

Université de Montréal

L'expérience et le langage.

Une approche herméneutique de l'éveil et du *kôan zen*

par Gisèle Gingras

Faculté de Théologie

**Thèse présentée à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Philosophiae doctor
en Sciences de la religion**

Octobre 1999

© Gisèle Gingras, 1999



BL
25
U54
2000
v. 003

Journal de l'Institut

L'expérience et le langage

Le langage est un système de signes et de sens

Journal de l'Institut

Journal de l'Institut

The author is responsible for the content of the text
and is not liable for any errors or omissions
in the text or in the translation.



Journal de l'Institut
Journal de l'Institut

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Cette thèse intitulée :

L'expérience et le langage.
Une approche herméneutique de l'éveil et du *kôan zen*

présentée par

Gisèle Gingras

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

Guy Lapointe
Jean-Claude Petit
Victor Sôgen Hori
Denise Couture
Michel Mohr
John Leavitt

président du jury
directeur de recherche
codirecteur de recherche
membre du jury
examineur externe
représentant du doyen

Thèse acceptée le : 10 avril 2000

SOMMAIRE

Ce travail remet en question l'idée reçue en Occident que l'éveil bouddhique (*satori*) est une expérience pure, directe ou vécue, hors langage. L'étude montre quelles sont, selon Hans-Georg Gadamer, les racines philosophiques de cette notion d'expérience directe ou vécue. Suzuki Daisetz Teitaro (1870-1966) l'a utilisée pour exposer les enseignements du *Zen* en intégrant la volonté légitime, partagée par des philosophes japonais contemporains, de tenir compte des acquis de la philosophie occidentale. Ce faisant, Suzuki appuie sa pensée et sa conception du *satori* sur une notion historiquement située : notre étude analyse une des implications de cet enracinement philosophique.

L'interprétation occidentale conventionnelle de la nature de l'éveil bouddhique et de l'histoire du *kôan zen*, fondée sur celle de Suzuki, veut que le *kôan* soit un moyen inventé par le *Zen* pour décourager l'activité intellectuelle et pour dépasser le langage, afin de mener au *satori* ou éveil qualifié d'expérience directe. De même, l'histoire des genres littéraires associés au *kôan*, inspirée de la même interprétation, considère que ces genres auraient évolué vers une concision de plus en plus grande afin d'éliminer le plus possible les mots, conformément à l'idéal *ch'an/zen* d'« une transmission en dehors des Écritures et sans appui sur les lettres et les mots ». Les notions spécifiquement *ch'an/zen* de « subitisme » et de « non-pensée » exprimeraient cette volonté. Or l'examen de ces notions aboutit, à la lumière de la doctrine bouddhique des « deux vérités », à la conclusion que leur sens n'est pas une condamnation de l'activité rationnelle ou langagière.

Notre étude du rôle du langage dans l'éveil bouddhique est placée dans une perspective philosophique particulière, celle de la tâche, léguée par Heidegger, d'un surmontement de la métaphysique. Cette tâche, avons-nous fait l'hypothèse, rejoint la préoccupation bouddhique d'une interprétation non-métaphysique de l'être. Elle rencontre aussi l'effort de Gadamer et de sa philosophie herméneutique.

L'interprétation métaphysique objective l'être en le pensant sur le mode de l'étant, oubliant ainsi la différence entre l'être et les étants. Quand Gadamer affirme que « l'être, qui peut être compris, est langage » il « rappelle » cette différence en montrant que l'être se manifeste dans le « là » de l'être-là humain : il s'agit de l'ouverture du langage. C'est dans cette ouverture que s'effectue l'expérience ou le savoir philosophique, empêchant toute forme d'objectivation en tout savoir de l'être. Dans un tel contexte philosophique, l'expérience est de facture langagière : notre étude réfléchit aux conséquences d'une telle conception de l'expérience sur l'interprétation de la nature du *kôan zen* et de son rôle dans l'éveil bouddhique. Elle questionne donc l'interprétation conventionnelle inspirée de Suzuki.

La philosophie gadamérienne serait plus proche de la conception du langage sur laquelle se fondent les interprétations récentes de la nature du *kôan zen* et de l'éveil bouddhique, inspirées de la théorie wittgensteinnienne des jeux de langage. Elle s'en distingue pourtant par la centralité accordée au langage plutôt qu'au sujet parlant.

C'est par cette « ontologisation » du langage que Gadamer poursuit l'effort de surmontement de l'interprétation métaphysique de l'être qui est celle du platonisme occidental. Gadamer détruit cette interprétation en montrant que l'enseignement central de Platon n'était pas la doctrine des Idées, source de la théorie du monde double, mais bien la dialectique du dialogue. Il le fait notamment par son interprétation de l'Idée du Bien platonicienne, en mettant en lumière la nature expérientielle du savoir et en qualifiant cette expérience de dialectique et de langagière.

Sur cette base philosophique qui valorise le rôle du langage dans l'expérience, nous proposons une lecture de la Préface et du Cas No. 1 du *Mumonkan*, un recueil de *kôan zen* datant du 13^{ième} siècle et utilisé encore de nos jours dans les monastères *zen* pour la pratique méditative

ordonnée à l'éveil ou *satori*. Cette lecture, comme notre réflexion sur le *kôan zen*, souligne la priorité de la question et l'impossibilité d'objectiver l'être qui se manifeste dans cette question : d'où l'intense activité interrogative suscitée par les paradoxes du *kôan*.

Notre étude en arrive ainsi à une conclusion sur les deux plans complémentaires où nous l'avons située.

D'une part, parce que le bouddhisme se caractérise par le souci d'éviter une interprétation métaphysique de l'être, on ne peut pas qualifier l'éveil d'expérience directe ni considérer le *kôan* comme un moyen destiné à interrompre l'activité rationnelle et langagière. En effet, Heidegger et Gadamer ont montré que la notion d'expérience directe participait encore de cet oubli de l'être caractéristique de la métaphysique.

D'autre part, la conception gadamérienne du langage, qui rétablit la priorité de la question et la centralité du dialogue empêchant toute forme de dogmatisme et d'absolutisme, implique une remise en jeu constante des interprétations où travaille le langage de la tradition. C'est dans le langage que la tradition se transmet mais risque toujours aussi de se figer. C'est pourquoi l'ontologie herméneutique, qui considère que « l'être, qui peut être compris, est langage », participe à la tâche de surmontement d'une interprétation métaphysique de l'être en même temps qu'elle définit justement ce surmontement comme une tâche : celle, non pas d'abord du sujet, mais du langage et de la tradition que Gadamer appelle le « travail de l'histoire ».

On peut ainsi interpréter l'aspect paradoxal des *kôan* : il n'indique pas qu'il faille renoncer à trouver une réponse par la rationalité et le langage au profit de l'expérience directe. Il s'agit plutôt de reprendre à son propre compte la tâche d'interprétation qui permettra de modifier la direction (par laquelle se détermine le sens) de la question si on veut que celle-ci ouvre des possibilités de sens. Il en est ainsi parce que la « compréhension », signification littérale du mot japonais « *satori* », est toujours finie et limitée, c'est-à-dire déterminée par le contexte de signification que Gadamer, dans *Vérité et méthode*, a appelé, à la suite de Heidegger, dans *Être et temps*, le pré-acquis, la pré-compréhension et la pré-visée constitutifs du sens.

TABLE DES MATIÈRES

Sommaire	p. ii
Table des matières	p. v
Liste des tableaux	p. ix
Liste des abréviations	p. x
Remerciements	p. xii
Introduction	p. 1
Version originale, en chinois, et traduction française de la Préface et du Cas (<i>kôan</i>) No. 1 du <i>Mumonkan</i>	p. 17
Chapitre 1. Le <i>kung-an</i> et le <i>Wu-men-kuan</i> en Chine : survol historique	p. 23
1. La naissance du <i>kung-an</i> (jap. <i>kôan</i> : 公案) au sein du <i>Ch'an</i> , en Chine	p. 23
1.1 Les trois grandes périodes de l'histoire du <i>Ch'an</i> entre les 6e et 13e siècles en Chine	p. 24
1.2 Unification du discours, de la pédagogie et de la pratique méditative	p. 26
1.3 Des interprétations polarisées de l'histoire du <i>kung-an</i> (jap. <i>kôan</i>)	p. 29
2. Quelques caractéristiques des <i>kôan</i> (ch. <i>kung-an</i>)	p. 31
2.1 La nature et l'origine des <i>kôan</i>	p. 31
2.2 La forme des <i>kôan</i> et leur utilisation	p. 36
2.2.1 L'usage du <i>kôan</i> pour la méditation	p. 37
2.2.2 Le cadre de la pratique du <i>kôan</i> : la rencontre dialogale	p. 39

3. Le <i>Mumonkan</i> (ch. <i>Wu-men-kuan</i>) et les genres littéraires qui lui sont associés	p. 43
3.1 Les Histoires de la Transmission de la Lampe	p. 44
3.2 Les Recueils de paroles	p. 46
3.3 Les Collections de <i>kôan</i>	p. 51
Chapitre 2. L'interprétation dominante de la nature du <i>kôan</i> et du sens de l'évolution des genres littéraires jusqu'au <i>Mumonkan</i>	p. 59
1. L'interprétation de la nature du <i>kôan</i> par Suzuki D.T.	p. 60
1.1 Suzuki D.T. : son intérêt pour le savoir scientifique occidental	p. 61
1.2 La nature et le rôle du <i>kôan</i> et l'histoire de son développement selon Suzuki	p. 64
2. L'interprétation de l'évolution des genres littéraires associés aux « dialogues d'éveil »	p. 70
2.1 Le paradoxe de la littérarité dans le <i>Ch'an/Zen</i>	p. 71
2.2 Les cinq stades de développement des genres littéraires	p. 75
3. Apories de l'interprétation conventionnelle	p. 77
Chapitre 3. L'enracinement philosophique de l'interprétation conventionnelle du <i>kôan</i>	p. 83
1. Théorie de la connaissance et subjectivation de l'esthétique	p. 85
1.1 L'histoire et la signification du concept d'expérience vécue (<i>Erlebnis</i>) selon Gadamer	p. 89
2. Le concept d'« expérience » chez Suzuki	p. 99
2.1 L'expérience est personnelle et immédiate ou directe	p. 100
2.2 L'expérience constitue un donné ultime, irréfutable	p. 103
2.3 L'expérience intérieure est marquante, définitive et durable	p. 104

2.4 L'expérience est personnelle mais ouvre sur l'universel	p. 106
2.5 La raison et la spéculation sont les plus grands obstacles à l'expérience du <i>satori</i>	p. 107
2.6 L'expérience du <i>satori</i> est de l'ordre de la connaissance	p. 109
3. Signification de l'enracinement d'une interprétation du <i>kôan</i> dans la modernité	p. 110
3.1 Rupture et continuité chez Suzuki	p. 112
Chapitre 4. Subitisme, « non-pensée » et <i>kôan zen</i>	p. 115
1. Les deux vérités du bouddhisme	p. 118
2. La notion de « subitisme »	p. 129
3. Ce que n'est pas la « non-pensée »	p. 136
3.1 Non-pensée (<i>wu-nien</i> : 無念) et « détachement des pensées » (<i>li-nien</i> : 離念)	p. 136
3.2 La non-pensée n'est pas un néant de pensée	p. 138
4. Le paradoxe du <i>kôan</i> : une question de sens	p. 145
5. Une pédagogie du questionnement	p. 147
Chapitre 5. Le <i>kôan zen</i> sous l'éclairage de la philosophie analytique contemporaine du langage	p. 153
1. La thèse de Dale S. Wright	p. 155
1.1 Résumé de la thèse	p. 155
1.2 Le <i>kôan</i> : un jeu de langage spécifique à la communauté <i>zen</i>	p. 157
1.3 La rhétorique du silence	p. 161
1.4 Le langage dans l'expérience de l'éveil	p. 162
2. Jeux de langage et herméneutique	p. 164

Chapitre 6. Le <i>satori</i> et le savoir dialectique du Bien	p. 170
1. Le double enjeu de la question	p. 173
2. L'originalité de l'approche herméneutique du langage	p. 174
3. Les implications de la réinterprétation par Gadamer des dialogues platoniciens	p. 176
3.1 Pourquoi des dialogues ?	p. 177
3.2 L'Idée platonicienne : une théorie de la relation	p. 179
4. Analogie entre le <i>satori</i> bouddhique et le savoir dialectique du Bien	p. 189
4.1 Analyse de <i>L'Idée du Bien comme enjeu platonico-aristotélicien</i>	p. 192
4.1.1 Analyse sémantique des trois chapitres de <i>L'Idée du Bien</i>	p. 195
4.1.2 Analyse syntaxique des trois chapitres de <i>L'Idée du Bien</i>	p. 203
5. L'expérience herméneutique	p. 212
5.1 L'expérience est dialectique	p. 216
5.2 L'expérience est langagière	p. 219
6. L'universalité de l'herméneutique	p. 227
6.1 L'« extériorité » de l'herméneutique gadamérienne par rapport au <i>Zen</i>	p. 227
6.2 Le sens chez Heidegger et Gadamer	p. 230
Chapitre 7. Le <i>satori</i> et la barrière du <i>kôan</i> selon le <i>Mumonkan</i>	p. 238
Conclusion	p. 251
Bibliographie	p. 264

LISTE DES TABLEAUX

- Tableau I :** Un même récit dans les trois genres littéraires pp. 56-58
- Tableau II :** Maux / Action curative du *kôan* p. 68

LISTE DES ABRÉVIATIONS

Les oeuvres citées plus souvent, l'ont été en utilisant les abréviations suivantes :

- AC1 GADAMER, Hans-Georg, *L'art de comprendre. Écrits 1 : Herméneutique et tradition philosophique*, Paris, Aubier/ Montaigne, 1982.
- AC2 GADAMER, Hans-Georg, *L'art de comprendre. Écrits 2 : Herméneutique et champ de l'expérience humaine*, Paris, Aubier-Montaigne, 1991.
- AD VATTIMO, Gianni, *Les Aventures de la différence*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1985.
- CL DEMIÉVILLE, Paul, *Le Concile de Lhasa, une controverse sur le quiétisme entre bouddhistes de l'Inde et de la Chine au VIII^e siècle de l'ère chrétienne*, Paris, PUF, 1952.
- DKT HEINE, Steven, *Dôgen and the Kôan Tradition. A Tale of Two Shôbôgenzô Texts*, New York, SUNY Press, 1994.
- EBZ SUZUKI Daisetz Teitaro, *Essais sur le bouddhisme zen* (Deuxième Série), Paris, Albin Michel, 1972.

- ECCT LAI, Whalen et Lewis R. Lancaster, ed., *Early Ch'an in China and Tibet*, Berkeley, Berkeley Buddhist Studies Series, 1983.
- EMH DILTHEY, Wilhelm, *L'Édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*. Trad. Sylvie Mesure. Paris, Les Éditions du Cerf, 1998.
- FS NAGAO Gadjin, *The Foundational Standpoint of Madhyamika Philosophy*, New York, SUNY Press, 1989.
- HG FRUCHON, Pierre, *L'herméneutique de Gadamer. Platonisme et modernité*, Paris, Éditions du Cerf, 1994.
- IB GADAMER, Hans-Georg, *L'idée du bien comme enjeu platonico-aristotélicien*, Paris, J. Vrin, 1974.
- PCH GADAMER, Hans-Georg, *Le problème de la conscience historique*, Paris, Éditions du Seuil, 1996.
- PHH GADAMER, Hans-Georg, *La philosophie herméneutique*. Trad. Jean Grondin. Paris, PUF, 1996.
- RTS POWELL, William F., *The Record of Tung-shan. Translation of Tung-shan Wu-pen-ch'an-shih yü lu*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1986.
- SGAE GREGORY, Peter N., ed., *Sudden and Gradual. Approaches to Enlightenment in Chinese Thought*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1987.
- TPMH GRONDIN, Jean, *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, PUF, 1985.
- VM GADAMER, Hans-Georg, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*. Trad. P. Fruchon, J. Grondin et G. Merlio. Paris, Éditions du Seuil, 1996.
- ZCMMK SHIBAYAMA Zenkei, *Zen Comments on the Mumonkan*. New York, New American Library, 1975.

REMERCIEMENTS

Je tiens à exprimer mes remerciements sincères aux personnes et organismes suivants dont la contribution, aussi diverse que précieuse, a rendu possible la réalisation de ce travail.

M. Jean-Claude Petit qui, en tant que directeur de thèse, a su associer sans jamais y déroger, la souplesse et la rigueur nécessaires pour me guider vers la réalisation d'un travail qui se veut à la fois inspiré et structuré.

M. Victor Sôgen Hori qui, à titre de co-directeur et spécialiste du bouddhisme *zen*, m'a enseignée avec la perspicacité, la simplicité et la compassion d'un authentique *maître*.

Lise Bourcier dont la vigueur intellectuelle, le courage et la profondeur de l'engagement spirituel ont constitué une inspiration tout au long de ces années de recherche.

Margo Lemay, pour avoir révisé mon texte mais surtout pour sa présence, sa patience et son soutien constant ; mes parents et ami-es, pour leur affection qui m'a nourrie dans les périodes les plus arides.

Le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada qui m'a octroyé une bourse d'études.

La Faculté des études supérieures de l'Université de Montréal qui m'a également attribué une bourse.

La Faculté de Théologie de l'Université de Montréal : les secrétaires, pour le soutien de leur compétence ; les professeur-es et les étudiant-es qui ont créé un climat stimulant de dialogue, favorable à l'expression et à l'élaboration des questions qui cherchent toujours à s'exprimer et qui gagnent tant à l'être.

INTRODUCTION

Il [Heidegger] n'a pas clos le dialogue, qu'on l'appelle celui de la métaphysique, celui de la philosophie ou celui de la pensée. Il n'a pas non plus trouvé lui-même de réponse à sa question initiale qui a fait avancer toute la discussion : comment peut-on parler de Dieu sans le rabaisser au rang d'objet de notre savoir ? Mais il a posé sa question dans une telle ouverture qu'aucun Dieu des philosophes, et peut-être aussi aucun Dieu des théologiens, ne peut prétendre être la réponse attendue, et que nous non plus nous ne pouvons nous imaginer posséder une réponse.

Gadamer : « Être, Esprit, Dieu »¹

La question du rôle et de l'importance du langage dans l'expérience religieuse rejoint celle que Gadamer attribue à Heidegger : « Comment parler de Dieu sans le rabaisser au rang d'objet de notre savoir ? » Nous voulons la reprendre ici du point de vue de la compréhension qu'on se fait en Occident du bouddhisme *zen* et plus particulièrement du rôle du langage dans l'expérience de l'éveil ou *satori*. L'intérêt de la reprise d'une telle question n'est pas purement théorique. En effet, de nombreux occidentaux sont fascinés par le bouddhisme, en particulier par le *Zen* qui incarne un idéal de sagesse enraciné dans l'importance accordée à la méditation silencieuse, à l'intuition et à l'expérience directe.

Comme le *Zen* se caractérise par le paradoxe du *kôan* et par l'importance primordiale de l'assise silencieuse, le *zazen*, le langage

¹ Hans-Georg Gadamer, « Être, Esprit, Dieu », dans AC2, pp. 275-291 ; p. 290.

semble n'y jouer qu'un rôle négligeable. La forme langagière typique du *Zen*, le *kôan*, ne serait, selon certains interprètes contemporains, qu'un instrument, une sorte de catalyseur servant à provoquer l'expérience du *satori* ; l'activité intellectuelle, quant à elle, serait l'obstacle majeur à la réalisation de cette expérience. Il est donc courant d'entendre les méditants occidentaux affirmer que pour pratiquer le *Zen*, il ne faut pas penser. C'est d'ailleurs ainsi qu'on comprend souvent le but de la méditation. Les méditants débutants considèrent généralement le flux ininterrompu des pensées, si présent dans le silence de la méditation, comme l'obstacle majeur à une pratique dont le but leur est parfois présenté comme étant l'absence de pensées.

Nous situerons la problématique du *kôan zen* et du rôle du langage dans l'éveil bouddhique dans une optique et un contexte philosophiques particuliers, ceux de l'herméneutique philosophique gadamérienne en tant que reprise et extension de la tâche que Heidegger a identifiée comme étant celle de la « destruction ou du surmontement de la métaphysique ». Cette tâche, Gadamer a tenté de l'assumer précisément en se mettant, à la suite de Heidegger, « sur le chemin du langage » pour définir, selon le sous-titre de *Vérité et méthode*, les « grandes lignes d'une herméneutique philosophique ». Il écrit en effet :

Heidegger m'a ouvert ici un nouveau chemin lorsqu'il a orienté sa critique de la métaphysique dans le sens d'une nouvelle préparation de la question de l'être et qu'il s'est alors trouvé « en chemin vers le langage ». C'est en effet le chemin du langage, qui ne se laisse pas réduire au jugement énonciatif et à sa prétention de validité objective, qui nous ouvre toujours à l'ensemble de l'être.²

Heidegger a mis en lumière l'objectivation de l'être inhérente à la pensée qui conçoit l'être sur le mode de l'étant, et il a qualifié cette pensée de « métaphysique » : « En faisant de l'être de l'étant l'objet de la question métaphysique, on ne peut plus penser l'être autrement qu'à partir de l'étant qui constitue l'objet de notre savoir et de nos énoncés. »³

² Gadamer, « Autoprésentation (1973, 1990) », dans PHH, pp. 11-62 ; p. 58.

³ Gadamer, « Hegel et Heidegger », dans AC1, pp. 185-200 ; p. 193.

Il s'agit là d'un oubli, celui de la différence entre l'être et les étants, différence manifestée dans le *Dasein* humain qui pose la question de l'être. Cette interprétation métaphysique de l'être a situé celui-ci dans un arrière-monde et, selon Heidegger, elle se confond avec l'histoire de la philosophie occidentale. Pour lui, en effet, l'oubli de l'être constitue la trame fondamentale de la tradition occidentale depuis le platonisme qui en serait le commencement, grâce au germe du monde double semé par la séparation, chez Platon, du sensible et de l'intelligible. Heidegger lit donc l'histoire de la philosophie occidentale, qu'il identifie à la métaphysique, avec cet éclairage et montre comment cet oubli de l'être va se déployer en ontothéologie, métaphysique de la subjectivité et dualisme sujet-objet, jusqu'à atteindre son sommet chez Hegel et Nietzsche. C'est ainsi que la métaphysique s'est constituée en une « théorie des deux mondes ».

