psychiatrie. La souffrance dans le bouddhisme, rappelons-le, est liée à un attachement ontologique trop grand envers les choses du monde, et surtout envers le soi. L'identification à des catégories psychiatriques et à des symptômes naturalisés ontologiquement semble être une avenue que critiqueraient les bouddhistes, en tant que l'identification et l'attachement aux états mentaux impermanents sont considérées comme des habitudes mentales à enrayer dans l'optique de mettre fin à la souffrance.

Un autre aspect important du passage d'une approche thérapeutique fondée presque exclusivement sur les processus mentaux à une approche thérapeutique où l'on considère l'entièreté des dimensions de l'existence concerne la multiplication des sphères sur lesquelles il faut agir afin d'arriver à des résultats probants. Il implique également un déplacement de l'idée de la souffrance individuelle à celle de la souffrance collective et oblige à réfléchir sur les structures qui la perpétuent, qu'elles soient philosophiques, politiques ou économiques. Quelles qu'elles soient, elles sont intimement liées aux structures idéologiques et métaphysiques que les bouddhistes appellent les *dr̥ṣṭi* et participent de l'arrière-plan pré-conceptuel, dont plusieurs des dimensions sont collectivement partagées. Le bonheur à l'occidentale que vise à rétablir la psychiatrie est structuré de manière individualiste et est souvent, entre autres choses, étroitement lié au consumérisme (à la formation de toujours plus de désirs et à leur réalisation). Pour les bouddhistes, le bonheur individuel n'est pas un objectif d'importance et la cessation de la souffrance, étant donné le fait qu'elle doit être vécue collectivement, ne peut se passer de se déployer dans les sphères éthique et politique, qui sont absolument reliées aux réalisations psychologiques du bouddhisme. Cela est une conséquence immédiate de leur conception émergentiste de la cognition, en ce que, nous l'avons expliqué au dernier chapitre, les éléments émergents (la culture, la dimension linguistique et sociale), influencent à leur tour les éléments de la base (les processus cognitifs inférieurs, entre autres).

Pour les *mādhyamikas*, la compassion est le résultat affectif de la réalisation de la vacuité, en tant qu'outil visant la cessation de la réification et l'engagement ontologique juste. En nous détachant des besoins de notre propre ego, c'est-à-dire de nos engagements ontologiques d'attachement excessif à notre personnalité et à la certitude fixe du réel, nous arrivons à percevoir la souffrance d'autrui et nos actions changent (Varela, 1996). La réalisation de la vacuité mène donc non seulement à une diminution de la souffrance individuelle, mais elle est nécessairement liée à une augmentation de la sensibilité à la souffrance des autres et a une influence sur notre manière d'agir avec

eux, ce qui contribue positivement à l'expérience d'une existence partagée. Nous reviendrons plus tard sur la dimension éthique des transformations psychologiques que visent les bouddhistes. Il importe pour le moment de comprendre que la prise en compte du sens et le déplacement de l'objet de la psychiatrie du symptôme à l'existence élargit considérablement le champ d'étude de la psychopathologie, et oblige à considérer le champ non plus seulement de la maladie mentale individuelle, mais de la santé psychologique collective. Pour l'instant nous allons discuter d'une autre approche de la psychopathologie qui rend compte de l'importance de la dimension culturelle et plus largement de l'arrière-plan pré-conceptuel, et qui propose une avenue méthodologique originale pour surmonter les épreuves que cet état de fait pose pour la psychiatrie.

### 3.3. Ratcliffe et la dimension culturelle des troubles psychopathologiques

#### 3.3.1. Une perspective non représentationnelle sur la psychopathologie

Nous avons explicité dans la dernière section les raisons macroscopiques de l'influence de la culture sur les troubles psychologiques. Dans celle-ci, nous allons approfondir avec Ratcliffe les raisons phénoménologiques de cette influence, ce qui nous rapproche encore plus de l'explication madhyamaka, à notre avis. Nous avons expliqué dans le premier chapitre en quoi la connaissance bouddhiste consistait en une intelligence de la disposition affective au monde, en une sorte de connaissance de la flexibilité ontologique. La proposition de Matthew Ratcliffe relative au soin de la santé mentale va dans un sens similaire. Nous avons mis de l'avant jusqu'à présent dans ce mémoire

des approches qui mettent le sens au cœur de leur investigation psychologique, en ce qu'il est le coordonnateur de toutes les dimensions émergentes de l'existence, dans un esprit anti-représentationnaliste. Ratcliffe propose une interprétation des troubles de santé mentale comme des troubles du rapport ontologique au monde, incarnés dans une distorsion du sens de la réalité, qui consiste en une transformation de l'arrière-plan affectif non explicite. Il propose également de s'intéresser à la cognition qui se déroule en deçà des représentations et d'aller chercher à la source des variations individuelles et culturelles de la métaphysique. Cette source se trouve selon lui dans les affects, plus précisément dans les humeurs, ce qui le rapproche des mādhyamikas dans la mesure où, comme nous en avons discuté au chapitre un, les *dr̥ṣṭi*, les constructions métaphysiques, sont intrinsèquement reliés au circuit appropriationnel, c'est-à-dire, entre autres, aux *saṃskāra*, aux habitudes affectives structurantes. Les recherches de Ratcliffe sont inspirées par et concentrées autour du concept heideggérien de *Stimmung*, dont nous avons amplement discuté, qu'il traduira par le terme « *existential feeling* » ou sensation existentielle. Pour lui, la pensée métaphysique naît dans cette dimension affective structurante et se répercute dans la culture. C'est selon lui à cette dimension que l'on devrait s'intéresser plutôt qu'aux perceptions et aux croyances qu'elle structure, afin d'opérer une guérison psychologique sur les individus et potentiellement, sur les sociétés.

### 3.3.2. Structure phénoménologique des sensations existentielles

Nous avons mentionné précédemment que les humeurs jouaient un rôle important dans le développement des problèmes de santé mentale, précisément parce que, intimement liées à l'arrière-plan pré-conceptuel, elles structurent la relation au monde. Cependant, elles sont difficiles à observer parce qu'elles ne se manifestent pas directement dans la conscience d'accès, contrairement aux perceptions et aux croyances. Les mādhyamikas considèrent les objets mentaux comme des objets modelés par des interprétations relatives à un ordre conventionnel intersubjectif et s'intéressent aux processus cognitifs qui se trouvent en deçà de ces manifestations ostentatoires de l'esprit. Nous pouvons dire qu'ils s'intéressent à sa dimension ontologique en ce que celle-ci détermine la forme et la signification des objets de la dimension ontique. Dans le cas de la psychiatrie, les symptômes, comme les perceptions et les croyances erronées appartiendraient à la dimension ontique, qui est relative affectivement et culturellement. Comment élaborer une méthodologie qui prenne en compte la dimension ontologique de nos processus mentaux?

Matthew Ratcliffe, à la suite de plusieurs autres auteurs (Binswanger, 1970; Boss, 2001, entre autres) s'intéresse à la relation entre la philosophie de Heidegger et la psychothérapie. Bien après la fondation de la *Daseinanalyse* par Ludwig Binswanger, Ratcliffe tente de contribuer aux débats modernes sur la nature des troubles mentaux en ayant recours à l'analyse phénoménologique. Il considère que pour être employée à des fins médicales pragmatiques, la philosophie heideggérienne des humeurs doit être clarifiée. Son objectif est de démontrer en quoi les humeurs, en particulier leurs perturbations, sont à la base des troubles psychiatriques. Dans le texte « Why Mood Matters » (Ratcliffe, 2013), il tente de procéder à l'établissement d'un critère de

distinction entre les humeurs et les émotions, ainsi que les autres états mentaux qui se présentent thématiquement à l'esprit. Nous nous sommes attardée à ce fameux critère de distinction. Celui que propose Ratcliffe est très original et assez fertile théoriquement.

Pour lui, les humeurs et les émotions se distinguent selon un critère de profondeur. Les émotions, appartenant au domaine de l'ontique, sont intentionnelles et dirigées vers des objets. Ratcliffe suggère que les humeurs ne relèvent pas de la sphère ontique, mais de la sphère ontologique. Elles n'ont pas besoin d'être intentionnelles, en prenant pour objet le monde en général ni d'être quelque chose de l'ordre d'un mode de la relation intentionnelle (coloration du monde). Elles sont plutôt des modalités de l'ouverture originaire au monde qui facilitent ou limitent les possibilités de divers actes intentionnels : émotions, actions ou réflexions. Les humeurs peuvent être plus ou moins profondes et avoir un impact plus ou moins grand sur les projets que nous pouvons concevoir et entreprendre dans des situations données. Pour Ratcliffe, plus une humeur est profonde, plus elle est difficile à déceler et plus elle a d'impact sur notre rapport au monde en général. Il expose son point en prenant pour exemples les modèles de l'ennui et du désespoir. Ainsi, le désespoir peut être ressenti par rapport à une situation spécifique, à un état de choses, il peut être ressenti relativement à sa vie en général et finalement concerner la vie elle-même dans les possibilités qu'elle offre. Plus le désespoir est profond, moins il est probable que des possibilités positives de projection dans le monde nous apparaissent et qu'elles nous soient même intelligibles. Lorsque notre rapport au monde est lui-même structuré par le désespoir, dans les cas les plus profonds, les possibilités de concevoir une sortie hors de cette humeur, de percevoir une alternative à cette façon d'être au monde, sont minces. Le désespoir modifie la totalité du monde signifiant parce qu'il déforme en premier lieu notre façon d'attribuer de la valeur.

En plus du critère de profondeur, Ratcliffe propose qu'on puisse tirer d'Heidegger deux autres critères pour distinguer les humeurs des émotions, soit leur modalité ontologique de condition de possibilité et d'intelligibilité pour d'autres humeurs et émotions, ainsi que leur rôle philosophique. Cette dernière idée est assez intéressante et très importante pour comprendre la position de Ratcliffe selon laquelle les sensations existentielles sont à la base du sens que nous nous faisons de la vie, ainsi que des constructions métaphysiques individuelles et collectives. Travailler sur les affects servirait inversement la déconstruction de ces paradigmes. Heidegger affirmait qu'il y a de ces humeurs, qu'il nomme fondatrices, qui révèlent la structure de l'expérience phénoménologique d'être-au-monde. Pour lui, l'angoisse est l'une de ces humeurs; elle permet de se défaire des interprétations erronées en mettant en doute ce que les humeurs plus mondaines ou quotidiennes tiennent pour acquis. Dans l'angoisse, toute signification quotidienne est évacuée pour laisser l'être-là hors de toute familiarité, car lorsque nous en sommes affligés, c'est parce que ce qui permet la signification ou l'interprétation quotidienne a disparu. L'angoisse facilite une compréhension authentique de soi hors des catégories et significations prédonnées, car nous ne sommes pas signifiants dans les seuls termes des normes du monde en place. Elle met donc en lumière la structure du *Dasein*, en nous confrontant à lui hors des termes d'interprétation du discours que rend possible la quotidienneté. L'angoisse, contrairement à la peur par exemple, est une condition ontologique, une humeur fondamentale. En ce que l'angoisse est plus profonde que la peur, elle ouvre un espace de possibilité et elle dispose l'être-au-monde de manière à ce que, sur le mode de l'interrogation, le *Dasein* doive reconfigurer un monde de sens. La philosophie se déploie toujours sur l'arrière-plan d'une humeur fondamentale dont l'angoisse est un exemple.

Compte tenu du fait qu'elle met en lumière la structure du *Dasein*, lui permettant ainsi de réfléchir à son existence, de questionner le monde en place et de s'orienter en son sein, Ratcliffe propose que les humeurs soient une condition d'intelligibilité du monde,

des discours; et que cette intelligibilité soit de prime abord pragmatique. Si Heidegger disait que l'anxiété « robs us of speech (...) (et que) (...) the lucid vision sustained by fresh remembrance » (Heidegger, M., 1978, cité dans Ratcliffe, 2013, p. 163) est ce qui nous informe philosophiquement, Ratcliffe soutient que ce n'est ni l'humeur ni le souvenir en tant qu'états mentaux qui nous informent philosophiquement, mais les changements d'humeurs. Ce seraient les changements dans le sens que nous avons d'appartenir au monde qui nous fourniraient une information. Observer ces transformations constituerait une manière non instrumentale de thématiser nos états d'esprit non explicites. C'est ce que permettrait de mettre en lumière l'étude des troubles psychologiques, qui constituent peut-être le meilleur exemple des perturbations que peut rencontrer le *Dasein*, mettant en lumière ses façons habituelles d'être au monde en raison de leur retrait ou de leurs distorsions. C'est en raison de la nature des humeurs que Ratcliffe suppose l'opacité du mental et de l'expérience en général, et qu'il adopte comme les *mādhyamikas* une philosophie de la transformation plutôt qu'une psychologie basée sur l'observation de ces états.

### 3.3.3. Une thérapie des modalités de l'interprétation

Pour Ratcliffe, les contenus expérientiels que reportent les patients sont symptomatiques des tendances interprétatives historiquement et culturellement situées. Or « (t)here is a tendency in philosophy of psychiatry to focus upon circumscribed perception and belief contents, and existential feelings have therefore proved elusive » (Ratcliffe, 2016, p. 8). Si elles sont difficiles à observer, on peut agir sur elles de manière plus probante que sur les contenus mentaux observables. Ratcliffe reprend la théorie de William James, qui proposait que les contenus de croyances sont très

largement influencés par ces manières contextuelles d'interpréter, et qu'ils consisteraient en ce qu'il appelait des « 'over-beliefs', narratives that people spin around an underlying experience » (Ratcliffe, 2008, p. 271). Ces paradigmes interprétatifs peuvent être ceux d'une religion ou des différents narratifs métaphysiques héritées historiquement, qui servent à comprendre le réel de manière subjectivement signifiante. Pour James et pour Ratcliffe, les religions ont une origine affective en ce qu'elles servent à articuler l'existence de manière signifiante. Les théories philosophiques consisteraient en une forme ultérieure de systématisation visant l'organisation du sens (James, 1902, p. 431, cité dans Ratcliffe, 2008, p. 272). Les contenus de croyances, selon Ratcliffe et James, seraient symptomatiques d'un changement dans l'orientation existentielle. Les narratifs produits par les personnes atteintes de troubles psychologiques consistent également en l'expression d'une orientation existentielle, mais transformée, malade et inadéquate parce que dépossédée du contact naturel qu'elle entretient normalement avec les orientations existentielles des autres personnes. Cette transformation serait affective plutôt qu'intellectuelle, proposition soutenue par le fait que la plupart des patients affectés par ces changements « savent » que leurs contenus mentaux sont illusoire, ou problématiques, mais ne peuvent revenir à une disposition antérieure où les états mentaux étaient vécus de manière saine et n'entraînaient pas de perceptions ou de croyances erronées.

#### 3.3.4. L'arrière-plan pré-conceptuel et les engagements ontologiques non questionnés

Nous avons précédemment expliqué que les humeurs ne sont pas directement accessibles à la conscience réflexive. En tant qu'elles sont structurantes, elles n'ont pas la forme d'un objet intentionnel. Elles seraient selon Ratcliffe beaucoup plus

importantes dans notre sens ordinaire de la réalité que les perceptions, les croyances et les émotions, dont les perturbations ne sont que des symptômes qui ne disent pas grand chose de la structure affective et interprétative à l'origine du désordre du rapport au monde. Selon lui, les théories qui emploient les perceptions et les croyances comme objets de l'étude psychiatrique tiennent pour acquis le sens de la réalité. Il fait état du problème d'investiguer relativement aux contenus de l'expérience plutôt qu'à sa structure ontologique, existentielle (Ratcliffe, 2008, p. 270-271). Les contenus de l'expérience s'articulent toujours sur un arrière-plan pré-conceptuel qui se trouve au fondement des différents engagements ontologiques que nous entretenons avec le monde. Les différents contenus propositionnels se déploient au sein d'orientations existentielles et d'habitudes affectives qui déterminent le champ de leurs possibilités. Ratcliffe met de l'avant la proposition de Bas Van Fraassen (Van Fraassen, 1994, cité dans Ratcliffe, 2008 p. 249) qui consiste à comparer l'orientation existentielle (stance), avec l'attitude naturelle de Husserl. Il explique que

the natural attitude is not akin to the propositional attitude of believing that some entity exists. It is something that is already in place before any such attitude is adopted, a sense of belonging to a world that operates as a backdrop to all experiences and thoughts (Ratcliffe, 2008, p. 249-250).

Ces orientations existentielles sont donc liées, suivant cette comparaison, à la fois à l'influence de la culture et aux dispositions et habitudes affectives des individus et des collectivités. Ces différentes orientations sont fortement liées à nos habitudes épistémiques, à notre attitude par rapport à la connaissance et à ses objets. C'est en cela qu'elles sont le socle idéal pour différents engagements ontologiques qui peuvent ou non se rigidifier en attitudes métaphysiques. Les croyances sont une cristallisation conceptuelle de ces différentes inclinations. Qu'elles soient ou non pathologiques relève selon Ratcliffe (et les *mādhyamikas*) du type d'attitude et de disposition affective que l'individu adoptera à leur endroit. Afin de pouvoir questionner ces attitudes, il importe de ne pas prendre pour acquis le sens de la réalité et de prendre en compte les engagements d'arrière-plan qui y sont liés. Pour Ratcliffe, « (...) a failure to

acknowledge the role of background commitment is more likely to result in dogma and confusion » (Ratcliffe, 2008, p. 257). La relativisation des contenus de conscience par rapport à leurs contextes d'apparition et par rapport aux dispositions affectives et culturelles qui favorisent leur émergence, est selon Ratcliffe cruciale dans l'optique d'avoir une attitude philosophique juste, souple et flexible. Cette attitude est du même genre que celle qu'il est nécessaire de développer afin d'avoir une prise sur les états mentaux problématiques que nous rencontrons tous à certains moments de nos vies, en l'occurrence ceux qui s'aggravent et se fixent sous la forme de divers troubles psychologiques. Ce type d'attitude permet de concevoir nos états mentaux et nos paradigmes interprétatifs comme contingents et impermanents.

### 3.3.5. Affectivité, conviction et sens de la réalité

Nous avons expliqué que les questions les plus importantes du bouddhisme madhyamaka concernent la question de l'existence, de l'inexistence et surtout des modalités d'existence, ainsi que nos manières d'entrer en relation de doute ou de conviction avec les objets du réel. La question du sens de la réalité, que Ratcliffe décrit comme « (...) a sense that is presupposed by any question regarding what is and is not real or how we know what is and is not real » (Ratcliffe, 2008, p. 5), nous semble extrêmement pertinente à mettre en relation avec ces considérations. Ratcliffe fait référence à William James afin de démontrer toute l'importance du rôle des états affectifs dans les différentes attitudes que nous pouvons avoir relativement au statut de la réalité (Ratcliffe, 2008, p. 257). Ratcliffe suppose une plus grande continuité entre les états normaux et pathologiques que les psychiatres, en reliant les troubles psychologiques à une pathologie du rapport au monde. Il suppose, comme les

mādhyamikas que les paradigmes interprétatifs, qu'ils appartiennent sur le plan individuel au registre de l'orientation existentielle ou sur le plan collectif, au registre de l'analyse philosophique, soient ancrés dans différentes formes d'orientations affectives. Nous avons fait état de différentes pathologies ontologiques qui ont été relevées par cette école, soient le nihilisme et le substantialisme, qui sont tous les deux des conséquences affectives possibles d'un trop grand attachement à la stabilité ontologique du monde (Varela *et al.*, 1993). Nous avons également discuté de l'attitude théorique et désincarnée qui en est le symptôme. Ratcliffe emprunte une direction similaire en affirmant que les troubles psychologiques relèvent des modalités de conviction ancrées dans les affects, et que les avenues thérapeutiques concernent en grande partie la transformation de ces modes d'engagement avec la réalité. Les transformations du sens de la réalité entraînent des modifications significatives sur le plan de la conviction. Ratcliffe explique que:

(...) if the sense of reality is itself altered or diminished in some way, then the general structure of conviction will be affected too. One cannot believe that *q* is really the case, in any of the usual senses of 'belief', if one has lost the sense of reality that is ordinarily presupposed by beliefs as to what is or is not the case. Where experience *p* is itself a change in the modalities of belief, it is misleading to claim that *B* experiences *p* and then comes to believe *q* (Ratcliffe, 2008, p. 161).

Lorsque les bouddhistes et des philosophes comme Nietzsche ou Wittgenstein proposent d'utiliser la philosophie comme remède, c'est qu'elle permet de développer de nouvelles dispositions philosophiques, en l'occurrence ici d'encadrer le doute ou la conviction malades. Puisque Ratcliffe et les bouddhistes supposent qu'il y a un écart beaucoup moins grand que la normativité psychiatrique le suppose entre les états normaux ou pathologiques dans le cadre d'une pathologie existentielle, il convient de s'interroger par rapport aux différentes modalités de convictions, personnelles et collectives, qui caractérisent les états mentaux pathologiques et celles qui concernent les dispositions philosophiques. Pour Ratcliffe, qui reprend cette thèse de James, ces deux types de croyances sont reliées en tant qu'elles trouvent toutes deux leur origine dans des dispositions affectives. Une thèse philosophique, une doctrine religieuse et un

état pathologique peuvent avoir le même contenu, mais être fondés dans des dispositions affectives qui fonctionnent différemment, qui sont plus ou moins profondes et qui s'intègrent plus ou moins bien dans le contexte intersubjectif de la personne. Ratcliffe explique que

a philosophy might originate in feelings of insecurity regarding the self-world relation, perhaps in the sense that the world might not be real and that nothing is dependable. But that a view crystallizes out of anomalous or even psychotic experience need not, he says, count against it (Ratcliffe, 2008, p. 246).

Nous avons expliqué en quoi consiste le critère de distinction de l'auteur entre les émotions et les humeurs, qu'en fonction de leur niveau de profondeur, les humeurs deviennent de moins en moins manifestes à la conscience d'accès, en ce sens que plus elles sont profondes, plus elles ont un impact sur la structuration du réel, et sur les perceptions, émotions et réflexions qu'il est possible d'avoir. Suivant cette conception, Ratcliffe considère que la mise en lumière des humeurs structurantes devient une tâche incontournable de la philosophie et une voie thérapeutique envisageable en psychiatrie. Dans les deux cas, elles concernent ce que Ratcliffe appelle le sens de la réalité. James supposait que les doctrines philosophiques, comme le rationalisme, l'empirisme ou l'antinaturalisme reflètent une certaine configuration affective relative à la conviction et au doute, à la relation ontologique au monde, de la part de leurs tenants. Pour lui,

(t)hey operate as backgrounds to explicit theorizing, determining the kinds of debate that are deemed worthy of engaging with, the kinds of argumentative strategy that are favoured, which arguments are taken seriously and which are dismissed altogether as somehow wrong-headed in their premises or general strategy (Ratcliffe, 2008, p. 244).

James croyait que ces dispositions nuisaient à l'intersubjectivité philosophique si elles n'étaient pas conscientes. Il supposait que le rôle de ces dispositions, plutôt que de servir à la description du monde tel qu'il est, serait une manière de se rassurer par rapport à la nature du réel : « It is no explanation of our concrete universe, it is another thing altogether, a substitute for it, a remedy, a way of escape » (James, 1981, p. 14, cité dans Ratcliffe, 2008, p. 247). Même lorsqu'un opposant philosophique d'un autre

tempérament exprime des arguments et des propositions solides, il est difficile d'en percevoir la portée et la pertinence en tant qu'ils ne « collent » pas à notre manière primordiale d'être en contact avec le monde, parce que « (...) the philosophy which is so important in each of us is not a technical matter; it is our more or less dumb sense of what life honestly and deeply means. It is only partly got from books; it is our individual way of just seeing and feeling the total push and pressure of the cosmos » (James, 1902, p. 74, cité dans Ratcliffe, 2008, p. 244).

### 3.3.6. Modalités du doute et de la conviction

Concernant la profondeur des états de doute et de conviction, qui mènent dans certains cas et pas dans d'autres à des états mentaux pathologiques, Ratcliffe propose de différencier trois sortes de doute relativement à notre relation avec le monde (Ratcliffe, 2008, p. 247-248). Il prend l'exemple de la différence entre le philosophe qui doute de l'existence du monde et du schizophrène qui a perdu le sens de la réalité. La forme de leurs doutes est complètement différente. Le philosophe qui doute intellectuellement de l'existence du monde continue affectivement et inconsciemment de présumer de son existence et son doute n'affecte pas sa relation pragmatique au monde, au sein duquel il continue de se sentir « à la maison » (Ratcliffe, 2008, p. 247). Le monde lui est tellement familier, il le tient tellement pour acquis dans sa forme actuelle que la relation qui l'y rattache lui est imperceptible. Pour Ratcliffe, ce doute est sincère, mais confus, en tant qu'il est incompatible avec l'arrière-plan affectif de celui qui le porte, en tant que celui-ci n'en est pas conscient. Le doute du schizophrène est un doute authentique, qui émerge depuis un sentiment existentiel profond. Son sens de la réalité s'est effrité et il lui est même impossible d'agir comme si le monde existait indubitablement. La

troisième forme de doute est la plus inauthentique, c'est le doute purement linguistique. Il n'implique aucun sentiment réel et se déploie depuis l'attitude désincarnée dont nous avons parlé au dernier chapitre. Ratcliffe reprend James et van Fraassen en disant que changer réellement de point de vue, d'orientation existentielle, nécessite « a kind of felt transformation of the world » (van Fraassen, 2002, lecture 3, cité dans Ratcliffe, 2008, p. 250). Cet exemple à petite échelle montre en quoi les structures de doute et de conviction sont affectives et profondes, que leurs mécanismes sont inconscients et qu'il est impossible d'en rendre compte et de les modifier par le biais de la simple prise en compte des croyances explicites, des perceptions et de leur articulation dans le langage. Seules quelques expériences comme l'angoisse, certaines psychopathologies ou certaines épiphanies religieuses permettent de révéler le genre de croyances profondes de nature non propositionnelle dont nous parlons ici, parce qu'elles transforment la nature qualitative notre expérience affective du monde, elles transforment notre sens de la réalité. S'il est difficile de changer l'avis d'un philosophe par le biais de l'argumentation, il est encore plus difficile d'aider un patient à transformer son rapport au monde en prenant ses croyances et perceptions explicites pour des énoncés vrais ou faux, à traiter comme des désordres épistémologiques. Comme les bouddhistes, Ratcliffe croit que le plan auquel il faut s'intéresser pour arriver à une réelle compréhension des états mentaux est celui des affects. Afin d'y arriver, il faut prendre en compte le sens de la réalité des gens à qui l'on s'adresse, et relativiser notre propre relation au monde.

### 3.3.6. Les sensations existentielles comme clés herméneutiques de la psychopathologie

Ratcliffe propose de prendre pour objet d'étude de la psychopathologie les sensations existentielles, en tant qu'elles se trouvent en deçà des constructions conceptuelles relatives aux modalités interprétatives des différentes cultures et collectivités. Il suggère qu'il est plus fertile de s'intéresser aux pathologies affectives qu'aux pathologies épistémiques, c'est-à-dire aux croyances et aux perceptions, parce que pour intervenir sur ces dernières, dans un cadre non représentationnaliste, il faut transformer le socle affectif sur lequel elles se déploient. Ratcliffe utilise l'exemple de la religion pour montrer que des perceptions et des croyances qui sont épistémologiquement erronées peuvent être considérées comme non pathologiques au sein de certaines communautés, en tant qu'elles ne nuisent pas aux relations intersubjectives entre ses membres et que les humeurs qui sont à sa base ne sont ni souffrantes ni n'entraînent un sentiment de réduction des possibilités existentielles. Ratcliffe explique que

(...) religion is also a cultural-historical framework into which those individuals are born or introduced and then shaped. A religion is not just a matter of what an individual experiences; it is a shared way of life, through which one's own and others' words, deeds and experiences are interpreted » (Ratcliffe, 2008, p. 270).

La religion consiste donc en une forme de régime interprétatif collectif des expériences existentielles. L'expérience religieuse serait selon lui plutôt caractérisée par sa forme que par ses contenus. De plus, plusieurs personnes qui sont psychologiquement saines entretiennent communément des croyances fausses, sans que cela altère leur sens global d'être au monde. C'est pourquoi Ratcliffe propose de s'intéresser aux désordres des sensations existentielles plutôt qu'aux perturbations des contenus mentaux qui en sont les symptômes. Voici les critères que propose Ratcliffe afin de distinguer les orientations existentielles pathologiques de celles qui ne le sont pas.

### 3.3.7. Différents critères de détermination du pathologique

Ratcliffe suppose qu'on peut distinguer quatre types de pathologies. Il y a les pathologies biologiques (perturbations neurologiques) et épistémiques (perceptions et croyances erronées), qui sont celles sur lesquelles se concentre la psychiatrie. Il tente de montrer l'importance de considérer deux nouvelles catégories, les pathologies pragmatique et existentielle. Comme nous le disions précédemment, les croyances fausses qui émergent au sein des troubles psychiatriques ne sont pas des croyances fondées dans le sens de la réalité que l'on tient pour acquis intersubjectivement. Elles se développent au sein d'un sens de la réalité altéré où la structure même de la croyance fonctionne différemment. Ratcliffe explique que « (t)he deluded person does not take things to be the case in the way that she once did and so she does not claim to 'know' in the way she once did either » (Ratcliffe, 2008, p. 281). Elles sont toujours accompagnées d'un changement dans l'orientation existentielle. C'est pourquoi il n'est pas possible de libérer quelqu'un de ses croyances erronées en ayant recours aux pratiques épistémiques régulières qui font appel à la raison. Ratcliffe compare ce genre de croyances aux croyances religieuses, en faisant appel à la notion de « sentiment de vérité », un mode de conviction de nature affective dont les racines sont autrement plus profondes qu'une simple attitude propositionnelle :

Religious belief originates in these 'living individualized feelings'. Hence the difference between a resolute atheist and someone who authentically asserts the existence of a monotheistic deity does not consist solely, or even primarily, of their holding different propositional attitudes. A belief in God is symptomatic of a felt way of belonging to the world. It is not like believing that the Eiffel Tower is in Paris. For many believers, it is a very different kind of commitment. It is imbued with feeling rather than being a proposition that one can indifferently assert from a standpoint of neutral detachment. The feeling is integral to religious experience and commitment, rather than just accompanying it (Ratcliffe, 2008, p. 272).

Les expériences d'illumination religieuse par exemple, seraient neurologiquement liées plutôt au cerveau limbique qui gouverne les émotions qu'aux parties traditionnellement associées avec la pensée rationnelle et le discernement (Ramachandran et Blakeslee, 1998, p. 179, cité dans Ratcliffe, 2008, p. 272).

Chez les mādhyamikas, les constructions métaphysiques (*dr̥ṣṭi*) sont intrinsèquement reliées aux habitudes affectives (*saṃskāra*), à nos manières habituelles d'entrer affectivement en contact avec le monde. Elles concernent notre sens fondamental de la réalité, qui se trouve dans le sentiment appropriatif, dans notre tendance à vouloir considérer les choses comme ayant une existence stable, éternelle, à laquelle nous pouvons nous fier ontologiquement et affectivement. Pour les bouddhistes, c'est à ce sentiment plutôt qu'aux croyances qu'il rend possible qu'il faut s'intéresser, en tant qu'il est bien possible d'avoir la croyance intellectuelle selon laquelle les choses et le soi sont impermanents, dépendants et ontologiquement indéterminés, sans que cela affecte notre sens profond de soi et du monde.

Nos croyances erronées ne sont souvent pas un obstacle à un fonctionnement quotidien normal. Pour Ratcliffe, il est entièrement possible de mésinterpréter la relation au monde, individuellement ou collectivement, sans que cela entrave le moins du monde notre capacité à agir en son sein. Pour ces multiples raisons, il affirme que le critère de validité épistémologique ne peut être retenu comme critère principal de détermination du pathologique. Le critère pragmatique a selon lui plus de chances d'arriver à identifier correctement une orientation existentielle pathologique, en ce qu'il permet de témoigner des pertes de sens de la réalité qui entraînent des perturbations dans le cours de la vie de tous les jours :

This kind of approach can be applied to many of the existential feelings found in psychiatric illness, which involve impoverished experience, thought or activity. There may be a loss of the sense of others, a feeling of disconnectedness from the world, a feeling of being imprisoned in a limited world, a loss of feeling, a feeling of the loss of feeling, a draining away of significance, a breakdown of coherence and so on (Ratcliffe, 2008, p. 283).

Partant d'un apriori pragmatique, il y a deux critères importants chez Ratcliffe qui nous permettent de cerner un trouble de la disposition affective. Le premier concerne le ressenti d'un amoindrissement des possibilités existentielles par le patient. Le monde semble se départir de ses possibilités signifiantes. Le deuxième critère concerne la capacité du malade à entrer en relation signifiante avec d'autres humains. Ratcliffe compare les orientations existentielles à la base des positions philosophiques, en soutenant que certaines d'entre elles sont ouvertes à la possibilité d'autres orientations existentielles valides et d'autres non valides (Ratcliffe, 2008, p. 256). Cette ouverture se présente comme un entre-deux ontologique entre le chaos existentiel et l'inflexibilité. Il explique que :

(...) existential chaos is not conducive to any enquiry. Inflexibility, however, is characteristic of doctrines such as scientific naturalism, which incorporate the suffocating certainty that some contingent set of epistemic practices will ultimately be able to encompass absolutely everything (Ratcliffe, 2008, p. 267).

Cette rigidité ontologique est selon Ratcliffe comparable à celle que l'on retrouve dans les maladies mentales à un niveau autrement plus sévère, en ce que c'est la rigidification des symptômes conçus comme permanents et fixes qui contribue entre autres à la sensation d'amoindrissement des possibilités existentielles. Pour lui, comme pour les mādhyamikas, un régime ontologique considéré comme objectif, unique, dont la validité est considérée comme observable depuis une méthode fixe est néfaste non seulement sur le plan des possibilités thérapeutiques qu'il est possible d'envisager, mais consiste également en une mauvaise habitude épistémique ancrée au sein de la culture, qui nuit à l'avancement de la philosophie et de la science en général. Autant sur le plan psychologique que sur le plan philosophique, la flexibilité ontologique qu'il propose ressemble beaucoup à ce que proposent les bouddhistes avec la *śūnyatā*. Comprendre les pathologies existentielles et les postures philosophiques en partant des dispositions affectives nous permet de faire le lien avec la pensée bouddhiste, dans la mesure où cela permet de concevoir l'immensité des différences au niveau du rapport au monde qu'entretiennent différentes personnes. Pour Ratcliffe, un sens de la réalité sain est un

sens de la réalité qui permet d'en entrevoir d'autres, qui accepte la non-exhaustivité de sa compréhension du réel et sa contingence, affective et culturelle :

A sense of the world as something that cannot be wholly captured by any contingent stance that we might adopt is integral to a sense of reality. Thus, an existential orientation that involves some humility, some sense of its own incompleteness and fragility, of how the space of possibilities might open up, fall away or change, does not add up to a diminished sense of reality but, rather, a heightened one. In contrast to this, an unchangeable way of being in the world, although maybe comforting, is a rigidly constrained and inflexible possibility space, a comparatively diminished world (Ratcliffe, 2008, p. 267).

Une pathologie de l'orientation existentielle au monde implique toujours un sens de l'amoindrissement des possibilités qu'offre le monde et semble pour Ratcliffe, comme pour les bouddhistes, pratiquement toujours relié à la réification.

En tant que les dispositions affectives ne sont observables qu'indirectement pour Ratcliffe, qu'elles ne sont identifiables que lorsqu'elles ont changé, il s'agit plutôt de développer une méthode psychiatrique basée sur leur transformation que sur leur compréhension. Au lieu d'une approche descriptive et analytique, il privilégiera une approche ontologique qui permet de relativiser nos rapports de conviction par rapport à nos états mentaux. En comprenant les symptômes de manière objective plutôt que relative, en considérant leur validité épistémologique plutôt que leur harmonie au sein d'un système de valeurs et d'un contexte interprétatif, on passe à côté du véritable objectif de la psychiatrie, qui devrait concerner l'apaisement de la souffrance. La discipline sous cette forme devient extrêmement rigide et contribue à mettre en place quelque chose de l'ordre de ce que nous appellerions un impérialisme ontologique, que les bouddhistes associeraient à une forme de réification normative limitante.

### 3.3.8. Le phénomène de l'empathie

La flexibilité ontologique est essentielle à la psychiatrie. Ratcliffe déplore le fait que le sens de la réalité soit tenu pour acquis dans l'interprétation de symptômes, et c'est selon lui l'un des problèmes principaux de la psychiatrie moderne. Nous croyons que cela est le cas dans la mesure où cette oblitération creuse un gouffre ontologique majeur entre un régime de réalité sain, unique et différentes pathologies conçues comme des désordres épistémologiques par rapport à cette réalité objective, dont le compte-rendu devrait être façonné selon un modèle de vérité-correspondance. De plus, cela entraîne un déséquilibre de relations de pouvoir dans les relations thérapeutiques, où le patient est dépossédé de son autonomie interprétative en raison d'un écart phénoménologique trop grand entre son ontologie et celle d'un clinicien qui considère son « monde » comme le seul qui soit ontologiquement « vrai ». Ratcliffe explique que ce qui est perdu dans l'expérience psychopathologique est une chose qui n'est pas habituellement reconnue en psychiatrie, en tant que les symptômes n'y sont pas interprétés relativement à l'arrière-plan de sens à partir duquel ils émergent. Il décrit la perte du sens de la réalité de cette manière :

What is altered or lost is a sense of being comfortably immersed in a shared world, something that is so deep-rooted for many of us that it does not become an object of explicit reflection or enquiry. However, one comes to explicitly contemplate this aspect of experience when it is diminished or distorted. And, in seeking to describe it, one faces the challenge of conveying a change in *x* to those who have not yet recognized the existence of *x* (...) Ratcliffe, 2017a, p. 7-8).

Selon lui, les théories les plus populaires concernant les mécanismes de l'empathie psychothérapeutique ne prennent pas en compte la différence phénoménologique énorme qui existe entre le sens de la réalité du clinicien et celui du patient. Ces théories conceptualisent l'empathie comme une forme de simulation; le clinicien serait capable de se mettre à sa place afin de comprendre comment il se sentirait et agirait dans sa

situation. Pour Ratcliffe, cela est impossible parce que cette projection consiste plutôt en une modélisation à la troisième personne de l'expérience de l'autre qu'en un authentique vécu de l'expérience de l'autre depuis sa propre perspective, qui se déploie non seulement sur un arrière-plan pré-conceptuel unique, mais également depuis un sens de la réalité altéré qui n'est pas le sens de la réalité consensuel et intersubjectif qui permet au clinicien de penser, de croire et d'agir comme il le fait. L'expérience du patient est selon Ratcliffe, impossible à imaginer depuis un sens de la réalité qui n'a jamais été ébranlé, ou qui n'a jamais été questionné et réfléchi : « If an experience incorporates a change in the sense of reality, or even a loss of that sense, it cannot be adequately understood if it is interpreted against the backdrop of a presupposed sense of reality » (Ratcliffe, 2008, p. 7). La meilleure façon d'être empathique et de pouvoir comprendre la situation unique d'un patient est la reconnaissance de la différence phénoménologique radicale, une ouverture ontologique qui permet de comprendre la situation de l'autre sans la limiter aux catégories de sa propre expérience phénoménologique du monde. L'une des fonctions les plus importantes de la prise en compte des rapports à la première personne est de pouvoir comprendre les mécanismes singuliers de structuration de sens des individus. Les catégories existantes de la psychiatrie ne rendent pas bien compte des différences uniques et majeures qui distinguent l'univers des personnes neurotypiques de l'univers de celles qui ne le sont pas :

To comprehend such experiences, it must first be recognized that something more usually presupposed is susceptible to disturbance, that radical phenomenological difference is possible. This recognition of potential difference is quite different from the task of attempting to bridge already established differences by means of simulation (Ratcliffe, 2017a, p. 6).

Pour Ratcliffe, il importe de se rappeler que l'objectif de la psychothérapie ne peut et ne devrait donc pas consister en l'identification d'une expérience dont la structure est conçue comme stable, objective et inchangée par l'interaction avec le patient. La

dimension compréhensive de l'empathie devrait être secondaire par rapport à sa dimension transformatrice :

So empathy, at least where there is mutual recognition, does not just involve understanding a pre-formed experience; the act of successfully empathizing with an experience can itself change the nature of that experience. So the object of empathy is a moving target, not something episodic or constant that one holds in suspension and duplicates. (Ratcliffe 2017a, p. 8)

C'est pourquoi l'auteur propose de concevoir l'empathie comme une expérience intentionnelle à part entière avec une structure qui lui est propre. Il convient donc de comprendre l'expérience de l'empathie comme une expérience à la deuxième personne plutôt que comme une expérience à la troisième personne. Les sensations de rupture dans la communication, le ressenti des manques sur le plan de la relation intersubjective, seraient d'excellents outils thérapeutiques pour le clinicien, en tant que l'un des deux principaux critères de différenciation entre les états pathologiques et non pathologiques concernerait pour Ratcliffe non pas l'anormalité des croyances et perceptions, mais la possibilité de relations intersubjectives signifiantes avec les autres. Il reprend de Minowski l'idée selon laquelle le ressenti d'un clinicien lors de la rencontre thérapeutique est digne d'investigation (Minowski, 1933/1970, Part II, Chapter 1, cité dans Ratcliffe, 2017a, p. 11). Ce vécu fait partie de l'expérience empathique que nous faisons de l'autre personne, son rôle consiste à nous permettre d'identifier la nature de la différence phénoménologique qui nous sépare d'elle. L'idée de l'empathie par simulation tend à la négation de cette différence en tant que le sens de la réalité est pris pour acquis, considéré comme un monde objectif auquel tous ont accès, plutôt que comme un monde intersubjectif, auquel l'accès prend une forme différente pour chaque personne, particulièrement pour celles dont la santé mentale est altérée.

### 3.3.9. Les expédients salvifiques et l'approche clinique de Ratcliffe

Il existe de nombreux points en commun entre l'approche énaactive et l'approche de Matthew Ratcliffe relativement au soin des troubles psychologiques. Le plus important d'entre eux concerne l'importance de la prise en compte de l'expérience phénoménologique à la première personne du patient, dans l'optique d'un retour à l'expérience qui contrecarre l'approche désincarnée à la troisième personne valorisée par la psychiatrie contemporaine. Nous avons expliqué au précédent chapitre en quoi les approches divergentes de ces deux écoles concernant le statut de la perception, plus précisément relativement à la question de l'opacité du mental, avaient un impact sur leurs manières de concevoir la thérapeutique. Ainsi, dans ces deux cadres, les thérapies basées sur les rapports à la première personne fonctionnent différemment. Dans le cas de Ratcliffe, en tant que les contenus mentaux accessibles à la conscience sont les corollaires de différents régimes interprétatifs ancrés dans des transformations plus profondes de l'orientation existentielle, le dialogue clinique vise à aider le patient à transformer dans le discours son régime interprétatif et à réorganiser les sensations existentielles qui le structurent, de manière à susciter l'émergence de nouvelles possibilités et une flexibilité ontologique plus grande.

Dans le cas des énaactivistes, les approches à la première personne sont corollaires de pratiques qui visent une plus grande conscience et une plus grande maîtrise de soi et du fonctionnement de son esprit :

In particular, they emphasized the need to have a well-developed *first-person method* for such a study, which led them to discuss the very old and established Buddhist discipline of 'mindfulness meditation'. The latter consists in the cultivation of self-awareness by way of practices aimed at making one increasingly 'present' to one's own mind, namely

increasingly awake to the contents of one's own consciousness and to the 'habits' of one's own mind (Colombetti, 2013, p. 4).

Nous reviendrons dans la prochaine partie à l'énactivisme. Il convient maintenant d'expliquer comment la pensée de Ratcliffe se déploie dans la pratique. Comme nous l'expliquions au chapitre précédent, la pensée heideggerienne s'accorde bien avec la méthode bouddhiste des expédients salvifiques, qui consiste en une méthode dialogique entre un maître et un apprenant ou entre un texte et un apprenant et qui vise une transformation ontologique par le biais de la transformation affective. Dans les deux cas, la méthode vise à provoquer un changement ontologique en perfectionnant l'interprétation des affects. Il n'est selon Ratcliffe pas possible de transformer les affects de manière directe et volontaire, c'est plutôt à travers une réorganisation du narratif du patient que ces changements peuvent avoir lieu :

The relevant shifts are not under direct volitional control in the way that moving one's arm is but, as with feelings more generally, one can do various things to elicit them and become progressively skilled at attending to and interpreting them (Ratcliffe, 2008, p. 267).

Ces transformations affectives ont un impact sur ce qu'il nous est possible de percevoir et sur la manière dont nous le percevons, ce qui a pour effet de montrer la contingence de ses états mentaux précédents au patient qui cesse peu à peu de les concevoir comme inchangeables et d'accorder à ses contenus mentaux la même stabilité ontologique. Cela peut également l'aider à concevoir de nouvelles possibilités existentielles.

Nous avons expliqué dans le précédent chapitre en quoi la pensée des expédients salvifiques fonctionnait comme une conception performative du langage, en tant que celui-ci est utilisé de manière relative, dans l'optique d'aider l'apprenant à se défaire de ses constructions métaphysiques problématiques, à transformer sa disposition affective particulière. Selon Ratcliffe, les approches à la première personne ne visent pas tellement la compréhension du patient par le thérapeute, mais la co-réorganisation du

discours sur les affects par le thérapeute et le patient afin de réguler affectivement l'expérience et rendre de nouvelles possibilités perceptives envisageables :

The role of a first-person narrative is seldom simply to convey an experience to others as clearly and truthfully as possible. Narratives are motivated by many factors, including their ability to regulate – to some degree - experience, thought and activity. In various ways, people come to rely upon the stories they construct and tell about themselves (Ratcliffe, 2014, p. 12).

Certaines interprétations de ses sensations existentielles par un patient peuvent par exemple générer de l'angoisse, ce qui exacerbe la sensation initiale. Aider un patient à transformer l'interprétation de son expérience peut avoir un impact direct sur ses sensations existentielles. En étant mieux comprise, l'expérience se transforme. Ratcliffe explique que cette situation est facilement observable dans le cas des délires :

The person does not understand what is happening to her and experiences a terrifying feeling of indeterminacy, which fuels a quest for certainty in the form of the delusional narrative that eventually crystallises. The narrative is shaped by the experience but also changes the experience, giving it a determinate meaning (Ratcliffe, 2014, p. 14).

Ce serait le besoin affectif d'être rassuré qui causerait la cristallisation du narratif, dans ce cas. C'est pourquoi le narratif en lui-même aurait moins d'importance que la flexibilité affective qui permet la transformation des narratifs. Afin de déterminer les facteurs alimentant la réification dans le narratif d'un patient, il faut être attentif non seulement au contenu de son histoire, mais à sa forme, à sa manière de la raconter et d'en tirer un sens.

Ratcliffe entend donc prendre comme point de départ le sens de la réalité altéré du patient plutôt que le sens de la réalité sain du clinicien. Ainsi,

The clinician should take account of the patient's values and, in the process, critically reflect upon the way in which her own values shape her judgements. Pathology is not a matter of medical facts alone but of whether the trait is valued positively or negatively, whether or not it is best construed as the loss of something important (Ratcliffe, 2008, p. 283).

Il explique que les critères du pathologique devraient être codéterminés par le patient et le clinicien. Il s'agit d'aider le patient à reconstruire à partir de son monde de sens actuel un monde de sens agrandi dans lequel il se sente à la maison. Ratcliffe reprend la thèse de Jackson et Fulford selon laquelle

(...) an anomalous or even psychotic experience might sometimes be best construed as an adaptive response to an 'existential crisis', a painful reorientation but one that has beneficial long-term repercussions and so ultimately warrants a positive evaluation (Jackson et Fulford, 2002, p. 388, cité dans Ratcliffe, 2008, p. 283).

Il explique également que ce qui est considéré comme une expérience délirante varie énormément d'un cadre culturel à l'autre. Il présente à cet effet la position de Caroline Brett, qui est assez ironique considérant notre propos, concernant le fait que les expériences qui sont considérées comme psychotiques le sont toujours relativement à un sens d'arrière-plan concernant la nature de la réalité :

(...) the epistemologies of the systems examined [certaines traditions orientales] validate the experience of psychosis, in a sense, in that the material world, and the embodied, thought-composed, independently existent, and discrete self are held to be delusions of the ordinary mind, obscuring a more unified fundamental reality that transcends the relative phenomenal world perceived via the categories of understanding. (Brett, 2002, p. 334, cité dans Ratcliffe, 2008, p. 286).

Ce qu'il importe de comprendre, c'est que Ratcliffe considère que les catégories actuelles de la psychiatrie, basées sur la validité épistémique, oblitèrent la question du sens de la réalité, ce qui renforce leur statut normatif, leur dimension impersonnelle et mine ultimement leur efficacité. C'est pourquoi il suggère de considérer comme pathologiques des orientations existentielles dont il est impossible de se sortir (Brett, 2002, p. 335-336, cité dans Ratcliffe, 2008, p. 286), qui sont limitantes sur le plan des possibilités pragmatiques envisageables et celles qui nuisent aux liens intersubjectifs du patient. Ratcliffe propose qu'on détermine le pathologique en fonction des possibilités et impossibilités du cadre interprétatif du patient, et suggère qu'il faille favoriser des cadres ouverts à d'autres possibilités existentielles, et considérer comme

pathologiques les cadres dont le patient ne peut sortir ou dont il ne peut percevoir la contingence. Il souhaite mettre en place une relativité interprétative en psychiatrie, ce qui n'est pas possible dans le cadre d'une psychiatrie axée sur les contenus de croyances et les attitudes propositionnelles, qui sont des critères épistémologiques normatifs.