La tâche que Heidegger a définie une fois qu'il eût précisé les limites de la métaphysique est celle de sa destruction, de son surmontement ou de son dépassement. La philosophie étant parvenue à circonscrire la métaphysique et à en montrer les limites, il lui reste à reprendre la question fondamentale, celle de l'être dans une nouvelle direction. Cette reprise ne peut être conçue d'abord que comme un *surmontement* de la métaphysique. Gadamer écrit à ce sujet :

Lorsque Heidegger parle de l'achèvement de la métaphysique occidentale par Hegel, il ne pense pas cependant au simple fait historique, mais il formule en même temps une tâche qu'il a nommée le « dépassement » de la métaphysique. Dans cette formule, le terme de métaphysique ne signifie pas uniquement la forme ultime de celle-ci, qui est née et s'est effondrée avec le système de l'idéalisme absolu de Hegel, mais sa première fondation par la pensée de Platon et d'Aristote, et sa forme fondamentale qui persiste à travers tous les changements jusqu'aux temps modernes et qui constitue encore le fondement de la science moderne. Pour cette raison justement, le dépassement de la métaphysique ne signifie pas simplement que l'on est au bout et se sépare de la tradition plus ancienne qu'est la pensée métaphysique. Le dépassement signifie plutôt, comme Heidegger l'a formulé dans la façon inimitable qu'il a de penser avec le langage, toujours en même temps la

démarche qui surmonte la métaphysique. Ce que l'on surmonte n'est pas simplement laissé derrière soi. Apprendre à surmonter une perte, ce n'est pas simplement oublier quelque chose et en faire progressivement son deuil. Mieux ; il s'agit d'en faire son deuil, c'est-à-dire qu'il ne s'agit pas d'une lente diminution de la souffrance, mais d'une démarche consciente qui la supporte, de sorte que la souffrance ne disparaisse pas sans laisser de traces, mais qu'elle marque notre être propre de façon durable et irrévocable. On y reste pour ainsi dire même lorsqu'on l'a surmontée.⁴

À la suite de Heidegger, la plupart des philosophes qui poursuivent la destruction de la métaphysique et la fin de l'illusion du monde double, fondent leur analyse sur une interprétation de Platon traditionnellement dominante en Occident : l'enseignement de Platon se serait articulé autour de la « doctrine des Idées⁵ » menant à une conception du Bien ou de la Réalité ultime comme totalement séparée du sensible. Ce monde-ci, celui du sensible, du corps et de l'humain, a ainsi été réduit au monde des apparences, du changement et du devenir alors que la Réalité ultime a été placée du côté de l'immuable, de l'éternel et de l'Être opposé au devenir.

Gadamer partage en partie la conception heideggérienne. Pour lui aussi, l'oubli de la différence entre l'être et les étants constitue une interprétation métaphysique de l'être qui atteint son sommet dans la modernité, et qui entraîne la division de l'existence en un monde double.⁶ Celui d'abord du concret offert à la maîtrise et au contrôle de la science et de la technique, auquel correspond une conception exclusive de la vérité comme vérité-certitude. Celle-ci est définie épistémologiquement, c'est-à-dire au sein de la théorie moderne de la connaissance, elle-même fondée sur une métaphysique de la subjectivité : le sujet est l'instance

⁴ Gadamer, « Hegel et Heidegger », loc. cit., pp. 185-186.

⁵ Nous écrivons « Idée(s) » avec une majuscule chaque fois qu'il s'agit de la « doctrine », de la théorie ou de l'hypothèse platonicienne. Par conséquent, nous conserverons cette pratique dans les citations également.

⁶ L'étude de Pierre Fruchon, HG, met particulièrement en lumière l'interprétation gadamérienne de la modernité et du platonisme. La présentation de cet aspect de la pensée de Gadamer dans les pages suivantes doit beaucoup à cette étude.

fondatrice qui pose devant lui le monde ou la réalité extérieure dont il fait un objet à connaître.⁷ Celui, ensuite, de ce qui échappe à la maîtrise de la connaissance scientifique par le sujet : là se trouve exilé tout ce qui relève du domaine de l'art, de l'humain, de l'éthique et de la religion. Il s'agit d'un monde hypothétique parce que le genre de « vérité » à laquelle on peut accéder en ce domaine n'est pas la vérité-certitude de la science mais plutôt un « sens » que la théorie de la connaissance a exclu du domaine de la vérité proprement dite.

Gadamer recueille ainsi en partie l'héritage de Heidegger et la tâche qu'il a fixée à la philosophie. Mais pour Gadamer, cette tâche consiste à détruire ou à surmonter non pas la philosophie occidentale identifiée à la métaphysique ou le langage métaphysique de cette philosophie, mais bien l'*interprétation* métaphysique de l'être.

Alors que pour Heidegger l'histoire de la philosophie occidentale se confond avec celle de la métaphysique et que, par conséquent le langage philosophique est le langage de la métaphysique, pour Gadamer, il n'y a pas un langage de la métaphysique mais plutôt « une configuration pensée métaphysiquement de termes conceptuels ».⁸ C'est pourquoi Gadamer reprendra le projet philosophique heideggérien de destruction ou de surmontement de la métaphysique sous la forme d'une « histoire des concepts » : « Lorsque j'ai rencontré Heidegger, j'ai donc aussitôt suivi le pathos de sa destruction. Cela correspondait aussi à une aspiration qui n'avait jamais cessé d'accompagner mes premiers efforts de pensée sur le terrain de l'histoire des concepts. »⁹ Le terme de « destruction » a ici le sens de démontage (*Abbau*, en allemand). Il s'agit de démonter les concepts-clés de l'interprétation de l'être afin de

⁷ Sur cette notion de « métaphysique de la subjectivité », voir la section 1 du chapitre 3 intitulée « Théorie de la connaissance et subjectivation de l'esthétique ». On pourra également consulter Francis Jacque, « Référence et différence : la situation originaire de signification », dans *l'Encyclopédie philosophique universelle : l'Univers philosophique*, Paris, PUF, 1989, pp. 492-512.

⁸ Gadamer, « Destruction et déconstruction », dans PHH, pp. 139-154 ; p. 146.

⁹ Gadamer, « Déconstruction et herméneutique », dans PHH, pp. 155-167 ; p. 163. On pourra également consulter l'essai de Gadamer traduit par Jean Grondin dans le même volume et qui porte justement le titre de « L'histoire des concepts comme philosophie », pp. 119-138.

comprendre comment ils se sont modifiés ou sclérosés, comment par exemple, écrit Gadamer, la conceptualité grecque a perdu le dynamisme du questionnement originaire qui lui a donné naissance quand elle a été traduite en latin et introduite dans les langues modernes. Il s'agit d'identifier une aliénation exigeant la « tâche de la destruction ».¹⁰ En effet, selon Gadamer :

... il n'y pas de langage de la métaphysique, mais [...] il n'y a toujours qu'une configuration pensée métaphysiquement de termes conceptuels qui ont été abstraits de la langue vivante. [...]. Le seul sens tenable que peut avoir la notion d'un langage de la métaphysique est de désigner la conceptualité qui s'est développée au cours de son histoire.¹¹

L'histoire des concepts a pour but, à la fois de découvrir une telle fixation et de « reconduire les figures conceptuelles sclérosées à leurs expériences originaires de pensée afin de les rendre à nouveau parlantes. »¹²

L'interprétation métaphysique de l'être, celle qui objective l'être parce qu'elle le pense sur le mode de l'étant, comme objet défini à partir du sujet-fondement, constitue une des figures majeures de la modernité occidentale que Gadamer a travaillé à surmonter. Et c'est par là aussi qu'il poursuit et approfondit la pensée philosophique de Heidegger. Jean Grondin écrit à ce sujet :

... sa [Heidegger] propre percée herméneutique dans *Sein und Zeit* avait elle-même été conçue en contrepoint à l'obsession subjectiviste de la modernité, réclamant justement une destruction ontologique de la tradition. C'est dans le même esprit, donc, en vue de contenir les élans du subjectivisme moderne, que Gadamer réactivera la pensée herméneutique dans son oeuvre de 1960.¹³

¹⁰ Gadamer, « Déconstruction et herméneutique », loc. cit., p. 164.

¹¹ Gadamer, « Destruction et déconstruction », loc. cit., p. 146.

¹² Gadamer, « Déconstruction et herméneutique », loc. cit., p. 164.

¹³ Jean Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, PUF, 1993, p. 153.

D'un côté, la pensée de Gadamer s'enracine directement dans des aspects fondamentaux de la philosophie heideggérienne : plus particulièrement dans l'herméneutique de la facticité du *Dasein*, la conception de la vérité comme dévoilement de l'être, l'opposition à la conception exclusivement épistémologique de la connaissance, corollaire du subjectivisme moderne, et surtout dans l'importance du langage conçu comme accomplissement, à travers nous, du « là » de notre *Dasein*.¹³ Par contre, Gadamer n'identifie pas toute l'histoire de la philosophie occidentale à la métaphysique définie comme « oubli de l'être », c'est-à-dire comme oubli de la différence entre l'être et les étants. Il ne conteste nullement que la tradition philosophique occidentale comporte effectivement une telle dimension mais, selon lui, elle n'est pas exclusive et on ne peut pas y réduire son histoire.

En quoi, plus précisément, la pensée de Gadamer sur l'histoire de la philosophie diffère-t-elle de celle de Heidegger ?

Tout comme ce dernier, Gadamer reconnaît dans l'ère scientifico-technique marquée par l'exclusivisme de la vérité-certitude ou par une signification exclusivement épistémologique de la notion de vérité, un oubli de la question du sens de l'être. Cependant, pour Gadamer, la rupture instauratrice de cet oubli, caractéristique de la modernité occidentale, s'instaure à partir de Kant et s'accomplit avec le néo-kantisme. Il s'agit d'une rupture avec la tradition humaniste qui avait conservé vivante, depuis Platon et Aristote, la question du sens de l'être caractéristique de la philosophie dont l'histoire ne se réduit pas, selon Gadamer, à celle de l'oubli de l'être. Tout en reconnaissant que cette question du sens de l'être a été occultée ultérieurement par un certain platonisme qui comprend la doctrine des Idées comme le cœur de la pensée platonicienne, identifiant ainsi l'être comme l'étant suprême ou l'idéalité séparée du monde sensible des étants, Gadamer affirme qu'il y avait autre chose chez Platon auquel il est possible d'accéder par une lecture critique, c'est-à-dire désentravée de la fixation inscrite dans une précompréhension, ou par la prise de conscience des anticipations que nos concepts mêmes véhiculent.

¹³ Gadamer, « Phénoménologie, herméneutique, métaphysique ». *Revue de métaphysique et de morale*, No. 3 (1993) 479-488, p. 485.

Une partie importante de l'oeuvre de Gadamer est en effet constituée par des études sur Platon dans lesquelles sont précisés les aspects de la pensée platonicienne qui sont à l'opposé d'une séparation entre monde sensible et monde des Idées. Selon Gadamer, la préoccupation constante de Platon a toujours été d'explicitier la relation de l'un et du multiple, l'inscription du sens dans le sensible et non pas son exil dans l'arrière-monde des Idées ou de l'intelligible. Gadamer se situe donc par rapport à Heidegger de la manière suivante :

Alors que Heidegger interprète la supposition des Idées comme le début de l'oubli de l'être qui culmine dans la simple représentativité et dans l'objectivation, à laquelle se réduit l'ère technologique de la volonté de puissance devenue universelle, et qu'il est assez conséquent pour voir que même la pensée la plus ancienne de l'être chez les Grecs venait préparer l'oubli de l'être qui se déploie comme métaphysique, il est important de faire valoir que la dimension authentique de la dialectique platonicienne des Idées visait quelque chose de bien différent. Sa transgression essentielle vers un au-delà de tout étant est un dépassement de la supposition « naïve » des Idées et, en dernière instance, un mouvement d'opposition à l'interprétation métaphysique de l'être qui serait l'être de l'étant.¹⁶

Le travail de pensée de Gadamer consiste à tenter d'explicitier ce qu'est la compréhension non-objectivante de l'être fondée sur l'historicité et la finitude de l'être humain que nous sommes et comment une telle approche rejoint la « dimension authentique de la dialectique platonicienne » qui constitue « un mouvement d'opposition à l'interprétation métaphysique de l'être ». C'est sa manière de reprendre la réflexion heideggérienne dans la mesure où l'interprétation métaphysique de l'être objective ce dernier en oubliant que l'être dont il s'agit n'est pas un objet que nous pourrions placer devant nous pour en saisir les contours : il s'agit de l'être dont il en va dans notre être même. Gadamer écrit :

¹⁶ Gadamer, « Autoprésentation (1973,1990) », loc. cit., pp. 53-54.

Que le *Dasein* soit l'être pour lequel il y va de son être, qu'il se distingue de tous les autres étants par la compréhension de l'être, cela ne représente pas, comme ce semblait être le cas dans *Être et temps*, la base ultime dont doit partir une interrogation transcendantale. Bien au contraire, c'est d'un tout autre fondement qu'il est question : d'un fondement qui rende d'abord possible toute compréhension de l'être et qui fasse en sorte qu'il y ait quelque chose comme un « là », une clairière dans l'être, c'est-à-dire la différence entre l'étant et l'être. Le questionnement qui se tourne vers cette dimension fondamentale, vers cet « il y a », est assurément lui-même un questionnement sur l'être, mais dans une direction qui est restée jusqu'à maintenant nécessairement impensée en toute question sur l'être de l'étant, qui aurait même été justement recouverte et cachée par la question de l'être telle que la pose la métaphysique.¹⁵

Quel rapport peut-on établir entre ce rappel schématique des positions respectives de Heidegger et de Gadamer sur la métaphysique occidentale, qui s'éclaireront par la suite, et la question du langage religieux oriental et plus spécifiquement celui du *kôan zen* ?

L'oubli de l'être, c'est-à-dire la tendance implicite à son objectivation quand il est pensé comme étantité de l'étant, qui a trouvé son accomplissement dans la science caractérisée par l'objectivité et dans la technique, est, dit-on, le destin de l'Occident. Les cultures orientales ont certainement leurs limites et leurs obstacles, mais on considère généralement qu'elles ne se sont pas engagées dans une interprétation métaphysique de l'être, surtout en ce qui concerne le bouddhisme. On ne devrait donc pas, d'une part, prêter à ce dernier une telle objectivation ou interprétation métaphysique de l'être. D'autre part, puisqu'on ne peut pas s'abstraire de sa propre tradition langagière et conceptuelle, nous voulons tenter d'explicitier certains aspects du bouddhisme dans une conceptualité occidentale issue d'une démarche de pensée qui a recueilli cette tâche de destruction ou de surmontement de l'interprétation métaphysique de l'être. Puisque, selon Gadamer, le processus d'objectivation de l'être n'épuise pas l'histoire de la philosophie

¹⁵ Gadamer, VM, p. 278.

occidentale et ne s'y réduit pas, la tâche qui s'impose est celle d'une attention critique au processus d'objectivation à l'oeuvre ou non dans la conceptualité dans laquelle on pense. Notre préoccupation consistera à interpréter la nature du *kôan* et le rôle du langage ainsi que la compréhension dont il s'agit dans l'expérience religieuse du *satori* d'une manière non-dualisante et non-objectivante puisque l'enseignement fondamental du bouddhisme est celui de la non-dualité, du Vide. Il s'agit de trouver une manière d'exprimer conceptuellement des problématiques bouddhiques auxquelles le *kôan* prétend initier les pratiquants du *Ch'an/Zen*, en prenant pour acquis le fait que le bouddhisme *ch'an/zen* et la culture chinoise dans laquelle il est né n'étaient pas marqués par l'objectivation de l'être.

La confrontation, sur un plan théorique, de l'Occident et de l'Orient se ramène la plupart du temps à l'opposition entre le rationalisme occidental et la sagesse orientale qualifiée d'intuitive. On invoque ainsi naïvement le recours à l'Orient pour compenser la dévalorisation par l'Occident de la vérité-sens que l'Orient aurait toujours maintenue vivante, du moins jusqu'à très récemment, en raison de la pénétration tardive de l'influence culturelle occidentale en Extrême-Orient.

D'un point de vue herméneutique, la tâche qui s'impose, en Orient comme en Occident, consiste à identifier chez les penseurs modernes, orientaux autant qu'occidentaux, les dualismes caractéristiques de la modernité qui opposent le domaine de la vérité-certitude ou de la rationalité scientifique supposant l'exercice de la pensée à celui de la vérité-sens humaine fondée sur l'expérience.

C'est sur la base de ces présupposés que nous essaierons de montrer comment l'interprétation occidentale dominante du *kôan zen*, inspirée des oeuvres du bouddhiste japonais Suzuki Daisetz Teitarô¹⁷ (1870-1966), relève d'une conception épistémologique de la vérité et de la connaissance, soucieuse en cela de parler le langage de la modernité occidentale. Elle porte en elle-même les apories inhérentes à cet

¹⁷ Conformément à l'usage au Japon et en Chine, les noms de personnes sont cités en commençant par le nom de famille suivi immédiatement, sans virgule, par le ou les prénoms. Par exemple : Suzuki Daisetz Teitarô ou Yanagida Seizan. Le nom de famille du premier est donc Suzuki et celui du second est Yanagida.

enracinement philosophique dont témoigne la notion suzukiennne d'*expérience* par laquelle l'auteur japonais caractérise essentiellement la *satori* bouddhique. Une telle pensée religieuse, nous demanderons-nous, n'aboutit-elle pas effectivement au dualisme métaphysique qui exile le religieux dans un arrière-monde ?

Une des conséquences d'une telle compréhension du bouddhisme *zen*, en regard de la réflexion théologique et philosophique post-moderne et de son refus de la séparation de l'existence humaine en un monde double, pourrait être de retrouver, sous la représentation de la « sagesse orientale », des attitudes dualistes familières, sans doute plus sécurisantes parce que connues, plutôt que de s'ouvrir au questionnement radical que la post-modernité et son refus des arrières-mondes imposent aux attitudes, aux convictions et à la pensée religieuses.

En ce sens, la méfiance envers la raison, la pensée et le langage qu'une certaine conception de la sagesse orientale véhicule en Occident, notamment à travers l'interprétation conventionnelle du bouddhisme *zen*, pourrait être enracinée dans une interprétation métaphysique de l'être pour laquelle le Sens se trouve placé dans le divin conçu comme arrière-monde, et permettant d'échapper aux déceptions et aux limitations du monde humain marqué de finitude.

Il s'agit donc de situer philosophiquement l'interprétation la plus largement répandue du *kôan zen*, inspirée de Suzuki D.T., avant de dégager quelques aspects de la philosophie herméneutique gadamérienne qui pourraient constituer une approche conceptuelle valable pour l'explicitation de la « non-pensée » et de l'« éveil subit » dont le *kôan zen* est, selon la doctrine bouddhique, l'expression ou la manifestation. Or un des aspects majeurs de la pensée gadamérienne semble rencontrer la pensée de Suzuki puisqu'il s'agit de la notion d'« expérience » aussi centrale chez Gadamer que chez le penseur japonais.

Remarquons de plus qu'il ne serait pas inusité de rapprocher la préoccupation occidentale contemporaine d'échapper au dualisme du monde double, de l'entreprise religieuse originale du *Ch'an/Zen* (en

chinois, *Ch'an*, en japonais, *Zen* : 禪) né en Chine au 6^{ième} siècle de notre ère.¹⁸ Les Chinois ont assimilé le bouddhisme, d'origine indienne, en le transformant de telle sorte qu'il rencontre leur préoccupation culturelle typique qui consiste à intégrer et à vivre la dimension religieuse dans la sécularité. En effet, les Chinois sont un peuple caractérisé par le sens du concret, un peuple qui valorise au plus haut point la dimension d'engagement au sein de la famille et de la société et pour qui toute forme d'opposition du sensible et de l'intelligible semble inconcevable.¹⁹ Héritant du bouddhisme indien déjà largement développé, le *Ch'an* chinois va radicaliser l'interprétation non-métaphysique de l'être du

¹⁸L'école bouddhique du *Ch'an* est née en Chine au 6^{ième} siècle de notre ère. Bodhidharma, personnage historique ou figure légendaire, en est le fondateur ; selon les sources qui le considèrent comme un personnage historique, il serait mort vers 532.

¹⁹ Par exemple, Robert E. Buswell Jr. écrit: « The new sinic theologies accepted the this-worldly orientation of Chinese culture for the most part and sought ways to allow the adherent to practice his or her religion while fulfilling expected social roles and filial duties. [...] With this conception of enlightenment, the Chinese in turn envisaged spiritual beatitude not as a state of otherworldly transcendence - either apophatically as the cessation of conditioned things or kataphatically as the direct experience of the bliss of *nirvana* - but as the recognition of the individual's multivalent interconnection to all things in the world. » [« The "Short-cut" Approach of *K'an-hua* Meditation : The Evolution of a Practical Subitism in Chinese Ch'an Buddhism », dans SGAE ; pp. 324-325.] Yanagida Seizan écrit, dans le même esprit : « In harmony with the proclivity of the Chinese people for things down-to-earth, Chinese Buddhism moved from an emphasis on the abstract to an emphasis on the particular. This eventually resulted in an unlimited acceptance of innumerable individual, particular events as representative of something inexpressible in abstract terms. » [« The "Recorded Sayings" Texts of Chinese Ch'an Buddhism », dans ECCT, p. 190.] Et W.T. de Bary dans *The Buddhist Tradition in India, China and Japan*, (New York, Vintage Books, 1972), écrit aux pages 240-241 : « In the preceding chapters we have seen how Buddhism underwent a significant development in China, adapting itself to native attitudes so as to emphasize those aspects of the two traditions most congenial to each other. Perhaps the most striking evidence of this comes in the tendency to accentuate the positive, to reassert the fundamental affirmation of life and acceptance of this world which, as we noted earlier, was so characteristic of the Chinese tradition. Thus in the philosophical schools most influential in China we found the absolute negation of reality balanced by its absolute affirmation, as in the T'ien-t'ai and Hua-yen philosophies. [...]. Finally, in Ch'an Buddhism we find a simple acceptance of man and of life just as they are. The instantaneous realization of Buddhahood as identical with one's actual nature reflects the Chinese confidence in life and man's innate potentialities for good. »

bouddhisme originel.¹⁹ En ce qui concerne le langage religieux dans lequel s'exprime la tâche d'acculturation du bouddhisme hérité de l'Inde, le *Ch'an/Zen* a développé une forme de langage religieux originale et unique, systématisée dans la pratique du *kôan* (ch. *kung-an* : 公案).²⁰

Or, l'interprétation occidentale conventionnelle du *kôan zen* voit en lui l'illustration de la condamnation par le *Chan/Zen* de la parole, du langage, de la pensée et de la conceptualisation en raison de l'ineffabilité de l'expérience religieuse de l'éveil. Une telle interprétation ne cacherait-elle pas une forme de dualisme entre le sensible et l'intelligible, le corps (du langage) et l'âme (de l'expérience pure) ? Ne contredirait-elle pas l'esprit même du *Ch'an/Zen* et ne révélerait-elle pas davantage une certaine philosophie du langage héritée de la pensée métaphysique dualisante, sous-jacente à une telle interprétation ? Par ailleurs, une philosophie du langage davantage sensible à éviter de comprendre la relation de l'expérience au langage de manière dualisante, ne pourrait-elle pas mener à une autre lecture du *kôan zen* ?

¹⁹ « ... le mahayana, encore très malléable, allait trouver en Chine un lieu idéal pour se développer. Il lui suffirait de se plier à quelques principes premiers, notamment l'absence d'antinomie entre l'intelligible et le sensible. [...] Le bouddhisme [du Petit Véhicule ou hinayana], en effet, influencé par la pensée indienne, opposait l'absolu et les choses du monde phénoménal. Un tel rejet de ce qui relève des sens, du phénoménal et du changement ne pouvait être accepté par les Chinois. Ceux-ci se sont attachés à réduire l'opposition du phénoménal et de l'absolu ; ils l'ont même abolie en établissant une sorte de communication ou d'identité entre les deux. ». Paul Magnin, « Le bouddhisme chinois » dans F. Lenoir et Y. Tardan-Masquelier, *Encyclopédie des Religions*. T. 1, Paris, Bayard Éditions, 1997, p. 1109. Gadamer fait allusion au fait que la pensée orientale a choisi d'autres voies que celle de la métaphysique ; il écrit que « cela tient plutôt au fait que l'absence d'une construction grammaticale du sujet et du prédicat n'ait pas conduit la pensée orientale vers une métaphysique de la substance et de l'accident. Il n'est donc pas surprenant que dans son retour au commencement Heidegger ait aussi ressenti la fascination de la pensée orientale, qu'il a d'ailleurs tenté de suivre pour quelque temps - mais en vain - avec ses visiteurs japonais et chinois. » (« Destruction et déconstruction », loc. cit., p. 142.)

²⁰ Parce que le bouddhisme *Ch'an/Zen* est encore pratiqué surtout au Japon, et que les termes originaux écrits en caractères chinois sont connus surtout dans leur prononciation japonaise, nous utiliserons généralement cette dernière ; cependant, la prononciation chinoise s'impose dans les passages historiques sur le développement du *Ch'an* en Chine. Comme la langue japonaise utilise les caractères chinois, ces derniers ont, en général, la même signification dont la prononciation change selon la langue. Aussi, dans la mesure où une telle précision se révélera utile pour la compréhension, nous indiquerons entre parenthèses le ou les caractères chinois des

Un intérêt de cette recherche consiste peut-être à montrer qu'il ne va pas de soi qu'on puisse légitimer, en Occident, à partir de l'enseignement bouddhique *zen*, des attitudes religieuses méfiantes envers la pensée, le langage et la raison, élaborées en réaction, elle légitime, contre le nivellement spirituel auquel tend à mener la valorisation exclusive et excessive de la seule forme de savoir scientifique. Nous voudrions montrer qu'il s'agit là d'une interprétation qui, par souci de parler le langage de la modernité, a ignoré les conséquences pour sa propre pensée de son enracinement dans une conceptualité fondée sur le dualisme sujet-objet.

C'est à cette modernité qu'appartient, selon Gadamer, la disqualification par rapport à la connaissance et à la vérité, de tout savoir autre que scientifique et aussi celle du langage religieux. À la modernité également se rattache, nous semble-t-il, le discours dualisant de Suzuki D.T. quand il oppose expérience du *satori* et langage. L'interprétation qui considère le *kôan zen* comme irrationnel parce que devant mener à une expérience hors-langage, semble accorder plus de crédit à la conceptualité de la modernité occidentale et parler davantage dans un langage accessible aux occidentaux *modernes* que dans les termes et l'esprit du bouddhisme chinois ou japonais anciens ou même, généralement, contemporains. Par contre, la pensée herméneutique de Gadamer qui a longuement réfléchi sur l'histoire de la pensée et qui a réinterprété les sources platoniciennes de la tradition occidentale autrement que les interprétations dualisantes de la modernité, peut-elle redonner au langage une place plus conforme à l'esprit du bouddhisme *ch'an/zen* et à son interprétation non-métaphysique de l'être ? Aussi, plutôt que d'adopter naïvement la lecture de la tradition *ch'an/zen* que Suzuki donne dans son oeuvre, nous tenterons de situer ce dernier dans la tradition dans laquelle il s'insère par « la configuration de ses termes conceptuels », pour reprendre la terminologie gadamérienne citée plus haut. L'examen du concept central d'« expérience » par lequel Suzuki définit le *satori* en sera le moyen.

expressions bouddhiques ainsi que leur prononciation en chinois ou en japonais selon les cas. Par exemple, le mot japonais *kôan* se prononce *kung-an* en chinois mais s'écrit de la même manière dans les deux langues, soit : 公案.

Les interprétations qui comprennent l'ineffabilité inhérente à l'absolu comme justifiant une dévalorisation du langage en l'opposant au silence entraînent inéluctablement une conception qui oppose l'intériorité et toutes les formes d'expression. La problématique du présent travail consiste à se demander si une telle interprétation ne serait pas enracinée dans une conceptualité pour laquelle le monde est compris comme objet, offert à l'appréhension connaissante du sujet-fondement. A-t-on raison de jouer les cartes de la prétendue méfiance du *Zen* envers l'intellect et celle de son langage paradoxal d'une part, contre les approches dites plus rationnelles des théologies occidentales d'autre part ? Que penser d'une telle approche face à la post-modernité occidentale qui cherche, dans sa réflexion sur le langage, un chemin vers le dépassement de la métaphysique entendue comme la séparation du sensible et de l'intelligible. Quelle signification revêt le fait de situer le religieux dans ce qui serait hors-langage ?

Comme préliminaire à notre démarche de pensée, nous proposons, immédiatement après l'introduction, la lecture de deux courts textes tirés d'une Collection de *kôan* intitulée le *Mumonkan* : la Préface et le Cas No. 1.²² Ensuite, dans les deux premiers chapitres de ce travail, nous exposerons l'interprétation dominante de la nature et de l'histoire du *kôan zen* et des genres littéraires qui lui sont associés, tout en définissant les principales notions en cause et en les situant dans la problématique brièvement définie ci-haut. Dans ces deux premiers chapitres, nous présenterons des éléments historiques généraux sans entrer dans des précisions, des distinctions et des débats récents d'historiens qui s'imposeraient dans un travail en Études bouddhiques, puisque notre propos n'est pas de cet ordre. En effet, les éléments d'ordre historique qui figurent dans les deux premiers chapitres surtout ont pour but de permettre une explicitation et une compréhension de notions bouddhiques et d'aspects de l'histoire du bouddhisme devant servir à élaborer notre problématique qui est, rappelons-le, d'ordre philosophique. Le troisième chapitre portera sur l'analyse de la notion suzukiennne d'« expérience » qui constitue la plaque tournante de

²² Les *kôans* sont aussi appelés des « Cas ».

l'interprétation dominante occidentale. Ayant précisé l'enracinement philosophique d'une telle interprétation, nous nous demanderons, dans le quatrième chapitre, si les notions bouddhiques de « subitisme » et de « non-pensée », sur lesquelles s'appuie la conception de l'éveil comme « expérience » directe, justifient le rejet de l'activité intellectuelle et du langage. Le cinquième chapitre évoquera brièvement les études plus récentes du *kôan zen* enracinées dans une philosophie wittgensteinnienne du langage qui ont permis de renouveler la problématique du *kôan*. Notre herméneutique du *kôan zen* permettra ainsi de mettre en lumière, dans le sixième chapitre, comment Gadamer, par son concept d'expérience langagière, assume la tâche de destruction ou de surmontement de l'interprétation métaphysique de l'être tout en développant une conception du langage susceptible d'exprimer la problématique bouddhique à l'origine de l'invention du *kôan zen*. Cela permettra, en guise de septième chapitre, une relecture de la Préface et du Cas No. 1 du *Mumonkan* à la lumière de l'élaboration herméneutique de la problématique du *kôan* réalisée dans les chapitres précédents.

Commençons donc notre itinéraire en nous laissant étonner par la lecture de deux courts textes écrits originellement en chinois, datant du 13^{ième} siècle, dans la traduction française que nous proposons.²³ Il s'agit de la préface et du premier *kôan* d'une Collection de *kôan* parmi les plus célèbres et que des maîtres *zen* japonais contemporains utilisent encore : le *Mumonkan* (ch. *Wu-men-kuan* : 無門關).

²³ La version originale chinoise de ces deux textes du *Wu-men-kuan* (jap. *Mumonkan* : 無門關) se trouve aux pages 18 et 21. Elle est tirée du *Dainihon zokuzôkyô* (大日本統藏經) dans l'édition faite par Maeda Eun (前田慧雲) et Nakano Tatsue (中野達慧), Kyôto 1905 (Meiji 38) - 1912 (Taisho, 1), Vol. 119, pp. 319-335 (version corrigée par Urs App). La traduction de ces deux textes, aux pages 19 et 22, a été faite non seulement à partir du texte original chinois, mais avec l'aide de la traduction, en anglais du livre de Shibayama Zenkei, ZCMMK. Pour le Cas No. 1, nous avons également consulté la traduction anglaise de Thomas Cleary, dans *No Barrier. Unlocking the Zen Kôan*, New York / Toronto, Bantam Books, 1993, et la traduction française de Eulalie, Steens, dans *Le livre de la sagesse zen. « La barrière sans porte »*, Monaco, Éditions du Rocher, 1995. Ces deux derniers auteurs ne traduisent pas la Préface.

TEXTE ORIGINAL CHINOIS

ET

TRADUCTION FRANÇAISE

DE LA

PRÉFACE DU *MUMONKAN*

Préface du *Mumonkan*¹

La Barrière sans porte de l'école du Zen.

L'esprit des paroles du Bouddha est le fondement, et sans-porte est la porte du *Dharma*. Si celle-ci est sans-porte, comment la traverserez-vous ? Ne dit-on pas : « Si quelque chose entre par la porte, ce n'est pas un trésor de famille - tout ce qui est obtenu par des causes finit par être détruit » ? Ces discours peuvent provoquer des vagues alors qu'il n'y a pas de vent ou faire une blessure dans une peau saine. Combien plus si on cherche à comprendre en s'accrochant aux mots et aux phrases. C'est comme agiter un bâton pour frapper la lune ou gratter sa chaussure quand le pied démange : il n'y a pas de rapport.

L'été de la première année du règne de Jôtei, j'étais à la tête des moines à Ryushô de Tôka. C'est alors que les moines m'ont prié de les instruire. Finalement, avec les *kôan* des anciens, j'ai fabriqué un butoir afin de guider les étudiants selon les dispositions (*ki*) de chacun. Voilà donc une sélection de cas que j'ai rassemblés sans les classer. Composé de quarante-huit *kôan* au total, l'ensemble s'appellera : « *Mumonkan* », La Barrière sans porte. Si quelqu'un est brave, il s'y plongera directement sans se préoccuper du danger. C'est en vain que les Nata armés tenteraient de l'arrêter. Même les vingt-huit Patriarches indiens et les six Patriarches chinois le craindraient et imploreraient pour leur vie. Mais s'il hésite, il sera comme quelqu'un qui, par la fenêtre, voit passer un cheval au galop. En un clin d'oeil [le cheval] a disparu.

Éloge

Sans-porte, la Grande Voie,
Par milliers, les chemins.
Si vous traversez cette barrière,
Vous marcherez librement dans tout l'univers.

¹ La référence d'où sont tirés les extraits en chinois de la Préface et du Cas No.1, et des précisions sur leur traduction, par l'auteur du présent travail, se trouvent à la note 23 de la p. 16.

TEXTE ORIGINAL CHINOIS

ET

TRADUCTION FRANÇAISE

DU

CAS NO. 1 DU MUMONKAN

Cas (*kôan*) No. 1 du *Mumonkan*

Le chien de Jôshû

Un moine demanda au maître Jôshû : « Un chien a-t-il ou non la Nature-de-Bouddha ? » Jôshû répondit : « *Mu* ! »

La pratique *zen* requiert de traverser la barrière des Patriarches ; le merveilleux *satori* exige qu'on épuise totalement le chemin de la conscience jusqu'à son interruption. Si vous ne traversez pas la barrière des Patriarches, si le chemin de la conscience ne s'interrompt pas, vous demeurerez des esprits totalement attachés aux arbres et aux plantes.

De plus, dites-moi : Comment est cette barrière des Patriarches ? Le caractère *Mu* est à lui seul la barrière de l'école du *Zen*. J'appelle donc cet ouvrage *Mumonkan* : « La Barrière sans porte » du *Zen*. Ceux qui la franchiront et la dépasseront, deviendront des intimes de Jôshû et des Patriarches des générations passées avec qui ils marcheront main dans la main et, leurs sourcils liés aux leurs, ils verront d'un seul et même oeil et entendront d'une seule et même oreille. Cela ne sera-t-il pas merveilleux ? N'y aura-t-il personne pour vouloir traverser la barrière ?

Une grande masse de doute doit se lever dans le corps entier avec ses 360 articulations et ses 84,000 pores, par la méditation sur ce seul caractère, *Mu* ! Jour et nuit, il faut se mêler à lui. Qu'on ne l'entende ni comme néant ni comme être ou ne pas être. Ce sera comme si vous aviez avalé une boule de fer chauffée à blanc. Vous voulez la cracher mais sans pouvoir le faire. Dissipant vos fausses connaissances et vos souvenirs illusoire antérieurs, vous devez vous exercer pendant longtemps. Puis naturellement, l'extérieur et l'intérieur s'uniront et, comme un sourd-muet en train de rêver, vous saurez par vous-même ce qu'il en est. Une décharge soudaine surprendra le Ciel et ébranlera la Terre. Ce sera comme si vous aviez ravi au Général Kan son épée ; si vous rencontrez le Bouddha, vous tuez le Bouddha et si vous rencontrez les Patriarches, vous tuez les Patriarches. Sur la rive des vies et des morts, vous êtes libres, et dans les Six royaumes et les Quatre modes de la vie, vous demeurez dans un *samadhi* enjoué. Alors, comment vous y prendre ? Avec toute votre énergie, mêlez-vous à ce seul caractère « *Mu* ! ». S'il n'y a pas d'interruption, ce sera comme si la chandelle du *Dharma* s'allumait d'une étincelle.

Éloge

Le chien ! La Nature-de-Bouddha !
Toutes les lois justes se présentent dans leur totalité.
Un instant de oui-et-non :
Plus de corps, plus de vie.

Chapitre 1

LE *KUNG-AN* ET LE *WU-MEN-KUAN*

EN CHINE : SURVOL HISTORIQUE

Dans ce premier chapitre, nous allons brosser un tableau, le plus succinct possible, de grandes lignes d'histoire du Bouddhisme *zen* et expliquer un certain nombre de notions indispensables pour comprendre la problématique qui sera exposée par la suite. Les informations d'ordre historique se limitent aux éléments nécessaires pour comprendre l'interprétation occidentale dominante de l'éveil et du *kôan*. Nous n'aborderons pas une étude de l'évolution du concept d'« éveil » depuis les débuts du Bouddhisme en Inde ni les distinctions sur la nature de l'éveil selon les écoles bouddhiques. Il en est de même du *kôan* dont nous ne retracerons pas l'histoire au Japon jusqu'à nos jours.

1. La naissance du *kung-an* (jap. *kôan* : 公案) au sein du *Ch'an*, en Chine

Le *Ch'an* (jap. *Zen* : 禪), dont le nom signifie « méditation », se développe en Chine à partir, surtout, du 6^{ième} siècle de notre ère. Il est d'abord, comme son nom l'indique, une pratique méditative, inspirée du bouddhisme indien. Celui-ci subit cependant une transformation au contact de la Chine alors que le *Ch'an* devient une école spécifique avec sa propre interprétation du bouddhisme d'origine, sa philosophie et une conceptualité partiellement originale et partiellement reprise du bouddhisme indien. Cette évolution s'est faite au cours des 600 ans qui ont suivi son introduction en Chine, sous deux grandes dynasties, celle des T'ang (618-907) et celle des Sung (960-1279).

Sous la dynastie des T'ang, le *Ch'an* entre dans une période importante de développement et de structuration malgré une brève persécution du bouddhisme par l'empereur Wu Tsung, en 845. Il connaît

alors une des phases les plus créatives de son histoire ; cette fécondité se traduira par la conquête d'une identité et par le début d'un processus d'institutionnalisation de ce qui était d'abord une pratique s'appuyant sur l'héritage indien : il devient ainsi une école particulière avec sa philosophie propre. Ce processus d'identification, de structuration et d'institutionnalisation se poursuivra sous les Sung (960-1279). Au cours de ces deux périodes chinoises s'élaborent, se définissent et se formulent les grandes caractéristiques qui constitueront jusqu'à nos jours la marque distinctive du *Ch'an/Zen* qui, de la Chine, se propagera plus tard en Corée, au Japon et, de nos jours, en Europe et en Amérique. En effet, presque toutes les branches du *Ch'an/Zen* passées et actuelles datent de la fin de la période des T'ang et font remonter leurs origines aussi bien doctrinales qu'institutionnelles à divers maîtres de cette période, même si c'est dans des figures antérieures, principalement celles de Bodhidharma (mort en 532 ?) et de Hui-neng (jap. Enô, 638-713), que le *Ch'an/Zen* dans son ensemble situe ses origines.¹ De la période des T'ang date également la fixation de la terminologie classique du bouddhisme chinois.²

1.1 Les trois grandes périodes de l'histoire du *Ch'an* entre les 6^{ième} et 13^{ième} siècles en Chine

Les deux interprétations du sens de l'évolution du *Ch'an* en Chine entre les 6^{ième} et 13^{ième} siècles dont nous parlerons divisent cette histoire en trois grandes périodes.

La *période primitive* commence au 6^{ième} siècle, peu après l'arrivée de Bodhidharma en Chine. Elle se poursuit jusque vers le milieu du 8^{ième} siècle avec les grandes figures de Hui-neng (jap. Enô, 638-713), le Sixième Patriarche, et ses disciples immédiats, particulièrement Ho-tse Shen-hui (jap. Katakù Jinne, 670-762) qui sera considéré ultérieurement comme le fondateur de l'École du Sud. La période primitive est dominée par la préoccupation d'établir la légitimité des diverses branches ou écoles. On assiste donc à l'établissement des généalogies sur lesquelles

¹ Voir l'introduction-synthèse de William F. Powell, dans RTS.

² Paul Demiéville, CL, p. 17

les maîtres fondent l'authenticité ou l'orthodoxie de leurs enseignements respectifs. Les écrits datant de cette période conservent encore beaucoup des caractéristiques de discursivité des *Sutras* indiens. Ainsi en est-il, par exemple, du *Sutra de l'Estrade du Sixième Patriarche*, Hui-neng, et des *Entretiens du Maître de dhyana Chen-Houei* [= Shen-hui].³

Au cours de la *période intermédiaire* qui débute vers le milieu du 8^{ème} siècle, il se crée à travers la Chine un réseau de maîtres, chacun d'entre eux élaborant sa propre compréhension du bouddhisme et son style particulier d'enseignement, son *chi* (jap., *ki* : 機).⁴ Ces maîtres de la fin des T'ang feront école. À cette époque, leurs activités sont concentrées au sud du fleuve Yangtse, principalement à l'ouest du lac Po-yang dans l'actuelle province du Kiangsi. Dans cette région et ses environs, connue comme le Hung-chou sous les dynasties Sui et T'ang, se trouvaient les centres d'enseignement de ceux qu'on connaît aujourd'hui comme les grandes figures du *Ch'an* et dont plusieurs sont évoquées dans le *Wu-men-kuan* (jap. *Mumonkan*) : Ma-tsu Tao-i (jap. Baso Dôitsu, 709-788), Pai-chang Huai-hai (jap. Hyakujô Ekai, 720-814), Huang-po Hsi-yüan (jap. Ôbaku Kiun, d. 850), Tung-shan Liang-chieh (jap. Tôzan Ryôkai, 807-869), Yün-chü Tao-ying (jap. Ungo Dôyô, 835?-902), Ts'ao-shan Pen-chi (jap. Sôzan Honjaku, 840-901) et Yang-shan Hui-chi (jap. Kyôzan Ejaku, 807-883). Leurs contemporains, Yün-yen T'an-sheng (jap. Ungan Donjô, d. 850) et Kuei-shan Ling-yu (jap. Isan Reiyû, 771-853) sont établis un peu plus à l'ouest, dans l'actuel Hunan, tandis qu'à l'est, dans l'actuel Fukien, se trouve Hsüeh-feng I-ts'un (jap. Seppô Gison, 822-908). Le futur fondateur de la branche Lin-chi (jap. Rinzai), Lin-chi I-hsüan (jap. Rinzai Gigen, d. 866) qui devait s'établir ultérieurement plus loin vers le nord, était alors le disciple de Huang-po (jap. Ôbaku), dans le Hung-chou.⁵ Comme le note William

³ Philip B. Yampolsky, *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch*, New-York, Columbia U. Press, 1967. Jacques Gernet, *Entretiens du Maître de dhyana Chen-Houei du Ho-tsö (668-760)*, Hanoi, Publications de l'École française d'Extrême-Orient, 1949.

⁴ Le mot *ki* est un terme bouddhique technique utilisé pour signifier la capacité de l'esprit de répondre à une impulsion spirituelle particulière. C'est par ce terme que, dans le *Zen*, on désigne le style d'enseignement propre à un maître donné. (Extrait traduit du *Japanese-English Buddhist Dictionary*, Tôkyô, Daitô Shuppansha, 1991, p. 191.)

⁵ W. F. Powell, RTS, pp. 1- 2. La transcription dans le système d'écriture alphabétique (romanisation) des noms propres de la langue d'origine, le chinois,

Powell, l'influence ultérieure déterminante de ces maîtres de la période des T'ang tient au fait que ces fortes personnalités étaient contemporaines les unes des autres et que leurs centres d'enseignement étaient rapprochés, ainsi qu'à l'habitude qu'avaient les étudiants *ch'an* de visiter d'autres maîtres que celui sous la direction duquel ils pratiquaient principalement : c'est ainsi que le *Ch'an* de cette période a acquis une forte cohérence et s'est développé et propagé rapidement.⁶

La synthèse des divers styles et approches singulières du bouddhisme qu'avaient développés ces maîtres influents et la réduction des multiples branches ou écoles à cinq « maisons », avec leurs styles et leurs enseignements caractéristiques respectifs, datent de la période suivante. Durant cette *troisième période* de son évolution, sous les Sung (960-1279), le *Ch'an* se révèle définitivement conscient de sa propre identité et il parvient à maturité sur le plan de la doctrine aussi bien que sur celui des institutions.⁷

1.2 Unification du discours, de la pédagogie et de la pratique méditative

Le *Ch'an* s'est construit une identité en se distinguant du bouddhisme indien originel ainsi que des autres écoles bouddhiques chinoises : cela s'est fait notamment à travers les notions qui polariseront subséquemment un débat au sein du bouddhisme *ch'an/zen*, celles de subitisme

selon leurs prononciations chinoise et japonaise varie. Nous utiliserons ici la transcription du chinois selon le système Wade-Giles. Une liste des principaux maîtres chinois et japonais contenant le nom original en caractères chinois, les transcriptions selon le système Pin-yin et le système Wade-Giles ainsi que la transcription romanisée du japonais, a été établie par le International Research Institute for Zen Studies de Kyôto. Elle est disponible sur le site internet de cet organisme, d'où nous l'avons tirée. La transcription selon le système Wade-Giles est actuellement la plus fréquente. Il existe également un système de transcription adaptée à la langue française, développé par l'École française d'Extrême-Orient, (EFEO) mais il est si rarement utilisé que nous avons estimé plus simple de conserver la transcription du système Wade-Giles.