La rencontre avec le thérapeute permet de retrouver le sens de l'autre, qui est pour Ratcliffe garant d'un certain sens de la contingence de notre sens de la réalité : « (...) it is the loss of others that condemns the person to a diminished existential realm. A sense of other people is an openness to alternative possibilities, the feeling that what is given to one now is not all that there is » (Ratcliffe, 2008, p. 288). Le rôle du thérapeute dans ce cadre consiste à aider le patient à se frayer un chemin entre son monde de sens et le monde intersubjectif. En tant que c'est d'un travail sur les dispositions affectives dont il est question, il est important de s'intéresser aux modalités réceptives du patient et d'interagir à l'intérieur de son narratif afin de le transformer. Les croyances et perceptions erronées seraient beaucoup moins problématiques et permanentes si l'on s'adressait plutôt aux mécanismes de leur réification, à leur durcissement dans le narratif du patient, qu'au fait qu'elles existent en contrepoint du régime ontologique régulier. Comme nous l'avons mentionné précédemment, les outils épistémologiques associés à ce régime ontologique du sens commun ont malheureusement bien peu d'impacts sur de tels contenus mentaux.

### 3.3.10. Narrativité de soi en contexte de dépression

Nous allons prendre l'exemple des narratifs de la dépression afin de montrer de quelle manière ces formes narratives structurent et cristallisent des attitudes affectives qui sont pour les bouddhistes associées à la réification psychologique du soi. Ratcliffe présente une distinction de Jennifer Radden (2009) entre deux types de narratifs de la dépression : un narratif qui conçoit les symptômes comme externes à la structure du soi et un autre qui intègre les symptômes à sa structure (Ratcliffe, 2014, p. 20). Cette distinction est importante pour notre propos dans la mesure où il est reconnu que la rémission est plus difficile dans le second cas, où la maladie devient une partie essentielle de notre personnalité. S'ensuit une appropriation affective malsaine qui nuit à la guérison: « The combination of 'self-loathing' and 'I caused it' together generate a depression narrative according to which the person deserves his depression and is forever condemned to it, a conviction that is surely an impediment to recovery » (Ratcliffe, 2014, p. 21). Dans le cas où les symptômes sont interprétés comme extérieurs au soi, « (...) although the capacity for self-narrative is impaired to varying degrees in depression and shaped by the kinds of existential feeling that are typical of depression, people still interpret their predicaments in ways that are, to an extent, contingent and malleable » (Ratcliffe, 2014, p. 21).

Nous avons expliqué en quoi l'objectif de la réalisation de la vacuité du soi était lié chez les mādhyamikas à la cessation des mécanismes de l'appropriation du soi et à la relativisation de ses états mentaux. Selon Georg Northoff, l'une des caractéristiques principales de la dépression est le surinvestissement de l'attention dirigée vers le soi, qu'il décline en trois aspects : « which can be conceptualized as increased self-focus, association of the self with negative emotions, and increased cognitive processing of

one's own self » (Northoff, 2007, cité dans Northoff, dans Kirmayer *et al.*, 2015, p. 82). Le focus principalement dirigé vers le soi prend la forme d'une attention exacerbée aux « événements perceptuels internes » (Northoff, dans Kirmayer *et al.*, 2015, p. 82), physiques ou psychologiques, ainsi qu'une préoccupation excessive relative à ses comportements passés ou présents, ainsi qu'à des symptômes physiques diffus (Wiebking *et al.*, 2010, cité dans Northoff, dans Kirmayer *et al.*, 2015, p. 83-84). L'un des impacts significatifs de cet état de fait pour la personne déprimée concerne sa décontextualisation pragmatique : « The increased self- and body-focus means that the depressed person's attention is no longer focused on their relation to the social environment and environmental events, as in healthy people » (Northoff, dans Kirmayer *et al.*, 2015, p. 83-84). L'individu dépressif aurait une tendance exacerbée à s'associer aux émotions négatives de la dépression, ce qui résulte souvent en une culpabilité qui accentue ses symptômes.

Northoff présente la distinction proposée par Treynor et ses collègues (2003) entre deux modèles de rumination dépressive. Le premier modèle consiste en une forme de réflexion introspective qui s'engage de manière active à la résolution de problèmes cognitifs dans l'optique de combattre la dépression. Le deuxième modèle, qu'ils appellent « *brooding* », consiste en une sorte de réflexion maussade « which involves passive comparison of one's current situation with some unachieved standard based on others' views or what psychodynamically can be called the "ideal-self" (Boker *et al.*, 2000) » (Treynor *et al.*, 2003, cité dans Northoff, dans Kirmayer *et al.*, 2015, p. 84). Il est facile de faire le lien entre cette conception mal adaptée d'un soi idéal et le soi étendu et conceptuel dont nous avons discuté au chapitre précédent. Le soi étendu, contrairement au soi minimal pragmatique, consiste en un être-à-portée-de-la-main, un sujet-objet à la troisième personne. Il est une représentation de soi, et le support premier du circuit appropriatif. Son registre narratif est celui de la réification et son mode de fonctionnement consiste à l'intégration de caractéristiques et d'événements au sein du

discours sur l'identité. Il serait le résultat d'une attitude non-questionnée par rapport au langage et au soi, par rapport à leur relation de co-réification.

Cette idée, qui semble saugrenue de prime abord, comporte des points en commun avec les résultats de recherche en psychopathologie qui n'ont pas de relation immédiate avec le bouddhisme. Northoff présente celle de Rimes et Watkins qui vise à établir une distinction entre la focalisation analytique sur le soi dans le cadre de la dépression et la focalisation expérientielle (Rimes et Watkins, 2005, cité dans Northoff, dans Kirmayer *et al.*, 2015, p. 84-85). La première serait exacerbée dans la dépression, en tant que l'accès immédiat à leurs pensées et sensations serait plus laborieux. Le soi de l'expérience étant plus difficile à incarner directement, il serait dans ces cas investi par le biais indirect d'une cognition le représentant.

La situation du sujet sans soi bouddhiste a été présentée, par plusieurs auteurs occidentaux, comme analogue à la situation du schizophrène. Comme nous l'avons expliqué au dernier chapitre, la vacuité du soi, qui concerne le soi étendu, conceptuel, n'affecte pas la possibilité de l'*ahaṃkāra*, du soi minimal, phénoménal, de l'existence d'un sujet à la première personne. Northoff explique que chez le schizophrène, c'est plutôt cette dernière dimension qui fait défaut. Il discute de l'idée de Sass et Parnas (2003), selon laquelle le schizophrène ne ressent plus les expériences qu'il vit comme étant les siennes. Celui-ci n'aurait pas la sensation d'être le centre de ses actions, pensées et expériences et aurait une capacité altérée à se sentir affecté par ses propres expériences (Sass et Parnas, 2003, cité dans Northoff, dans Kirmayer *et al.*, 2015, p. 85-86). Cette incapacité à se ressentir comme sujet de l'expérience affecte la possibilité de faire sens du monde et de ses objets :

The objects and events of the world no longer make intuitive sense and thus are no longer meaningful to the experiencing subject. The own self becomes thus almost objective and mechanical in its experience and perception of the world. The person's own self is no longer experienced as subjective, and therefore as specific to the person as distinguished from all other persons. Instead, it is viewed as one object among others (Northoff, 2015, p. 86).

Cette expérience, selon la perspective de Ratcliffe, serait une radicalisation profonde dans la sphère des humeurs du sens de la réalité abstrait et désincarné dont nous avons discuté au chapitre deux. Cet état de fait n'a rien à voir avec l'expérience de la vacuité du soi dans le bouddhisme, elle serait plutôt son antithèse.

Les désordres du sens de soi à la première personne qui semblent être à la source de la dépression et de la schizophrénie semblent reliés à l'exacerbation de la cognition abstraite et à une diminution de la capacité à ressentir directement le monde, ainsi qu'à la diminution de la faculté de comprendre et de produire du sens qui est intimement liée à la sphère affective. Il est possible de poursuivre le cheminement de cette idée. Prenons l'exemple du témoignage d'une personne souffrant de dépression employé par Ratcliffe :

(...) my head is filled with so many thoughts I can't ever sleep. Just hundreds and hundreds of thoughts whirling around in my head, with no function or order. It's complete chaos. (...) when I have depression, my mind just feels overly active with all these different thoughts spinning round in my head, but at the same time my mind feels completely blank of any feelings or emotions. I don't know if that makes sense, but it does to me (Ratcliffe, 2014, p. 18-19).

L'incapacité de la patiente à faire sens de la prolifération d'idées abstraites qui l'assaille semble reliée à l'absence d'émotions ou de sensations dont elle affirme souffrir. Le rôle des affects dans la cognition sert l'orientation pragmatique et cette orientation pragmatique sert la narration sensée dans la mesure où un tel exercice requiert une faculté à s'organiser et à se projeter temporellement. Il est important à cette fin d'avoir un sens de la continuité, sens qui fait souvent défaut dans l'expérience de la dépression, en raison de l'absence des affects qui gouvernent habituellement nos actions dans le temps, qui sont essentiels à la constitution de projets. Nous avons présenté au premier chapitre l'idée de Thompson selon laquelle le rôle des pratiques de l'attention consistait à stabiliser les contenus de la conscience phénoménale afin de pouvoir les observer et d'agir sur la base du présent observé plutôt que sur la base des *saṃskāra*, des conditionnements affectifs incarnés. Les *saṃskāra*, en tant qu'ils sont au fondement des

constructions métaphysiques, peuvent selon nous être comparés à certaines formes rigides de la *Stimmung* qui alimentent l'attitude réificatrice. C'est selon nous de cela que les bouddhistes entendent libérer la perception. La grande différence d'interprétation entre le cadre yogācārin et le cadre madhyamaka relativement aux *saṃskāra* consiste en la possibilité de se libérer complètement de l'arrière-plan affectif pour voir le monde tel qu'il est. Les yogācārin défendent cette position alors que les mādhymikas entendent plutôt transformer l'arrière-plan affectif, le rendre plus flexible et ouvert. Dans le cas des troubles psychologiques, si l'on voulait emprunter un vocabulaire bouddhiste, on pourrait dire qu'ils consistent en une forme rigidifiée de *saṃskāra*. Comme les *saṃskāra* obstruent cognitivement et affectivement l'accès à la conscience phénoménale, cela pourrait expliquer cette difficulté à être en connexion affective avec le monde. Les *saṃskāra*, dont le principal tort est d'alimenter la réification, ont cette caractéristique en vertu de leur relation malsaine au soi. Les *saṃskāra* se forment en raison d'un attachement émotionnel trop fort à la certitude et à la stabilité du soi. Outre le développement d'une flexibilité affective et ontologique similaire à celle que défend Ratcliffe, à travers des techniques qui ressemblent beaucoup à celles que les bouddhistes emploient lorsqu'ils font appel à la notion d'expédients salvifiques, il est essentiel de considérer toute la dimension pratique du bouddhisme dans le développement d'une conscience de la vacuité, particulièrement dans le cadre du développement de la vacuité du soi. Nous discuterons dans la prochaine partie des pratiques de la présence attentive ou *mindfulness*, d'un point de vue éenactif.

### 3.4. La vacuité et les pratiques de l'attention

Nous avons essayé de démontrer dans le premier chapitre que la *prajñāpāramitā* consistait en une intelligence de la disposition affective et que son outil, la vacuité, visait plutôt la transformation ontologique que la vérité épistémique. Cette connaissance vise autant la déconstruction métaphysique à la base de la souffrance individuelle et collective que le perfectionnement éthique. Les pratiques de méditation bouddhiste, dont la popularité est croissante en occident, ont originalement pour objectif le développement de cette connaissance incarnée. Cela dit, son utilisation thérapeutique, mise de l'avant dans les années quatre-vingt par John Kabat-Zinn, a vu les théories qui l'accompagnent se multiplier et transformer son sens initial de manière significative. Ses effets positifs sont observables dans le traitement de plusieurs conditions, comme la dépression, la douleur chronique, le stress et l'anxiété (Chiesa et Serretti, 2011; Hunot *et al.*, 2013; Keng, Smoski, et Robins, 2011; Sedlmeier et al., 2012, cités dans Kirmayer, 2015, p. 449). Cependant, son usage dans le cadre de la psychologie occidentale, dans une optique médicale d'ordre thérapeutique et explicative des processus neuropsychologiques, soumet la pratique méditative au même réductionnisme par rapport à la conception de la psychopathologie que les approches dont nous avons discuté au début de ce chapitre. Elle oblitère la dimension éthique qui lui est inhérente ainsi que les effets émergents qu'elle tente de produire sur le plan de la réduction globale de la souffrance. Antoine Panaïoti et Kirmayer expliquent que la principale défaite de cette utilisation a à voir avec une incompatibilité entre l'emphase exacerbée de la psychologie sur l'individu, sur la quête du bonheur individuel et l'un des objectifs principaux de la pratique méditative bouddhiste, la réalisation de la vacuité du soi (Panaïoti, 2015; Kirmayer, 2015). Panaïoti présente corollairement les raisons pour lesquelles, malgré leur intérêt grandissant pour

l'absence de soi, les neurosciences ne parviennent pas à bien rendre compte du phénomène, parce qu'elles oblitèrent la dimension incarnée de cette absence de soi, les pratiques qui y mènent, ainsi que l'objectif de la réalisation de la vacuité du soi pour les bouddhistes. Intéressons-nous en premier lieu à cette dernière proposition.

#### 3.4. Constructions métaphysiques et mécompréhension occidentale des concepts bouddhistes

La principale raison de cette incompréhension concerne le monde de différences qui sépare une appréhension théorique et rationnelle de l'absence de soi et une compréhension affective et incarnée de sa relativité, dont l'objectif est de transformer la relation ontologique au monde et les affects qui sont à la base de nos actions. Panaïoti explique que

In fact, most Indian Buddhist texts give the distinct impression that a discursive critique of the notion of self (*ātman*)—thorough, systematic, and even convincing as it might appear to many philosophers—is a mere support for a more comprehensive set of techniques de soi (to use Foucault's [1984] phrase) designed not only to alter beliefs, but more importantly affective experience and with it behaviour (hence the connection to altruism) (Panaïoti, 2015, p. 504).

Ces pratiques visent la transformation du « sens de l'identité robuste » à la base de notre compréhension habituelle du soi. Leur objectif est de corriger nos habitudes mentales et affectives dans l'optique d'une métamorphose de l'expérience incarnée et corollairement, du rapport au monde. Ce sens de l'identité robuste est pour les *mādhyamikas* la plus importante de toutes les constructions métaphysiques à démanteler, car elle est à la source de toutes les autres et de notre attitude appropriative et réificatrice envers les objets et les événements du monde. Panaïoti explique que

selon les bouddhistes, « for an ordinary, otherwise mentally healthy human being some form or other of substance-view of self constitutes the (most often) implicit/nonconscious natural standpoint with regard to persons' existence » (Panaïoti, 2015, p. 505).

### 3.4.1. La dynamique affective au cœur du sens de soi robuste

C'est que la destitution rationnelle du soi concerne la pensée abstraite et l'approche à la troisième personne, alors que l'*ahaṃkāra* concerne le soi à la première personne. Lorsqu'il y a une transformation à ce niveau, c'est le réflexe appropriatif à la base de l'attitude réificatrice qui se transforme et non la simple conception du soi. Panaïoti reformule la description faite par Nāgārjuna de l'*ahaṃkāra*:

the I-principle effects the “internal appropriation” of the physical and mental properties that (purportedly) belong to the thereby constructed substance-self, the mine-principle engages in “external grasping” to whatever this self lays claim to in the process of identity construction (material possessions, status, values, personal relations, power, etc. (Mulamadhyamakakarika XVIII.2, cité dans de Jong, 1977, cité dans Panaïoti, 2015, p. 506).

Cette dynamique appropriative aurait pour résultat de structurer une disposition affective malsaine par rapport au soi et au monde. Réaliser la vacuité du soi, c'est mettre un terme au circuit appropriatif qui cause la souffrance et transformer notre relation affective au soi qui déforme la perception que nous avons non seulement de nous-même, mais du monde en général. Panaïoti décrit cette disposition affective du soi à la source de la souffrance qui se nomme « *thirsting* » et sa relation à la conception du soi robuste :

Mental suffering, it is claimed, has for its proximate cause an unhealthy, distorting, and disabling affective stance toward self and world referred to as “thirsting” (Vinaya, I.10).

An important early sutta, moreover, has it that thirsting is in turn fuelled by an inappropriate mode of conceptualizing phenomena—namely conceptualizing them in relation to a robust, unified, and enduring self (Panaïoti, 2015, p. 506).

Cette construction métaphysique d'un soi substantiel et les effets affectifs et perceptifs auxquels elle donne lieu, les bouddhistes l'associent à une illusion, qu'ils nomment le délire du soi (*self-delusion*). Cette construction, que partagent naturellement tous les humains non éveillés, se répercute dans la culture et dans les institutions. Elle est considérée comme délirante dans la mesure où elle serait une construction dont l'objectif serait la protection affective contre l'impermanence et l'instabilité ontologique qui caractérisent l'existence. La tendance à la réification serait donc un réflexe de rigidification ontologique inadapté à la nature fluctuante de l'univers. Les effets psychologiques et affectifs d'une telle tendance sont multiples :

The constant struggle between a self that perpetually seeks to preserve its integrity and a (intra- and extrapsychic) world that continually threatens such stability and integrity results in such common psychological phenomena as insecurity, emotional vulnerability, anxiety, fretfulness, dejection, identity crises, possessiveness and jealousy, envy, fear of loss (especially of death), and just about every other imaginable source of mental turmoil (Panaïoti, 2015, p. 19).

Les affects reliés au délire de soi donnent également lieu à des habitudes perceptives et cognitives variées, étroitement liées au phénomène de valence qui favorise la pensée dichotomique. Panaïoti suggère que le délire du soi est relié à l'égotisme psychologique, caractérisé par une référentialité systématique au soi, ayant la conséquence suivante : « The subject's imagination is thus constrained, in so far as she cannot help but to filter all the information coming from without in terms of its concerns, experiences, and/or interests » (Panaïoti, 2015, p. 507). Elle n'empêcherait pas l'empathie véritable, mais la contraindrait. Le délire de soi serait un trouble psychologique dont tous les humains souffriraient. Il serait la cause de la souffrance psychologique individuelle et du manque d'empathie à la base de la souffrance d'un point de vue collectif. Pour les bouddhistes, la démarche qui mène à la réalisation de la vacuité du soi est à la fois le point de départ de la thérapeutique et de l'éthique, qui sont dans ce système étroitement liées.

La pratique méditative de la pleine conscience (*mindfulness*) vise donc, par-delà la compréhension intellectuelle du concept d'absence de soi, une réalisation affective et ontologique de la vacuité du soi et de ses implications :

More precisely, the sustained cultivation of “correct mindfulness” (*samyak-sati*) and other meditative exercises (*dhyāna*) are designed to give rise to a transformative insight into the truth of no self in all of its dimensions—viz., insight into the transience, fluidity, and instability of all things (“physical” and “mental,” “internal” and “external”); the constructed, or performed, nature of selfhood; the “dependent coarising,” or “emptiness,” of all processes (oneself included), etcetera— (...) (Panañoti, 2015, p. 507).

#### 3.4.2. Structure de l'expérience pratique

D'un point de vue pratique, ce que le méditant doit faire est d'observer le déroulement des événements mentaux, cognitifs et affectifs qui émergent dans son esprit et se dissipent. L'objectif est de réaliser l'impermanence de ces phénomènes et de ne pas s'y identifier, de ne pas les attacher au soi (Panañoti, 2015, p. 507-508). Varela et ses collègues expliquent quant à eux que les pratiques de l'attention servent l'objectif de reconnecter avec l'expérience à la première personne, libérée des habitudes cognitives et de la pensée abstraite, qui caractérise également notre appréhension du soi étendu :

Au sein de la tradition bouddhique, la méthode de l'attention était particulièrement tenue pour fondamentale. L'attention signifie que l'esprit est présent à l'expérience quotidienne; les techniques de l'attention sont conçues pour soustraire l'esprit à ses théories et ses préoccupations, à l'attitude abstraite, et pour le rendre à la situation même où l'on vit l'expérience de manière directe (Varela *et al.* 1993, p. 52).

Ils expliquent également que lors de l'observation, si nous ne trouvons pas de soi, nous trouvons plutôt à sa place la dynamique appropriative :

Pourquoi, dès lors, nous sentons-nous les mains vides? Nous avons cette impression parce que nous avons essayé de saisir quelque chose qui, fondamentalement, n'a jamais été là. Cet agrippement se poursuit sans trêve; il est précisément la réponse émotionnelle profondément ancrée qui conditionne tout notre comportement et façonne toutes les situations dans lesquelles nous vivons. C'est pour cette raison que les cinq agrégats sont qualifiés d'agrégats du vouloir-saisir (*upadanaskandha*) (Varela *et al.*, 1993, p. 125).

Si les sciences de l'esprit s'intéressent selon Panaïoti à l'absence de soi d'un point de vue désincarné, sans prendre en considération la dimension pratique de l'entraînement vers la vacuité, la psychologie contemporaine se serait intéressée aux pratiques méditatives bouddhistes sans l'arrimer à l'importance de la déconstruction du délire de soi. La raison pour laquelle les sciences de l'esprit ont oblitéré cette dimension concerne l'attitude abstraite. Ce qui explique l'oubli de la question de la vacuité du soi en psychologie concernerait selon Panaïoti (2015), Kirmayer (2015) et Brown *et al.* (2007) la centralité de l'ego et de la personnalité dans les disciplines psychologique et psychiatrique. Ces derniers affirment que

(...) the study of mindfulness and its effects presents challenges to popular Western cultural attitudes, and to some established paradigms in psychology, that emphasize the primacy of the ego, or constructed self, as the appropriate guiding force for human behavior (Brown *et al.*, 2007, p. 211, cité dans Panaïoti, 2015, p. 509).

Cette emphase sur le soi a des conséquences néfastes majeures pour la psychologie : elle renforce le « sens du soi robuste » qui est selon les bouddhistes au fondement de la souffrance et encourage la poursuite du bonheur individuel à l'occidentale, basé sur la consommation, le désir et l'assouvissement du désir. Elle encourage l'attitude appropriative. La médicalisation centrée sur le soi individualise également la résolution de la souffrance plutôt que de réfléchir sur les causes sociales, culturelles, politiques et idéologiques de cette souffrance. Elle déconnecte également des sources relationnelles de la souffrance et de sa résolution possible, en ne prenant pas en compte les objectifs éthiques reliés à la méditation bouddhiste. En gros, elle empêche de percevoir toutes les dimensions émergentes de résolution de la souffrance que permet la réalisation de la vacuité du soi, soient l'interdépendance et la vacuité des phénomènes.

### 3.4.3. Effets négatifs de la centralité du soi cognitif

Dans le même ordre d'idées que les études que nous avons mentionnées reliées aux effets négatifs de l'obsession de l'analyse du soi durant la dépression et l'impact négatif sur les possibilités intersubjectives, Panaïoti présente les avantages psychologiques de l'assouplissement du concept du soi qui résulte de la pratique de la pleine conscience. Il présente la recherche de Markus (2007) qui démontre que lorsque le concept de soi n'est pas remis en question pendant une trop longue période, un processus de sédimentation qui vise à solidifier le soi s'enclenche :

According to these studies, to preserve the consistency of self, subjects actively seek out information that confirms their self-concept, and ignore information that contradicts it (Bosson et Swann, 1999; Swann, 1983, 1984; Tesser, 1988). Noting that there is an important affective dimension to such selectivity in attention and focus, which often manifests in impulsive and defensive reactivity to challenging experiences, Brown and colleagues point to the effects of mindfulness in loosening self-schemata, which can in turn “facilitate direct contact with uncomfortable realities or experiences” (Markus, 2007, p. 213, cité dans Panaïoti, 2015, p. 510).

L'objectif de l'assouplissement du concept du soi serait une plus grande résilience émotionnelle et une diminution du réflexe de réaction défensive par rapport à la mise en doute de ses habitudes cognitives et d'éléments problématiques de la personnalité, qui serait étroitement liée au détachement opéré par rapport aux divers processus mentaux durant la méditation (Brown *et al.*, 2007, p. 218, cité dans Panaïoti, 2015, p. 510).