⁶ W. F. Powell, RTS, p. 2.

⁷ C'est l'interprétation entre autres de Robert E. Buswell dans « The "Shortcut" Approach of K'an-hua Meditation : The Evolution of a Practical Subitism in Chinese Ch'an Buddhism », dans SGAE, pp. 321-377. Nous verrons dans un chapitre subséquent que l'interprétation conventionnelle considèrerait plutôt la seconde période, celle des T'ang, comme l'« Âge d'or » du *Ch'an/Zen* alors que sous les Sung, il aurait commencé à décliner.

(ch. *tun* ; jap. *ton* : 頓) et de gradualisme (ch. *chie* ; jap. *zen* : 漸) sur lesquelles nous aurons à nous attarder plus loin.⁸ Ces notions de « subit » et de « graduel » seront appliquées à l'éveil aussi bien qu'aux pratiques méditatives. C'est ainsi que le *Ch'an* a qualifié les pratiques traditionnelles méditatives indiennes de « graduelles » par rapport à celles dont il se fera le champion, qualifiées de « subites » ou soudaines.

L'effort du *Ch'an* pour se tracer une voie distinctive sur le plan de la pratique méditative s'accompagne d'un travail original sur le plan du langage religieux : il va renoncer à la terminologie complexe issue de la tradition du bouddhisme indien fondateur en faveur du langage ordinaire et même dialectal et d'une forme de discours bref, évocateur, parfois même provocateur.

Ce nouveau mode d'expression a entraîné à son tour une pédagogie particulière dont le *kung-an* (jap. *kôan* : 公案) est la manifestation singulière.

On peut donc interpréter l'évolution du bouddhisme en Chine au sein de ce qui devait devenir l'école du *Ch'an*, comme une forme d'acculturation particulière dont l'effort a consisté à adapter les enseignements fondamentaux du bouddhisme, d'origine indienne, à l'esprit concret des Chinois. Cette adaptation s'est faite progressivement, au sein du *Ch'an*, sur trois plans : celui du **langage**, par l'élaboration d'une forme de discours de type « subitiste », celui de la **pédagogie** utilisée pour l'enseignement des disciples du *Ch'an*, la rencontre dialogale (ch. *chi-yüan wen-ta* ; jap. *kien mondô* : 機縁問答), et celui de la **pratique méditative**, l'examen du *kung-an* (jap. *kôan* : 公案).⁹ Au 13^{ème} siècle, sous les Sung, cette évolution est parvenue à maturité. Le *Wu-men-kuan* (jap. *Mumonkan* : 無門關) date précisément de cette période ; écrit peu auparavant par Wu-men Hui k'ai (jap. *Mumon Ekai* : 無門慧開), il a été publié en 1229 par un de ses disciples.

⁸ Cette question relative au débat « subit/graduel » est traitée sous différents angles dans SGAE.

⁹ C'est la thèse présentée par Robert E. Buswell Jr., dans l'article déjà cité.

Comment le *Ch'an* a-t-il lui-même formulé cette conscience de sa propre identité ? Sous les Sung (960-1279), on caractérise son style distinctif par une quadruple expression¹⁰ :

1) Une transmission spéciale en dehors de toute doctrine, sans référence aux *Sutras* (ch. *chiao-wai pieh-ch'uan* ; jap. *kyôge betsuden* : 教外別傳) ; alors que dans les autres écoles bouddhiques, l'enseignement s'appuie sur un ou plusieurs *Sutras* que l'on cite et commente abondamment, dans le *Ch'an/Zen*, l'enseignement se transmet de l'esprit du maître à celui du disciple dans la dynamique de rencontres et d'échanges sur des situations concrètes.

2) Cette transmission ne s'appuie pas sur « les mots et les lettres » (ch. *pu-li wen-tsu* ; jap. *furyû monji* : 不立文字). Le mot composé *wen-tsu* en chinois ou *monji* en japonais : 文字, signifie « littérature » ; on le traduit habituellement par « les mots et les lettres ».

3) Une pédagogie conforme à la réalisation spirituelle conçue comme le fait de « pointer » directement vers la Vraie nature (toujours-déjà illuminée) de l'esprit, la Nature-de-Bouddha (ch. *chih-chih jen-hsin* ; jap. *jikishi ninshin* : 直指人心). Cette pédagogie se développera précisément sous la forme de l'utilisation du *kôan* dans l'école Rinzai et de l'assise silencieuse dans l'école Sôtô.

4) Une réalisation spirituelle qui consiste à voir (ou s'éveiller à) cette Vraie nature et devenir un bouddha (ch. *chien-hsing ch'eng-fo* ; jap. *kenshô jôbutsu* : 見性成佛).¹¹ La réalisation spirituelle que le bouddhisme du Petit Véhicule appelait *nirvana* et qu'il concevait comme un accomplissement résultant d'une longue pratique, le *Ch'an/Zen* la situe dans le *satori*, l'éveil, que le Petit Véhicule connaissait sous le terme sanscrit de « *bodhi* », l'illumination.

¹⁰ La formule suivante qui rassemble quatre expressions typiques se trouve comme telle pour la première fois dans un texte datant de 1108. Henrich Dumoulin, *Zen Buddhism: A History*, Vol. 1, New York/London : Macmillan Pub. Co/Collier Macmillan Pub., 1988, p. 102, note 1.

¹¹ Pour un commentaire de ces quatre expressions caractéristiques du *Zen*, par un maître contemporain, voir Hisamatsu Shinichi : « Le *Zen* : sa signification pour le monde actuel » dans *Tch'an (Zen). Textes chinois fondamentaux. Témoignages japonais. Expériences vécues contemporaines*, [Coll. Hermès # 7] Tournai, Desclée et Cie, 1970, 287 p.; pp. 231-237.

L'association de ces quatre traits caractéristiques qui devaient marquer l'évolution ultérieure du *Ch'an/Zen* au point d'en constituer la marque distinctive, s'est faite principalement dans l'école de Ma-tsu Tao-i (jap. Baso Dôitsu, 709-788) et de Lin-chi I-hsüan (jap. Rinzai Gigen, mort en 866), à partir de la notion de « subitisme » que le *Ch'an* illustre traditionnellement par la querelle qui aurait opposé le patriarche Hui-neng (jap. Enô, 684-758) et son disciple Ho-tse Shen-hui (jap. Katakaku Jinne, 670-762) de l'École du Sud au maître Shen-hsiu (jap. Jinshû, 605?-706) de l'École du Nord. Une querelle doctrinale qui sera interprétée ultérieurement comme une sorte de schisme interne entre l'École dominante du Sud associée à la promotion du « subitisme », que les générations subséquentes identifieront à l'orthodoxie *Ch'an/Zen*, et l'École du Nord associée à la défense d'une conception « gradualiste ». ¹²

En résumé, avec le *Ch'an/Zen*, on assiste à l'apparition, au sein du bouddhisme, d'une nouvelle forme de discours religieux et à l'élaboration de moyens pédagogiques adaptés à la doctrine chinoise du « subitisme ». Afin de rendre la pratique méditative cohérente avec cette rhétorique et cette pédagogie, l'école de Lin-chi (jap. Rinzai) a développé un style de méditation « subitiste » le *kung-an* (jap. *kôan* : 公案) et le *hua t'ou* (jap. *watô* : 話頭)¹³. On a appelé cette technique de méditation le *Ch'an k'an-hua* (jap. *kanna zen* : 看話禪), le *Ch'an* de l'examen du *kung-an*.

1.3 Des interprétations polarisées de l'histoire du *kung-an* (jap. *kôan*)

L'histoire de l'évolution de la pratique du *kung-an* entre les 8^{ième} et 13^{ième} siècles en Chine a été interprétée de manières diverses en Occident,

¹² Voir à ce sujet l'étude de Bernard Faure intitulée *La volonté d'orthodoxie dans le bouddhisme chinois*, Paris, Éditions du Centre national de la recherche scientifique, 1988.

¹³ La méthode du *watô* (en japonais) ou *hua t'ou* (en chinois) consiste à ne concentrer son esprit dans la méditation du *kôan* que sur un ou quelques mots. Le terme *watô* (話頭), que nous traduisons par « raccourci » est constitué de deux caractères chinois : celui de parole ou parler, et celui de tête, sommet, chef. Aussi le traduit-on parfois également par « expression-clé ».

oscillant entre deux extrêmes : pour les uns, elle serait la conséquence d'une *crise* interne du *Ch'an* sous la dynastie des Sung, après le sommet atteint sous la dynastie précédente des T'ang alors qualifiée d' « Âge d'or » du *Ch'an*. Selon cette interprétation, le *kung-an* aurait été le moyen d'enrayer un mouvement de dégénérescence, débutant sous les Sung, dont un symptôme majeur aurait été une subtile réintégration du « poison des mots » (abondance, développement exagéré et caractère de plus en plus littéraire des récits d'éveil).¹⁴ À l'opposé, d'autres considèrent la systématisation de la pratique du *kung-an* sous les Sung comme le fruit et le sommet d'une *dynamique* interne ayant débuté sous les T'ang.¹⁵ Dans cette dernière perspective, le *Ch'an k'an-hua* (jap. *kanna zen* : 看話禪), celui de la pratique du *kung-an*, constitue le sommet d'un long processus d'évolution menant à l'unification, au sein du *Ch'an*, de la rhétorique, de la pédagogie et de la pratique autour de la notion de « subitisme ». Mais dans toutes les interprétations, la notion de « subitisme » est importante et même centrale. L'interprétation de la signification de cette « soudaineté » et de ses conséquences diffère selon, croyons-nous, la diversité des philosophies du langage où s'enracinent les interprétations différentes. Dans le troisième chapitre de la présente étude, nous verrons quelle philosophie est sous-jacente au premier type d'interprétation, conventionnel, qui entraîne une dépréciation du langage. Le second type d'interprétation qui insiste sur la constitution langagière de l'expérience est adoptée par plusieurs interprètes occidentaux récents de l'histoire du *kôan*. Ces dernières interprétations s'appuient sur la réflexion contemporaine en philosophie du langage, que ce soit la philosophie analytique, la linguistique, la sémiotique ou la pragmatique. L'analyse de quelques écrits de Dale S. Wright sur le *kôan*, au chapitre 5, permettra de mettre en lumière certains aspects de ce type d'interprétation qui, tout en se rapprochant de la nôtre s'en distingue pourtant.

¹⁴ L'expression « poison des mots » est citée par Robert Buswell Jr. dans l'article ci-haut mentionné, à la p. 348. En ce qui concerne cette interprétation, voir la section 1 du chapitre 2 du présent travail : interprétation de la nature du *kôan* par Suzuki D.T.

¹⁵ C'est l'interprétation que nous avons présentée brièvement, tirée de l'article de Robert E. Buswell, Jr., loc. cit., pp. 321-377.

Afin de comprendre les divers éléments de notre problématique, il faut, au préalable, préciser un certain nombre de notions relatives au *kung-an* (jap. *kôan*), en tant qu'instrument de la pratique *ch'an/zen*, et au *Wu-men-kuan* (jap. *Mumonkan*) en tant que genre littéraire.

2. Quelques caractéristiques des *kôan* (ch. *kung-an*)

On a caractérisé les *kôan* de diverses façons. Soulignons-en quelques aspects importants quant à la problématique qui nous intéresse ici : les *kôan* sont des récits d'anecdotes considérés comme illustrant l'éveil à travers des paroles ou des gestes de maîtres *zen* ; ces récits sont utilisés dans le but de susciter l'éveil chez le disciple, dans le cadre d'une rencontre dialogale. On souligne ainsi trois aspects du *kôan* : 1) on considérera le *kôan* dans sa forme langagière, rapportant des paroles¹⁶, ou des gestes¹⁷ d'un maître en tant que manifestation de la qualité de son éveil ; dans le cas du récit d'un geste, c'est le *récit* du geste du maître qui nous est accessible en tant que *kôan* ; 2) la forme privilégiée du *kôan* est celle de la question ; en effet, le terme « dialogale » dans l'expression « rencontre dialogale » (ch. *chi-yüan wen-ta* ; jap. *kien mondô* : 機縁問答) signifie littéralement « question » (問) et « réponse » (答) ; 3) la pratique du *kôan* s'effectue dans le cadre d'un dialogue, d'un échange, d'une rencontre, en correspondance avec la méditation.

2.1 La nature et l'origine des *kôan*

Le sens du mot « *kôan* » est celui d'« archives de cas » ou de « documents publics », à l'instar de cas de jurisprudence qui, en droit, constituent

¹⁶ Le Cas No. 1 du *Mumonkan* est un exemple d'un *kôan* constitué essentiellement par la réponse d'un maître au disciple : « Un moine demanda un jour au maître Joshû : « Un chien a-t-il ou non la Nature-de-Bouddha ? » Joshû répondit : « Mu ! » (Shibayama Zenkei, ZCMMK, p. 19). La traduction du *Mumonkan*, en anglais, par le maître *zen* contemporain, Shibayama Zenkei nous a servi de référence. Nous l'avons préférée aux deux traductions françaises, celle de Eulalie Steens et celle de Shibata Masumi (voir bibliographie). La traduction, en français, des citations de Shibayama qui apparaissent en notes dans le présent chapitre est la nôtre.

¹⁷ Par exemple, le Cas No. 3 du *Mumonkan*, s'intitule « Gutei lève un doigt ». Il commence ainsi : « Chaque fois qu'on posait une question à Maître Gutei, il levait simplement un doigt. » (Shibayama Z., ZCMMK, p. 32).

des références faisant autorité en matière d'interprétation des lois. Le texte le plus explicite sur la signification du mot est celui de Chung-feng Ming-pen (jap. Chûhō Myōhon, 1263-1323). En raison de son importance, ce texte mérite d'être reproduit intégralement ici dans la traduction française faite par Francis Ledoux.

Les *kōan* sont comparables aux archives des causes tranchées par les Cours de Justice. Que le souverain réussisse ou non à établir l'ordre dans son royaume dépend en essence de l'existence de la loi. *Kung* (jap. *kō*) ou « public » est la seule voie suivie par tous les sages et les hommes vertueux, le plus haut principe qui serve de route pour le monde entier. *An* (jap. *an*) ou « archives » sont les écrits orthodoxes où est consigné ce que les sages et les hommes vertueux regardent comme des principes. Il n'y a jamais eu de cours de justice sans archives destinées à servir de jurisprudence pour venir à bout de l'injustice dans le monde. Quand ces archives publiques (*kōan*) seront employées, les principes et les lois entreront en vigueur, le monde deviendra juste ; quand le monde sera juste, la voie Royale sera bien ordonnée.

Or, en employant le mot « *kōan* » pour parler des enseignements des bouddhas et patriarches, nous voulons dire la même chose. Les *kōan* ne représentent pas l'opinion personnelle d'un seul homme, mais plutôt le principe supérieur, reçu de même par nous et par les centaines et les milliers de *bodhisattvas* des trois royaumes et des dix directions. Ce principe s'accorde avec la source spirituelle, correspond au sens mystérieux, détruit la naissance-et-la-mort et dépasse les passions. Il ne peut être compris par la logique ; il ne peut être transmis par les mots ; il ne peut être expliqué par l'écriture ; il ne peut être mesuré par la raison. Il est comparable au tambour empoisonné qui tue quiconque l'entend ou à un grand feu qui consume quiconque s'en approche. Ce que l'on appelle « la transmission spéciale du Pic du Vautour » était la transmission de cela ; ce que l'on appelle la désignation directe de Shao-lin-ssu par Bodhidharma était la désignation de cela.

Depuis l'époque lointaine où la fleur de lotus fut montrée silencieusement par le Bouddha à ses disciples sur le Pic du Vautour jusqu'à ce jour, comment n'a-t-il pu

exister que mille sept cents *kôan* ? Cependant, les *kôan* ne peuvent être employés que par des hommes à l'esprit illuminé qui désirent prouver leur entendement. Ils ne sont certainement pas destinés à accroître simplement votre savoir et à fournir des sujets de vaine discussion.

Les maîtres dits vénérables du *Zen* sont, pour ainsi dire, les principaux magistrats des cours de justice de la communauté monastique ; leurs paroles sont la transmission du *Zen* et leurs recueils d'apophtegmes sont les archives de déclarations qui ont été vigoureusement appuyées. A l'occasion, les hommes de l'ancien temps, dans les intervalles de leur enseignement, à des moments de loisir où leur porte était fermée, reprenaient ces archives pour les arranger, porter un jugement ou composer des vers de louange à leur sujet, et écrire leur propre réponse à la question soulevée. Ils ne le faisaient assurément pas pour montrer leur érudition ni pour contredire les hommes vertueux du passé. C'était plutôt qu'ils ne pouvaient supporter la pensée que le *Dharma* se corrompe. Ils condescendaient donc à user d'expédients pour ouvrir l'Oeil de Sagesse des hommes des générations ultérieures, espérant ainsi leur rendre possible de la même façon la compréhension du *Dharma* pour eux-mêmes. C'est tout.

Le mot *kung*, ou « public » signifie que les *kôan* mettent un terme à l'entendement privé ; le mot *an*, ou « archives de cas », signifie qu'ils sont garantis en accord avec les bouddhas et les patriarches. Quand ces *kôan* seront compris et acceptés, il y aura une fin au sentiment et à la discrimination, la « naissance-et-la-mort » sera vidée de sa substance ; quand la naissance-et-la-mort sera vidée de sa substance, la voie du Bouddha sera ordonnée.

Qu'entend-on par l'accord avec les bouddhas et les patriarches ? Ils se sont grandement attristés de voir que les êtres sentants se lient au royaume de la naissance-et-la-mort et de l'illusion sensuelle, de telle sorte qu'au cours d'innombrables *kalpas* du passé jusqu'au temps présent aucuns n'ont pu se libérer. C'est pourquoi ils étalèrent des mots au milieu du vide de mots et ils transmirent des formes au milieu de l'absence de forme. Mais une fois les liens de l'illusion relâchés, comment peut-il rester des mots et des formes à discuter ?

Si un homme a quelque affaire qu'il est incapable de régler par lui-même, il ira chercher une décision à la

cour de justice ; là, les officiers rechercheront dans les archives de cas, et, sur cette base, régleront l'affaire pour lui. De même, si un étudiant a, dans l'entendement de son illumination, quelque point qu'il ne peut régler par lui-même, il interrogera son maître à ce sujet, et le maître, sur la base des *kôan*, le réglera pour lui.

Le *kôan* est une torche de sagesse qui éclaire les ténèbres de la sensation et de la discrimination, un râcloir d'or qui enlève la taie voilant l'oeil, une cognée aiguë qui tranche la racine de la naissance-et-la-mort, un miroir divin qui reflète le visage original du sacré comme du séculier. Par lui l'intention des patriarches est rendue abondamment claire, l'esprit de Bouddha est ouvert et révélé. Pour l'essentiel de la transcendance complète, de l'émancipation finale, de la pénétration totale et de la réalisation identique, rien ne peut surpasser le *kôan*.¹⁸

Ce texte est un peu postérieur à la période des Sung (960-1279). À cette époque, l'utilisation du *kôan* pour la pratique méditative est établie et les grandes Collections de *kôan* ont été publiées.¹⁹

Les *kôan* semblent donc tirer leur nom du fait de leur institutionnalisation : ce sont des « cas » (*an* : 案), un caractère chinois qui peut vouloir dire « plan », « proposition », « projet », dans le sens légal principalement, comme un « projet de loi ». L'autre caractère constitutif du mot, *kung* ou *kô* en japonais (公) vient renforcer la même idée puisqu'il signifie « ce qui est public ». Ainsi, les *kôan*, selon leur nom, semblent indiquer le résultat d'un processus d'établissement d'une ou plusieurs interprétations que la tradition reconnaît comme authentiques ou orthodoxes et qui peuvent désormais servir de points de référence fiables.

¹⁸ « L'usage du *kôan* en Chine », texte traduit de l'anglais, par Francis Ledoux, dans L. Silburn, dir. *Tch'an-Zen. Racines et floraisons*, Paris, Les Deux Océans, 1985, pp. 258-260. Il est tiré de *Zen Dust* : voir la note 20.

¹⁹ Voir la section suivante : le *Hekiganroku* a été publié en 1036, et le *Mumonkan* en 1229.

On ne possède pas de documents expliquant l'origine des *kôan*. Cependant, l'histoire du *Ch'an/Zen* a permis de proposer des scénarios plausibles dont Miura Isshû et Ruth Fuller Sasaki ont présenté une synthèse.²⁰

Les premiers maîtres du *Ch'an* étaient des moines versés dans les Écritures bouddhiques, le confucianisme et le taoïsme. Parvenus à l'éveil par la pratique méditative et après plusieurs années de vie monastique, ces moines s'enfonçaient dans les montagnes pour approfondir leur compréhension par une vie solitaire d'ermite. Lorsque des disciples finissaient par se joindre à l'un d'eux, le moine pouvait faire école. Devenu un maître, il enseignait ses disciples non pas par la lecture des *Sutra* comme dans les autres écoles bouddhiques, mais par une transmission directe, de l'esprit du maître à celui du disciple (jap. *jikishi ninshin* : 直指人心). Cela pouvait se faire par une question, un geste, une réponse à la question d'un disciple, mais toujours de manière adaptée à la situation particulière ainsi qu'aux aptitudes du disciple et selon le style original de chaque maître. Le contact personnel entre maître et disciple était essentiel à cette forme de « direction spirituelle » devant mener le disciple à l'éveil.

A mesure cependant que le nombre de moines s'accrût dans les monastères, ce suivi personnel intensif ne fut plus possible et les maîtres commencèrent sans doute à se servir plus systématiquement de certaines questions dont ils avaient expérimenté l'efficacité. De telles questions remplissaient la fonction de *kôan* et, vers la fin de la dynastie T'ang (618-907), les maîtres eux-mêmes les désignaient de ce nom.

Plus tardivement, des maîtres se sont mis à utiliser des questions ou des réparties d'autres maîtres qu'eux-mêmes à titre de *kôan*. Le premier à puiser ainsi dans la tradition *ch'an/zen* aurait été, selon Fuller-Sasaki, Nan-yüan Hui-yung (jap. Nan'in Egyô m. en 930). À partir de ce moment-là, on utilisait les « paroles des anciens » pour l'enseignement des étudiants. Dans sa préface du *Mumonkan*, Mumon Ekai écrit qu'ayant été requis par les moines de les enseigner, il s'est décidé à utiliser les « *kôan* des anciens » (古人公案).

²⁰ Ruth Fuller Sasaki et Miura Isshû, *Zen Dust. The History of the Kôan and Kôan Study in Rinzai (Lin-chi) Zen*, New York, Harcourt, Brace & World Inc., 1966.

2.2 La forme des *kôan* et leur utilisation

Les récits actuels qu'on appelle « *kôan* », rassemblés dans les grandes Collections de *kôan* (*kôanroku*), sont constitués par des questions et des réponses échangées entre d'anciens maîtres et leurs élèves²¹ ou encore par des récits d'anecdotes de la vie quotidienne des maîtres illustrant l'éveil²² ; plus rarement, on utilise un court extrait d'un *Sutra* comme *kôan*²³. Il s'agissait, à l'origine, d'une tradition orale dont l'itinérance des moines a favorisé la transmission. En effet, à certaines saisons de l'année, les moines partaient de leur monastère pour aller visiter d'autres temples et rencontrer des maîtres réputés. C'est ainsi que ces itinérants rapportaient des anecdotes sur le génie ou l'excentricité de maîtres, leurs paroles ou encore des réponses données par ces maîtres aux questions qui leur avaient été posées.

Sous les Sung, les maîtres de la lignée de Rinzai (ch. Lin-chi), ont commencé à utiliser plus formellement le *kôan* dans leurs homélies, leurs commentaires publics, ou pour l'enseignement formel de la méditation. Peu à peu, on les a utilisés plus spécifiquement comme sujets de méditation. Parce que les récits de mots ou de gestes des anciens dont se servaient les maîtres pour leur enseignement étaient réputés manifester l'éveil, les étudiants ont commencé à en prendre

²¹ Par exemple, le Cas No. 30 du *Mumonkan* : « Taibai demanda un jour à Baso [ch. Ma-tsu] : « Qu'est-ce que le Bouddha ? » Baso répondit : « L'esprit est le Bouddha ». (Shibayama Z., ZCMMK, p. 220).

²² Par exemple, le Cas No. 14 du *Mumonkan* : « Un jour, les moines de la salle de l'Est et ceux de la salle de l'Ouest se disputaient au sujet d'un chat. Nansen, soulevant le chat, dit : « Moines, si vous pouvez prononcer un mot de *Zen*, j'épargnerai le chat. Si vous ne le pouvez pas, je le tuerai ! » Aucun moine ne put répondre. Nansen finit par tuer le chat. Dans la soirée, quand Joshû rentra, Nansen lui raconta l'incident. Joshû prit ses sandales, les posa sur sa tête et sortit. Nansen dit : « Si vous aviez été là, j'aurais pu épargner le chat ! » » (Shibayama Z., ZCMMK, p. 109).

²³ Par exemple, le Cas No. 6 du *Mumonkan* : « Il y a longtemps, le très Honoré [le Bouddha Shakyamuni] se trouvait au Mont Grdhakuta pour donner un enseignement ; il montra une fleur à l'assemblée. Sur ce, tout le monde demeura silencieux. Seul le Vénérable Kasho sourit. Le Très Honoré dit : « Je possède le Vrai *Dharma* qui pénètre tout, l'incomparable *Nirvana*, l'enseignement excellent de la forme sans forme. Il ne repose pas sur les lettres et il se transmet en dehors des Écritures. Je le donne aujourd'hui au Grand Kasho. » » (Shibayama Z., ZCMMK, p. 59).

note. C'est ainsi que les *kôan* sont passés de la tradition orale à l'écrit jusqu'à en venir à être reconnus, vers le 13^{ième} siècle, comme textes canoniques au sein du *Ch'an/Zen*, et finalement à être intégrés au Canon bouddhique.

A partir principalement du 13^{ième} siècle, le *Ch'an* essaime vers le Japon. En effet, la plupart des maîtres destinés à fonder des écoles au Japon voyagent en Chine où ils complètent une formation auprès d'un maître, font l'expérience du *satori* sous sa direction et reçoivent la transmission du « sceau de l'esprit » qui leur confère une légitimité. Il faut se rappeler que la transmission d'autorité dans le *Ch'an/Zen* impliquant la reconnaissance, par le maître chez son disciple, du degré de réalisation requis pour enseigner, se fait d'un maître à un de ses disciples. C'est ainsi que les fondateurs des deux principales écoles *zen* actuelles au Japon ont reçu la transmission de maîtres chinois : Dôgen Kigen (1200-1253), le fondateur de l'école Sôtô, séjourne en Chine de 1223 à 1227 où il reçoit la transmission de T'ien-t'ung Ju-ching (jap. Tendô Nyojô, 1163-1228) ; Myôan Yôsai (1141-1215), longtemps considéré comme le fondateur de l'école japonaise Rinzai fait deux voyages en Chine, un en 1168 et le second en 1187 au cours duquel il reçoit la transmission de Hsü-an Huai-ch'ang (jap. Koan Eshô, s.d.), un maître de l'école de Lin-chi (jap. Rinzai).

La méthode actuelle de pratique de méditation du *kôan* dans les monastères *zen* de l'école Rinzai au Japon est généralement celle qui a été systématisée plus tard par le maître Hakuin Zenji (1686-1769), au 18^{ième} siècle.

2.2.1 L'usage du kôan pour la méditation

Dans un texte intitulé « *Zen kôan Practice* », le moine bouddhiste Hori Sôgen expose comment se pratique la méditation du *kôan* dans un monastère *zen* contemporain.²⁴

Le moine reçoit son premier *kôan* peu après son entrée au

²⁴ Hori Sôgen, « *Zen Kôan Practice* ». A lecture given at the Center for the Study of World Religions. Harvard University, Feb. 19, 1992. Unpublished.

monastère, habituellement en avril. Alors débute une période estivale de pratique étalée sur trois mois dont le but est de créer une forte pression sur les nouveaux moines afin qu'ils plongent intensivement dans la pratique du *kôan*. Durant cette période, une semaine par mois est consacrée à une session intensive exclusivement dédiée à la méditation silencieuse (*zazen*). Durant ces sessions intensives appelées *sesshin*, les moines dorment peu, se concentrent sur le *kôan* dont ils doivent exposer leur compréhension trois fois par jour au maître lors d'une rencontre privée (*sanzen*). Hori Sôgen écrit :

In three *sanzen* a day, the *rôshi* confronts the monks demanding a response to the *kôan*. The *kôan* cannot be answered by conventional thinking, of course. The new monk quickly exhausts his stock of rational responses and very early starts to get confused. He has no answers yet he has to appear in front of the *rôshi* three times a day. [...] Because new monks have all read books about the strange antics of *Zen* masters, in the *sanzen* room with the *rôshi*, they will sing or dance, jump or shout, gesture or remain silent. None of these responses work, of course, and the new monks begin to get desperate.²⁵

Durant deux des trois autres semaines de chaque mois, les moines consacrent de nombreuses heures à la méditation alors que la période de sommeil demeure réduite à environ 4 heures par nuit. Deux rencontres par jour ont alors lieu avec le maître. Hori Sôgen poursuit :

A monk driven by the Great Root of Faith, the Great Ball of Doubt and the Overwhelming Will is motivated from inside himself and does not need outside encouragement.²⁶ But for monks who are not burning with such religious zeal, the *kôan* system is like a fire poker stuck into the heart. The monastery hierarchy is so strongly enforced and the social pressure is so great that most people will conform and do whatever is demanded of them. To this

²⁵ Hori Sôgen, « *Zen Kôan Practice* », loc. cit, pp. 8-9.

²⁶ Grande foi, Grand doute, et Grande détermination constituent les « trois piliers du *zen* » : voir par exemple le livre de P. Kapleau, *Les trois piliers du zen*, Paris, Stock+Plus, 1980. (Note de l'auteure).

extent, the monastery is not different from a penitentiary or an army. But the *kôan* is a truly enigmatic, irritating, fascinating puzzle which the monk must answer, not in conceptual terms, but in some other way he knows not how. Where there may have not been any genuine motive before, the *kôan* provides each monk with an authentic motive for willingly making an effort at *zazen* and at monastery practice in general.²⁷

Le système des *kôan*, poursuit Hori, qui amène le moine à rencontrer le maître face à face tous les jours, associé à la discipline monastique, vise à maintenir l'intensité de la pratique méditative qui ne se fait pas isolément : c'est par la dynamique d'une rencontre que le méditant parviendra à résoudre la question du *kôan*.

2.2.2 *Le cadre de la pratique du kôan : la rencontre dialogale* (*gap. mondô ; ch. chi-yüan wen-ta : 機緣問答*)

La pratique de la méditation du *kôan* est encadrée par la rencontre dialogale entre le disciple et le maître. Cet événement ou le fait de la rencontre elle-même s'appelle *sanzen*. Ce qui s'y passe ou la teneur et la forme de la conversation qui s'y déroule s'appelle *kien mondô*. Ce dernier mot composé est particulièrement significatif en regard de la problématique qui nous occupe. Arrêtons-nous y brièvement.

Le terme *kien mondô* comprend quatre caractères chinois groupés en deux mots de deux caractères chacun (機緣問答).²⁸ Dans la composition du mot *kien*, le premier des deux caractères constitutifs du mot évoque le dynamisme particulier de la rencontre inter-humaine telle que la conçoivent ou la concevaient les orientaux. Le second caractère, quant à lui, fait référence aux aspects de la pensée bouddhique relative à la causalité et au *karma*. La signification du mot composé est spécifique à la relation maître-disciple dans le *Ch'an/Zen*.

²⁷ Hori Sôgen, « Zen Kôan Practice ». loc. cit., p. 9.

²⁸ L'analyse de la signification des termes et expressions de *kien mondô* s'appuie principalement sur les explications données par Steven Heine dans DKT, pp. 182 à 186.

Au sens littéral, le caractère *ki* (機) a deux significations : il veut dire 1) « opportunité », « occasion » et 2) « métier à tisser » ou encore « machine » (ce caractère entre, par exemple, dans la composition moderne du mot « avion »). Dans la première acception, il signifie la chance, le moment opportun favorisant l'avènement de quelque chose, la condition pour qu'un événement survienne. Dans le second sens, il évoque l'opération d'un mécanisme, celui d'un instrument, et même parfois, le fonctionnement d'un organisme vivant. Si on associe ces deux niveaux de signification, le caractère *ki* semble suggérer l'idée d'une opportunité, une chance ou un événement dynamique qui met en branle un processus.

D'autre part, en contexte plus spécifiquement bouddhique, le *ki* sert à caractériser une qualité déterminée d'esprit par laquelle certaines personnes sont prédisposées à répondre à un type de discours particulier. Ainsi on caractérisera un état d'esprit de « hinayanique » (*shôjô-ki*) ou de « mahayanique » (*daijô-ki*). Selon le Grand Véhicule (Mahayana), tous les êtres sont fondamentalement bouddha ; la bouddhité est la nature originelle ou la Vraie Nature de tous les êtres vivants. Le *satori* consiste à s'éveiller à cette réalité de notre Vraie Nature, la Nature-de-Bouddha. Comme son nom l'indique, l'éveil consiste simplement à cesser de dormir ou de rêver pour s'éveiller à ce qui est toujours-déjà là. C'est pourquoi, du point de vue mahayanique, le *nirvana* et le *samsara* ne diffèrent pas fondamentalement.²⁹ Mais une telle compréhension est loin d'être évidente. Au contraire, la plupart des gens éprouvent leur état dans le *samsara* comme la seule et unique réalité et elle consiste en l'expérience d'un manque. C'est en cela que le Petit Véhicule (Hinayana) et son langage sont plus accessibles à ceux et celles qui éprouvent leur condition humaine exclusivement ainsi. Pour ces personnes, le *nirvana* est un état qu'il s'agit d'atteindre : le Petit Véhicule enseigne des pratiques progressives pour y parvenir, accompagnant ainsi les gens dont l'état d'esprit n'est pas disposé à la « foi » qu'exige

²⁹ *Samsara* : « le « cycle des existences », suite de renaissances au sein des différentes conditions d'existence, auxquelles un individu ne peut se dérober tant qu'il n'a pas obtenu la délivrance et atteint le *nirvana*. [...] Dans le Mahayana, le terme de *samsara* désigne le monde des phénomènes ; il est considéré comme identique de nature avec le *nirvana*. » (*Dictionnaire de la sagesse orientale*, Paris, Robert Laffont, 1989, p. 475).

en quelque sorte le Mahayana. Chaque type d'esprit est naturellement davantage disposé à recevoir et à comprendre une approche particulière soit hinayanique, soit mahayanique ; par conséquent le type d'esprit hinayanique recherchera un maître correspondant à ses attentes et il établira une relation avec lui ; de même en sera-t-il du type d'esprit mahayanique. Demiéville, dans *Le Concile de Lhasa*, définit le *ki* comme « le ressort, le principe moteur, l'instinct religieux qui pousse les êtres vers le salut, vers la délivrance. »³⁰

Par extension, dans le *Ch'an/Zen*, on inclut dans cette notion de « *ki* » la diversité des dispositions d'esprit des personnes auxquelles le véritable maître adapte son enseignement. Ainsi, dans sa Préface, Mumon Ekai explique qu'il a utilisé les *kôan* des anciens « comme buttoirs pour frapper à la porte en dirigeant les moines selon leurs dispositions » (*ki* : 機).

Toujours dans le *Ch'an/Zen*, le *ki* en est venu à caractériser le style spécifique d'un maître donné. Chaque grand maître se reconnaît à son *ki*, à sa manière d'enseigner conformément à sa propre disposition d'esprit. Par exemple, le fondateur de l'école du *Zen* qui porte son nom, Rinzai, est célèbre pour la verdeur de ses propos, ses cris soudains et même ses coups. Alors que le *ki* de Rinzai était vigoureux, celui d'un autre maître peut, au contraire, se caractériser par une fermeté empreinte de douceur et de poésie.

Le second caractère *en* (縁) signifie « lien », « relation », ou « affinité » ; il fait parfois référence aux relations de famille ou à l'appartenance à un groupe social mais il implique surtout l'idée bouddhique du *karma*. Selon Steven Heine, ce caractère a trois significations concomitantes : 1) le lien par lequel un individu se trouve « jeté » dans un tissu de relations par sa naissance, au sein de telle famille, dans tel rang social et dans une culture donnée ; 2) l'inévitabilité et le piège que peut constituer un tel réseau, ou toute autre circonstance ou obligation ; 3) le moyen de se libérer d'une telle contrainte grâce à quelqu'un dont la rencontre se révèle déterminante, ou par des choix responsables. On attribuera à *en* l'opportunité que peut éventuellement constituer l'enseignement d'un maître spirituel qui changera le cours

³⁰ Paul Demiéville, CL, p. 24, note 6.

d'une vie ou tout simplement un événement comme le mariage qui détermine un mode de vie durable et a une influence déterminante sur une existence. De plus, dans le bouddhisme, c'est par *en* qu'on traduit le mot sanscrit très important de *pratitya*, « condition », comme dans le terme *engi* (sanskrit : *pratitya-samutpada*), la chaîne de la production conditionnée ou origine inter-dépendante de toute chose par laquelle le bouddhisme explique l'apparition et la disparition de tout ce qui existe. Le caractère chinois *en* se retrouve donc dans des notions bouddhiques essentielles : celle de cause et effet qui englobe le concept du *karma* et celle de production conditionnée ou origine inter-dépendante.

La réunion des deux caractères, celui de *ki* et celui de *en*, pour former le mot *kien* (機緣) prend le sens d'un moment opportun résultant de la réunion de plusieurs facteurs, causes et conditions. Cette conjonction de forces dynamiques n'a rien à voir avec le hasard puisque, pour le bouddhisme, le réseau des causes et conditions constitue un tissu serré auquel rien n'échappe.

Dans le *Ch'an/Zen* le mot *kien* qu'on traduit par « rencontre » a un sens essentiellement dynamique. Il s'agit de rencontrer le maître dont le type d'esprit correspondra aux potentialités de l'esprit du disciple, assurant ainsi la transmission de la doctrine bouddhique d'esprit à esprit, la « transmission de la lampe ou du sceau de l'esprit ».

Le second terme du mot composé, celui de *mondô* (問答) évoque, lui aussi, quelque chose de dynamique, un processus d'où résulte une sorte de compréhension de quelque chose d'essentiel. Il s'agit d'un dialogue sur une question qui tient profondément à cœur, comme une question de vie ou de mort. Steven Heine le rapproche et le distingue de la compréhension qu'on se fait généralement du dialogue socratique : l'aspect socratique du *mondô* réside dans le caractère non-dogmatique de l'échange oral ou du dialogue par lequel le maître vise à amener l'interlocuteur à découvrir l'illusion qui l'empêche de voir la Vraie Nature de son esprit ; mais alors que, selon S. Heine, les dialogues socratiques utilisent une dialectique de persuasion par la vertu du raisonnement, les dialogues *zen* sont brefs et allusifs, et ils visent une transformation

personnelle plutôt qu'une conviction d'abord intellectuelle.³¹ Dans le mot *mondô* les deux caractères signifient littéralement question (jap. *mon* ; ch. *wen* : 問) et réponse (jap. *tô* ou *dô*; ch. *ta* : 答), et le mot composé peut vouloir dire débat, *disputatio*.

L'expression *kien mondô* évoque donc à la fois une rencontre et un dialogue. D'où la traduction de l'expression par le terme de « rencontre dialogale. » Par extension, on appelle *kien mondô* les récits les plus évocateurs de ces dialogues transmis oralement. Ils ont constitué la base à partir de laquelle se sont peu à peu élaborées diverses catégories de textes associés au *kôan zen*.

3. Le *Mumonkan* (ch. *Wu-men-kuan*) et les genres littéraires qui lui sont associés

Le *Mumonkan* est une Collection chinoise de *kôan*. Il appartient à un des trois genres littéraires apparentés qui, dans le *Ch'an/Zen*, rapportent des paroles, souvent dans le cadre de dialogues, ainsi que des faits et gestes des grands maîtres, ceux surtout de l'époque chinoise des T'ang. Ces trois genres sont : les Histoires de la Transmission de la Lampe (jap. *dentôroku* ; ch. *ch'uan teng lu* : 傳燈錄), les Recueils de paroles (jap. *goroku* ; ch. *yü-lu* : 語錄) et les Collections de *kôan* (jap. *kôanroku* ; ch. *kung-an lu* : 公案錄). Ces trois genres de textes s'appuient sur des récits qui ont d'abord constitué une tradition orale. En tant que genres de la littérature *ch'an/zen*, ils s'élaborent entre les 8^{ième} et 13^{ième} siècles, soit l'époque des T'ang et celle des Sung en Chine.³²

³¹Steven Heine, DKT, p. 186.

³² Nous verrons plus loin que, selon l'interprétation conventionnelle, qui considérait que l'évolution des genres de la littérature *ch'an* avait été orientée vers la laconicité comme vers un but normal, correspondant à une philosophie du langage attribuée au *Ch'an/Zen* par les chercheurs modernes, il y aurait eu une progression chronologique : les récits de Transmission de la Lampe (*dentôroku*) seraient les plus anciens, suivis par les Recueils de paroles (*goroku*) et enfin par les Collections de *kôan* (*kôanroku*). Selon Steven Heine dans DKT, les textes *goroku* ont été écrits au même moment que les textes *dentôroku* et que les collections de *kôan*, souvent par les mêmes penseurs *zen*. (p. 171).

Pour illustrer, par une première approche, la proximité mais aussi une différence significative entre chacun de ces trois genres littéraires associés au *kôan*, le Tableau I reproduit, en traduction française, le récit d'un même événement figurant dans les trois genres de textes : ce récit est celui dans lequel le maître Ma-tsu (jap. Baso) répond à la question traditionnelle « Qu'est-ce que le Bouddha ? » par « L'esprit (ou le coeur : jap. *shin* ; ch. *hsin* : 心) lui-même est le Bouddha. » [Voir Tableau I, pp. 56-58]

3.1 Les Histoires de la Transmission de la Lampe (jap. *dentôroku* ; ch. *ch'uan teng lu* : 傳燈錄)

La littérature *dentôroku* est abondante. Elle a pour caractéristique principale le souci de légitimer la transmission patriarcale directe, de personne à personne, par l'établissement de généalogies établissant ainsi l'autorité des maîtres qui ont fait école et l'orthodoxie de leurs enseignements. Le *Ch'an/Zen* s'est défini comme une « famille », un *tsung*, mot chinois ancien qui veut dire « ancêtre » (jap. *shû* : 宗) et également « fondement » ou « racine ». Ce mot fait référence à l'appartenance au clan et évoque l'ascendance familiale.³³ Un des rôles des Histoires de Transmission de la Lampe (jap. *dentôroku*), rôle partagé aussi par les Recueils de paroles (jap. *goroku*), était de transmettre le sens de l'appartenance à l'institution à travers la connaissance de l'esprit et des faits et gestes de ceux qui l'avaient constituée. On transmettait ainsi une identité *ch'an/zen* distincte au moyen d'histoires de famille significatives.³⁴ Les Histoires de Transmission de la Lampe commencent généralement avec les 7 premiers bouddhas antérieurs à Sakyamuni, se poursuivent par les 28 patriarches indiens dont les 27 premiers sont des enseignants bouddhistes non-*ch'an*. Puis vient Bodhidharma qui voyage vers l'est et devient le premier patriarche en Chine, le fondateur de l'école *ch'an*. La transmission se poursuit à travers 9 patriarches

³³ Dale S. Wright. « Historical Understanding : The Ch'an Buddhist Transmission Narratives and Modern Historiography. » *History and Theory* 31- No.1 (1992) 37-46 ; p. 39.

³⁴ Dale S. Wright. « Historical Understanding ... » loc. cit., pp. 39-40.

chinois, jusqu'à Hui-neng. La transmission de la Lampe passe alors à une douzaine de patriarches de diverses lignées dont le nombre exact varie selon les versions. Ces généalogies constituent ce que Wright appelle une « métaphore-clé » permettant de construire des relations d'ordre historique.

Les textes du genre *dentôroku* témoignent du fait que la transmission patriarcale s'effectue exclusivement d'un esprit éveillé à un autre, d'une génération à la suivante. En tant que chef d'une branche, école ou lignée, le maître sélectionne un disciple qui, en retour, en tant que successeur désigné hérite du droit de choisir son successeur. Afin de caractériser chacun des maîtres les plus importants de chaque lignée, les textes du genre *dentôroku*, après avoir établi les liens généalogiques, rapportent ensuite des faits, gestes et paroles que la tradition orale attribue aux principaux maîtres. Ce genre de texte présente des récits d'anecdotes des maîtres de la plupart des branches du *Ch'an* ainsi que les propos de nombreux disciples de chacun d'entre eux. Ces Histoires de Transmission constituent en fait les archives dans lesquelles on a conservé le souvenir de la période des T'ang avec ses nombreuses figures devenues célèbres .