Une dimension importante de la méditation pleine conscience concerne le développement et le perfectionnement de la conscience métacognitive, qui permet d'opérer cet assouplissement. Selon Segal et al. (2002), cela prend la forme suivante dans la pratique : « observing with detachment negative thoughts and feelings as impermanent mental events and mere “occurrences,” rather than as constitutive of, or belonging to, self » (Segal et al., 2012, cité dans Herbert et Forman, 2011, p. 73, cité

dans Panaïoti, p. 510). Ce décentrement du concept du soi, comme l'appellent Brown et al., permettrait de concentrer son attention mentale à autre chose qu'à la défense du concept de soi en atténuant la réactivité de ce mécanisme (Brown *et al.*, 2007, p. 218, cité dans Panaïoti, 2015, p. 510). Selon plusieurs études (Kernis, 2003, 2005, cité dans Heppner et Kernis, 2007, p. 248, cité dans Panaïoti, 2015, p. 511), l'investissement égotique (ego involvement) serait lié à un mauvais sens de sa valeur propre. La confiance en soi s'améliorerait avec la méditation pleine conscience en même temps que diminuerait l'obsession autour du soi narratif, en investissant de manière plus grande la sphère cognitive de l'attention aux états intérieurs dont nous avons précédemment discuté.

Le point central de ce texte de Panaïoti vise à rétablir l'importance de la vacuité du soi, du dépassement de l'illusion du soi en tant qu'objectif principal de la méditation pleine conscience bouddhiste (*mindfulness*). À cet effet, ces pratiques se concentrent sur le développement de la conscience métacognitive axée sur l'observation plutôt que sur la narrativité :

In this context, mindfulness as an observing as opposed to a story-generating process can be said to promote mental health in that it leads to processes of de-identification, de-fusion, and de-literalization of mental contents, thereby making us more flexible, more versatile, and more resilient (Hayes et Plum, 2007, p. 246–247, cité dans Panaïoti, 2015, p. 513).

Nous pourrions qualifier cette approche d'énactive. Son intérêt pour l'observation des processus mentaux et pour l'importance de la pratique dans le développement d'aptitudes métacognitives en témoigne. Il va sans dire que son objectif reste le même que celui d'une approche herméneutique basée sur les expédients salvifiques et la réorganisation du rapport ontologique au monde par l'utilisation de la vacuité comme clé interprétative : la relativisation des contenus mentaux et un décentrement du soi comme principe organisateur de la cognition.

#### 3.4.4. Reconfiguration du paradigme behavioriste

Panaïoti entrevoit un avantage majeur à envisager que les pratiques de pleine conscience soient organisées autour de l'objectif de déconstruction du sens du soi robuste, qui semble être le principe le plus contraire aux conceptions admises en psychologie et en psychiatrie. Ce sens de soi robuste, afin d'être appréhendé à la manière des bouddhistes, nécessite qu'on le situe à la frontière du comportement et de la cognition. Panaïoti définit ce sens de soi comme une activité primitive: « —a kind of performance of selfhood which runs deeper than the division between affect and belief, or even behaviour and cognition » (Panaïoti, 2015, p. 515). Cela oblige, selon Panaïoti, à déconstruire cette dichotomie au fondement des approches behavioristes, en ce que ce sens de soi robuste est primordialement affectivement ancré et que cet état de fait alimente et est alimenté par la dimension discursive et conceptuelle de la construction métaphysique en laquelle il consiste. Les pratiques méditatives bouddhistes permettraient d'agir sur les deux dimensions, qui sont en fait, comme nous le défendons depuis le début de ce mémoire, intrinsèquement reliées : « Mindfulness practices, in this context, do not have a strictly cognitive role —the point is not just to “think” differently or to hold different beliefs, but to change one’s way of (mentally) behaving » (Panaïoti, 2015, p. 515-516). Dans cette optique, il devient évident que « behaviour is not necessarily only external and observable, but it is also true that discursive cognitive schemata are largely epiphenomenal » (Panaïoti, 2015, p. 516). Il suggère donc à la philosophie de se défaire de son biais rationaliste non-questionné afin de comprendre la véritable structure de la vacuité du soi en s'intéressant aux pratiques méditatives, et à la psychologie de se défaire de son centre métaphysique du soi robuste afin de comprendre le sens et la fonction des pratiques méditatives bouddhistes qu'elle instrumentalise à des fins qui sont contradictoires avec les objectifs bouddhistes. C'est à la dimension contextuelle de ces pratiques et à l'oblitération de leur dimension éthique

dans leur instrumentalisation thérapeutique que nous nous intéresserons dans la dernière partie de ce chapitre.

### 3.5. Kirmayer et la contextualisation des pratiques de l'attention

Lawrence Kirmayer, dont le travail consiste à développer le paradigme de la psychiatrie transculturelle, élargit, dans son article sur le *mindfulness*, la portée des deux dernières approches dont nous avons traité (herméneutique et éactivisme), en contextualisant les pratiques méditatives dans leurs différents cadres interprétatifs. Sa démarche intègre les éléments du chapitre précédent visant à comprendre non seulement la structure de la vacuité du soi, mais aussi celle de la vacuité du monde phénoménal et les conséquences absolues d'une conception bouddhiste et émergentiste de la psychiatrie. Cette conception est à l'antithèse de l'individualisme méthodologique qui est central aux disciplines psychologique et psychiatrique. Comme nous en avons discuté en début de chapitre, il importe pour la psychiatrie transculturelle de prendre en compte la dimension sociale des troubles psychologiques en tant qu'elle constitue un facteur de risque plus important encore que la génétique dans leur développement. Nous avons expliqué que sa non-prise en compte sert une naturalisation et une individualisation des troubles et symptômes psychopathologiques qui répond à des intérêts socio-politiques, économiques et d'impérialisme épistémique. Cette oblitération servirait le maintien d'un ordre de pouvoir qui favorise l'émergence de troubles psychologiques en raison de son manque d'éthique. Ces différents ordres de pouvoir sont également pour les bouddhistes, érigés sur des constructions métaphysiques qui sont pathologiques et dont les conséquences nuisent considérablement à la santé mentale de plusieurs populations, d'un point de vue émergentiste.

Kirmayer explique que l'objectif des pratiques de méditation bouddhistes n'a pas qu'à voir avec la thérapie individuelle, concept étranger à son cadre d'émergence. La déconstruction du sens de soi robuste fait partie d'une démarche de perfectionnement éthique. Si c'est le cas dans la doctrine Theravāda, qui a inspiré le mouvement du *mindfulness*, cette dimension est encore plus importante dans la perspective mahāyāniste qui nous intéresse, qui vise un mieux-être collectif et dans laquelle un éveil purement individuel n'a aucun sens. Les approches psychologiques individualisantes ont une tendance à arrimer les pratiques méditatives bouddhistes aux objectifs d'un système qui en est aux antipodes. Nous avons mentionné précédemment que l'objectif de la psychiatrie contemporaine vise l'adaptation aux exigences du système en place. Elle contribue donc, par ses pratiques, à modeler et à normaliser les valeurs de ce système. Ainsi, les pratiques de pleine conscience sont instrumentalisées à cette fin. Elles viseront dans ce cadre à réduire le stress afin d'être plus performant et efficace, ainsi qu'à servir un idéal néolibéral de bonheur individuel étranger au bouddhisme. Ce bonheur à l'occidentale est arrimé aux idéaux de la société de consommation, fondée dans la production, l'augmentation et la satisfaction incessante du désir, qui alimentent notre sens de nous-mêmes et sa dynamique appropriative.

Le texte de Kirmayer critique l'idée très populaire selon laquelle les pratiques méditatives bouddhistes sont centrées sur le présent et sont non évaluatives, suivant une prétention d'universalité défendue par Kabat-Zinn. Elles seraient selon cette approche opératoires et susciterait les mêmes effets peu importe le contexte. Kirmayer défend plutôt l'idée suivante:

However, in the societies where it originated, mindfulness meditation is part of a larger system of Buddhist belief and practice with strong ethical and moral dimensions. Extracting techniques like mindfulness meditation from the social contexts in which they originate may change the nature and effects of the practice (Kirmayer, 2015, p. 447).

La forme de méditation la plus populaire en occident, sur laquelle sont basées plusieurs des théories psychologiques occidentales concernant les pratiques bouddhistes, se

nomme *vipassana*, et est issue de l'école bouddhiste dite Theravāda. Comme le Yogācāra, dont nous avons discuté au chapitre un, le Theravāda considère qu'il y a une réalité objective, absolue, et qu'il est possible d'avoir un accès perceptif à celle-ci. Dans un tel contexte, il est facile d'envisager l'universalité de cette pratique et de ce à quoi elle nous donne accès. Kabat-Zinn suppose qu'en tant qu'elle est basée sur des aspects universels de la cognition humaine, elle puisse être efficace de la même façon dans tous les contextes :

Since Buddhist meditative practices are concerned with embodied awareness and the cultivation of clarity, emotional balance (equanimity) and compassion, and since all of these capacities can be refined and developed via the honing and intentional deployment of attention, the roots of Buddhist meditation practices are de facto universal (Williams et Kabat-Zinn, 2011, p. 3, cité dans Kirmayer, 2015, p. 449).

Dans le cadre madhyamaka, cela comporte une difficulté, dans la mesure où, pour cette école, la perception n'est jamais neutre. Toute prétention à la neutralité métaphysique de la perception et à l'universalité des effets d'une pratique tous cadres confondus est sujette au soupçon. La prétention de neutralité de la pratique du *mindfulness* s'accorde particulièrement bien avec le focus de la psychiatrie contemporaine. En effet, celle-ci s'intéresse aux effets « objectifs » de ces pratiques sur la cognition,

Recent studies document effects of meditation on brain attention networks, EEG synchrony, and gray matter density in multiple regions (Elliott, Wallace, et Giesbrecht, 2014; Lutz, Greischar, Rawlings, Ricard, et Davidson, 2004; Saggar et al., 2012; Tang, Hölzel, et Posner, 2015). Mindfulness practices have particular effects on attentional mechanisms (Lutz, Slagter, Dunne, et Davidson, 2008; Moore, Gruber, Derose, et Malinowski, 2012; Posner, Rothbart, et Tang, 2015). Other types of meditation may have specific effects on perceptual, social cognitive, and affect regulatory systems (Kozhevnikov, Louchakova, Josipovic, et Motes, 2009; Lee et al., 2012; MacLean et al., 2010). This work points toward potential mechanisms of therapeutic efficacy (Lutz et al., 2008; Moore et al., 2012; Sahdra et al., 2011; Trautwein, Naranjo, et Schmidt, 2014) (Kirmayer, 2015, p. 450).

Pour la psychiatrie transculturelle, qui reconnaît tous les effets cognitifs de ces pratiques, ce focus exclusif sur les facteurs neuraux à la base des troubles psychologiques contribue à perpétuer la négligence de facteurs importants dans une conception émergentiste de la santé mentale, à savoir la dimension sociale, contextuelle

et éthique des pratiques. Kirmayer explique que « the effects of meditation on the brain may also depend on the individual's developmental history as well as the challenges and affordances of current social contexts—all of which, in turn, depend on culture » (Kirmayer, 2015, p. 451). Pour lui, il est impossible de rendre compte du sens et des effets de ces pratiques sans s'intéresser au contexte social, éthique et métaphysique dans lequel elles se déploient. Cela va dans le sens de la théorie bouddhiste qui affirme que les arrière-plans non questionnés sur le plan éthique et métaphysique influencent les pratiques et les discours qui s'y trouvent.

### 3.5.1. Contre le principe de neutralité de l'attention

Étymologiquement, le concept de *mindfulness* serait une traduction du terme sanskrit *smṛti* (Gethin, 2011, cité dans Kirmayer, 2015, p. 451) qui est souvent décrit comme un type d'attention neutre, centrée sur le présent et non évaluative (Sharf, 2015, cité dans Kirmayer, 2015, p. 451). Bodhi et G. Dreyfus expliquent cependant que ce terme réfère au souvenir et à la mémoire (Bodhi, 2011; Dreyfus G., 2011, cités dans Kirmayer, 2015, p. 451). En effet, « (i)n practice, mindfulness meditation requires remembering one's purpose in meditating, in terms of ethical and spiritual goals of eliminating greed, hatred, and delusion while cultivating wisdom, compassion, and lovingkindness » (Gethin, 2011, cité dans Kirmayer, 2015, p. 451). S'opposent ainsi deux façons d'envisager le *smṛti* : comme une pratique mobilisant des facultés humaines universelles et neutres qui sont invariables selon le contexte, ou comme la partie d'une démarche visant une transformation existentielle profonde qui affecte la façon globale dont un individu perçoit sa vie (Sharf, 2015, cité dans Kirmayer p. 451). Cela se manifeste dans une réorganisation de son système interprétatif autour de buts et de

valeurs qu'il souhaite développer par sa pratique méditative. Celle-ci vise à développer une capacité de discernement par rapport à ces buts et ses valeurs, dans l'optique de leur intégration. Sans une conscience de ses motivations propres et une acuité au contexte dans lequel ces pratiques ont lieu, sous couvert de neutralité, les pratiques servent les objectifs pratiques du système interprétatif non-questionné. Selon Sharf,

(...) there is little “bare” about the faculty of *sati*, since it entails, among other things, the proper discrimination of the moral valence of phenomena as they arise. . . Just as there is a set of metaphysical commitments that undergird the modern mindfulness movement, there are also ethical and political commitments. The problem is that, in America at least, these commitments so resemble those of mainstream consumer culture that they go largely unnoticed (Sharf, 2015, p. 474, 478, cité dans Kirmayer, 2015, p. 452).

Kirmayer défend l'importance des différentes formes de connaissance qui entourent les pratiques méditatives et qui consistent en un cadre permettant d'interpréter les expériences qu'elles nous font vivre (Kirmayer, 2015, p. 458). Selon lui, plusieurs d'entre elles prennent un sens différent et deviennent de tout autres expériences selon le cadre interprétatif employé pour les comprendre.

### 3.5.2. Thérapeutique bouddhiste et éthique

Dans le contexte moderne occidental, le bouddhisme a été amputé d'une grande partie de la dimension éthique qui lui était inhérente. Sous couvert de sécularisation et de scientificité, l'option d'un bouddhisme cognitif neutre et décontextualisé a été favorisée, oblitérant les implications éthiques inhérentes à la thérapie bouddhiste. Ces deux dimensions sont rarement connectées dans le discours occidental sur la psychologie. Pour Kirmayer, « This suggests that the relationship of mindfulness to compassion and ethical action may not be intrinsic but depend on specific interpretive frameworks supplied by cultural contexts » (Kirmayer, 2015, p. 459). Il rappelle l'importance des

dimensions corporelle et culturelle de nos modes de pensée et présente les pratiques méditatives bouddhistes comme des pratiques de soi de type foucauldien, qui sont des pratiques qui guident nos pensées, nos actions ainsi que nos modes de subjectivation et de socialisation. Il explique que les pratiques méditatives sont encadrées par ce qu'il appelle des modèles de l'esprit qui fournissent une « carte expérientielle » servant à guider l'interprétation des contenus mentaux perçus et de l'expérience dans sa globalité. Kirmayer se réclame de l'énactivisme et déplore que Varela et ses collègues (1993) aient selon lui négligé de prendre en compte l'encadrement culturel de ces expériences (Kirmayer, 2015, p. 459). Cela nous semble être le résultat de leur focus un peu trop prononcé sur la phénoménologie de la perception et de l'attention, approche un peu étrangère à la pensée madhyamaka (dont ils disent s'inspirer) qui critique l'idée selon laquelle nous pouvons percevoir les choses telles qu'elles sont. La proposition de Kirmayer se résume ainsi:

Understanding how mindfulness changes experience may require not simply exploring the phenomenology from first-person perspective or identifying the brain correlates of particular states or outcomes, but also mapping the social worlds in which experiences of calm attentiveness, nonattachment, equanimity, and compassion are enacted. This broader regard might shift some attention away from mindfulness to consider other aspects of meditative, religious, and spiritual practice (Kirmayer, 2015, p. 459).

Par exemple, la question de la relation entre la réalisation de la vacuité et l'épanouissement de la compassion ne vient pas de soi dans la logique occidentale qui entoure les pratiques méditatives, alors qu'elle est centrale dans le cadre interprétatif bouddhiste. Cela tient encore au détournement du sens de la pratique dans le cadre thérapeutique occidental. Comme nous l'avons expliqué précédemment, les pratiques bouddhistes sont orientées autour de la décentralisation du soi comme principe organisateur de la cognition. Nous avons présenté les résultats de plusieurs études qui visent à montrer la pertinence de cette démarche métacognitive sur la santé psychologique. Or, dans son cadre d'émergence, cette réorientation de l'activité cognitive ne vise pas simplement le bien-être individuel, mais la réorganisation de l'activité du sujet dans le monde, dans l'optique de faire globalement cesser la

souffrance. Selon les mādhyamikas, les systèmes métaphysiques sont mis en place afin de valider et motiver l'activité égoïste des humains, ce qui nuit à la prise en charge collective du problème de la souffrance. Une démarche bouddhiste cohérente viserait également à « applying mindfulness and insight to eliminate the secondary or adventitious suffering that arises from attachment to self; and acting politically to redress the “tertiary” suffering that arises from the human abuse of human beings as manifested in poverty, inequality, and structural violence » (Kirmayer, 2015, p. 462). Il existe une tradition bouddhiste engagée qui vise le changement social dans une optique d'adéquation éthique avec la doctrine (Ambedkar, 2014; Queen, 2013; Senauke, 2013, cités dans Kirmayer, 2015, p. 462).

Même si l'on ne s'intéresse qu'au strict problème clinique de la souffrance individuelle, Kirmayer doute qu'en mettant de côté la question de la vacuité du soi on puisse arriver à de vrais résultats : « However, packaging mindfulness for individual consumption or for delivery in health care settings may fail to convey essential background knowledge needed for the practice to achieve its purpose » (Kirmayer, 2015, p. 460). De plus, la conception occidentale du bonheur semble contourner la prise en compte de l'universalité de la souffrance, présentée dans le bouddhisme comme essentielle au développement de la compassion :

While reducing or eliminating suffering may be a worthwhile goal, certain forms of suffering may be essential for empathy, solidarity, and depth of fellow feeling. Moreover, there is a sort of “tyranny of happiness” that in its zeal for feeling good threatens to drain life of any meaning beyond hedonic pursuit and (temporary) fulfillment (Kirmayer, 2015, p. 461).

Ainsi, la prise en compte de la dimension socioculturelle des pratiques méditatives aide à comprendre leur mode de fonctionnement, oblige à considérer les conceptions métaphysiques qui les entourent et à comprendre l'ordre éthique dans lequel elles ont lieu, permettant d'intégrer cette dimension à la conception thérapeutique occidentale dans une perspective bouddhiste et émergentiste.

### 3.6. Conclusion du chapitre

C'est ici que la pensée heideggerienne rejoint la pensée énaïve, dans la prise en compte des discours et du contexte d'émergence des pratiques et de leur relation à l'interprétation de l'expérience. Ces deux approches, appliquées à la compréhension de la théorie bouddhiste de la psychologie, servent le même objectif : l'emploi méthodologique potentiel de la vacuité du soi et des phénomènes. Nous avons tenté dans ce chapitre de montrer les implications de diverses approches anti-représentationnalistes de la connaissance pour la recherche relative à la psychopathologie. Ce travail nous a permis de familiariser le lecteur avec la pensée madhyamaka et de mettre en valeur la pertinence méthodologique de la notion de vacuité en contexte clinique. En tant qu'outil visant la réforme affective du rapport ontologique au monde, l'objectif concret de la vacuité consiste à transformer nos attitudes réificatrices fondées affectivement dans des rapports de certitude malsains avec le réel (sous la forme du dogmatisme ou du nihilisme). Cela nous a permis également de mieux comprendre et contextualiser la pratique du *mindfulness*, afin de l'utiliser et de la conceptualiser de manière adéquate en psychologie clinique. L'objectif du *mindfulness* est la décentralisation du soi en tant que principe organisateur de la cognition. Cette décentralisation, en tant qu'elle assouplirait le concept du moi, aurait des effets psychologiques positifs indéniables. La méditation permettrait de comprendre la vacuité de manière incarnée plutôt que strictement conceptuelle. C'est en intégrant affectivement la vacuité que les transformations dans les schémas interprétatifs du sujet sont envisageables.

Un autre aspect essentiel de la pensée bouddhiste concerne l'émergentisme radical qu'elle défend, qui oblige à réfléchir sur l'épistémologie de la psychopathologie. En effet, l'idée de vacuité est intimement liée à celle d'interdépendance et à l'absence de

réalité intrinsèque des objets de la conscience. Elle invite à mettre en doute le réductionnisme neurobiologique et à considérer les symptômes psychologiques comme des épiphénomènes objectivés reliés à des phénomènes plus profonds (phénoménologie des *moods* et dynamique appropriative), et à des phénomènes plus larges qui y sont liés (habitudes interprétatives liées à la culture, dynamiques de pouvoir favorisées par la naturalisation d'états de faits problématiques causée par des habitudes interprétatives pathologiques), qui se rallient sous la forme d'un arrière-plan affectif qui agit comme une structure opératoire.

Nous avons débuté ce chapitre en présentant la critique par le mouvement de la psychiatrie transculturelle de l'essentialisation des symptômes. Cette école explique cette réification par une oblitération épistémologique de la psychiatrie de l'héritage des sciences sociales, qui a cependant contribué historiquement à l'élaboration de son narratif. Cela aurait suscité l'oubli de la question du sens, essentielle à l'investigation psychologique, au profit d'une étude scientifique physicaliste de symptômes naturalisés et ontologiquement fixés. Il serait primordial pour ce mouvement de considérer la dimension linguistique et sociale de la compréhension et de l'interprétation des symptômes. Les conséquences de la naturalisation des symptômes psychopathologiques et de la surmédicalisation sont l'incapacité de considérer l'importance des facteurs sociaux, politiques et économiques dans le développement de la psychopathologie, ainsi que la négligence du questionnement sur les structures de pouvoir qui favorisent l'émergence des troubles psychologiques.

L'incompréhension de la nature ontologique des symptômes aurait mené, pour Shaun Gallagher, à la négligence de la dimension existentielle des troubles psychopathologiques. Méthodologiquement, cela aurait favorisé une approche clinique à la troisième personne et une classification rigide des troubles psychologiques en opposition avec la structure réelle de l'expérience des humains qui les vivent. Cela aurait mené à une impossibilité communicationnelle, ainsi qu'à des relations de pouvoir

entre le clinicien et le patient. Au lieu de se concentrer sur les symptômes, sur les contenus mentaux que sont les croyances erronées, il faudrait s'intéresser à ce qui les suscite. Pour avoir accès à la compréhension des contenus mentaux que décrivent les patients, il faudrait avoir accès à leur arrière-plan préreflexif, aux humeurs structurantes inaccessibles sans une entrevue en profondeur qui implique une prise en compte de la totalité de l'existence d'un patient et un intérêt à la structure de son rapport au monde.

Ratcliffe, dans une direction similaire, propose une approche herméneutique fondée sur la prise en compte des humeurs structurantes, de ce qu'Heidegger appelle *Stimmung* et que lui-même traduit par le terme sensation existentielle. Nous avons tenté d'établir un pont entre la méthode de la vacuité bouddhiste et l'approche de flexibilisation ontologique que préconise Ratcliffe dans une perspective d'assouplissement du rapport au monde via l'herméneutique. Comme les mādhyamikas et Heidegger, Ratcliffe suggère que les troubles psychologiques soient fondés dans un rapport ontologique ancré dans une approche affective réificatrice malsaine, donnant lieu à des constructions métaphysiques problématiques sur le plan personnel comme sur le plan collectif. Comme les mādhyamikas et l'approche de la psychiatrie transculturelle, il suggère qu'il y ait une continuité entre les attitudes qui favorisent la maladie psychologique sur le plan personnel et les attitudes qui favorisent des comportements philosophiques néfastes socialement. Cette attitude serait la rigidité ontologique et on pourrait y remédier en interrogeant notre sens fondamental de la réalité, en se questionnant sur ses fondements affectifs et en assouplissant notre besoin de certitude. Cela aurait un impact sur le plan psychologique et sur le plan théorique. Il suggère également de considérer deux nouveaux critères de détermination d'une condition pathologique. La psychiatrie s'intéresserait aux critères biologique et épistémologique de la maladie mentale. Ratcliffe propose de considérer deux nouveaux critères, qui s'intéressent à une dimension plus fondamentale du rapport au monde, les critères pragmatique et existentiel. Le ressenti d'un amoindrissement des possibilités

existentielles par le patient et son incapacité à entrer en relation significative avec d'autres humains seraient deux indices d'une pathologie du rapport au monde, plus sûrs selon Ratcliffe que la présence de croyances fausses chez le patient, qui en disent selon lui très peu sur sa capacité à bien fonctionner dans le monde. L'objectif de son approche serait le développement de la capacité à relativiser nos rapports de conviction par rapport à nos états mentaux, ce qui ressemble énormément à ce que permet de faire la vacuité. Considérer les choses sous l'angle de la flexibilité ontologique permet selon Ratcliffe de favoriser une meilleure empathie de la part des cliniciens, en ce que la prise en compte de la différence phénoménologique radicale entre le sens de la réalité du patient et le sien propre permet de dépasser les écueils propres à une thérapie qui se fonderait sur une prétendue compréhension possible du patient par le thérapeute. Selon Ratcliffe, l'empathie permettrait une transformation de l'expérience du patient plutôt que sa compréhension totale par le clinicien, qu'il considère impossible. Nous avons ensuite utilisé l'exemple de la dépression afin de montrer la relation entre l'approche de Ratcliffe centrée sur la dé-réification et la vacuité du soi bouddhiste.