Les principaux ouvrages appartenant à ce genre littéraire, les Cinq Recueils de la Lampe, tous publiés sous les Sung, sont :

- 1) le *Keitoku dentôroku* (ch. *Ching-te ch'uan-teng lu*) paru en 1004 ;
- 2) le *Tenshō kôtôroku* (ch. *T'ien-sheng kuang-teng lu*) daté de 1036 ;
- 3) le *Kenchû seikoku zokutôroku* (ch. *Chien-chung ching-kuo hsü-teng lu*), en 1101 ;
- 4) le *Shûmon rentô eyô* (ch. *Tsung-men lien-teng hui-yao*), en 1182 ;
- 5) le *Katai futôroku* (ch. *Chia-t'ai p'u-teng lu*), en 1204.

Ce dernier Recueil fait remonter ses généalogies jusqu'à Bodhidharma seulement.³⁵

Le *Keitoku dentôroku*, titre qui signifie *La Transmission de la Lampe*, d'où est tiré le récit qui figure dans le Tableau I, est un des plus célèbres ouvrages du genre *dentôroku*. Publié en 1004, il contient des

³⁵ Heinrich Dumoulin *Zen Buddhism : A History I*, loc. cit., p. 12 note 5.

anecdotes ou des propos de 1,701 figures du *Ch'an/Zen*, rapportés dans un style littéraire.

Le discours de maître Baso (ch. Ma-tsu), reproduit dans le Tableau I, est précédé d'un bref historique ; ce discours élaboré fait référence à un *Sutra*, le *Lankavatara*, et contient un enseignement doctrinal sur ce qui, dans les Collections de *kôan* sera présenté simplement comme une sorte de maxime ou de réponse sans commentaire du maître à la question des disciples : « l'esprit, c'est le Bouddha. » Il ne s'agit pas d'un dialogue, mais plutôt d'un discours que Baso fait devant l'assemblée des moines.

Les textes *dentôroku* couvrent l'ensemble de la tradition *ch'an/zen* à travers ses figures les plus célèbres. Chaque oeuvre littéraire se propose de rappeler à la mémoire des contemporains les gestes et paroles de plusieurs figures célèbres anciennes (Sakyamuni, Bodhidharma, Hui-neng, etc.) mais surtout plus récentes, celles de la dynastie des T'ang (ils sont écrits au début de l'époque des Sung). C'est un des aspects par lesquels on distingue ce genre littéraire de celui des Recueils de paroles (jap. *goroku*) qui concentrent l'intérêt sur la spécificité de l'apport d'un individu marquant de l'histoire du *Ch'an/Zen*.

3.2 Les Recueils de paroles (jap. *goroku* ; ch. *yü-lu* : 語錄)

Le genre d'écrits bouddhiques appelés en japonais *goroku* (ch. *yü-lu* 語錄), les Recueils de paroles, apparaît aussi sous la dynastie des Sung (960-1279).³⁶ C'est à cette époque qu'on trouve la première occurrence textuelle du terme et que le genre est définitivement fixé.³⁷

³⁶ Voir les articles suivants sur les Recueils de paroles : Yanagida Seizan, « The "Recorded Sayings" Texts of Chinese Ch'an Buddhism », dans ECCT, pp. 185-205. Judith Berling, « Bringing the Buddha Down To Earth : Notes on the Emergence of *Yü-lu* as A Buddhist Genre ». *History of Religions* 27, No. 1 (August 1987) 56-88. Bernard Faure, « Art. *goroku* », dans le *Dictionnaire historique du Japon*, Fasc. 6. Tôkyô, Kinokuniya, 1981, pp. 107-108.

³⁷ Yanagida Seizan, « The "Recorded Sayings" Texts ... », loc. cit., p. 185.

Parce que le centre institutionnel du *Ch'an/Zen* sous les Sung était situé dans le Sud-Est de la Chine, c'est là qu'a débuté la publication de Recueils de paroles des maîtres célèbres de la dynastie précédente des T'ang. Ces recueils étaient considérés comme un véhicule de transmission de l'esprit du *Ch'an/Zen* puisque celui-ci ne pouvait s'appuyer sur l'autorité des *Sutras*. Si la transmission se faisait de l'esprit éveillé du maître à celui du disciple, il était normal de valoriser la manière dont s'était produit l'éveil à l'occasion de rencontres dialogales.

Ainsi que le note William Powell, contrairement au genre précédent, au lieu d'insister sur le processus de transmission lui-même en plaçant les individus au second plan, les *goroku* rassemblent en un seul ouvrage des matériaux sur un individu. Ils regroupent les récits d'anecdotes et les paroles d'une grande figure du *Ch'an/Zen* qui dans les textes de Transmission de la Lampe étaient dispersés. Dans ces derniers, les récits relatifs à une figure se trouvent habituellement non seulement dans la section qui lui est consacrée, mais également dans celle de son maître, dans celles de divers autres maîtres à qui il peut avoir rendu visite, et dans celles de ses étudiants. Les *goroku* condensent tout ce matériel biographique dans un seul ouvrage. Ils sont conçus de manière à dessiner une sorte de « portrait » d'un maître et de son style particulier d'enseignement. Leur but est de faire ressortir un « air de famille », un style spécifique au sein de la grande famille du *Ch'an/Zen*. Les Recueils de paroles n'exposent pas un enseignement systématique et construit. Ils visent d'abord à préserver, à transmettre et à perpétuer le style particulier de chacune des écoles à travers les traits caractéristiques des fondateurs.³⁸

Comment se présentent ces Recueils de paroles ? Ils contiennent généralement des discours, des analyses critiques, des récits de rencontres dialogales, des cas anciens, des homélies, des récits de voyages, des exposés de la manière dont le maître testait la qualité de compréhension de ses étudiants, des poèmes et des commentaires.³⁹

³⁸ William F. Powell, RTS, p. 6

³⁹ J. Berling, « Bringing the Buddha Down to Earth... », loc. cit., p. 81.

Parmi les plus célèbres Recueils de paroles se trouvent ceux de Rinzai (ch. Lin-chi) et de Baso (ch. Ma-tsu).⁴⁰

Le *Rinzai roku* dont la préface est datée de 1120, rapporte des gestes et paroles de ce maître mort en 866, célèbre pour ses méthodes d'enseignement par les cris et les empoignades destinés à secouer le confort spirituel de ses élèves. Rinzai (ch. Lin-chi) est le fondateur de ce qui est devenu l'école Rinzai du bouddhisme *zen* au Japon, caractérisée par l'usage du *kôan* comme pratique méditative typique. Cette école est une des trois principales sectes actuelles du *Zen* au Japon, avec l'école Sôtô et l'école Ôbaku. Le *Rinzai roku* est typique du genre à cette époque. Il contient des discours, dialogues, exposés de cas anciens, homélies, récits de voyages du maître, mises à l'épreuve formelles d'étudiants, poèmes et commentaires.

Un autre Recueil de paroles célèbre est celui de Baso Dôitsu (ch. Ma-tsu Tao-i) dont le contenu est similaire. Le Tableau I, aux pages 56-58, reproduit le récit tiré du Recueil de paroles de Baso.⁴¹ Il s'agit, semble-t-il, d'une partie du même texte qu'on retrouve dans la *Transmission de la Lampe*, dont il est vraisemblablement extrait, mais que la diversité des choix faits par deux traducteurs différents ne permet pas d'identifier à la première lecture des textes en français.⁴² Quoiqu'il en soit, une chose est sûre : ce récit est ici introduit différemment que dans *La Transmission de la lampe*. Il s'agit toujours d'un discours du maître devant la communauté des moines, mais contrairement au même récit de type *dentôroku*, ici, le personnage de Baso (Ma-tsu) n'est pas situé historiquement et son discours est placé hors-contexte. C'est que les deux genres littéraires se distinguent par leur construction.

⁴⁰ Les deux Recueils de paroles ont été traduits en français : Catherine Despeux, *Les Entretiens de Mazu, maître chan du VIII^e siècle*, Paris, Les Deux Océans, 1980 ; 81 p. Paul Demiéville, *Les entretiens de Lin-tsi*, Paris, Fayard, 1972, 255 p.

⁴¹ Que la traductrice, C. Despeux a traduit par *Les Entretiens de Mazu...* Voir la note précédente.

⁴² Nous n'avons pas pu vérifier si les deux passages sont effectivement identiques dans les versions originales des deux textes, celui du *Keitoku dentôroku* et celui du *Baso roku*. Cependant, une lecture attentive des deux textes en traduction française permet de reconnaître l'identité de contenu de l'extrait tiré du Recueil de paroles de Baso (*Baso roku*) avec un passage de la *Transmission de la Lampe* (*Keitoku dentôroku*).

Dans le Recueil de paroles de Baso (ch. Ma-tsu), un texte du genre *goroku*, la première partie de l'ouvrage est de nature « biographique », la seconde est constituée par trois discours du maître devant ses disciples et la troisième partie est formée d'anecdotes et de récits de rencontres dialogales. C'est ainsi que le texte cité, suivi par deux autres discours, se situe après un chapitre dans lequel le narrateur fait un bref historique de la naissance de Baso (Ma-tsu), de sa formation, de son éveil et de sa mort. Il constitue un des trois sermons de la partie qui suit le chapitre « historique » et précède celui qui contient une série d'anecdotes ou de rencontres dialogales.

C'est essentiellement l'organisation des données qui diffère dans ces deux genres littéraires, une partie du contenu étant semblable et parfois identique. Alors que les textes *dentôroku* sont axés sur la tradition du *Ch'an/Zen* dans son ensemble, un point de vue que nous qualifierions d'« historique », les textes *goroku* se rapprocheraient plutôt du genre « biographique ». Mais c'est une « biographie » centrée sur la qualité d'éveillé du maître ; l'accent est mis non pas sur l'ensemble des événements de la vie du maître mais bien sur ses paroles, faits et gestes qui illustrent la qualité de son éveil et sur son style personnel avec ses étudiants.

Cependant, nos catégories modernes d'« histoire » et de « biographie » comportent des éléments qu'il faut distinguer de ce que les bouddhistes chinois du 13^{ème} siècle se proposaient de faire en écrivant ces textes. Aussi, est-il intéressant de rappeler les remarques suivantes qui constituent la conclusion d'un article de Dale S. Wright⁴³ :

1) L'historien *ch'an/zen* est directement concerné par ce dont il est question dans l'histoire qu'il rapporte. Il se situe dans la continuité de la tradition qu'il veut transmettre, se sent impliqué dans l'enjeu que son récit évoque, et c'est même cet enjeu qui importe plutôt que les faits dans leur « objectivité ». Alors que l'historien moderne vise une

⁴³ Dale S. Wright. « Historical Understanding : The Ch'an Buddhist Transmission Narratives and Modern Historiography ». loc. cit. On peut également consulter l'essai de John Maraldo, « Is There Historical Consciousness within Ch'an ? ». *Japanese Journal of Religious Studies* 12 (June-Sept. 1985) 141-172.

sorte de neutralité ou d'objectivité, l'historien *ch'an/zen* est pleinement engagé dans les histoires qu'il transmet et il considère celles-ci comme totalement applicables à son propre contexte.

2) L'attitude de l'historien *ch'an/zen* envers le document qu'il travaille en est une de dialogue : il est non seulement ouvert à son influence mais il est pressé de s'y soumettre dans l'espoir de se laisser transformer par lui. Sa voix se mêle à celle du texte. Au contraire, l'historien moderne a pour norme de distinguer sa propre voix et ses jugements éventuels de la voix du texte.

3) Le sens de sa responsabilité par rapport à l'interprétation qui lui est contemporaine du *Dharma* conduit l'historien *ch'an/zen* à modifier ou à omettre simplement des parties du texte ancien ou des récits qui ne seraient pas en accord avec cette interprétation « orthodoxe ». La conception de la « vérité » historique interdit une telle procédure aux historiens modernes.

L'émergence du genre des Recueils de paroles est associée au développement de la branche de Baso (ch. Ma-tsu, 709-788). Celui-ci enseignait que « l'esprit ordinaire est la Voie » (jap. *Dô* ch. *Tao* : 道) et qu'il ne fallait pas s'attacher aux pratiques traditionnelles bouddhiques de méditation et d'exégèse scripturaire. Yanagida Seizan, un des spécialistes japonais de la littérature *ch'an/zen*, affirme qu'une des raisons qui devaient entraîner une modification radicale de la nature des écrits canoniques du bouddhisme chinois, est que l'école de Baso a réalisé une sorte d'universalisation effective de la pratique bouddhique, conformément aux enseignements mahayaniques. Si « l'esprit ordinaire est la Voie », la pratique bouddhique nécessite une attention et une compréhension centrées sur tout ce qui constitue la vie quotidienne, gestes et paroles, plutôt qu'une étude de textes et plutôt que des exercices de méditation visant des états mentaux spéciaux. L'étudiant *ch'an/zen* doit réaliser, par une expérience personnelle, que toutes ses activités quotidiennes sont celles d'un bouddha. L'éveil se manifeste dans le comportement et les paroles d'un maître instruisant ainsi le néophyte et l'incitant à en faire lui-même l'expérience. C'est dans cet esprit que les moines ont commencé à prendre note par écrit des paroles et des

faits et gestes de ces maîtres représentatifs de l'esprit d'éveil.⁴⁴ Après Baso, le *Ch'an/Zen* a définitivement pris ses distances vis-à-vis l'étude des écritures bouddhiques traditionnelles (les *Sutras* et *Sastras*) pour mettre l'accent sur les gestes et les paroles de la vie quotidienne. C'est ainsi que les textes qui recueillent les paroles et les gestes des maîtres en sont venus à assumer le statut d'Écritures canoniques.

3.3 Les Collections de *kôan* (*ch. kung-an lu* : 公案錄)

Les Collections de *kôan* (*kôanroku*) diffèrent des Recueils de paroles (*goroku*) parce qu'ils regroupent des paroles, gestes et anecdotes de plusieurs maîtres de la dynastie des T'ang et non pas d'un seul d'entre eux comme le font les *goroku*. En cela ils semblent se rapprocher des textes du genre de Transmission de la Lampe (*dentôroku*). En fait, ils s'en distinguent généralement par leur plus grande concision et, dans la langue d'origine, par leur style dialectal. Selon les études récentes d'historiens, leur but est spécifiquement pédagogique.

Quelle que soit l'interprétation qu'on donne de l'évolution des trois genres littéraires associés au *kôan*, il est clair que tous ont puisé à une même source, soit la tradition orale transmise par les moines itinérants qui a été peu à peu consignée par écrit. Les trois genres semblent se distinguer d'abord par leurs buts respectifs. Si les textes du genre de Transmission de la Lampe (*dentôroku*) répondent à la préoccupation d'établir la légitimité des diverses branches du *Ch'an/Zen* par l'établissement de généalogies, si les Recueils de paroles (*goroku*) visent essentiellement à favoriser le sentiment d'appartenance à une branche particulière par l'illustration du style spécifique à un maître, les Collections de *kôan* (*kôanroku*), quant à elles, répondent à une préoccupation pédagogique ou catéchétique : ces dernières auraient été composées afin de constituer une sorte de programme d'études et des

⁴⁴ Yanagida Seizan, « The "Recorded Sayings" Texts », loc. cit., pp. 186-187.

« manuels d'enseignement ». ⁴⁵ À cette préoccupation d'ordre pédagogique s'en ajoute une seconde, celle de constituer, tout comme les Recueils de paroles (*goroku*), une forme nouvelle d'écriture canonique. C'est pourquoi, par exemple la dédicace de Mumon Ekai (ch. Wu-men Hui k'ai) dans le *Mumonkan* (ch. *Wu-men-kuan*) est adressée à l'empereur qui pouvait décider d'inclure ou non de nouveaux textes dans le Canon bouddhique officiel. ⁴⁶

Sur le plan des genres littéraires, Steven Heine estime qu'il serait plus approprié de distinguer, d'une part, les histoires de Transmission de la Lampe et, d'autre part, les Recueils de paroles et les Collections de *kôan*. Les Histoires de Transmission de la Lampe (*dentôroku*) se caractérisent par leur style classique, leurs thématiques collectives et leur méthode généalogique. Avec les Recueils de paroles (*goroku*), il y a passage à un style dialectal et à des thématiques individuelles tandis que les Collections de *kôan* (*kôanroku*) reprennent des thématiques collectives mais intègrent le style dialectal et répondent à une préoccupation d'ordre pédagogique. Selon cet auteur, une des préoccupations majeures des textes des genres *goroku* et *kôanroku* serait d'attirer l'attention sur le fait que le style classique et la structure formelle et uniforme des textes *dentôroku* contrastent fortement avec le style dialectal et rustique des dialogues. C'est pourquoi les textes du genre *kôanroku* cherchent une rugosité calculée pour retrouver l'esprit et la spontanéité des dialogues et le style dialectal.

On classe généralement dans les Collections de *kôan* le *Hekiganroku*, le *Shôyôroku*, et le *Mumonkan*, auxquels Steven Heine ajoute le texte du *Kana Shôbôgenzô* de Dôgen.

Le *Hekiganroku* (ch. *Pi-yen lu*) ou *Recueil de la Falaise Verte*, publié en 1036 par le moine et poète Setchô Jûken (ch. Hsüeh-tou Ch'ung-hsien, 980-1052), contient une centaine de Cas, à chacun desquels

⁴⁵ John McRae, *The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism*, Honolulu, University of Hawaiï Press, 1986, p. 74.

⁴⁶ Judith Berling, dans « Bringing the Buddha Down To Earth... », loc. cit., mentionne cette préoccupation à la p. 81. Voir aussi : Bill Thomas, « Kôans : the "Scripture" of Zen », *Journal of Religion and Culture* Vol. 9 (Fall-Winter 1995) 68-79.

est joint un poème. Par la suite, le maître Engo Kokugon (ch. Yüan-wu K'o ch'in, 1063-1135) a commenté ces Cas ou les poèmes au cours d'homélies ou de conférences qu'on a ajoutées comme commentaires au texte original. Tel qu'on le trouve dans le Canon bouddhique, le *Hekiganroku* a deux auteurs. Chaque cas se présente ainsi :

- une introduction tirée d'une homélie de Engo (ch. Yüan-wu),
- le cas, récit de paroles ou de gestes d'un maître,
- le poème de Setchô (ch. Hsüeh-tou).

Cette collection de *kôan* est réputée pour sa facture littéraire et on l'a souvent accusée, dans les milieux *ch'an/zen*, d'être justement trop littéraire, recherchée et sophistiquée par rapport à l'objectif *zen* qui consiste à viser directement l'éveil.

Le *Mumonkan* (ch. *Wu-men-kuan* : 無門關) ou *La Barrière sans porte*, est une collection de *kôan* publiée en 1229 par un disciple de l'auteur Mumon Ekai (ch. Wu-men Hui-k'ai, 1183-1260). Il contient 48 *kôan* de Mumon auxquels le disciple responsable de la publication de l'ouvrage a ajouté un *kôan* de son cru. Comme en témoigne la dédicace de Mumon, le texte a été présenté à l'empereur dans l'espoir d'être inclus dans le Canon bouddhique.

Dans le *Mumonkan*, la forme particulièrement concise et laconique des *kôan*, c'est-à-dire de la partie constituée par l'évocation de paroles et/ou de gestes d'un maître ayant fait autorité dans l'école *ch'an/zen*, est suivie d'un commentaire lui aussi généralement concis, et d'un court poème de quatre lignes par l'auteur, Mumon. Ce caractère de brièveté constitue un trait distinctif du *Mumonkan* qui contraste avec le *Hekiganroku*.

On trouve dans la préface du *Mumonkan* le premier témoignage écrit d'une utilisation spécifique des *kôan* pour la méditation⁴⁷ :

L'été de la première année du règne de Jôtei [1228], j'étais à la tête des moines à Ryushô de Tôka. C'est alors que les moines m'ont prié de les instruire. Finalement, avec les *kôan* des anciens, j'ai fabriqué un butoir afin de guider les étudiants selon les dispositions (« *ki* ») de chacun.⁴⁸

⁴⁷ Judith Berling, « Bringing the Buddha Down To Earth... », loc. cit., p. 83.

⁴⁸ Voir la traduction de la Préface du *Mumonkan* à la p. 19.

Le *Mumonkan* est donc une collection qui, au début du 13^{ième} siècle, recueille des Cas anciens auxquels Mumon ajoute un bref commentaire et un poème ; le *kôan* y est présenté comme servant en même temps d'outil de méditation et de matériel de base pour l'homélie au cours de laquelle le maître évoque l'expérience de l'éveil.

L'apparition des trois genres littéraires soit les Transmissions de la Lampe, les Recueils de paroles et les Collections de Cas ou de *kôan* au début de l'époque des Sung, montre l'importance croissante qu'ont pris les récits de dialogues entre les maîtres et leurs disciples. Ces textes, on l'a vu, deviennent même des Écritures canoniques au même titre que les *Sutras* du bouddhisme indien originel. Mais alors que dans les textes précédents du *Ch'an/Zen* comme le *Sutra de l'Estrade* ou même les recueils de Pai-chang (jap. Hyakujô) ou de Huang-po (jap. Ôbaku) de l'époque des Tang, l'enseignement se présentait davantage comme un exposé de doctrine bouddhique à la manière des *Sutras* indiens, les textes *dentôroku*, *goroku* et *kôanroku* qui s'élaborent au cours de la période de maturité du *Ch'an/Zen*, sous les Sung, consacrent une modification du discours religieux par l'élaboration d'une forme particulière de langage destinée à exprimer l'expérience de l'éveil. C'est particulièrement le cas du *Mumonkan*. Judith Berling écrit :

Wu-men's rhetoric, in his exuberant metaphors and violent images, also solves, in a way, the problem of the *Ch'an* homily. We saw earlier that Lin-chi sought to escape the problem of using discursive language by means of a shout, and Vimalakirti sought to escape by means of silence. A third option, preserved in the *kung-an* and dialogues of the Recorded Sayings, is the intuitive sparring in *Ch'an* question and answers. Wu-men, however, attempts to preserve something of this antidiscursive stance by creating a rhetoric that is suggestive but not comfortably discursive. The iconoclastic tone of *Ch'an* toward the tradition in general and its distrust of doctrine in particular are maintained by the use of the colorful, violent rhetoric.⁴⁹

⁴⁹ J. Berling, « Bringing the Buddha Down to Earth ... » loc. cit, p. 83.

Le Tableau I, aux pages 56 à 58, illustre bien la modification dont il est question. Comme on peut le constater, dans le *Mumonkan*, le discours de Baso (Ma-tsu) n'existe plus : le maître est présenté comme répondant de manière lapidaire à la question d'un disciple : « L'esprit, c'est le Bouddha », sans plus d'explication. Il n'y a plus aucune référence au *Sutra Lankavatara*, plus de contexte, plus d'indication biographique. L'auteur du *Mumonkan* n'est plus quelqu'un qui rapporte des paroles et fait le compte-rendu d'un enseignement d'un maître : il parle d'autorité, donne son propre enseignement en se servant de documents archivistiques, auxquels les écoles bouddhiques maintenant institutionnalisées ont accès, pour les commenter en y ajoutant ses propres poèmes.