En continuité avec cette défense de la pertinence de l'utilisation de la vacuité en psychologie sur le plan de la mélioration interprétative, nous avons ensuite présenté les lacunes de l'utilisation occidentale de la méditation en psychologie. Nous avons expliqué pourquoi, selon Panaïoti et Kirmayer, les pratiques méditatives bouddhistes sont centrées originalement autour de la réalisation de la vacuité du soi. Dans le cadre occidental, en raison d'aprioris métaphysiques non questionnés en psychologie comme la centralité du soi, ces pratiques sont détournées de leur objectif. Elles perdraient ainsi de leur efficacité, en plus de favoriser des attitudes psychologiques qui sont antithétiques aux objectifs bouddhistes de dé-réification et de cessation de la souffrance. Cela aurait lieu en raison de l'absence de contextualisation des pratiques autour des objectifs éthiques autour desquelles elles sont habituellement organisées dans un cadre bouddhiste émergentiste. Si l'on prend l'exemple de l'emploi occidental des catégories madhyamaka, on peut constater qu'on considère rarement le fait que la psychologie

n'est jamais envisagée d'un point de vue strictement individuel par cette école. Il y a des implications épistémologiques de nature à transformer les disciplines théoriques qui tentent d'intégrer ses notions et ses pratiques. L'objectif de la réalisation de la vacuité vise également le développement d'une plus grande empathie sociale, essentielle à une prise en charge émergentiste de la souffrance individuelle et collective.

## CONCLUSION

Depuis le début de ce mémoire, nous nous sommes intéressée à la théorie de la connaissance madhyamaka, principalement organisée autour d'une critique du représentationnalisme. Notre objectif jusqu'ici consistait à déterminer la nature de la *prajñāpāramitā* et à identifier les outils qui nous permettent de développer ce type particulier de connaissance. Dans le premier chapitre, nous avons mis en contraste la pensée des écoles Yogācāra et Madhyamaka par rapport à leurs conceptions divergentes de l'épistémologie. Il s'agissait de montrer dans la tradition bouddhiste ce qui distingue une approche représentationnaliste de la connaissance et une approche de type ontologique. Nous avons déterminé que la distinction trouvait son origine dans la conception différente selon les écoles de ce qui donne accès à la connaissance et avons enquêté relativement à leur compréhension de la *sūnyatā*, ou vacuité. Pour l'école Yogācāra, la vacuité consiste en un objet intentionnel de connaissance, qui apparaît comme dénué d'essence, alors que pour l'école Madhyamaka, elle prend plutôt la forme d'un outil méthodologique qui permet de se défaire des constructions métaphysiques ou *dr̥ṣṭi*, d'un outil qui vise à transformer la relation ontologique au monde par le biais d'une transformation affective. Nous avons supposé que le fondement de cette disparité interprétative se trouverait dans leurs conceptions différentes de la vérité et de l'accès aux données sensibles. Pour une approche représentationnaliste comme le Yogācāra, la perception est l'outil le plus fiable pour arriver à la connaissance ultime, en ce qu'elle peut donner accès à la réalité telle qu'elle est, au *tathātā*. La perception est pour eux un *pramāṇa*, un outil épistémique fiable qui permet, moyennant un certain effort, d'avoir accès dans la sphère de la réalité ultime aux représentations dénuées des constructions conceptuelles fondées affectivement. Pour les mādhyamikas il n'existe pas une telle chose que la réalité telle qu'elle est, parce que la vacuité permet de percevoir au sein

du monde de tous les jours l'absence de fondement ontologique des choses en comprenant le fonctionnement de la convention et en relativisant la portée du langage. Un aspect important qui distingue leurs conceptions de la vérité concerne la possibilité de neutralité conceptuelle et affective de la perception et de la représentation, conception possible pour les yogācārin et impossible pour les mādhyamikas. Ces derniers rejettent cette possibilité en raison de leur antiréalisme radical quant à la vérité. Pour eux, en tant qu'ils sont anti-représentationnalistes, une connaissance juste du monde n'a rien à voir avec sa représentation fixe, objective et neutre affectivement. Elle a la forme d'une connaissance incarnée de la disposition affective au monde. Le représentationnalisme yogācārin, intimement relié à leur conception de la perception, est fondé dans une conception réaliste et fondationnaliste de la vérité. Pour eux, la possibilité d'un accès à une sphère de la réalité ultime fonde la connaissance, ce qui est impossible pour les mādhyamikas qui y voient une forme de réification, de construction métaphysique nuisible.

Le deuxième chapitre avait pour fonction d'explicitier la nature éactive d'une connaissance de type ontologique qui se serait libérée des tendances réificatrices du représentationnalisme. Nous avons montré que même au sein des approches non-représentationnalistes de la connaissance, en l'occurrence ici chez Heidegger et les éactivistes, il y a des dissensions sur la manière par laquelle il est possible de transformer la relation ontologique au monde. Ces disparités sont fondées dans leurs conceptions respectives de ce à quoi la perception nous donne accès et concerne le débat contemporain sur la critique du donné de Sellars, dirigée contre la prétention empiriste selon laquelle il est possible d'avoir un accès direct à un donné perceptif dont l'évidence fonde la vérité. Dans la conception non représentationnaliste de la connaissance madhyamaka, ce qui est manifeste à la perception n'est pas considéré comme absolument vrai, mais comme conventionnellement vrai. Cette nature conventionnelle et interdépendante des objets de la perception caractériserait également les objets de la perception interne. Dans un esprit heideggérien, cela voudrait

dire que nous aurions impérativement besoin d'opérer une herméneutique des données de la perception, même interne, afin de comprendre constamment ces données en relation avec nos conditionnements socio-historiques et ainsi les comprendre comme relatives. Suivant une logique énaïve, nous avons un accès proprioceptif direct aux données de la perception interne, ce qui ne leur garantit toutefois aucun statut épistémologique. Cette question est importante en ce qu'elle influence la manière par laquelle, selon ces deux écoles, il devient possible de transformer l'esprit afin qu'il soit en mesure, depuis le point de vue de la vacuité, de considérer les choses du monde comme dépourvues d'essence. Dans le cas d'Heidegger, qui accorde une grande importance à la relation entre la perception, la dimension affective et la culture, cela se traduirait par le développement d'une herméneutique constante de la réalité, qui prenne en compte les diverses modalités contingentes qui structurent la perception. Dans le cas des énaïvistes, qui considèrent que la perception est avant tout une activité perfectible, cela se traduit plutôt par le développement de pratiques qui visent à restructurer les habitudes métacognitives malsaines. L'observation de l'esprit pourrait donc selon cette approche, parvenir à le transformer, en ne le considérant pas depuis l'angle de la connaissance, mais dans l'optique d'un perfectionnement de la qualité de notre présence et de notre attention à l'esprit. Cette observation ne servirait pas à créer de modèles réificateurs de l'esprit, et ne contribuerait donc pas à une conception métaphysique du soi. L'idée d'un soi métaphysique substantiel serait incompatible avec une conception émergente et énaïve de la cognition. Nous avons finalement discuté dans cette section de l'importante question bouddhiste de la vacuité du soi, depuis la perspective de l'énaïvisme. L'explicitation du concept de soi substantiel comme construction métaphysique nous a permis de le distinguer des formes saines de la subjectivité, servant de tremplin afin d'aborder la section suivante sur la psychopathologie.

Nous avons finalement discuté des implications théoriques et cliniques potentielles pour la psychopathologie, de l'intégration à son épistémologie des concepts

madhyamaka que sont la vacuité et l'interdépendance. Nous avons tenté de montrer que la conception émergentiste de la cognition et la conception holiste de la connaissance des mādhyamikas ressemblaient à celles du mouvement de la psychiatrie transculturelle, qui s'inspire à la fois de la phénoménologie et de l'énactivisme. Nous avons donc présenté la critique que fait cette approche des aprioris épistémologiques et métaphysiques problématiques de la psychiatrie traditionnelle, en la reliant à l'épistémologie bouddhiste. Nous avons ensuite présenté la théorie de Matthew Ratcliffe, qui tente d'intégrer de manière pratique les ressources de l'ontologie fondamentale heideggérienne à nos conceptions de la psychopathologie. Ses apports principaux à cette discussion résident dans sa proposition de l'emploi des sensations existentielles comme clés herméneutiques de l'interprétation des troubles mentaux, et dans son emphase sur la question du sens de la réalité des patients, qui nécessite une investigation conjointe des dimensions affective et sociale de leur existence altérée. Dans les deux cas, il préconise une prise en compte de la dimension ontologique des états mentaux qui seraient autrement plus complexes et profonds que les symptômes qu'il nous est possible d'observer. Il suggère de nouvelles avenues pour la relation clinique, qui serait basée sur une empathie comprise comme compréhension de la différence phénoménologique incommensurable entre le sens de la réalité du patient et celui du thérapeute. Le rôle de celui-ci serait d'aider le patient à transformer sa relation ontologique au monde, à développer de nouvelles capacités de connexions intersubjectives et de lui faire entrevoir plus de possibilités pragmatiques. Outre l'ouverture ontologique qu'il prescrit, ce qui connecte la pensée de Ratcliffe et celle des mādhyamikas concerne la continuité qu'il prévoit entre les désordres personnels et les désordres collectifs culturellement réitérés du rapport ontologique au monde. Ainsi, certaines conceptions métaphysiques problématiques seraient érigées en paradigmes dominants, ce qui favoriserait l'émergence de plusieurs psychopathologies, qui seraient forcément différentes d'une culture à l'autre.

C'est ainsi que nous en sommes venue à discuter de l'envergure des implications de la conception de la vacuité du soi sur la discipline psychiatrique. Nous avons d'abord discuté des effets négatifs de la centralité du moi cognitif du point de vue de la psychologie individuelle. Nous avons montré qu'elle favorisait l'émergence de plusieurs psychopathologies et qu'elle alimentait, selon plusieurs études, les narratifs de dépression. En investissant le soi à la troisième personne, le soi descriptif plutôt que le soi expérientiel, le sujet se dissocierait de plus en plus de son environnement. Le soi substantiel serait, pour les bouddhistes, la source de notre attitude appropriative et réificatrice des objets et événements du réel. C'est pourquoi l'objectif des pratiques méditatives bouddhistes est de réaliser la vacuité du soi, pour combattre ce qu'ils appellent la *self-delusion*. Or, la psychologie contemporaine est basée sur la centralité du soi cognitif et opère depuis un individualisme méthodologique qui est impensable dans le bouddhisme. C'est l'une des raisons qui rendent l'appropriation de ces pratiques par la psychologie problématique. La deuxième raison concerne la décontextualisation qu'elle fait des pratiques de l'attention. Popularisées par Kabat-Zinn, elles sont considérées comme universelles, centrées sur le présent et neutres culturellement et métaphysiquement. Cependant, c'est leur contexte de pratique qui leur donne leur sens existentiel. Si l'on ne comprend pas le sens de la vacuité dans le bouddhisme, si l'on ne comprend pas la relation profonde qu'elle entretient avec la compassion dans son contexte initial, les pratiques ne serviront que les objectifs déterminés par le cadre dans lequel elles sont intégrées. Elles auront également pour effet de perpétuer les conceptions métaphysiques non questionnées qui sont considérées comme neutres dans le contexte d'accueil.

La vacuité du soi, la réalisation affective de la réalité relative et interdépendante du soi est le point de départ de la thérapie bouddhiste, mais également de l'éthique, qui sont indissociables dans la doctrine. C'est là l'implication la plus radicale de l'émergentisme de la cognition selon les bouddhistes. Nous avons émis l'hypothèse selon laquelle la connaissance bouddhiste était une intelligence de la relation

ontologique au monde, ce que nous avons tenté de démontrer dans le premier chapitre. Notre deuxième hypothèse concernait l'idée selon laquelle les constructions métaphysiques problématiques auxquelles s'attaque le bouddhisme madhyamaka seraient ancrées dans une dynamique réificatrice alimentée par le représentationnalisme qui domine le paysage épistémologique contemporain. Nous croyons avoir démontré la plausibilité de ces hypothèses. Nous croyons également avoir confirmé qu'il était possible de comprendre les psychopathologies depuis l'angle d'un problème de réification.

Or, en nous penchant de manière approfondie sur l'aspect interdépendant et émergent des phénomènes de l'esprit et du monde, nous avons également fait ressortir quelque chose dont nous n'avions pas saisi toutes les implications au départ, soit l'impasse de considérer les psychopathologies comme relevant d'un problème strict de psychologie individuelle. Réaliser la vacuité du soi soigne notre perception et nos affects, mais nous dispose également à l'action éthique correcte. Conséquence logique de la compréhension incarnée de la coémergence de la cognition individuelle et de la culture, cette disposition est orientée vers la réduction de la souffrance tertiaire engendrée par les schémas métaphysiques de la culture sur le plan macroscopique. La naturalisation, l'essentialisation et l'individualisation des psychopathologies sert des dynamiques de pouvoir politiques, sociales, économiques et idéologiques.

Il serait pertinent à ce niveau d'investiguer les parallèles entre cette recherche et celles du mouvement de l'antipsychiatrie, popularisé par Gilles Deleuze, Félix Guattari et Michel Foucault. La critique antipsychiatrique des dynamiques de pouvoir à l'œuvre dans la discipline psychiatrique et leur investigation de leurs causes culturelles et politiques recoupent largement notre propos. En revanche, en raison des racines philosophiques de leur mouvement, le marxisme et la psychanalyse, il aurait été ardu d'intégrer cette matière à notre propos déjà très chargé conceptuellement. Résoudre la question de l'impérialisme culturel du champ ontologique de la discipline déguisée en

rationalité, en relation avec l'histoire de la folie en occident, est également, en soi, un très vaste projet. C'est celui qu'a accompli Foucault dans son extraordinaire *Histoire de la folie à l'âge classique* (Foucault, 1972). Les prémisses de sa critique de la rationalité sont assez différentes de celles de la philosophie orientale pour que le rapprochement possible entre les deux soit investigué depuis une toute nouvelle recherche.

Nous aurions également pu nous intéresser à un parallèle entre la phénoménologie de la disposition ontologique et affective que tentent de développer les mādhyamikas et celle d'autres états de conscience uniques dont discutent plusieurs autres traditions spirituelles, comme la transe chamanique par exemple, qui intéresse de plus en plus de chercheurs. Roger Walsh (1993) a d'ailleurs discuté de la possibilité d'une phénoménologie comparée des états de conscience auxquels mènent les expériences chamanique, bouddhiste, yogique et schizophrène :

For example, the varieties of ASC (altered states of consciousness) that have been identified in Indian meditative and yogic practices alone include highly concentrated states such as the yogic *samadhis* or Buddhist *jhanas*, witness-consciousness states in which equanimity is so strong that stimuli have little or no effect on the observer, and states where extremely refined inner stimuli become the objects of attention such as the faint inner sounds of *shabd* yoga or pseudonirvanic bliss of Buddhist *vipassana* meditation (Goldstein; Goleman). Then too there are unitive states in which the sense relation between self and world dissolves such as in some Zen *satoris* (Kapleau); there are others in which all objects or phenomena disappear such as in the Buddhist *nirvana* or Vedantic *nirvikalpa samadhi*; and there are states in which all phenomena are perceived as expressions or modifications of consciousness, e.g., *sahaj samadhi* (Wilber, 1980, p. 74; Free John, s.d., p. 589) (Walsh, 1993, p. 749-750).

La capacité d'observer ces états de manière indirecte, en raison de l'accès plus commun à la technologie de l'imagerie par résonance magnétique a popularisé ce type de recherche. Ainsi, « Asian meditative and yogic states are now recognized as distinct states sui generis that may exhibit a variety of unique phenomenological, perceptual, electrophysiological, and hormonal changes (Shapiro: Shapiro et Walsh; Wilber, Engler et Brown; Goleman » (Walsh, 1993, p. 740). Ce qui nous semble le plus intéressant dans ce genre d'approches, c'est qu'elles visent à démontrer la tendance de la psychologie occidentale à pathologiser ces états phénoménologiques qui, s'ils ne correspondent pas

à l'état normal de l'individu occidental moyen, ne génèrent pas forcément de souffrance. La phénoménologie semble encore ici, une voie prometteuse pour déconstruire la normativité ontologique qui a préséance en occident et ouvrir enfin nos horizons théoriques grâce à une investigation serrée de nos paradigmes épistémologiques et métaphysiques.

Pour en revenir à notre mémoire, nous avons à cœur d'y mettre en valeur l'importance de la dimension affective dans l'épistémologie bouddhiste. Souvent compris à tort comme une doctrine nihiliste du détachement qui vise à devenir indifférent aux problèmes du monde, le bouddhisme est prisonnier de la façon dont il a été compris en occident. Cette conception est représentative de l'individualisme des paradigmes qui se le sont approprié. Celles-ci se montrent le plus souvent incapables de comprendre toute la portée de la compassion et de l'engagement qui le caractérisent. La vacuité comprise comme une absence de sens, comme un relativisme épistémologique ne vient pas à bout de rendre compte de la complexité et de la richesse de cette conception hors du commun de la connaissance et de la cognition. Le nihilisme que l'on attribue au bouddhisme est le symptôme de notre réaction affective à la découverte de l'absence de fondements ontologiques de la réalité. Cette découverte entraîne souvent un sentiment de désespoir profond lié à l'incertitude qui accompagne nécessairement une existence libre. Les bouddhistes appellent cet état affectif la perte du cœur (Varela *et al.*, 1993, p. 321). Varela explique que :

Confrontés à la découverte de l'absence de fondements, nous continuons néanmoins à tendre vers un fondement parce que nous n'avons pas renoncé au réflexe profondément enraciné de l'avidité, qui gît à la base de l'objectivisme. Ce réflexe est si puissant que l'absence d'un fondement solide est immédiatement réifiée dans le gouffre objectiviste. C'est précisément cet acte de réification accompli par l'esprit avide qui constitue la racine du nihilisme. Le mode de répudiation ou de déni qui caractérise le nihilisme est en fait une forme très subtile et très raffinée d'objectivisme : la simple absence d'un fondement objectif est réifiée en une absence objective de fondement qui peut continuer à servir de point de référence ultime (Varela *et al.*, 1993, p. 321).

La théorie ontologisante de la connaissance madhyamaka permet enfin d'imaginer une solution convaincante à la question philosophique millénaire de l'être et du non-être. En s'intéressant au phénomène affectif à la base du réflexe de réification, l'entre-deux madhyamaka permet à la fois de résoudre les problèmes relatifs à l'objectivation et à la réification substantialistes de la science, et de réfléchir de manière plus sereine sur la crise du sens que traversent nos sociétés contemporaines.

C'est que le problème du nihilisme entraîne souvent avec lui un problème de relativisme moral, thèse supposant que si rien n'a de sens intrinsèque, il n'est rien pour justifier l'action éthique. Or, le Madhyamaka résout ce problème à l'aide d'une solution pragmatique reposant également sur la dimension affective de la cognition. La sagesse pratique et la sagesse théorique étant scindées depuis longtemps en occident, il est difficile de concevoir une éthique incarnée affectivement, opérant sans règles de conduite rationnelles qui seraient ancrées dans un système théorique épistémologiquement justifié. Plus qu'un ensemble de jugements corrects sur les situations à caractère moral, l'éthique consiste pour les bouddhistes en un savoir-faire émergeant d'une démarche thérapeutique qui vise à devenir une meilleure personne. Par son travail sur lui-même et ses prises de conscience relatives à la nature des phénomènes, le pratiquant bouddhiste à la fois, s'affranchit de sa souffrance, et devient apte à savoir intuitivement, de manière affective, ce qu'il faut faire. Pour Varela, la prise de conscience de la vacuité du soi et des phénomènes fait émerger spontanément notre tendance naturelle à la compassion :

On dit que la *śūnyatā*, la perte d'un point de référence fixe ou de fondements, que ce soit dans le moi, l'autre ou dans le rapport entre les deux, est indissociable de la compassion, comme les deux côtés d'une médaille ou les deux ailes d'un oiseau. De ce point de vue, notre impulsion naturelle ressortit à la compassion, mais elle a été occultée par l'habitude de s'accrocher à l'ego, comme le soleil est obscurci par un nuage qui passe (Varela, 1996, p. 112).

Il explique également que les pratiques, si elles ne visent qu'un objectif de mieux-être individuel et ne sont pas orientées vers la prise de conscience de la nécessité de la

libération collective « n'encourageront que l'égoïsme ». Il affirme que « (l)es maîtres bouddhistes disent souvent qu'il vaut bien mieux rester un individu ordinaire et croire aux fondations ultimes que de s'accrocher au souvenir d'une expérience d'absence de fondements sans manifester de compassion (Varela, 1996, p. 120) ». La compassion qui vient avec la réalisation de la vacuité du soi permet de remplacer l'éthique théorique qui, elle, a besoin de fondements. Ainsi, parce que la réalisation de la vacuité du soi et de l'interdépendance de tous les êtres et de tous les phénomènes mène naturellement à la compassion, les méditants qui n'auraient pas compris la portée sociale et collective du bouddhisme n'auraient pas atteint l'objectif de la pratique bouddhiste. Ainsi, notre santé psychologique et existentielle dépendrait de la santé de notre culture et de notre système social, qui en dépendent en retour. Les psychopathologies individuelles seraient donc, de ce point de vue, les symptômes des déséquilibres profonds qui se déploient au sein de l'écologie symbolique humaine, et qui caractérisent les liens de cette niche écologique à son environnement planétaire. Semble donc évident à présent l'adage mahāyāniste qui affirme que la libération de la souffrance ne peut être que collective.

## BIBLIOGRAPHIE

### Monographies

Aristote. (1997). *Éthique à Nicomaque, Livre VI*. (Textes réunis par Jean-Yves Château). Paris : Librairie Philosophique Joseph Vrin.

Bandini, A. (2012). *Wilfrid Sellars et le mythe du donné*. Paris : Presses Universitaires de France.

Batchelor, S. (1983). *Alone with others: An existential approach to Buddhism*. New-York: Grove Press.

Batchelor, S. (2015). *After Buddhism: rethinking the Dharma for a secular age*. New Haven : Yale University Press.

Binswanger, L. (1970). *Analyse existentielle et psychanalyse freudienne. Discours, parcours et Freud*. Coll. Tel. Paris: Gallimard.

Braver, L. (2012). *Groundless grounds: a study of Wittgenstein and Heidegger*. Cambridge, Mass: MIT Press.

Carpenter, A. (2014). *Indian Buddhist Philosophy. Metaphysics as Ethics*. Coll. Ancient Philosophies. London, N-Y: Routledge, Taylor et Francis Group.

Colombetti, G. (2014). *The Feeling Body: Affective science meets the enactive mind*. Cambridge MA: MIT Press.

Cowherds. (2011). *Moonshadows: conventional truth in Buddhist philosophy*. Oxford, New-York: Oxford University Press.

Deledalle, G. (1998). *La philosophie américaine*. 3<sup>e</sup> édition. Bruxelles/Paris : De Boeck & Larcier.

Depraz, N., Varela, F. et Vermeesch, P. (2011). *A l'épreuve de l'expérience : Pour une pratique phénoménologique*. Bucharest: Zeta Books.

Dreyfus, H. L. Wrathall, M. A. (dir.). (2002). *Truth, Realism and the History of Being*. Vol. 2. Coll. Heidegger reexamined. New-York, London: Routledge.

Dreyfus, H. L. et Wrathall, M. A. (dir.). (2005). *A companion to Heidegger*. Malden, MA: Blackwell Pub.

Edelglass, W., Garfield, J.L. (dir.). (2009). *Buddhist philosophy. Essential readings*. New-York: Oxford University Press.

Epstein, M. (2007). *Psychotherapy without the self: A Buddhist perspective*. New Haven, CT: Yale University Press.

Evans, G. (1992). *Varieties of Reference*. Oxford: Oxford University Press.

Foucault, M. (1972). *Histoire de la folie à l'âge classique*. Coll. Tel. Paris: Gallimard.

Fuchs, T., Breyer, T. et Mundt, C. (dir.). (2014). *Karl Jaspers' Philosophy and Psychopathology*. New York, NY: Springer New York.

Ganeri, J. (2007). *The concealed art of the soul: Theories of self and practices of truth in Indian ethics and epistemology*. Oxford: Oxford University Press.

Garfield, J.L. (2002). *Empty Words, Buddhist Philosophy and Cross-Cultural Interpretations*. Oxford; New-York: Oxford University Press.

Garfield, J.L. (2015). *Engaging Buddhism, Why It Matters to Philosophy*. New-York: Oxford University Press.

Garfield, J.L., J. Westerhoff. (dir.). (2015). *Madhyamaka and Yogācāra Allies or Rivals?* New-York: Oxford University Press.

Gilbert, P. (2010). *Compassion focused therapy: Distinctive features*. New York : Routledge.

Goetghebeur, F. (2008). *Les mille visages du bouddhisme : histoire, actualités et pratiques*. Bruxelles : Éditions Racine.

Hayward, J. W. et Varela, F. J. (1995). *Passerelles: entretiens avec le Dalai-Lama sur les sciences de l'esprit*. Paris : A. Michel.

Heidegger, M. (1958). *Introduction à la métaphysique*. (Gilbert Kahn Trad.) Coll. Épiméthée (dir. Jean Hyppolite), Essais philosophiques. Paris : Presses universitaires de France.

Heidegger, M. (1976) *Acheminement vers la parole*. (J. Beaufret, W. Brokmeier, F. Fedier trad.). Coll. Tel. Paris: Gallimard.

Heidegger, M. (1985). *Être et temps*. (E. Martineau trad.). (Édition numérique hors commerce). Paris : Authentica.

Heidegger, M. et Boss, M. (2001). *Zollikon seminars: protocols, conversations, letters*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press.

Husserl, E. (1962). *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology, (Ideas I)* (W.R. Boyce Gibson. Trad.). New-York: Collier Books.

Husserl, E. (1983). *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*. (F. Kersten. Trad.). The Hague, Boston, Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers.

Husserl, E. (1989). *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Coll. : Tel. Paris : Gallimard.

Hutto, Daniel. (2012). *Radicalizing Enactivism. Basic Minds without Content*. Cambridge, MA: MIT Press.

Jinpa, T. (2002). *Self, reality, and reason in Tibetan philosophy: Tsongkhapa's quest for the middle way*. London: Routledge/Curzon.

Kaklauskas, F. J., Nimanheminda, S., Hoffman, L., et Jack, M. S. (2008). *Brilliant sanity: Buddhist approaches to psychotherapy*. Colorado Springs, CO: University of the Rockies.

Kalupahana, David. (1987). *The principles of Buddhist psychology*. Albany, NY: SUNY PRESS.

- Lusthaus, D. (2002) *Buddhist Phenomenology. A Philosophical Investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch'eng Wei-shih lun*. Londres, New-York: RoutledgeCurzon.
- Machery, E. (2009). *Doing Without Concepts*. New York: Oxford University Press.
- Mathers, D., Miller, M. E., et Ando, O. (2009). *Self and no-self: Continuing the dialogue between Buddhism and psychotherapy*. London, UK: Routledge.
- McCown, D. (2009). *The complete guide to mindfulness-based therapies*. New York: Springer.
- Merleau-Ponty, M. (2013). *Phenomenology of Perception*. (D. Landes, trad.). London: Routledge Press.
- Mohanty, J. (2000). *Classical Indian Philosophy*. Boston: Rowman et Littlefield Publishers.
- Panaïoti, A. (2013). *Nietzsche and Buddhist philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Price, H.H. (1932). *Perception*. 2e ed. London: Methuen.
- Prinz, J. (2002). *Furnishing the Mind: Concepts and Their Perceptual Basis*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Pye, M. (2005). *Skilful Means, a Concept in Mahāyāna Buddhism*. 2e ed.. London and New-York: Routledge and Taylor et Francis Group.
- Ratcliffe, M. (2008). *Feelings of being. Phenomenology, psychiatry and the sense of reality*. Coll. international perspectives in philosophy and psychiatry. New-York: Oxford University Press.
- Ricard, M. (2013). *Plaidoyer pour l'altruisme. La force de la bienveillance*. Paris: NIL.
- Segal, Z., Williams, S. et Teasdale, J.D. (2001). *Mindfulness-based Cognitive Therapy for Depression: A New Approach to Preventing Relapse*. New York, London: Guilford.

Shahan, W. J.N, Mohanty. (1984). *Thinking without being: Aspects of Heidegger's thought*. Norman: University of Oklahoma Press.

Siderits, M. (2007). *Buddhism as Philosophy: An Introduction*. (s. 1.): Ashgate Publishing, Ltd.

Siderits, M., Thompson, E. et Zahavi, D. (dir.). (2011). *Self, no self? perspectives from analytical, phenomenological, and Indian traditions*. Oxford: Oxford University Press.

Siderits, M. Tillemans, T., Chakrabarti, A. (dir.). (2011). *Apoha : Buddhist Nominalism and Human Cognition*. New York: Columbia University Press.

Stanghellini, G. et Fuchs, T. (dir.). (2013). *One century of Karl Jaspers' general psychopathology* 1e ed. Oxford: Oxford University Press.

Stanghellini, G. et Aragona, M. (dir.). (2016). *An Experiential Approach to Psychopathology*. Cham: Springer International Publishing.

Thompson, E. (2007). *Mind in life: Biology, phenomenology, and the sciences of mind*. Cambridge, MA : Harvard University Press.

Varela, F., Thompson, E. et Rosch, E. (1993). *L'inscription corporelle de l'esprit : Sciences cognitives et expérience humaine*. (V. Havelange trad.). Coll. La couleur des idées. Paris : Seuil.

Varela, F. (1996a). *Quel savoir pour l'éthique? Action, sagesse et cognition*. Paris : La découverte.

Varela, F., Petitot, J., Pachoud, B., Roy, J-M. (1999). *Naturalizing Phenomenology. Issues in contemporary phenomenology and cognitive science*. Standford: Standford University Press.

Viévard, L. (2002) *Vacuité (śūnyatā) et compassion (karuṇā) dans le bouddhisme madhyamaka*. Coll. Collège de France, Publications de l'institut de civilisation indienne. 8(70). Paris : Éditions-diffusion de Boccard.

Vivenza, J-M.. (2001). *Nāgārjuna et la doctrine de la vacuité*. Coll. Spiritualités. Paris : Albin Michel.

Westerhoff, J. (2009). *Nāgārjuna's Madhyamaka: a philosophical introduction*. Oxford; New York: Oxford University Press.

Williams, P. (2008). *Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundations*. 2e. Édition. Coll. Library of Religious Beliefs and Practices. London, New-York: Routledge (Taylor et Francis, e-library).

Yuaza, Y., (1987). *The Body: Toward an Eastern Mind-Brain Theory*, (N. Shigenori et T.P. Kasulis, trad.). Albany: State University of New-York Press.

Zahavi, D. (2005). *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective*. Cambridge, MA: MIT Press.

Zelazo, P-D, Moscovitch, M. Thompson, E. (dir.). (2007). *The Cambridge Handbook of Consciousness*. New-York: Cambridge University Press.

#### Sources bouddhistes

Anacker, S. (trad. et dir.). (1984). *Seven Works of Vasubandhu, The Buddhist Psychological Doctor*. Delhi: Motilal Banarsidass.

Candrakīrti. (2002). *Introduction to the Middle Way: Chandrakīrti's Madhyamakavatara (Madhyamakāvatāra)*. (Padmakara Translation Group, trad.). Boston, MA: Shambhala.

Conze, E. (trad., dir.). (2012). *The large sutra on perfect wisdom: with the divisions of the Abhisamayālaṅkāra*. Berkeley : University of California Press.

Crépon, P. (choix de textes et commentaires). (1999). *Les enseignements du Bouddha. Contes et paraboles*. Coll. Bibliothèque bouddhique. Vannes : Éditions Sully Leprisme.

Dalai-Lama. (2005). *Leçons de sagesse. Le soutra du coeur*. (G. Thupten Jinpa trad. du tibétain et dir. et A. Wang. trad. de l'anglais). Paris : Plon.

Hanh, T-N. (1997). *Le silence foudroyant*. Coll. Spiritualités vivantes. Paris : Albin Michel.

Nāgārjuna. (1949). *Le traité de la grande vertu de sagesse de Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitāsūtra)*. Tome 1-2-3, Vol. 18. (É. Lamotte. Trad. et commentaires). Coll. Bibliothèque du Muséon. Louvain: Publications universitaires (Institut orientaliste).

Nāgārjuna. (1960). *Madhyamakaśāstra of Nāgārjuna*. Darbhanga: The Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning.

Robert, J-N. (trad. Du chinois). (1997). *Le sūtra du lotus (suivi du Livre des sens innombrables et du Livre de la contemplation de Sage-Universel)*. Coll. L'Espace intérieur. Paris: Fayard.

Silananda (Venerable U). (1990). *The four foundations of mindfulness*. Boston: Wisdom Publications.

#### Chapitres de livres

Colombetti, G. (2010). Enaction, sense-making and emotion (p. 145-164). Dans : J. Stewart, O. Gapenne, et E.A. Di Paolo. *Enaction: Toward a New Paradigm for Cognitive Science*. Cambridge, MA: MIT Press.

Colombetti, G. (2013). Psychopathology and the Enactive Mind (p. 1083-1102). Dans K.W.M. Fulford, Martin Davies, Richard G.T. Gipps, George Graham, John Z. Sadler, Giovanni Stanghellini, and Tim Thornton (dir.). *Oxford Handbook of Philosophy of Psychiatry*. New-York: Oxford University Press.

De Sousa, R. (2008). Epistemic feelings. Dans G. Brun, U. Doguoglu et D. Kuenzle (dir.). *Epistemology and Emotions*. Aldershot: Ashgate.

Fisette, D. Poirier, P. (Dir.). (2004). Neurophénoménologie, un remède méthodologique au problème difficile (p. 171-209). Dans *Problèmes de conscience*. Coll. Problèmes sémantiques. Paris : L'Harmattan.

Foucault, M. (1980). Truth and Power. (p. 109-133). Dans C. Gordon (dir.): *Power/knowledge. Selected Interviews et Other Writings by Michel Foucault, 1972-1977*. Brighton: Harvester.

Heidegger, M. (1962). L'époque des conceptions du monde. Dans *Chemins qui ne mènent nulle part*. Paris : Gallimard.

Heidegger, M. (1990) Sérénité. Dans *Questions 3*. (A. Préau, J. Beaufret, F. Fédier, J. Hervé, J. Lauxerois, R. Munier, C. Roels. Trad.). Paris: Gallimard.

Hutto, D. T, Fuchs, H.C. Sattel, and P. Henningsen (dir.). (2012). Radical enactivism and narrative practice: implications for psychopathology. Dans *The Embodied Self: Dimensions, Coherence and Disorders*. London: Routledge.

Ratcliffe, M. (2009a). Understanding existential changes in psychiatric illness: The indispensability of phenomenology. (p. 221–244). Dans Broome, M. (dir.). *Psychiatry as cognitive neuroscience*.

Ratcliffe, M. (2009b). The Phenomenology and Neurobiology of Moods and Emotions. (p. 123–140). Dans *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*. (N.L.): Springer.

Ratcliffe, M. (2010). The phenomenology of mood and the meaning of life. Dans Goldie, P. (dir.). *Oxford Handbook of Philosophy of Emotion*. Oxford: Oxford University Press.

Ratcliffe, M. (2012a). There Can Be No Cognitive Science of Dasein. (p. 135–156). Dans Kiverstein, J. Et Wheeler, M. (Eds). *Heidegger and Cognitive Science*. London: Palgrave Macmillan UK.

Ratcliffe, M. (2013). Why Mood Matters. Dans Wrathall, M.. (Dir.). *The Cambridge companion to Heidegger's Being and time*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ratcliffe, M. (2016). Existential Feeling and Narrative. Dans T. Breyer et O. Müller (dir.). *Funktionen des Lebendigen*. Berlin, Boston: De Gruyter.

Ratcliffe, M. (2017a). Empathy and psychiatric illness. (p. 190-200). Dans H. Maibom (dir.), H. L. Maibom, *The Routledge Handbook of Philosophy of Empathy*. 1<sup>re</sup> éd. New York: Routledge.

Ratcliffe, M. (2017b). Psychiatric Illness, Intentionality, and the Interpersonal World. Dans. *Real Hallucinations*. (N.L): MIT Press.

Thompson, E. (2005). Empathy and Human Experience. Dans J. D. Proctor (dir.), *Science, Religion, and the Human Experience* (p. 261-286). Oxford University Press.

Thompson, E. J. Davis. (2014). From the Five Aggregates to Phenomenal Consciousness. Towards a Cross-Cultural Cognitive Science. Dans *A Companion to Buddhist Philosophy*, 1ere ed. N.L.: Edited by Steven M. Emmanuel. John Wiley et Sons, Inc.

Varela, F., Brockman, J. (1995). The emergent self. Dans *The Third Culture: Beyond the Scientific Revolution*. New-York: Simon and Schuler.

Welton, D. (1977). Structure and Genesis in Husserl's Phenomenology. Dans *Husserl : Expositions and Appraisals*. Notre-Dame : University of Notre-Dame Press.

#### Articles scientifiques

Arango-Munoz, S. (Avril 2014). The nature of epistemic feelings. *Philosophical psychology*, 27(2). (N. L.): Ed.Francis and Taylor Group. 193-211.

Arnold, D. (2008). Buddhist Idealism, Epistemic and Otherwise: Thoughts on the Alternating Perspectives of Dharmakīrti. *Sophia*, 47(1), 3-28. doi: 10.1007/s11841-008-0046-7

Burton, D. (2000). Wisdom Beyond Words? Ineffability in Yogācāra and Madhyamaka Buddhism. *Contemporary Buddhism*, 1(1), 53-76. doi: 10.1080/14639940008573721

Chaput, E. (2013). Bandini, A., Wilfrid Sellars et le mythe du donné. *Ithaque*, 13, 233-237. Récupéré de <https://studylibfr.com/doc/3143746/wilfrid-sellars-et-le-mythe-du-donn%C3%A9>

Chentsova-Dutton, Y. E., Choi, E., Ryder, A. G. et Reyes, J. (2015). “I felt sad and did not enjoy life”: Cultural context and the associations between anhedonia, depressed mood, and momentary emotions. *Transcultural Psychiatry*, 52(5), 616-635. doi: 10.1177/1363461514565850

- Cicchetti, D., Ackerman, B. P. et Izard, C. E. (1995). Emotions and emotion regulation in developmental psychopathology. *Development and Psychopathology*, 7(1), 1-10. doi: 10.1017/S0954579400006301
- Colombetti, G. (2007). Enactive appraisal. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 6(4), 527-546. doi: 10.1007/s11097-007-9077-8
- Contestabile, B. (2014). Negative Utilitarianism and Buddhist Intuition. *Contemporary Buddhism*, 15(2), 298-311. doi: 10.1080/14639947.2014.932488
- Contestabile, B. (2016). The Denial of the World from an Impartial View. *Contemporary Buddhism*, 17(1), 49-61. doi: 10.1080/14639947.2015.1104003
- Conze, E. (1953). The Ontology of the *Prajñāpāramitā*. *Philosophy East and West*. 3(2). 117-129
- Culler, J. et Birien, A. (2016). Le langage performatif. *Libre cours*, 135-152.
- De Haan, S. (2017). The existential dimension in psychiatry: an enactive framework. *Mental Health, Religion et Culture*, 20(6), 528-535. doi: 10.1080/13674676.2017.1378326
- Drayson, Z. (2009). Embodied Cognitive Science and Its Implications for Psychopathology. *Philosophy, Psychiatry, et Psychology*, 16(4), 329-340. doi: 10.1353/ppp.0.0261
- Dreyfus, G. (2011). Is mindfulness present-centred and non-judgmental? A discussion of the cognitive dimensions of mindfulness. *Contemporary Buddhism*, 12(1), 41-54. doi: 10.1080/14639947.2011.564815
- Fung, K. (2015). Acceptance and Commitment Therapy: Western adoption of Buddhist tenets? *Transcultural Psychiatry*, 52(4), 561-576. doi: 10.1177/1363461514537544
- Gallese, V. (2014). Neuroscience and Psychopathology. *Psychopathology*, 47(6), 345-346. doi: 10.1159/000366493
- Gethin, R. (2011). On some definitions of mindfulness. *Contemporary Buddhism*. 12(1). 263-279.

- Grossman, P. T. Van Dam, N. (2011). Mindfulness, by any other name... Trials and Tribulations of Sati in Western Psychology and Science. *Contemporary Buddhism*. 12(1). 219-239.
- Hanna, F. J. (1995). Husserl on the teachings of the Buddha. *The Humanistic Psychologist*, 23(3), 365-372. doi: 10.1080/08873267.1995.9986837
- Harumi, O. (2015). Pure Experience in Question: William James in the Philosophies of Nishida Kitaro and Alfred North Whitehead. *Philosophy east and west*. 65(4). Récupéré de <https://philpapers.org/rec/OSAPEI>.)
- Husserl, E. (2010). Sokrates–Buddha: An unpublished manuscript from the archives edited by Sebastian Luft. *Husserl Studies*, 26(1), 1-17. doi: 10.1007/s10743-009-9066-6
- Kabat-Zinn, J., Williams, M. (2001). Mindfulness: diverse perspectives on its meaning, origins, and multiple applications at the intersection of science and Dharma. *Contemporary Buddhism*. 12(1). 1-18.
- King, R. (1994). Early Yogacara and Its Relationship with the Madhyamaka School. *Philosophy East and West*, 44(4) doi: 10.2307/1399757
- Kirmayer, L. J., Guzder, J. et Rousseau, C. (dir.). (2014). *Cultural Consultation*. New York, NY: Springer New York. Doi: 10.1007/978-1-4614-7615-3
- Kirmayer, L. J. et Pedersen, D. (2014). Toward a new architecture for global mental health. *Transcultural Psychiatry*, 51(6), 759-776. doi: 10.1177/1363461514557202
- Kirmayer, L. (2015). Mindfulness in cultural context. *Transcultural Psychiatry* 52(4). (N.L): Ed. Sage journals. 447-470. Récupéré de <http://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/1363461515598949>
- Larrabee, M. J. (1981). The One and the Many: Yogacara Buddhism and Husserl. *Philosophy East and West*, 31(1), 3. doi: 10.2307/1399062
- Lee, T. M. C., Leung, M.-K., Hou, W.-K., Tang, J. C. Y., Yin, J., So, K.-F., ... Chan, C. C. H. (2012). Distinct Neural Activity Associated with Focused-Attention Meditation and Loving-Kindness Meditation. *PLoS ONE*, 7(8), e40054. doi: 10.1371/journal.pone.0040054

- MacKenzie, M. (2010). Enacting the self: Buddhist and Enactivist approaches to the emergence of the self. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 9(1), 75-99. doi: 10.1007/s11097-009-9132-8
- Mandelbaum, E. (2018). Seeing and Conceptualizing: Modularity and the Shallow Contents of Perception. *Philosophy and Phenomenological Research*, 97(2), 267-283.
- M. C. Lee<sup>1</sup>, T., Leung, M.K., Hou<sup>1</sup>, W-K. (2012). Distinct neural activity associated with focused-attention meditation and loving-kindness meditation. *PloS One*, 7(8).
- Monk, C. S. (2008). The development of emotion-related neural circuitry in health and psychopathology. *Development and Psychopathology*, 20(4), 1231-1250. doi: 10.1017/S095457940800059X
- Myers, N., Lewis, S., Dutton, M-A. (2015). Open Mind, Open Heart: An Anthropological Study of the Therapeutics of Meditation Practice in the US. *Culture, Medicine, and Psychiatry an International Journal of Cross- Cultural Health Research*. 39(3), 487-504. doi: 10.1007/s11013-014-9424-5
- Oldmeadow, P. (2011). Being and Emptiness in Martin Heidegger and Indian Madhyamika Buddhism. *Researchgate*. 17.
- O'Leary, J. S. (2014). Everyday Life and Ultimate Reality: Dialectical Reversals in Hegel, Heidegger and Buddhism. *Contemporary Buddhism*, 15(2), 465-478. doi: 10.1080/14639947.2014.936654
- Panaïoti, A. (2015). Mindfulness and personal identity in the Western cultural context: A plea for greater cosmopolitanism. *Transcultural Psychiatry*, 52(4), 501-523. doi: 10.1177/1363461515573106
- Posner, J., Russell, J. A. et Peterson, B. S. (2005). The circumplex model of affect: An integrative approach to affective neuroscience, cognitive development, and psychopathology. *Development and Psychopathology*, 17(03). doi: 10.1017/S0954579405050340
- Présentation mythes du donné ? Sellars en perspective. (2012). *Les Études philosophiques*, 103(4), 435-453.
- Ratcliffe, M. (2012b). Phenomenology as a Form of Empathy. *Inquiry*, 55(5), 473-495. doi: 10.1080/0020174X.2012.716196

- Ratcliffe, M. (2014). The phenomenology of depression and the nature of empathy. *Medicine, Health Care and Philosophy*, 17(2), 269-280. doi: 10.1007/s11019-013-9499-8
- Smith, A. D. (2008). Husserl and externalism. *Synthese*, 160(3), 313-333. doi: 10.1007/s11229-006-9082-4
- Stendad, G. (1991). Attuning and Transformation. *Heidegger Studies*.(7). 74-88.
- Stranghellini, G. (2010). A Hermeneutic Framework for Psychopathology. *Psychopathology*, 43(5), 319-326. doi: 10.1159/000319401
- Thompson, E. (1986). Planetary Thinking/Planetary Building: An Essay on Martin Heidegger and Nishitani Keiji. *Philosophy East and West*, 36(3), 235. doi: 10.2307/1398773
- Thompson, E. (2018). Sellarsian Buddhism: Comments on Jay Garfield, Engaging Buddhism: Why It Matters to Philosophy. *Sophia*. 57(4). 565-579.
- Thurman, R. A. F. (1980). Philosophical Nonegocentrism in Wittgenstein and Candrakirti in Their Treatment of the Private Language Problem. *Philosophy East and West*, 30(3), 321-337. University of Hawai'i Press. Doi: 10.2307/1399191
- Todd, R. M., Cunningham, W. A., Anderson, A. K. et Thompson, E. (2012). Affect-biased attention as emotion regulation. *Trends in Cognitive Sciences*, 16(7), 365-372. doi: 10.1016/j.tics.2012.06.003
- Tola, F. et Dragonetti, C. (2005). Philosophy of mind in the Yogacara Buddhist idealistic school. *History of Psychiatry*, 16(4), 453-465. doi: 10.1177/0957154X05059213
- Trevisi, M., Talamo, A., Bandinelli, L., Ducci, G., Kotzalidis, G. D., Santucci, C., ... Tatarelli, R. (2012). Insight and Awareness as Related to Psychopathology and Cognition. *Psychopathology*, 45(4), 235-243. doi: 10.1159/000329998
- Trivedi, S. (2005). Idealism and Yogacara Buddhism. *Asian Philosophy*, 15(3), 231-246. doi: 10.1080/09552360500285219
- Tzohar, R. (2017). Imagine Being a Preta: Early Indian Yogācāra Approaches to Intersubjectivity. *Sophia*, 56(2), 337-354. doi: 10.1007/s11841-016-0544-y

Varela, F. (1996b). Neurophenomenology: a methodological remedy for the hard problem. *Journal of Consciousness Studies*. 3(4). 330-350.

Walsh, R. (1993). Phenomenological Mapping and Comparisons of Shamanic, Buddhist, Yogic, and Schizophrenic Experiences. *Journal of the American Academy of Religion*, 61(4), 739-769.

Zahavi, D. (dir.). (2000). *Exploring the Self: Philosophical and psychopathological perspectives on self-experience* (vol. 23). Amsterdam: John Benjamins Publishing Company. doi: 10.1075/aicr.23

Zahavi, D., M. Henriksen, J. Parnas (2019). Thought insertion and disturbed for-ness (minimal selfhood) in schizophrenia. *Consciousness and Cognition* (vol. 74).

#### Documents didactiques

Ghiglione, A. (2015). *Philosophie chinoise : L'imaginaire des sages* : [Notes personnelles, cours PHI6292]. Université de Montréal, Département de philosophie.

Panaïoti, A. (2016). *Glossaire remis dans le cadre du cours Pensée non-occidentale : pensée indienne* [document didactique non publié] Université du Québec à Montréal.

Thompson, E. (2018). Notes personnelles transférées par l'auteur, relatives au Séminaire *Madhyamaka Versus Realism : Setting up the Debate* [document didactique non publié] Berkeley University.