Le récit de Mumon Ekai est incontestablement d'une remarquable concision ! C'est sur la signification de cette concision quand on la rapporte au rôle du langage dans l'expérience du *satori* que les interprétations divergent selon leur enracinement philosophique.

Après avoir brièvement exposé ce qu'est le *kôan* et quels sont les genres littéraires qui lui sont associés, nous voulons maintenant présenter l'interprétation la plus courante, en Occident, de la nature du *kôan* et de l'histoire de l'évolution des genres littéraires associés aux Collections de *kôan* dont fait partie le *Mumonkan*. Cela permettra de dégager succinctement des apories révélatrices de l'enracinement philosophique de ces interprétations.

1

1

Chapitre 2

L'INTERPRÉTATION DOMINANTE DE LA NATURE DU *KÔAN* ET DU SENS DE L'ÉVOLUTION DES GENRES LITTÉRAIRES JUSQU'AU *MUMONKAN*

L'histoire du *kôan* telle que présentée dans le premier chapitre comportait une interprétation de la nature du *kôan* et du sens de son apparition au sein du *Ch'an* à partir surtout du 8^{ième} siècle. On a en effet considéré le *kôan* comme un outil pédagogique adapté à la caractéristique essentielle de l'expérience du *satori*, à savoir le « subitisme », et son histoire comme un processus dynamique interne au *Ch'an/Zen* visant l'unification en son sein, de la rhétorique, de la pédagogie et de la pratique méditative. Ce processus atteint un sommet de son évolution sous les Sung. Une telle interprétation est en effet cohérente avec une appréciation et une valorisation du langage, qui constitue, comme nous le verrons, une caractéristique fondamentale de l'herméneutique gadamérienne servant de fondement philosophique à notre interprétation du *kôan zen* dans son rapport au *satori*.

Cependant, il s'agit là d'une interprétation récente en Occident. En effet, l'interprétation occidentale a plutôt considéré le *kôan* et le développement de la littérature *zen* qui l'accompagne comme une réponse exigée par un mouvement de dégénérescence au sein du *Ch'an/Zen*. Le

principal symptôme de cette dégénérescence aurait été une rationalisation et une intellectualisation de ce qui, originellement, était intuition et expérience hors langage. Cette interprétation a été proposée d'abord par Suzuki D.T., le maître à penser du *Zen* au 20^{ème} siècle en Occident. En insistant maintenant sur les seuls aspects de la pensée de Suzuki par lesquels il caractérise le *kôan* dans des termes qui font problème en regard des philosophies contemporaines du langage, nous ne prétendons pas faire justice à toute sa pensée ni en dévaloriser la portée. Rappelons qu'il s'agit de donner au *kôan* un sens plus « positif », plus en continuité avec ce qui nous paraît être la facture essentielle de l'existence : sa facture langagière qu'une pensée objectivante a tendance à occulter. Nous voulons ainsi ouvrir la voie à une interprétation fondée sur un enracinement philosophique différent de celui de l'interprétation dominante.

Dans le présent chapitre, nous commencerons par exposer brièvement la pensée de Suzuki sur la nature du *kôan*, sa signification historique dans le *Zen* et son rôle dans l'atteinte du *satori*. Puis, nous présenterons une interprétation de l'évolution des genres littéraires cohérente avec la pensée de Suzuki, et sans doute influencée par elle.

1. L'interprétation de la nature du *kôan* par Suzuki D.T.

Ainsi qu'on l'a mentionné, Suzuki Daisetz Teitarô (1870-1966) est l'auteur *zen* japonais sans doute le plus connu en Occident, et dans les écrits duquel bon nombre de sympathisants occidentaux du *Zen* ont appris ce qu'ils en savent. Suzuki a véritablement fait connaître le *Zen* aux occidentaux, et ses nombreux écrits représentent une somme quasi encyclopédique d'enseignements et de traductions, en anglais, de textes du Canon bouddhique.¹ Aussi ses interprétations ont-elles été largement diffusées et ont-elles influencé grandement la pensée des premiers chercheurs occidentaux sur l'histoire du *Zen* et du *kôan*.

¹ On pourra s'en rendre compte en consultant la liste complète des oeuvres de Suzuki en Bibliographie.

Sans prétendre porter un jugement sur toute la pensée de Suzuki, ce qui supposerait une étude approfondie de l'ensemble de ses écrits, ce qui n'est pas l'objet de notre travail, il est pourtant indispensable de montrer ce qui, dans son principal écrit sur le *kôan*, a été la source d'une interprétation désormais convenue en Occident sur la nature du *kôan zen*.

1.1 Suzuki D.T. : son intérêt pour le savoir scientifique occidental

Dans un article intitulé « The *Zen* of Japanese Nationalism », Robert H. Sharf fait une sorte de portrait idéologique de Suzuki.² Nous retiendrons un certain nombre d'informations apportées par Sharf même si, dans l'ensemble, il nous faut prendre des distances envers le ton et les prises de positions sous-jacentes à sa démarche. En effet, l'attitude négative de l'auteur envers les intellectuels japonais qui ont effectué un travail de pionniers sur le plan philosophique afin de repenser les enseignements bouddhiques dans une conceptualité par laquelle ils tentent de bâtir un pont avec la philosophie occidentale, est fondée sur une prise de position naïve d'un point de vue herméneutique. Contrairement à l'auteur de l'article, ces intellectuels ont assumé consciemment leur propre situation herméneutique alors que la démarche critique de Sharf semble prétendre pouvoir l'ignorer.³

Sharf affirme avec raison, nous semble-t-il, que le *kôan*, loin d'être un moyen pour éliminer la raison, est une forme hautement

² Robert H. Sharf, « The Zen of Japanese Nationalism ». *History of Religions* 33 - No. 1 (1993) 1-43. Cet article est très critique à l'égard de la plupart des intellectuels japonais qui ont tenté d'explicitier et de reformuler les enseignements bouddhiques traditionnels dans une conceptualité qui doit beaucoup aux philosophies occidentales. Assez naïvement, croyons-nous, Sharf récuse ces efforts ou tente de les discréditer au nom d'une croyance à une sorte d'enseignement bouddhique traditionnel qu'il serait possible d'aborder sans faire intervenir des catégories de pensée extérieures à cette tradition : ainsi en est-il, semble suggérer l'article, des moines *zen* qui reçoivent leur formation dans les monastères japonais traditionnels où se retrouve l'esprit *zen* authentique marqué seulement par l'histoire des institutions.

³ Dans son article, Sharf analyse ou cite des auteurs japonais importants : Nishida Kitarô, Suzuki D.T., Nishitani Keiji, Hisamatsu Shinichi, Abe Masao, Tanabe Hajime et d'autres moins connus.

sophistiquée d'exégèse scripturaire et que le travail avec un *kôan* particulier exige une connaissance extensive de la doctrine bouddhique et de la littérature *zen* classique. Il se propose donc d'examiner comment l'Occident en est venu à concevoir le *Zen* comme une expérience personnelle, transcendante et non-médiatisée. Pour ce faire, il examine le contexte idéologique et historique du discours *zen* et il rappelle que le *Zen* ne fait l'objet d'études bouddhiques que depuis peu en Occident et que ces études ont été réalisées, jusqu'à récemment, par ceux qu'il appelle des « missionnaires japonais » dont il qualifie les activités de « prosélytisme ».

Les « missionnaires japonais » du *Zen* en Occident sont issus de la période politiquement agitée qui a suivi l'occidentalisation rapide du Japon au cours de l'ère Meiji (1868-1912). Combattu au Japon comme étranger à la sensibilité et à la spiritualité authentiquement japonaises, le bouddhisme a, de plus, au cours de cette période, subi les contre-coups de la modernisation, de l'industrialisation et de l'urbanisation. Ce sont en particulier les intellectuels japonais qui ont alors tenté de sauver le bouddhisme en prônant une réforme interne. Ces intellectuels étaient largement exposés à l'influence des idées européennes auxquelles les universités japonaises avaient ouvert leurs portes à l'ère Meiji : critique des religions institutionnelles, anticléricalisme et antiritualisme issus de la Réforme, rationalisme des Lumières, romantisme de figures comme Schleiermacher et Dilthey, existentialisme de Nietzsche.⁴ De ces efforts devait sortir le Nouveau Bouddhisme (*Shin Bukkyô* 新佛教) qualifié de moderne, cosmopolite, humaniste et socialement responsable. Ce bouddhisme n'était pas opposé à la raison mais se présentait au contraire comme empirique et rationnel, pleinement en accord avec la science moderne.

Ceux qui, dans cette foulée, se sont faits les défenseurs du *Zen*, l'ont présenté comme une forme de recherche empirique, rationnelle et scientifique de la réalité. Le *Zen* se présente alors comme le cœur de la spiritualité asiatique, l'essence de la culture japonaise et le secret expliquant la qualité exceptionnelle de la race japonaise.

⁴ Sharf, loc. cit., p. 4

Suzuki D.T. est un de ces intellectuels japonais ; il devait passer quelques années aux États-Unis et devenir, par ses nombreuses publications, la figure dominante du *Zen* en Occident. Il est né à Kanazawa dans la préfecture japonaise de Ishikawa, en 1870. Ami de Nishida Kitarô dont il fréquente la même école et qu'il rencontre d'abord vers l'âge de 17 ans, Suzuki conservera toute sa vie cette amitié. Alors qu'il étudie à l'université de Tôkyô, au début des années 1890, Suzuki commence à fréquenter le monastère *zen* d'Engakuji et à travailler sur les *kôan* sous la direction du maître Shaku Sôen. Il rapporte avoir fait l'expérience de l'éveil au cours d'un *sesshin* dans ce monastère, en 1896.⁵

Ayant effectué la traduction en japonais de *The Gospel of Buddha* écrit par l'américain Paul Carus, Suzuki exprime alors son désir de poursuivre sa collaboration avec Carus dont il admire la pensée et les réalisations. Il demande donc à son maître Shaku Sôen de l'introduire auprès de Carus à cette fin. C'est ainsi que Suzuki s'embarque pour les États-Unis en 1897 où il passera onze ans à travailler auprès de Carus dans la ville de La Salle en Illinois.

Paul Carus était le fils d'un pasteur protestant de Ilsenburg am Harz en Allemagne où il était né en 1852. Après avoir obtenu un doctorat à Tübingen en 1876, il avait émigré à La Salle, en 1884, où il publiait deux revues dans lesquelles il écrivait également au moment de la venue de Suzuki. Ces deux revues, *The Open Court* et *The Monist*, se dédiaient à la promotion de la « religion de la science » soit la défense de l'idée de Carus, à savoir qu'il n'y a pas de différence essentielle entre la vérité scientifique et la vérité religieuse puisque la foi religieuse est précisément la confiance dans l'unité fondamentale de la vérité.⁶

Dans un ouvrage intitulé *The Religion of Science*, Carus affirme que l'instauration de la religion de la science n'exige pas qu'on abolisse les anciennes religions mais « qu'on change leurs mythologies en des conceptions strictement scientifiques ».⁷ Carus considère que le

⁵ Sharf, loc. cit., p. 13. On appelle *sesshin* une longue retraite (généralement de sept jours) consacrée à la pratique de la méditation.

⁶ Sharf, loc. cit., p. 14

⁷ Cité par Sharf, loc. cit., p. 14.

bouddhisme, parce qu'il est essentiellement positiviste et scientifique, est la tradition religieuse la plus proche de la religion de la science.

Dans la dernière année de son séjour à La Salle (USA), Suzuki publie son premier livre en anglais intitulé *Outlines of Mahayana Buddhism*.⁸ Il avait, auparavant, publié huit autres oeuvres en japonais. La préoccupation de Suzuki à cette époque consiste à faire connaître le bouddhisme mahayana et à rectifier le point de vue des bouddhologues occidentaux qui considèrent alors comme authentique uniquement le bouddhisme du Petit Véhicule (Hinayana) ou bouddhisme ancien, alors que le Mahayana est discrédité à leurs yeux comme dégénéré, syncrétiste et corrompu. Selon Sharf, l'interprétation que Suzuki donne alors du Mahayana prend sa mesure sur la « religion de la science » de Carus.

En 1907, Suzuki quitte La Salle pour retourner dans son pays où ses nombreuses oeuvres en japonais sur le *Zen* seront publiées avant que plusieurs d'entre elles soient traduites, plus tard, en langues occidentales.

En 1911, Nishida Kitarô, le grand philosophe japonais, publie sa célèbre *Étude du Bien* (jap. *zen no kenkyû*). Dans cette oeuvre originale, Nishida développe son concept d'« expérience pure » (*junsui keiken* 純粹經驗). Selon Sharf, la notion d'expérience de Nishida aurait été la source d'inspiration de Suzuki dans ses écrits ultérieurs et en particulier en ce qui concerne son interprétation du *kôan* et du *satori*.⁹

1.2 La nature et le rôle du *kôan* et l'histoire de son développement selon Suzuki

Dans la Deuxième Série de ses *Essais sur le bouddhisme zen*¹⁰ Suzuki consacre un long chapitre à « L'exercice du *kôan* ». C'est sur ce texte

⁸ Suzuki D.T., *Outlines of Mahayana Buddhism*, London, Luzac, 1907.

⁹ Sharf, loc. cit., p. 20 : « In fact, the emphasis on religious experience, which forms the basis of Suzuki's later approach to everything from Buddhist *prajna* (wisdom) to *kôan* literature, seems to have been directly inspired by the writings of Suzuki's personal friend, Nishida Kitarô. »

¹⁰ Suzuki, EBZ, pp. 7-139.

que sera fondée l'analyse de la nature du *kôan* et de son rapport avec la rationalité et le langage chez Suzuki. Plus des deux tiers de ce chapitre traitent de l'expérience du *satori* ou du *satori* en tant qu'expérience. En effet, selon Suzuki, il n'y a pas de *Zen* sans *satori* (悟り), un mot d'origine chinoise dont la signification littérale est « compréhension ». ¹¹ C'est à cette compréhension qu'est ordonné le *kôan*. Ce n'est donc qu'après un long développement visant à caractériser cette compréhension en tant qu'expérience que Suzuki aborde l'histoire du *kôan* et sa signification. C'est donc dire l'importance de la notion d'« expérience » dans la pensée de l'auteur ; parce que nous faisons l'hypothèse que c'est justement le concept d'expérience qui fait problème dans l'interprétation suzukienne de la nature du *kôan* et de son histoire, nous commencerons par exposer cette interprétation avant de procéder, dans le chapitre suivant, à l'analyse critique du concept suzukien d'expérience.

Le *kôan* serait apparu dans une période de crise de l'histoire du *Zen*, pour contrer un mouvement de dégénérescence. La cause de celle-ci aurait été « une certaine tendance [qui] se manifestait à abstraire l'expérience *zen* en conceptualisme ». ¹² L'introduction du *kôan* constitue un « système », c'est-à-dire quelque chose d'artificiel, rendu nécessaire dans une période de déclin, pour suppléer au dynamisme spontané des origines qui s'est alors perdu. C'est un pis-aller, un « avilissement » car « le *Zen*, d'aristocratique, devenait démocratique, systématisé, et, dans une certaine mesure, mécanisé ». ¹³ Pourtant le *kôan* a sauvé le *Zen* en le protégeant contre deux ennemis : le quiétisme et l'intellectualisme. La tendance quiétiste fait référence à une querelle d'écoles interne au *Zen* entre la branche *Sôtô* de Dôgen pratiquant l'assise silencieuse (le « juste s'asseoir »), et la branche *Rinzai* (à laquelle appartient Suzuki) qui pratique l'examen du *kôan*, le *kanna zen*. C'est la manière dont le

¹¹ Selon le *Dictionnaire classique de la langue chinoise* de F.S. Couvreur, publié pour la première fois en 1870, le caractère 悟 signifie : « Intelligence, percevoir par l'intelligence, comprendre, faire comprendre, éclairer l'intelligence ».

¹² Suzuki, EBZ, p. 81.

¹³ Suzuki, EBZ, p. 82.

kôan a contré l'autre tendance néfaste, la tendance intellectualiste, qui intéresse notre propos. Comment donc cela s'est-il produit dans l'histoire du *Zen*, selon Suzuki ?

Au début de son histoire en Chine, il y avait dans le *Zen* « assez d'esprits originaux cherchant une expérience de première main ». ¹⁴ Aussi n'existait-il aucun système spécial et seuls quelques disciples atteignaient le *satori*. Le *Zen* était alors « une forme aristocratique du bouddhisme ». Mais le *Zen* se propageant et devenant plus populaire, « il ne manquait pas d'imitateurs qui avalaient la littérature et laissaient l'esprit ». ¹⁵ De plus, après le Sixième Patriarche, « la littérature *zen* n'avait cessé de croître, et la manière dont le *Zen* s'exprimait était devenue plus délicate, subtile et variée ». ¹⁶ Cet afflux de littérature spécifiquement *zen*, constituée de récits de dialogues entre maîtres et élèves, les *mondô* (問答), littéralement « questions et réponses », suscita une interprétation intellectuelle. « Les “ questions et réponses ” cessèrent d'être des expériences et des intuitions de la conscience *zen* et devinrent des sujets d'investigation logique. C'était désastreux mais inévitable ». ¹⁷ Les maîtres contemporains commencèrent à utiliser des déclarations d'anciens maîtres comme « indicateurs » : ces indicateurs constituaient le système des *kôan*. Ils avaient une double fonction : « 1) Faire échec au travail de l'intellect, ou plutôt laisser l'intellect voir par lui-même jusqu'où il peut aller, et qu'il y a un domaine où, tel qu'il est, il ne peut jamais pénétrer ; 2) Mûrir la conscience *zen* jusqu'à son explosion finale dans l'état de *satori*. » ¹⁸

¹⁴ Suzuki, EBZ, p. 69.

¹⁵ Suzuki, EBZ, p. 70.

¹⁶ Suzuki, EBZ, p. 70.

¹⁷ Suzuki, EBZ, pp. 86-87.

¹⁸ Suzuki, EBZ, p. 87.

Les *kôan* étaient donc destinés à provoquer une impasse psychologique et à interrompre l'activité intellectuelle car

le pire ennemi de l'expérience *zen*, au moins au début, est l'intellect qui persiste à vouloir distinguer entre le sujet et l'objet. Il faut donc couper court à son activité discriminante si l'on veut que la conscience *zen* se déploie, et le *kôan* est spécifiquement construit pour servir à cette fin. [...] La lame de l'intellect n'est pas assez effilée pour ouvrir le *kôan* afin de voir ce qu'il contient.¹⁹

Comme la vérité est au-delà de toute description et qu'elle ne peut être atteinte que par l'expérience, les mots n'étant que son véhicule ponctuel, le *kôan* fut conçu de telle sorte qu'il ne se prête à aucune interprétation intellectuelle.²⁰ L'objectif du *kôan* est de conduire le pratiquant

par-delà les limites de l'intellection, et ces limites ne peuvent être franchies que si l'on s'épuise soi-même une fois pour toutes en employant toutes les ressources psychiques dont on dispose. La logique fait place alors à la psychologie, l'intellection à la volition et à l'intuition.²¹

Ayant exposé en quelques pages la signification de l'histoire du *kôan* et ses principales caractéristiques, Suzuki résume sa pensée dans la section intitulée « Quelques généralités sur l'exercice du *kôan* ». Il identifie quatre maux auxquels le *kôan zen* s'est voulu un remède.²²

¹⁹ Suzuki, EBZ, p. 88.

²⁰ Suzuki, EBZ, p. 89.

²¹ Suzuki, EBZ, p. 90.

²² Le tableau ci-dessous en deux colonnes reprend les expressions de Suzuki aux pages 101 et 102 de EBZ.

TABLEAU II : Maux / Action curative du *kôan*

<u>MAUX</u>	<u>ACTION CURATIVE DU <i>KÔAN</i></u>
1) À cause de la nature aristocratique de la discipline et de l'expérience <i>zen</i> originelle, l'étude du <i>Zen</i> risquait d'aboutir à sa propre extinction.	1) Populariser le <i>Zen</i> .
2) Après Hui-neng, le <i>Zen</i> avait perdu son originalité créatrice et la conscience <i>zen</i> était endormie.	2) Donner une nouvelle impulsion au développement de la conscience <i>zen</i> et accélérer la maturation de l'expérience <i>zen</i> .
3) L'accumulation de documents avait constitué une littérature invitant à l'intellectualisme dans le <i>Zen</i> .	3) Faire échec au développement de l'interprétation intellectuelle, funeste à la maturation de l'expérience <i>zen</i> .
4) Le développement du quiétisme menaçait l'expérience vivante du <i>Zen</i> .	4) Sauver le <i>Zen</i> du danger d'être enterré vivant dans les ténèbres du quiétisme.

On peut donc résumer la nature et le rôle des *kôan* dans l'histoire du *Zen* selon Suzuki, dans les termes suivants :

- 1) les *kôan* sont des indicateurs destinés à faire échec au travail de l'intellect et à mûrir la conscience *zen* jusqu'à l'explosion de l'état de *satori*²³ ;
- 2) les *kôan* sont « les expressions directes du *satori* sans intermédiaires intellectuels ; d'où leur caractère bizarre et incompréhensible »²⁴ ;
- 3) les *kôan* sont « un moyen efficace de bafouer le raisonnement. »²⁵

Bref, le *kôan* est l'instrument que s'est donné le *Zen* pour contrecarrer la tendance nocive à la spéculation et pour exprimer ce qui est inexprimable logiquement et rationnellement, par le langage conceptuel. Parce qu'il est illogique et irrationnel, il préserve des abus de la spéculation et des mots. Il permet d'exprimer l'expérience du *satori* dans des mots qui sont inintelligibles pour ceux et celles qui n'ont pas fait cette expérience car : « Le *satori*, en règle générale, s'exprime par des mots qui sont inintelligibles pour la pensée ordinaire. »²⁶ Du point de vue psychologique, le rôle du *kôan* est de faire échec au travail de l'intellect et à son activité discriminante, c'est-à-dire dualisante. Une fois réalisée cette opération négative au sens où elle consiste à exclure le raisonnement et à expérimenter une impuissance sur le plan psychologique devant le mur de fer du *kôan*, une brèche peut s'ouvrir, c'est le *satori*.

Dans un tel contexte, l'intuition, associée aux « parties intérieures profondes de l'esprit », s'oppose de manière radicale au raisonnement. Il s'agit d'une connaissance directe par opposition à la connaissance ordinaire qui est toujours médiatisée par le raisonnement, la logique et le langage. Ainsi en est-il par exemple de la compréhension de la Vacuité bouddhique qui, selon l'auteur, « n'est pas du tout le produit d'une réflexion intellectuelle, mais simplement l'expression d'une perception

²³ Cette définition se trouve dans EBZ, à la p. 87.