UQAM | *Guide de présentation des mémoires et des thèses* | *Recommandations générales*. (s.d.). Récupéré de <http://www.guidemt.uqam.ca/>

## Ressources électroniques

Bélangier, J. (2004). [PDF] *l'approche comportementale - Free Download PDF*. Récupéré de [https://nanopdf.com/download/lapproche-behaviorale\\_pdf](https://nanopdf.com/download/lapproche-behaviorale_pdf)

Brooks, F. (s.d.). *Wittgenstein, dictionnaire et jeux de langage*. Récupéré de <https://www.philo5.com/Cogitations/160919WittgensteinDicoJeuxLangage.htm>

Carman, T. (2009). *What Is Fundamental Ontology? (Chapter 1) - Heidegger's Analytic*. Récupéré de <https://www.cambridge.org/core/books/heideggers-analytic/what-is-fundamental-ontology/3005590EB2F8DD00CBACC61627197867>

Centre d'études dharmiques. (s.d.). *Qu'est-ce que le dharma?* Récupéré de <http://www.cedh.info/dharma.htm>

David, M. (2016). The Correspondence Theory of Truth. Dans E. N. Zalta (dir.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2016). Metaphysics Research Lab, Stanford University. Récupéré de <https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/ruth-correspondence/>

*Dualisme*. (s.d.). Récupéré de <http://www.toupie.org/Dictionnaire/Dualisme.htm>

*Empiricism and the Philosophy of Mind*. (s. d.). Récupéré de <http://www.ditext.com/sellars/epm.html>

*Empirisme*. (s.d.) Récupéré de <https://www.cnrtl.fr/definition/empirisme/substantif/0>  
 Hasan, A. et Fumerton, R. (2000). *Foundationalist Theories of Epistemic Justification*. Récupéré de <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/justep-foundational/>

Hernandez, M. (2010). *L'essence de la modernité selon Heidegger : la représentation*. Appareil. doi: 10.4000/appareil.972

*Holisme* (s. d.) Récupéré de <http://www.toupie.org/Dictionnaire/Holisme.htm>

Juignet, P. (2015). Idéalisme. *Philosophie, science et société*. Récupéré de <https://philosciences.com/vocabulaire/161-idealisme>

Koan | Zen Buddhism. (s. d.). Dans *Encyclopedia Britannica*. Récupéré de <https://www.britannica.com/topic/koan>

Larousse, É. (s. d.). Définitions : sagesse. *Dictionnaire de français Larousse*. Récupéré de <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/sagesse/70506>

Life-world | philosophy. (s. d.). Dans *Encyclopedia Britannica*. Récupéré de <https://www.britannica.com/topic/life-world>

Métaphysique. (s.d.). Récupéré de [https://dicocitations.lemonde.fr/definition\\_littre/17717/Metaphysique.php](https://dicocitations.lemonde.fr/definition_littre/17717/Metaphysique.php)

Nos pensées. (2017). *La flèche empoisonnée*. Récupéré de <https://nospensees.fr/fleche-empoisonnee-theorie-bouddhiste-confrontera-a-moi/>

*Heidegger et le Dasein*. (s.d.). Récupéré de <https://la-philosophie.com/heidegger-dasein?fbclid=IwAR3QM1eCrvHVWeflzamCbnSnG3sgjYA5Z3vd5DDj8d5F9126vnAy4ipU9Mc>

Heidegger : La question de la vérité - Philosophie - Fiches de Cours pour Lycée - KeepSchool. (s.d.). Dans *Keepschool - Organisme de cours particuliers et de soutien scolaire, à domicile*. Récupéré de <http://keepschool.com/>

*Husserl*. (s.d.). Récupéré de <https://www.philo5.com/Les%20philosophes/Husserl.htm?fbclid=IwAR0LH4QLaIZKgnBWOx7wwbeWSXZRPWs4wsDJO2mnsCvUHRgQsm71AH5KmcCQ>

*Le Béhaviorisme – Définition*. (s.d.). Récupéré de [https://la-philosophie.com/le-behaviorisme-definition?fbclid=IwAR06Jn1N7jJhMeCXWZEFKaDMqTKYRbihx7xDS5J8GqbrJcxpem8\\_fPc9Kso](https://la-philosophie.com/le-behaviorisme-definition?fbclid=IwAR06Jn1N7jJhMeCXWZEFKaDMqTKYRbihx7xDS5J8GqbrJcxpem8_fPc9Kso)

*L'histoire de l'ontologie selon Heidegger*. (s.d.). Récupéré de <https://www.les-philosophes.fr/heidegger/etre-et-temps/Page-10.html>

Life-world | philosophy. (s. d.). Dans *Encyclopedia Britannica*. Récupéré de <https://www.britannica.com/topic/life-world>

Lusthaus, D. (s.d.) *What is and isn't Yogācāra?* Yogācāra Buddhism Research Association. Récupéré de <http://www.acmuller.net/yogacara/articles/intro.html>

*Nihilisme.* (s.d.).CNTRL. Récupéré de <https://www.cnrtl.fr/definition/substantialisme>

*Phénoménologie.* (s.d.). Récupéré de <http://www.histophilo.com/phenomenologie.php>

*Réification.* (s.d.). CNTRL. Récupéré de <https://www.cnrtl.fr/definition/r%C3%A9ification>

*Substantialisme.* (s.d.).CNTRL. Récupéré de <https://www.cnrtl.fr/definition/substantialisme>

Universalis, E. (s.d.). Épistémologie. Dans *Encyclopædia Universalis*. Récupéré de <https://www.universalis.fr/encyclopedie/epistemologie/>

Universalis, E. (s.d.). Réduction phénoménologique et transcendantale. Dans *Encyclopædia Universalis*. Récupéré de <https://www.universalis.fr/encyclopedie/reduction-phenomenologique-transcendantale/>

*Vijñapti-mātra* | *Encyclopedia.com.* (s. d.). Récupéré de <https://www.encyclopedia.com/religion/dictionaries-thesauruses-pictures-and-press-releases/vijnapti-matra>

Waldron, S. (2010). *Ālaya-vijñāna*. Dans Obo. Récupéré de <https://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780195393521/obo-9780195393521-0003.xml>

Wilfrid Sellars et le mythe du donné. (s.d.). Dans *studylibfr.com*. Récupéré de <https://studylibfr.com/doc/3143746/wilfrid-sellars-et-le-mythe-du-donné>

Zen in Heideggers Way - Storey113-137 | Martin Heidegger | Being and Time. (s.d.). Dans *Scribd*. Récupéré de <https://www.scribd.com/doc/315427409/Zen-in-Heideggers-Way-Storey113-137>

## GLOSSAIRE

\* Ce glossaire emploie des définitions faciles à comprendre pour les non-philosophes. Ses sources sont variées et ont été choisies pour remplir une fonction pédagogique. Elles ne respectent pas toutes les standards académiques.

### Termes philosophiques techniques

*Alètheia* (épistémologie, philosophie grecque, Heidegger) : La vérité du jugement suppose donc que nous ayons d'abord et originairement accès aux choses elles-mêmes, que les choses se manifestent pour que nous puissions en juger. Il y a donc une vérité d'avant le jugement, « anté-prédicative » (*ante* : avant; *praedicare* : juger), qui n'est autre que le contact du *Dasein* avec l'être. La vérité prise en ce sens originaire (Heidegger l'appelle aussi vérité ontologique\*) n'est pas un discours vrai, mais ce qui rend possible tout discours vrai. De même que dire « il fait nuit » ou « il fait jour » suppose de n'être pas aveugle, mais ouvert à la dimension du visible, de même dire vrai sur tel ou tel étant suppose d'être ouvert à la dimension de l'être en général. Cette ouverture de l'être à lui-même dans le *Dasein*, Heidegger l'appelle *alètheia* (vérité en grec, traduit littéralement par « dévoilement »). La vérité originaire n'est rien d'autre que le dévoilement des choses, l'apparition de l'être (Keepschool, s.d., *Heidegger : La question de la vérité*).

Analytique existentielle/existentiale (Heidegger) : Après Husserl, dont la méthode phénoménologique repose sur l'analyse intentionnelle, Heidegger développe l'analytique existentielle du *Dasein*, ou l'étude de la structure pré-ontologique du rapport au monde (c'est-à-dire avant de prendre en compte la temporalité inhérente à l'être et à sa signification; la condition historique du *Dasein*), et l'herméneutique existentielle, cheminement opéré par le *Dasein* vers la constitution de sens dans la réalité contingente.

Arrière-plan de signification (Phénoménologie, Heidegger) : dimension non intentionnelle de l'activité psychique qui la structure et la rend possible. On ne parle pas ici de quelque chose comme l'inconscient psychanalytique, qui a une configuration représentationnelle, mais d'une structure opératoire qui oriente notre perception en déployant un champ de signification construit par l'usage, au fur et à mesure de nos interactions affectives avec les conventions sociolinguistiques de notre époque et de notre culture.

Attitude naturelle (phénoménologie) : Le monde perçu selon l'attitude naturelle est celui des choses, des faits, des valeurs, des soucis et des buts pratiques, le monde dans lequel chacun vit, un monde préreflexif qui ne fait l'objet d'aucune réflexion radicale sur sa réalité, et à l'occasion duquel on n'examine ni la possibilité ou les fondements de la connaissance, ni la validité de la perception; c'est donc un monde où les choses sont senties de manière immédiate. Le monde est continuellement là pour la personne qui vit de façon naturelle. Et, en tant qu'il est vu ainsi, il se situe au niveau ontique des étants (en allemand *Seiendes*) et des faits. Mais le même monde peut aussi être saisi d'une manière réflexive lorsqu'on l'examine comme un tout et qu'on s'interroge sur les fondements de la connaissance, afin de comprendre à la fois le monde et la conscience aussi bien que les rapports qu'ils entretiennent. Saisi de cette manière, le

monde se situe au niveau ontologique de l'être (en allemand *Sein*) des étants et selon la signification (*Sinn*) du monde et de la conscience (Encyclopédie Universalis, s.d., *Réduction phénoménologique ou transcendantale*).

**Béhaviorisme (psychologie) :** Le béhaviorisme est une méthode psychologique fondée sur l'observation objective. Pour les béhavioristes, la psychologie est le comportement extérieur des hommes, et non l'intériorité (les pensées, les sentiments) des sujets. Il s'agit donc d'une psychologie du comportement. Ce courant a été fondé à la fin du 19ème siècle avec l'ouvrage de Thorndike, *l'Intelligence Animale* (1898). Watson aux États-Unis et Bechterev en Russie en sont les fondateurs. Watson définit comme suit cette école : “Le béhaviorisme prétend que le domaine de la psychologie humaine est le comportement humain. Il estime que la conscience n'est un concept ni défini ni utilisable”. Ainsi, la psychologie ne serait pas la science de l'esprit. Watson défend l'idée qu'il est possible de décrire et de comprendre les comportements sans faire référence à des processus psychologiques internes. Par exemple si quelqu'un se déclare heureux, cela se traduira par une extériorisation de son état physique – augmentation du rythme cardiaque, sourire, etc. Si aucun de ces phénomènes extérieurs étaient descriptibles – le béhavioriste conclurait alors la personne n'est pas vraiment heureuse. Les limites de ce courant sont celles de toute étude objective de l'homme : une réaction humaine ne peut être seulement décrite du dehors, elle doit aussi être comprise du dedans (s.d., *Le béhaviorisme*).

**Computationalisme (Neurosciences, intelligence artificielle) :** Théorie selon laquelle (...) la cognition -humaine comprise- est la manipulation de symboles à la manière des ordinateurs digitaux. En d'autres termes, la cognition est *représentation mentale* : on considère que l'esprit opère par une manipulation de symboles représentant des traits du monde ou représentant le monde comme étant dans un certain état (Varela *et al.*, 1993, p. 32-33).

Corrélationalisme (épistémologie, ontologie): The idea according to which we only ever have access to the correlation between thinking and being, and never to either term considered apart from the other (Thompson, 2018, p. 2).

*Dasein* (Heidegger) : Le *Dasein* est le concept fondamental de la philosophie existentielle de Martin Heidegger. Le *Dasein* renvoie au sujet, constitué par la temporalité, qui éclaire la signification de l'Être. Ainsi, *Da-Sein* doit être compris dans sa relation au "*Sein*", à l'Être : "Le *Dasein* est cette entité qui, dans son Être, traite l'Être comme un problème" (Être et Temps). Autrement dit, le *Dasein* est le fait, pour l'homme, d'être le "là" de l'Être, c'est-à-dire une ouverture et une présence à cet Être (s.d., *Heidegger et le Dasein*).

Dualisme (Épistémologie, ontologie) : En philosophie, le dualisme correspond à la description, pour un domaine donné, de deux entités ou principes, inséparables, nécessaires et irréductibles l'un à l'autre et qui coexistent (ex : esprit et matière). Il s'oppose au monisme (s.d., *dualisme*).

Émergence/émergentisme (Énactivisme, épistémologie, ontologique) : Dynamic co-emergence best describes the sort of emergence we see in autonomy. In an autonomous system, the whole not only arises from the (organizational closure of the) parts, but the parts also arise from the whole. The whole is constituted by the relations of the parts, and the parts are constituted by the relations they bear to one another in the whole. Hence, the parts do not exist in advance, prior to the whole, as independent entities that retain their identity in the whole. Rather, part and whole co-emerge and mutually specify each other (Thompson, 2007, p. 65, cité dans Mackenzie, 2010, p. 86).

Empirisme logique / néopositivisme logique (Épistémologie) : Orientation de la philosophie contemporaine qui emprunte à la science ses méthodes d'observation des faits et son esprit, condamnant ainsi tout recours à la métaphysique : « J'appelle empirisme logique un courant philosophique dont les trois manifestations principales furent l'atomisme logique en Grande-Bretagne, le néo-positivisme ou positivisme logique issu du Cercle de Vienne, et la philosophie logique contemporaine qui, particulièrement florissante aux États-Unis, tend à reconquérir l'Europe continentale. Ces philosophies présentent des traits communs : attachement à l'expérience sensible, défiance à l'égard de la spéculation et des prétendues évidences du sens intime, goût de la rigueur logique dans les inférences, effort vers la clarté et la netteté dans l'exposé ». (Vax, 1970, p. 5, cité dans s.d., *Empirisme*).

Énaction/énactivisme (neurophénoménologie) : La cognition, loin d'être la représentation d'un monde prédonné, est l'avènement conjoint d'un monde et d'un esprit à partir de l'histoire des diverses actions qu'accomplit un être dans le monde (Varela *et al.*, 1993, p. 35).

Épistémologie : Si l'on traduit par notre mot « science » le mot grec ἐπιστήμη, l'épistémologie est, étymologiquement, la théorie de la science. Bien que la forme anglaise du vocable ait existé avant que le français ne l'assimile, c'est pourtant avec le sens différent et plus large de « théorie de la connaissance » qu'il est généralement utilisé par les Anglo-Saxons. Ce décalage sémantique n'intéresse pas seulement le linguiste; il évoque une différence d'orientation significative, qui se retrouve aussi bien à l'intérieur même de l'épistémologie entendue au sens français. Sans doute ne qualifierions-nous pas volontiers d'« épistémologiques » des considérations sur la connaissance en général, ou sur des modes de connaissance s'éloignant manifestement de ceux qu'un large consensus désigne comme scientifiques. Néanmoins, l'épistémologie ne saurait non plus se réduire à l'examen purement

technologique des méthodes spécifiques des sciences. Elle vise aussi à situer la science dans une expérience du savoir qui la déborde, à en évaluer la portée, à en dégager le sens pour l'ensemble de la pratique humaine. Il convient donc de dire que le mot français lui-même renvoie à deux styles de théorie de la science; l'un, plus proche de la philosophie d'obédience américaine ou britannique, met l'accent sur les processus les plus généraux de la connaissance, sur leur logique, sur leur fondement; l'autre, assez caractéristique des épistémologues français, et même continentaux, depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, privilégie volontiers l'étude spécifique des sciences, voire du développement historique concret de leurs problèmes (Universalis, s.d., *Épistémologie*).

Épistémologie médiationnelle : théorie représentationnaliste de la connaissance qui suppose que nous ne pouvons être en relation directe avec le monde et que notre connaissance de celui-ci passe impérativement par la représentation.

*Épochè* (Husserl) : Pour apercevoir les phénomènes, il est nécessaire de modifier notre attitude naturelle à l'égard du monde au moyen de la réduction phénoménologique. Dans l'attitude naturelle, nous portons constamment des jugements sur l'être des objets en soi (croyance en l'être). L'attitude phénoménologique, en revanche, s'abstient de tout jugement (*épochè*) sur l'être et le non-être des objets ; ceci rend possible l'observation sans préjugés de la conscience pure, c'est-à-dire de ce qui est donné comme phénomènes dans la corrélation de la noèse et du noème (s.d., *Husserl*).

Essentialisme (épistémologie, ontologie): The view that some properties of objects are essential to them. The “essence” of a thing is conceived as the totality of its essential properties (Encyclopaedia Britannica, 2015, *Essentialism*).

Existentiels de l'analytique du *Dasein* (Heidegger) : caractères d'être qui structurent le *Dasein* et dont participe la *Stimmung*. Nous trouvons en premier lieu l'affection (*Befindlichkeit*) où se déploie la *Stimmung*, (ou tonalité affective, ou humeur, ou sensation existentielle) par laquelle nous sentons le monde avant toute objectivation. Suit alors la compréhension (*Verstehen*), puis le discours (*Rede*) (qu'il faut comprendre comme possibilité du discours). Toute cette structure constitue ensemble le souci (*Sorge*), mode par lequel le *Dasein* est au monde. Le souci est également la structure par laquelle le monde acquiert sa significativité. En son sein, la *Stimmung* est la structure par laquelle le monde et les choses du monde apparaissent comme ayant une valeur, comme ayant une possibilité signifiante. Sans sembler d'abord avoir une valeur, quel que soit son registre, il est impossible pour une chose ou un événement d'acquérir un sens. La compréhension quant à elle détermine le genre de signification que peuvent avoir différentes entités dans des situations concrètes, par exemple, la fonction que peut revêtir un clavier en relation avec nos projets. Cette signification n'est pas toujours explicite, mais elle est déjà signification. Ainsi, c'est la sensation existentielle, selon la traduction de Matthew Ratcliffe, qui détermine la forme de l'espace de possibilité à travers laquelle la compréhension opère. La compréhension quant à elle, permet de donner une signification spécifique dans un contexte précis. Elle permet de déterminer si une chose est signifiante de telle manière ou non, mais pas de déterminer si elle peut l'être (ce qui est le rôle de la dimension affective). Le discours quant à lui serait « the coalescing of a world into structured patterns that are amenable to linguistic expression » (Ratcliffe, 2013, p. 162). Il n'est pas le langage parlé, mais sa condition de possibilité.

Fondationnalisme (ontologie, épistémologie): Foundationalism is a view about the structure of justification or knowledge. The foundationalist's thesis in short is that all knowledge or justified belief rest ultimately on a foundation of noninferential knowledge or justified belief (Hassan et Fumerton, 2018, *Foundationalism*).

Herméneutique (Heidegger) : La phénoménologie du *Dasein* est *herméneutique* au sens originel du mot, d'après lequel il désigne le travail de l'explicitation. Cependant, dans la mesure où par la mise à découvert du sens de l'être et des structures fondamentales du *Dasein* en général est ouvert l'horizon de toute recherche ontologique ultérieure sur l'étant qui n'est pas à la mesure du *Dasein*, cette herméneutique devient en même temps « herméneutique » au sens de l'élaboration des conditions de possibilité de toute recherche ontologique. Et pour autant, enfin, que le *Dasein* a la primauté ontologique sur tout étant — en tant qu'il est dans la possibilité de l'existence —, l'herméneutique en tant qu'explicitation de l'être du *Dasein* reçoit un troisième sens spécifique, à savoir le sens, philosophiquement *premier*, d'une analytique de l'existentialité, de l'existence. Dans cette herméneutique, en tant qu'elle élabore ontologiquement l'historialité du *Dasein* comme la condition ontique de possibilité de la recherche historique, s'enracine par conséquent ce qui n'est nommé que dérivativement « herméneutique » : la méthodologie des sciences historiques de l'esprit (Heidegger, 1985, p. 49).

Holisme (ontologie, épistémologie) : Le holisme ontologique est une doctrine ou un système de pensée pour lequel les caractéristiques d'un être, d'une entité ou d'un phénomène, ne peuvent être connues que si on le considère ou si on l'appréhende dans sa totalité et non par l'étude de chacune de ses parties indépendamment les unes des autres. On ne peut déduire les propriétés d'un ensemble à partir de chacune de ses parties (s.d., *Holisme*).

*Hylè* (Husserl): unitary sensible experiences, « sensory contents » such as the data of color, touch, sound, and the like, which we shall no longer confuse with the appearing phases of things, their colour-quality, their roughness, and so forth... (Husserl, 1962, p. 226, cité dans Lusthaus, 2002, p. 15).

Idéalisme (ontologie, épistémologie) : L'idéalisme affirme l'existence des idées et leur attribue un rôle principal. Mais, sur ces deux points, les positions varient selon les idéalismes. Pour les uns, les idées existent dans et par l'esprit humain, elles sont subjectives, pour les autres, elles sont réelles et constituent le monde. Tous les auteurs de ce courant supposent que les Idées, l'Esprit conditionnent la réalité factuelle, mais de façon différente. Dans l'idéalisme platonicien, les idées sont premières et réelles, alors que les aspects factuels en sont les réalisations transitoires (voir idéalisme réaliste). Dans l'idéalisme de George Berkeley, les idées conditionnent complètement la réalité qui n'a pas d'existence sans elles, ce qui conduit à une négation de la matière et à un doute sur la réalité empirique. Dans l'idéalisme transcendantal kantien, la réalité empirique est seulement relativisée à des formes *a priori* de notre entendement et les objets construits grâce aux concepts, mais il n'y a aucun irréalisme. Dans l'idéalisme Hégélien, l'homme participe à l'Esprit se réalisant dans le monde et dans l'Histoire humaine. L'Esprit est extérieur à la pensée subjective humaine. L'idéalisme hégélien est dit absolu, car il considère que tout ce qui existe résulte du développement de l'Esprit, de l'Idée Absolue (Juignet, 2015, *Idéalisme*).

Idéalisme métaphysique / Réalisme métaphysique (ontologie, épistémologie): (...) the view that the external world and objects in it exist in a mind-dependent way, and it is opposed to metaphysical realism, the view that the world and material objects in it exist in a mind-independent, objective way (Trivedi, 2005, p. 232).

Intentionnalité (Phénoménologie): Intentionality means that consciousness is driven by an intent, a being-directed towards, which Husserl describes with the well-known phrase "consciousness is always consciousness of". What this means is that consciousness is never blank or "pure", but always of something -a table, an image, a color, an idea (Lusthaus, 2002, p. 14).

Langage privé / jeux de langage (Wittgenstein, pragmatisme) : Apprendre un langage consiste à maîtriser deux activités complémentaires. La première consiste à élaborer des *jeux de langage* au sens de Wittgenstein; c'est-à-dire, *émettre des signes* — verbaux ou autres — et vérifier à mesure qu'ils sont émis s'ils sont compris par les autres. Un bon joueur sait obtenir ce qu'il désire. Le jeu élémentaire le plus courant consisterait à faire dire à l'enfant « je veux du lait » pour qu'il *gagne la partie*, c'est-à-dire pour accéder à sa demande. Plus élémentaire encore, attendre qu'il commence à *geindre* pour lui donner le sein. Cette activité langagière est *contextuelle*; elle prend la forme du moment, et se vérifie à mesure qu'elle se déroule. La soif par exemple peut obtenir satisfaction de plusieurs manières; il y a vingt façons de demander à boire. Le langage, tel que Wittgenstein le montre, est une activité impliquant des *jeux* dont les *règles* sont *vivantes*; elles s'adaptent au contexte (...) Le langage est essentiellement *public*, tout comme les *règles* des *jeux de langage*. On ne saurait imaginer de langage privé, de même qu'une règle ne saurait être observée qu'une seule fois. À soi-même, il n'existe pas de langage, et si ça parle tout seul dans ma tête, ce n'est qu'en vertu de l'intériorisation des autres qui ressurgissent en moi par la mémoire. Le langage implique la *présence* des autres et un *contexte* défini, sans quoi aucun *sens* ne peut apparaître. (Brooks, s.d., Wittgenstein, dictionnaire et jeux de langage).

*Lebenswelt/ Life-world/ Monde vécu* (phénoménologie): In phenomenology, the world as immediately or directly experienced in the subjectivity of everyday life, as sharply distinguished from the objective “worlds” of the sciences, which employ the methods of the mathematical sciences of nature; although these sciences originate in the life-world, they are not those of everyday life. The life-world includes individual, social, perceptual, and practical experiences. The objectivism of science obscures both its origin in the subjective perceptions of the life-world and the life-world itself. In analyzing and describing the life-world, Phenomenology attempts to show how the

world of theory and science originates from the life-world, strives to discover the mundane phenomena of the life-world itself, and attempts to show how the experience of the life-world is possible by analyzing time, space, body, and the very givenness or presentation of experience (Encyclopedia Britannica, s.d., *Life-World*).

Métaphysique : Partie de la philosophie, définie différemment suivant les différentes époques : dans l'antiquité, doctrine de l'être ou de l'essence des choses, considérée indépendamment des propriétés particulières ou des modes déterminés qui établissent une différence entre un objet et un autre; selon Kant, l'inventaire systématique de toutes les richesses intellectuelles qui proviennent de la raison pure, c'est-à-dire des idées et des principes que l'intelligence tire de son propre fonds sans le concours de l'expérience; enfin, de nos jours, science des principes, plus élevée et plus générale que les autres, de laquelle toutes les connaissances tiennent leur certitude et leur unité (s.d., *Métaphysique*).

Mythe du donné des contenus mentaux de Sellars (épistémologie) : Cette critique s'attaque à la conception empiriste qui défend l'idée d'un accès immédiat aux *sense data*, ceux-ci constituant selon Henry Habberley Price « les éléments perceptifs les plus élémentaires et les plus consensuels. Ils constituent donc la part indubitable de notre perception sensorielle, avant même qu'un choix théorique sur la nature de la perception n'ait été fait » (Price, 1932, cité dans *Les études philosophiques*, 2006). Pour Sellars, une telle chose n'existe pas en ce sens que nous ne pouvons faire l'expérience d'un donné qui soit autonome relativement à toute ressource conceptuelle. Il critique l'avenue naturaliste qui implique qu'il ne faille à la perception aucun type de formation préalable. Selon lui, la perception comporte une forte charge ontologique inséparable de nos apprentissages et de nos comportements culturellement induits. Dès qu'on fait le compte-rendu d'une expérience, on procède déjà à sa catégorisation.

Nihilisme : Doctrine selon laquelle rien n'existe au sens absolu; négation de toute réalité substantielle, de toute croyance (CNRTL, 2012, *Nihilisme*).

Relation noético-noématique : L'intentionnalité de la conscience se réfère à la constante corrélation entre les actes de la conscience (percevoir, se souvenir, aimer, etc.) qui se rapportent à un objet (acte de la visée : la noèse), et l'objet tel qu'il apparaît dans ces actes (l'objet intentionnel : le noème). Le noème n'est pas l'objet dans son être réel en soi, mais l'objet tel qu'il est contenu intentionnellement dans la fonction donatrice de sens des actes de conscience. Les données de sensation et les noèses constituent les contenus réels dans le vécu, alors que les noèmes sont le contenu irréel (objet intentionnel) (s.d., *Husserl*).

Ontologique-ontique / Ontologie fondamentale heideggérienne: The central theme of Heidegger's philosophy is the question concerning the meaning (*Sinn*) of being (*Sein*). The “fundamental ontology” he advances in *Being and Time* departs dramatically from traditional ontology in that it asks not *what there is*, nor *why there is what there is*, nor even *why there is anything at all and not nothing*. The last of those questions, most famously associated with Leibniz and Schelling, is what Heidegger calls “the fundamental question of metaphysics.” It is a deep and important question, but it is not the question of fundamental ontology, for what it asks about is the totality of *entities*, not the meaning of *being*. Heidegger's question, then, is not, *why is there anything?* but rather, *what does it mean for something to be?* – or simply (redundantly), *what is it to be?* “what does ‘being’ mean?” Heidegger asks in his lectures of 1928. “This is quite simply the fundamental question of philosophy” (*MAL* 171). So, whereas traditional ontology was merely “ontic,” in that it occupied itself exclusively with entities, or what is (*das Seiende*), Heidegger's own project is “ontological” in a radically new sense in

asking not just about what there is, but about being as such. Fundamental ontology is fundamental relative to traditional ontology, then, in the sense that it has to do with what any understanding of entities necessarily presupposes, namely, our understanding of that in virtue of which entities *are* entities (Carman, 2009, *What is Fundamental Ontology?*).

Opérationnalisme (psychiatrie) : L'opérationnalisme, comme le pragmatisme, affirme que la signification et la valeur d'un énoncé scientifique sont fonction de leur signification concrète ou de leurs conséquences pratiques. En personnalité, en psychopathologie ou en psychothérapie, cela implique que postuler des différences ou des changements de personnalité qui ne se manifestent pas dans des changements observables de comportements équivaut à ne rien postuler, à parler dans le vide. (...) Dans les autres approches psychologiques, l'objet de la psychologie est l'esprit, dont le comportement n'est que l'effet (...) (Bélanger, 2004, p. 2).

Performativité du langage : Le concept d'énonciation performative a été élaboré dans les années 1950 par le philosophe britannique J. L. Austin. Austin a proposé une distinction entre deux types d'énonciations : les énonciations constatives – telles que « Georges a promis de venir » – qui font une déclaration, décrivent une situation et sont vraies ou fausses, et les énonciations performatives qui ne sont ni vraies ni fausses mais accomplissent l'action à laquelle elles font référence. Dire « je promets de te payer » ne revient pas à décrire une situation mais à accomplir l'acte de promettre : l'énonciation est l'acte même (Culler, 2016, paragr. 2).

Phénoménologie : pour Edmond Husserl, la phénoménologie prend pour point de départ l'expérience comme intuition sensible des phénomènes afin d'essayer d'en extraire les dispositions principales des expériences, mais aussi l'essence de ce dont on

fait l'expérience. La phénoménologie est la science des phénomènes, c'est-à-dire la science des *vécus* par opposition aux objets du monde extérieur. La phénoménologie husserlienne se veut aussi une science philosophique, c'est-à-dire *universelle*. En outre, elle est une science apriorique, ou *eidétique*, à savoir une science qui décrit des lois dont les objets sont des « essences immanentes ». Ce caractère apriorique oppose la phénoménologie de Husserl de son maître Franz Brentano, qui en fut néanmoins, à d'autres égards, un précurseur. Cela forme la « phénoménologie transcendantale ». Sa philosophie fut ensuite développée par entre autres Maurice Merleau-Ponty (...) Jon Patočka et Emmanuel Lévinas. Pour Martin Heidegger, la vision phénoménologique d'un monde d'êtres doit être déviée vers l'appréhension de l'Être comme être, comme une introduction à l'ontologie mais qui reste une ontologie critique face à la métaphysique. C'est la « phénoménologie existentielle ». (s.d., *Phénoménologie*).

*Phronesis* (sagesse pratique chez Aristote): une disposition pratique, une manière d'être habituelle, accompagnée d'une règle vraie (*orthos logos*), capable d'agir dans la sphère de ce qui est bon ou mauvais pour l'être humain (Aristote, 1997, VI, 1140 b).

*Qualia* : contenus sensibles de la conscience

Quiétisme irénique : mise à plat des processus cognitifs dans l'apaisement de la prolifération conceptuelle.

Réalisme naïf : la conviction non seulement que le monde est indépendant de l'esprit ou de la cognition, mais que les choses sont en général ce qu'elles semblent être (Varela *et al.*, 1993, p. 44).

Réification : (la) transformation, (la) transposition d'une abstraction en objet concret, en chose (2012, *Réification*).

Représentationalisme : (p)rise de position ontologique et épistémologique qui se présente essentiellement en deux temps : nous supposons que le monde est prédonné, c'est-à-dire que ses traits peuvent être spécifiés préalablement à toute activité cognitive. Ensuite, pour expliquer la relation entre cette activité cognitive et le monde prédonné, nous forgeons l'hypothèse qu'il existe des représentations mentales à l'intérieur du système cognitif (...) Nous obtenons donc une théorie pleinement développée qui affirme (1) que le monde est prédonné; (2) que notre cognition porte sur ce monde – ne serait-ce que partiellement- ; et (3) que pour prendre connaissance de ce monde, notre démarche consiste à représenter ses traits et à agir ensuite sur la base de ces représentations (Varela *et al.*, 1993, p. 194).

*Sophia* (sagesse théorique chez Aristote) : (...) la sagesse [*sophia*] sera la plus achevée des formes du savoir. Le sage doit donc non seulement connaître les conclusions découlant des principes, mais encore posséder la vérité sur les principes eux-mêmes. La sagesse sera ainsi à la fois raison intuitive et science, science munie en quelque sorte d'une tête et portant sur les réalités les plus hautes (Aristote, 1997, VI, 1141b).

*Stimmung* (Heidegger) : (Tonalité, humeur structurante, sensations existentielles) Dimension affective qui permet l'attribution de la valeur aux choses du monde, en ce que c'est elle qui prédispose affectivement le *Dasein* à percevoir les étants du monde comme ayant un potentiel signifiant ou utilitaire en relation à l'orientation pragmatique de son existence en regard de ses projets. Elle a toujours déjà établi l'être-au-monde dans sa totalité, elle est une condition de possibilité pour toute perception, pour toute pensée, pour toute action. C'est en tant qu'elle est une condition de possibilité

qu'Heidegger la qualifie d'ontologique. La *Stimmung* se déploierait ainsi également sur un autre plan que celui des émotions. Elle aurait une fonction épistémique en raison de la relation qu'Heidegger suppose entre la sphère affective et la question de la signification existentielle. Elle aurait cependant un fondement ontique, en tant qu'elle ouvre le *Dasein* vis-à-vis la facticité, le dispose par rapport au fait d'être jeté dans l'existence.

Substantialisme : [Par opposition à *phénoménisme*] Doctrine qui admet l'existence de réalités permanentes ou de ce qui est par soi (CNRTL, 2012, *Substantialisme*).

Template-based Matching model (psychiatry): The core of template-based matching model is that in human's memory there should exist plenty of various duplicates about the real world pattern, which are called templates and formed from the past living experiences. The real world patterns and the templates are corresponding to each other. When an outside stimulation affects human's sensory organ, the stimulation information will be coded first and then compared with the stored templates in order to find the best matching pair. The template with the best matching is probably the pattern of that stimulation, so the pattern can be recognized. According to the basic viewpoint of template-based matching, it is necessary to have the corresponding templates stored in the memory in advance in order to recognize a special pattern (Shugen, 2002, p. 4).

Théorie correspondantiste de la vérité: (...) any view explicitly embracing the idea that truth consists in a relation to reality, i.e., that truth is a relational property involving a characteristic relation (to be specified) to some portion of reality (to be specified) (David, 2015, *The Correspondence Theory of Truth*).

*Vorhandheit* : (étant-à-portée-de-la-main) Étant perçu de manière objective et réifiée depuis l'attitude naturelle. Le *Vorhandheit* est l'étant tel qu'il apparaît dans la perception directe, structuré affectivement et conceptuellement par des croyances et des préjugés.

*Zuhandenheit* : (étant sous la main) catégorie d'étants appréhendé depuis un mode d'être plus authentique et profond qui est opacifié par l'attitude naturelle. Heidegger qualifie ce mode d'être de pré-ontologique, en tant qu'il concerne les outils qui n'apparaissent pas de manière thématique à l'esprit. Ce mode appropriatif est pré-conceptuel et serait beaucoup plus proche de la forme du rapport primordial que nous entretenons avec le monde, qui est pragmatique et trouve son lieu dans l'action orientée par la dimension affective structurante du rapport signifiant au monde.

## Termes de la nomenclature bouddhiste

*Abhidharma* : programme philosophique bouddhiste (fort répandu au sein des écoles du bouddhisme ancien) dédié à la taxonomie des « éléments fondamentaux » (*dharma*) constitutifs du monde et à l'analyse des relations causales de « coémergence conditionnée » (*pratītyasamutpāda*) entre ceux-ci; l'abhidharma ciblé par la critique *mādhyamika* est celui de l'école *Vaibhāṣika-Sarvāstivāda*, dominante en Inde du Nord à partir de Ier siècle avant l'ère chrétienne (Panaïoti, 2016, p. 7).

*Ahaṃkāra* : litt. « ce qui produit (*kāra*) le « je » (*aham*) »; principe d'ego donnant lieu à l'identité empirique (Panaïoti, 2016, p. 2).

*Ālaya-vijñāna*: *Ālaya-vijñāna* (storehouse consciousness) refers to a level of subliminal mental processes that occur uninterruptedly throughout one's life and, in the Buddhist view, one's multiple lifetimes. It represents, in effect, one's personal continuity along with the continuity of one's accumulated karmic potential (hence, "storehouse"). *Ālaya-vijñāna*—along with Consciousness-Only (*vijñapti-mātra*) and the Three Natures (*trisvabhāva*)—is one of the distinguishing doctrines of the *Yogācāra* ("Practitioners of Yoga") school of Indian Buddhism (Waldron, 2010, *Ālaya-vijñāna*).

*Anātman* : Litt. « dépourvu de soi »; les agrégats formant un « individu » sont souvent décrits comme étant « impermanents » (*anitya*), « douloureux » (*duḥkha*) et « dépourvus de soi » (*anātman*) (Panaïoti, 2016, p. 3).

*Ātman*: le « soi » ou le « Sujet en soi », régent interne des facultés psychophysiques de

l'individu; la mystique upanişadique cherche à établir son identité avec le brahman (Panaïoti, 2016, p. 2).

*Avidyā* : litt. « nescience » ; c'est le corrélat « personnel » de la *māyā*, pour ainsi dire, soit l'ignorance métaphysique fondamentale en vertu de laquelle chaque *jīva* se prend pour un être distinct des autres, s'identifie à ce qu'il n'est pas (les *upādhi-s*), s'imagine que le monde empirique d'objets et de relations variées dont il semble faire l'expérience est réel, etc. (Panaïoti, 2016, p. 12).

*Bodhisattva* : Litt. « être (*sattva*) [voué à l'] éveil (*bodhi-*) » ; agent moral idéal du bouddhisme Mahāyāna, toutes ses actions découlent de la compassion envers tous les êtres conscients (et donc souffrants) et visent ainsi à les mener vers l'éveil; les textes Mahāyāna le comparent à l'auditeur (*śrāvaka*) – caricature de l'adepte du bouddhisme non Mahāyāna – et le bouddha solitaire (*pratyekabuddha*), qui tous deux ne se préoccupent que de leur propre sort (Panaïoti, 2016, p. 10).

Convention : La vérité conventionnelle, dans le bouddhisme, est le domaine ontologique de la quotidienneté, du langage ordinaire, des phénomènes concrets et des distinctions parfois arbitraires imposées par la réflexion conceptuelle. Nous en discuterons en profondeur dans le second chapitre. Pour les yogācārins, elle n'a aucune valeur de vérité. Pour les mādhyamikas, elle est tout ce qui est, car ils ne postulent pas de régime ontologique transcendant, dont la valeur de vérité est ultimement fondée. Tout ce qui la compose a une valeur de vérité relative, holistique et interdépendante.

*Dharma* : Le mot sanskrit *dharma* (pāli *dhamma*) a des sens multiples. Au sens large, les *dharma* sont les phénomènes, tous les phénomènes, toutes les « choses » et toutes les existences vivantes, bref tout ce qui est « né, devenu, créé, conditionné », y compris

donc ce qui perçoit les phénomènes, le sujet, le « moi » humain, l'ego et tous ses constituants (Centre d'études dharmiques, s.d., *Qu'est-ce que le Dharma?*). Employé avec une majuscule il réfère à la loi bouddhiste en général.

*Dharma-sūnyatā* : litt. « vacuité de (tous les) éléments fondamentaux (*dharma*) », en référence à l'enseignement madhyamaka selon lequel tout supposé fondement ontologique (par exemple : la *prakṛti* du Sāṃkhya ; les substances du Nyāya-Vaiśeṣika ; les éléments fondamentaux de l'abhidharma du Vaibhāṣika-Sarvāstivāda) serait, du point de vue de la vérité absolue (*paramārtha-satya*), « vides/dépourvus d'existence propre » (*svabhāva-sūnya* (...)) (Panaïoti, 2016, p. 8).

*Duḥkha* : souffrance (nom)/douloureux (adj.); la première « noble vérité » fait de sa portée quasiment sans limites la pierre angulaire du bouddhisme tout entier) (Panaïoti, 2016, p. 3).

*Dṛṣṭi* : litt. « vue » - par extension : « croyance », « opinion », « conception » ; en tant que terme technique mādhyaṃika, « *dṛṣṭi* » désigne toute croyance, toute théorie réificatrice, c'est à dire qui décrit en termes d'entités stables dotées d'existence propre ce qui n'est que devenir flou, dynamique, coémergent, conditionné et ainsi dépourvu d'existence propre (Panaïoti, 2016, p. 8-9).

Expédients salvifiques (*upāya*) : litt. « habileté (*kauśalya*) [dans les] moyens [salvifiques] (*upāya*) » ; ce terme désigne l'aptitude de *bodhisattva*-s et *buddha*-s à intervenir de la façon la plus efficace (par le biais de l'enseignement ou d'actions plus directes) en vue d'aider un ou des être/s conscient/s à avancer vers l'éveil et/ou de le/s empêcher de s'écarter du chemin qui mène vers celui-ci (Panaïoti, 2008, p. 10).

*Karuṇā* : compassion ; c'est la vertu fondamentale selon le bouddhisme Mahāyāna, la racine même de toute quête réelle vers l'éveil (Panaïoti, 2008, p. 9).

*Koan*: In Zen Buddhism of Japan (...) a succinct paradoxical statement or question used as a meditation discipline for novices (...) The effort to solve a *koan* is intended to exhaust the analytic intellect and the egoist will, readying the mind to entertain an appropriate response on the intuitive level (Encyclopaedia Britannica, s.d., *Koan*).

Madhyamaka : Litt. « médian » ou « du milieu » ; l'école dite « Madhyamaka », fondée au II<sup>ème</sup> siècle par Nāgārjuna, est une des écoles philosophiques principales du bouddhisme Mahāyāna ; elle prétend prôner une « voie médiane » (*madhyamā pratipat*) entre l'existence (substantialisme) et l'inexistence (nihilisme) de toute chose, soit la vacuité (Panaïoti, 2016, p. 7).

*Māyā* : litt. « illusion » ; il s'agit du « pouvoir » propre au *brahman* de générer l'univers illusoire de la matière, des *upādhi*-s, des milles distinctions qui semblent découper le monde en autant d'entités distinctes et investies d'une existence propre ; on peut dire que la *māyā* désigne la façon dont l'univers empirique se manifeste, même si elle est elle-même non manifeste (Panaïoti, 2016, p. 12).

*Mūla-madhyamaka-kārikā* : collection de vers (*kārikā*) composés par Nāgārjuna (II<sup>ème</sup> siècle) [c'est donc lui que Candrakīrti appelle « le maître » dans la *Prasannapadā* (May (trad.) 1959], fondement textuel de l'école Madhyamaka, dont les principaux commentateurs sont Buddhapālita (V<sup>ème</sup>-VI<sup>ème</sup> siècles), Bhavaviveka (VI<sup>ème</sup> siècle) et Candrakīrti (VII<sup>ème</sup> siècle) ; parmi les autres grands penseurs indiens

mādhyamikas qui tirent leur inspiration des *kārikā*-s, l'on doit compter : Āryadeva (IIIème siècle), Śāntideva, (VII- VIIIème siècle), Śāntarakṣita (VIIIème siècle), Kamalaśīla (VIIIème siècle) et Prajñākaramati (Xème siècle) (Panaïoti, 2016, p. 7-8).

*Nirvāṇa* : Litt. « extinction » ; but final de pensée et de la pratique bouddhiste, c'est à dire l'« extinction » de la soif, ou, plus précisément, de ce qui lui donne lieu, soit le « feu » du principe d'égo (*ahaṃkāra*) qui s'attache aux événements psychophysiques, telles des matières combustibles (Panaïoti, 2016, p. 3).

*Paramārtha-satya* : litt. « vérité/réalité (*satya*) absolue (*paramārtha*-) » (Panaïoti, 2016, p. 7).

*Prajñā* : litt. « sagesse », « réalisation » ; cf. *śīla* : « comportement », « morale » (Panaïoti, 2016, p. 9).

*Pramāṇa* : « moyen » ou « procédure » épistémique fiable, telle la perception ou l'inférence (acceptés comme *pramāṇa*-s au sein de tous les *darśana*-s), mais aussi l'analogie ou l'autorité (d'un texte, d'un sage, etc.) (Panaïoti, 2016, p. 6).

*Pratītyasamutpāda* : Litt. « coémergence conditionnée » [chez May (trad.) 1959 : « production par conditions » ; cf. Viévard 2002 : « production conditionnée »] ; principe de causalité, se présentant comme « voie du milieu » (*madhyamā pratipat*) entre les doctrines extrêmes de l'« éternité » (*śāśvatava*) versus de la « destruction » (*uccheda*) du soi (*ātman*) » (Panaïoti, 2016, p. 3-4).

*Pudgala-śūnyatā* : litt. « vacuité de la personne (*pudgala*) », en référence à

l'enseignement selon lequel la personne serait, du point de vue de la vérité absolue (*paramārtha-satya*), « vide/dépourvu d'un *ātman* » (*ātma-sūnya*) ; selon certains penseurs *mādhyamikas*, c'est la seule vacuité que reconnaissent les adeptes des écoles du bouddhisme ancien, aussi nommé « Petit Véhicule » (*hīnayāna* ; cf. *mahāyāna* – « Grand (*mahā*-) Véhicule ») (Panaïoti, 2016, p. 8).

*Samsāra* : Cycle souffrant de l'existence au sein du monde phénoménal. Cycle de la transmigration.

*Samskāra*: These are the karmic latencies that predispose us to perceive or react in certain ways. They are karmic insofar as they are the product of previous vedanic experience, now latent, and insofar as they condition how we re-act or will re-act to present or future vedanic experience (Lusthaus, 2002, p. 48).

*Samvṛti-satya* : litt. « vérité/réalité (*satya*) conventionnelle (*samvṛti*-) [cf. May 1958 : de surface », c'est à dire dépourvue de fondement ontologique indépendant (Panaïoti, 2016, p. 7).

*Skandha* : litt. « agrégat(s) » ; les cinq catégories d'événements psychophysiques, soit (1) les évènements physiques, (2) les sensations, (3) les conceptualisations verbales, (4) les volitions et dispositions conatives et (5) les consciences [de...] ; selon les textes bouddhistes, un soi-disant « in-dividu » est en fait « divisible » en divers évènements psychophysiques (Panaïoti, 2016, p. 3).

*Śūnyatā* : litt. « vacuité », ou, plus précisément « la qualité d'être vide [de ...] » (dérivé de l'adjectif « *sūnya* » ; litt. : vide, dépourvu [de ...]) ; idée maîtresse de l'école

Madhyamaka, la *śūnyatā* décrit la vérité absolue (*paramārtha-satya*) concernant toute chose, soit l'absence totale et universelle de fondement ontologique (Panaïoti, 2016, p. 8).

*Svabhāva* : litt. « existence (*bhāva*) propre (*sva-*) » ; analogue, pour toute « entité » (*bhāva*), de ce que représente l'*ātman* chez une « personne » ; ce terme désigne la notion même de fondement ontologique, de réalité indépendante (indépendante à la fois de la conceptualisation et des réseaux causaux décrits en terme de « coémergence conditionnée »), de substance ; justement, dans le bouddhisme Vaibhāṣika-Sarvāstivāda, c'est en vertu de son « existence propre » (*svabhāva*) qu'un élément fondamental (*dharma*) appartient à la classe des entités « qui existent en tant que substances (*dravya-sat*) » (Panaïoti, 2016, p. 8).

*Tathātā* : le monde tel qu'il est, dans son ainsité. Une dimension ontologique entièrement dénuée de surimposition conceptuelle et affective.

*Vāsanā* : fragrances, ou résidus karmiques, issus de l'habitude (Lusthaus, 2002, p. 25).

*Yogācāra* : *Yogācāra* is one of the two schools of Indian Mahāyāna Buddhism. Its founding is ascribed to two half brothers, Asaṅga and Vasubandhu, but its basic tenets and doctrines were already in circulation for at least a century before the brothers lived. *Yogācāra* focused on the processes involved in cognition in order to overcome the ignorance that prevents one from attaining liberation from the karmic rounds of birth and deaths. *Yogācārins'* sustained attention to issues such as cognition, consciousness, perception, and epistemology, coupled with claims such as "external objects do not exist", has led some to misinterpret *Yogācāra* as a form of metaphysical idealism. They did not focus on consciousness to assert it as ultimately real (*Yogācāra* claims

consciousness is only conventionally real since it arises from moment to moment due to fluctuating causes and conditions), but rather because it is the cause of the karmic problem they are seeking to eliminate. Yogācāra introduced several important new doctrines to Buddhism, including *vijñapti-mātra* (nothing but cognition), three self-natures, three turnings of the Dharma-wheel, and a system of eight consciousness (...). Their close scrutiny of cognition spawned two important developments: an elaborate psychological therapeutic system that mapped out the problems in cognition along with the antidotes to correct them, and an earnest epistemological endeavor that led to some of the most sophisticated work on perception and logic ever engaged in by Buddhists or Indians. (Lusthaus, s.d., What is and isn't Yogācāra).