²⁴ Suzuki, EBZ, p. 104.

²⁵ Suzuki, EBZ, p. 104.

²⁶ Suzuki, EBZ, pp. 60-61.

directe » qui s'effectue « sans l'intermédiaire de la logique. »²⁷ La raison est qualifiée d'« activité la plus superficielle de l'esprit » par opposition aux « parties centrales et profondes [de l'esprit], qui sont en général profondément enfouies. »²⁸ Le *satori* est une expérience « qui va au-delà du langage et de la raison et qui explose dans la conscience en en violant les limites. »²⁹ Aussi, le *kôan* est-il le moyen privilégié que s'est donné le *Zen* pour susciter une telle expérience chez les pratiquants, un moyen dont se servent les maîtres parce que, ayant eux-mêmes fait cette expérience, ils peuvent la provoquer chez leurs disciples.

Parce que les *kôan* sont des mots et que le langage ou l'expression verbale est un outil dont on doit se défaire une fois le travail accompli et parce que « les mots sont simplement un véhicule par lequel la vérité est transportée, »³⁰ leur rôle est ponctuel ; c'est sans langage, dans une « perception intérieure, qui a lieu dans la partie la plus intime de la conscience, »³¹ que s'effectue l'expérience qui, elle, est sans mot et indicible. C'est pourquoi, nous dit Suzuki : « Oublions donc les mots quand nous avons acquis la vérité elle-même. Et cela s'accomplit seulement lorsque, par l'expérience, nous avons une vision de cela qui est indiqué par les mots. »³²

2. L'interprétation de l'évolution des genres littéraires associés aux « dialogues d'éveil »

La méfiance envers la raison et le langage au profit d'une valorisation quasi exclusive du silence apophasique et d'une expérience hors-langage, dans l'intériorité, a fait interpréter le *kôan* comme le produit d'une crise interne et d'une dégénérescence du *Ch'an/Zen* sous les Sung après

²⁷ Suzuki, EBZ, pp. 47-48.

²⁸ Suzuki, EBZ, p. 102.

²⁹ Suzuki, EBZ, p. 95.

³⁰ Suzuki, EBZ, p. 89

³¹ Suzuki, EBZ, p. 24

³² Suzuki, EBZ, p. 89.

l'Âge d'or qu'il aurait connu sous les T'ang. Une telle interprétation s'est reflétée dans le fait de considérer le développement des principaux genres littéraires rapportant des dialogues d'éveil comme orientés vers une forme de plus en plus raccourcie et concise.

L'interprétation de l'histoire de l'évolution des genres littéraires associés aux dialogues d'éveil qui fait pendant à l'interprétation conventionnelle de la nature du *kôan*, est que les trois principaux genres, soit les Histoires de Transmission de la Lampe, les Recueils de Paroles, et les Collections de *kôan*, se sont développés progressivement pour s'acheminer vers un but qui aurait consisté à réduire de plus en plus la discursivité au profit d'une extrême concision, reflétant ainsi l'idéal *ch'an/zen* d'une transmission en dehors des mots et des Écritures. Selon cette interprétation, la nocivité de la tendance à vouloir comprendre les enseignements *zen* par le raisonnement serait la raison pour laquelle les Collections de *kôan* et leurs auteurs, comme par exemple le *Mumonkan* et Mumon Ekai, se seraient orientés vers une formulation brève ou raccourcie des dialogues-sources originaux. Il se serait agi de choisir des parties toujours plus courtes du dialogue original, idéalement réduites à un mot ou une seule syllabe (comme le *Mu* du Cas no. 1 du *Mumonkan*).³⁸ Cela afin de se rapprocher le plus près possible du silence pour ne plus « dépendre des mots » selon une certaine compréhension de la spécificité du *Ch'an/Zen*.

2.1 Le paradoxe de la littéarité dans le *Ch'an/Zen*

Dans ces conditions, il semble paradoxal que l'école du *Ch'an/Zen* ait été si prolifique sur le plan de la publication de textes. Judith Berling souligne cet aspect après avoir fait remarquer que, sous les Sung, le *Mumonkan* (ch. *Wu-men kuan*) publié en 1229, a représenté une sorte de maturité du genre des Recueils de paroles (jap. *goroku* ; ch. *yü-lu*). L'auteure continue en notant que les Recueils de paroles sont étranges en raison de leur position face au langage ; il semble qu'aucun moyen conventionnel de communication ne puisse transmettre la substance

³⁸ Un moine demanda un jour à Joshû : « Un chien a-t-il ou non la Nature-de-Bouddha ? » Joshû répondit : « *Mu* ! »

du *Ch'an/Zen*. Par conséquent, de l'aveu même de leurs auteurs, ces ouvrages ne devraient pas exister.³⁴

On peut trouver bien des confirmations textuelles d'une telle attitude dans les textes originaux taoïstes ou *ch'an/zen*. Ainsi, dans le Chuang-Tzu, le célèbre auteur taoïste écrit au sujet du Tao :

Le Tao que tout le monde apprécie est dans les livres. Le livre n'est composé que de mots. Ce qu'il y a de précieux dans le mot, c'est l'idée. Mais l'idée relève de quelque chose qui est ineffable. Le monde apprécie les mots et les transmet par les livres. Bien que tout le monde estime les livres, je les trouve indignes d'estime, car ce qu'on y estime ne me paraît pas estimable. De même que ce qui peut être vu, ce sont les formes et les couleurs, ce qui peut être entendu, ce sont les noms et les phonèmes. Hélas! tout le monde considère que les formes et les couleurs, les noms et les phonèmes représentent la réalité des choses et cela n'est pas vrai. C'est en ce sens que « qui sait ne parle pas, qui parle ne sait pas. » Mais comment le monde s'en rendrait-il compte.³⁵

C'est même, semble-t-il ce que fait effectivement Mumon Ekai, l'auteur du *Mumokan* dans la préface de son livre. En effet, selon l'interprétation qu'en donne le maître *zen* contemporain, Shibayama Zenkei, Mumon, dans sa préface, déprécie totalement la valeur et l'utilité de son travail de publication et de toute la peine qu'il s'est donnée pour écrire 48 *kôan* à partir de récits plus anciens dont il avait reçu l'héritage de ses maîtres quand il écrit :

The Buddha Mind is the basis, and gateless is the *Dharma* Gate. If it is gateless, how can you pass through it? Have you not heard that " nothing that enters by the gate can be a family treasure - whatever is causally gained is always subject to change " ? These talks would serve to stir up

³⁴ Judith Berling, « Bringing the Buddha Down to Earth : Notes on the Emergence of Yü-lu as A Buddhist Genre ». *History of Religions* 27- No. 1 (August 1987) 57-88 ; pp. 61-62.

³⁵ Tchouang-tseu, *Oeuvre complète*. Traduction, préface et notes de Liou Kia-hway. Paris, Gallimard / Unesco, 1969, p. 117-118.

waves where there is no wind, or to gash a wound in a healthy skin. Even more foolish is one who clings to words and phrases and thus tries to achieve understanding. It is like trying to strike the moon with a stick, or scratching a shoe because there is an itchy spot on the foot. It has nothing to do with the Truth.³⁶

Dans son commentaire, Shibayama, loin d'atténuer la dimension critique de ces paroles, insiste sur la dépréciation du langage exprimée par les mots de Mumon :

He goes on to say, "These talks would serve to stir up waves where there is no wind, or to gash a wound in a healthy skin." "These talks" refers to the forty-eight *koan* compiled in this book and the commentaries on them. From the primary standpoint of *Zen*, the forty-eight talks are all unnecessary waste. To give them is just like raising waves on a windless quiet sea, or performing an operation on a beautiful natural skin and leaving an ugly scar. It is unnecessary meddling. And being unnecessary it does much harm. Mumon thus denounces the whole book as a meaningless effort.

"To gash a wound in a healthy skin" means, metaphorically, to do something unnecessary and useless. [...]

Mumon further disparages the foolishness of the person who "cling to words and phrases and thus tries to achieve understanding."

To introduce a lot of talk is already uncalled-for meddling. The foolishness of the person who clings to words and phrases, interprets them intellectually, and thus tries to understand is preposterous and beyond description. Such people may be compared to the man who tries to strike the moon with a stick and scratches his shoe because he has an itchy spot on his foot. "It has nothing to do with the Truth." Mumon emphatically speaks of the foolishness of such a letter-bound student.

From the fundamental standpoint of *Zen*, which declares no-gate to be its *Dharma* Gate, it is meaningless and useless to introduce these forty-eight *kōan* and give *teisho* on them. It is as foolish as trying to strike the moon

³⁶ Shibayama Zenkei, ZCMMK, p. 9.

or as scratching a shoe when one has an itchy foot. Such meddling has nothing to do with the gate of no-gate. Mumon harshly criticizes his own book as an altogether unnecessary effort. What is Mumon's real intention in ending the first part of his own preface with these strong words? Using such abusive language, based on the fundamental standpoint of *Zen*, Mumon wants us to open our eyes to the Truth of *Zen*, the Absolute. In other words, he urges us to pass firmly and directly through no-gate.³⁷

Les genres de la littérature *ch'an/zen* manifesteraient en quelque sorte une conscience de plus en plus vive, au sein de cette école bouddhique, de la nécessité d'éliminer le plus possible toute forme d'expression langagière conformément à l'identité qui lui est propre et que son fondateur Bodhidharma a exprimé par la formule désormais classique : une transmission qui ne s'appuie pas sur les mots et les lettres (jap. *furyû monji*; ch. *pu-li wen-tsu* : 不立文字). Après le sommet atteint dans le *Mumonkan*, la méthode du *watô*, le raccourci, de Ta-hui disposait du moyen par excellence pour établir sa prééminence comme forme langagière idéale et comme méthode de méditation pour atteindre le *satori*.³⁸

Steven Heine, dans son étude sur Dôgen, a qualifié cette interprétation de « téléologique » et a résumé les cinq stades d'évolution des genres qu'elle en donne.³⁹

³⁷ Shibayama, ZCMMK, pp. 12-13.

³⁸ La méthode du *watô* (en japonais) ou *hua t'ou* (en chinois) consiste à ne concentrer son esprit, dans la méditation du *kôan*, que sur un ou quelques mots. Ainsi, quand un pratiquant se sert du Cas No. 1 du *Mumonkan* dans la méditation, il est invité par le maître qui utilise la méthode du *wato*, à ne se concentrer que sur le seul mot : « *Mu* ! », qui signifie « non » ou « négatif ». Le terme *watô* (話頭), qu'on traduit par « raccourci » est constitué de deux caractères chinois : celui de parole ou parler, et celui de tête, sommet, chef. Aussi le traduit-on parfois également par « expression-clé ».

³⁹ Steven Heine, DKT.

2.2 Les cinq stades de développement des genres littéraires

Le premier stade qui, chronologiquement correspondrait aux 6^{ième} et 7^{ième} siècles, voit l'apparition des écrits attribués aux figures d'origine que sont Bodhidharma et Hui-neng, respectivement les Premier et Sixième Patriarches. Ces écrits adoptent encore une forme discursive et non pas celle des dialogues. Mais on sait que déjà ces premiers maîtres étaient réputés fort habiles à provoquer la transformation de leurs disciples par la vivacité et l'impact de leurs traits d'esprit. Les germes de la conscience d'une identité propre au *Ch'an/Zen* étaient déjà à l'oeuvre dans le style de ces premiers maîtres même s'ils faisaient encore une place plus large, dans leur enseignement, à la discursivité qui devait, par la suite, se réduire de plus en plus.

Le stade suivant, avec les grandes figures maîtresses de l'époque des T'ang dont celles de Baso (ch. Ma-tsu), Rinzai (ch. Lin-chi), Jôshû (ch. Chao-chou), Tokusan (ch. Te-shan) et Ummon (ch. Yün-men), couvre la période entre les 8^{ième} et 10^{ième} siècles. C'est alors que, dans les écoles du Hung-chou surtout, sont apparues les entrevues spontanées au cours desquelles le disciple reste bouche bée devant une répartie inattendue et parfois incongrue du maître, et aussi les méthodes étranges et même parfois rudes comme les cris, les gifles et les empoignades. C'est « l'Âge d'or » du *Ch'an/Zen*. Dans les Recueils de paroles de ces maîtres qui paraîtront plus tard seulement, sous les Sung, on retrouve la vivacité et la fraîcheur « subitistes » par excellence sous la forme anecdotique, aphoristique, énigmatique et épigrammatique du dialogue qui n'était alors conservé que par la tradition orale. C'est ici, dans ce deuxième stade que se trouverait, dans sa plus grande pureté, l'idéal *ch'an/zen*. Il sera temporairement perdu au cours du troisième stade pour retrouver par la suite un nouvel élan et culminer dans le *watô*, le raccourci.

Le troisième stade est celui des chroniques de style narratif des Transmissions de la Lampe (*dentôroku*), au 11^{ième} siècle. Ce genre littéraire, dans lequel on ramasse et conserve les dialogues, vise non pas une transformation spirituelle mais l'établissement de généalogies

et la caractérisation des cinq « maisons » par leur style respectif. Mais ce faisant, les *dentôroku* ont eu tendance à détruire la spontanéité, la vivacité et la fraîcheur des dialogues originaux en les entourant d'un excès de structure et de matériau textuels. Il s'agit donc là d'une perte et d'une sorte de régression dans le mouvement d'évolution des genres littéraires tendu vers la concision. Le genre *dentôroku* est une espèce de plaque tournante qui marque une transition entre le second stade de création spontanée de dialogues et les 4^{ième} et 5^{ième} stades, ceux, respectivement, des Recueils de paroles (*goroku*) et des Collections de *kôan* (*kôanroku*) d'une part, et celui de la méthode du *watô* d'autre part, qui, tous deux, tenteront de retrouver la spontanéité perdue au cours du 3^{ième} stade. Par contre, les textes *dentôroku* ont joué un rôle positif en ce qu'ils ont constitué une sorte de mémoire archivistique et des ouvrages-sources pour les Recueils de paroles et les Collections de *kôan*. Bref, l'interprétation conventionnelle estime le genre *dentôroku* parce qu'il a conservé la mémoire collective du *Ch'an/Zen* ; mais elle le considère sévèrement parce qu'il aurait perdu l'esprit des dialogues originaux. De plus, on estime que les textes *dentôroku*, même s'ils ont constitué temporairement des obstacles sur le chemin de l'étape ultime, celle du raccourci (*watô*), ont permis aux genres subséquents de prendre appui sur eux.

Au cours du quatrième stade, celui des Recueils de paroles (jap. *goroku*) et des Collections de *kôan* (jap. *kôanroku*), aux 12^{ième} et 13^{ième} siècles, on redécouvre et on commente le rôle essentiel du dialogue. Mais ces textes, bien qu'allégés et raccourcis le plus possible, portent encore le poids de la littérature. S'ils constituent une sorte de sommet du point de vue des genres littéraires, ils ne pourront être dépassés finalement que par quelque chose de non-littéraire et d'à peine langagier, le *watô*.

C'est le stade final, celui de la technique du raccourci ou expression-clé, idéalement réduite à un mot, qui, au 13^{ième} siècle et plus tard, souligne la volonté iconoclaste et le souci de réduire le plus possible l'usage des mots : le commentaire dans lequel pouvait encore se cacher, dans les Collections de *kôan*, une tendance à réifier les *kôan*, disparaît dans la technique du *watô*.

Steven Heine critique cette histoire conventionnelle des genres littéraires associés au *kôan*.⁴⁰ Ce n'est pas la critique qu'on peut faire, d'un point de vue historique, de l'interprétation « téléologique » de l'évolution des genres littéraires associés au *kôan* telle que la schématise S. Heine qui nous intéresse ici. C'est plutôt le fait que cette interprétation est cohérente avec l'interprétation conventionnelle de la nature de l'expérience du *satori* et du rôle du langage et du *kôan*, généralement acceptée dans les milieux *zen* et même, jusqu'à récemment, parmi les historiens occidentaux des religions. Ces interprétations mènent à des apories légitimant la remise en question de certains *a priori* dont le plus important pourrait être une méfiance envers le langage qui ne tire peut-être pas son origine du bouddhisme *ch'an/zen*.

3. Apories de l'interprétation conventionnelle

Voyons donc quelques unes des apories les plus manifestes des interprétations occidentales que nous avons examinées.

Dans le discours de Suzuki d'abord, l'aporie la plus frappante consiste dans le fait que son interprétation de la nature du *kôan* implique un dualisme rigide entre expérience et raison (à laquelle sont associés les mots et le langage) alors que l'auteur insiste sur le fait que l'expérience en question, celle du *satori*, et son moyen privilégié, le *kôan*, se caractérisent par le dépassement de toute forme de dualisme. Suzuki écrit par exemple que « le *satori* consiste essentiellement à rompre avec toute espèce d'opposition de deux termes - opposition qui est le principe de la conscience, [...] tandis que le *satori* est la réalisation de l'Inconscient qui est au-delà de l'opposition ».⁴¹ Or le discours de Suzuki est constitué précisément par une telle opposition de couples de mots dont les principaux et les plus fréquents sont : intuition / raison, irrationnel / rationnel, intérieur / extérieur, expérientiel / conceptuel, autre conscience / conscience ordinaire, autre pensée / pensée ordinaire. Il considère par exemple, qu'« il y a toujours deux types d'esprits :

⁴⁰ S. Heine, DKT, pp. 171 à 174 surtout.

⁴¹ Suzuki, EBZ, p. 28.

l'intuitif et le raisonnant. Le type intuitif, que représentent généralement les génies religieux, ne tolère pas la tendance conceptualiste des hommes d'études. »⁴² C'est pourquoi, selon Suzuki, « le *satori*, en règle générale, s'exprime par des mots qui sont inintelligibles pour la conscience ordinaire. »⁴³

De même, l'appréciation négative du rôle du langage entraîne des incohérences dans le texte de Suzuki. Par exemple, au début de son livre, il dit que les enseignements du bouddhisme n'ont cessé de se centrer autour de la vérité de ce qu'il nomme la « réalisation-de-soi » (de la vérité elle-même) bien qu'elle soit « inexplicable et inexprimable ». ⁴⁴ Comment peut-on enseigner quelque chose d'inexplicable et d'inexprimable ? De plus, selon Suzuki, le *kôan* est un correctif qui a permis de sauver le *Zen* de la pente sur laquelle l'avait engagé les abus de l'intellection et du langage ; et pourtant, le moyen est lui-même de l'ordre du langage puisque les *kôan* sont constitués de récits, réputés être l'expression de l'expérience du maître. Suzuki contourne cette difficulté en insistant sur le caractère « illogique » du *kôan* qui, selon son expression, « ne peut être compris par la pensée ordinaire ». Il faut donc faire appel à une forme de *pensée* qui serait différente de la pensée ordinaire, et à une compréhension de la vérité des mots malgré les mots : dans ce contexte, on ne comprend pas vraiment à quoi servent les mots ni leur rôle en tant que tels dans l'expérience. On comprend mieux que le bouddhisme traditionnel ait privilégié le silence comme celui du Bouddha lorsqu'il montre une fleur à l'assemblée de moines en guise de discours sur le *Dharma*, ou le célèbre silence de Vimalakirti. Ou encore, dans la tradition *zen* elle-même, les cris et les empoignades fameuses de Rinzai (ch. Lin-chi).

Les apories qui travaillent la pensée de Suzuki entraînent une certaine confusion quand il tente d'expliquer comment le *kôan* a freiné le mouvement de dégénérescence au sein du *Ch'an/Zen* causée par la tendance à la spéculation et à l'intellectualisation de ce qui doit se situer au niveau de l'expérience intérieure. Ce serait donc à l'abus

⁴² Suzuki, EBZ, p. 39.

⁴³ Suzuki, EBZ, pp. 60-61.

⁴⁴ Suzuki, EBZ, p. 13.

constitué par une approche intellectualisante entourant l'expérience ineffable du *satori*, coeur du *Zen*, que répondrait l'invention du *kôan*. Pourtant, ce qui pourrait sembler une technique permettant une systématisation de l'enseignement est comme un pis-aller. La pensée de Suzuki est hésitante quand il tente d'interpréter la naissance du *kôan* comme l'interruption d'une période de déclin qui, sans lui, aurait sans doute été irréversible :

Cette dégénérescence, cette séparation d'avec la vie et l'expérience, est un phénomène observable partout dans l'histoire des religions. [...] Dans l'histoire chinoise du *zen*, cette période de déclin, peut-on dire, vint avec l'invention de l'exercice du *kôan* bien qu'en vérité cette invention fût quelque chose d'inévitable dans l'histoire de la conscience *zen*.

Le système du *kôan* se propose de développer artificiellement, ou systématiquement, dans la conscience des disciples du *Zen*, ce que les anciens maîtres produisaient spontanément en eux-mêmes. Il aspire aussi à développer cette expérience dans un plus grand nombre d'esprits que n'aurait pu espérer faire le maître sans son secours. Ainsi, le *kôan* tendit en fait à populariser le *Zen*, et en même temps il devint le moyen de conserver l'expérience *zen* dans toute son authenticité. Le *Zen*, d'aristocratique, devenait démocratique, systématisé, et, dans une certaine mesure, mécanisé. Sans aucun doute, c'était, dans cette mesure, un avilissement ; mais sans cette innovation le *Zen* serait peut-être mort depuis longtemps. À mon avis, ce fut la technique du *kôan* qui sauva le *Zen* en tant qu'héritage irremplaçable de la culture extrême-orientale.⁴⁶

D'autre part, si le *kôan* est irrationnel et incompréhensible parce que l'expérience dont il est l'expression est indicible, cela pose la question de savoir en quoi consiste une expérience indicible. On peut concevoir que l'Absolu, Dieu ou le Vide bouddhique sont indicibles mais *l'expérience* est-elle vraiment indicible ? Si elle l'était, comment l'individu pourrait-il en rendre compte ne serait-ce que pour lui-même ?

⁴⁶ Suzuki, EBZ, pp. 81-82.

On a dit l'influence marquante de Suzuki qui fut, jusqu'à récemment, le chef de file de l'interprétation quasi unique de la nature irrationnelle du *kôan* en Occident. Sans doute Ruth Fuller-Sasaki dans son importante étude sur le *kôan* a-t-elle subi cette influence lorsqu'elle écrit :

The satori or enlightenment that the old masters experienced was ineffable and incommunicable. It had not come about as the result of thinking or reasoning. It was, indeed, an experience beyond and above the intellect. Understanding this only too well, they did not, on the whole, attempt to describe their experiences in words. They knew that verbal explanations were useless as a means of leading their students to the realization itself. They had to devise other means.⁴⁶

[...]

The method he [Ta-hui] ceaselessly urged on his students was concentrated introspection of the *kôan*, introspection into which not the slightest deliberation or intellectualization entered.⁴⁷

Fuller-Sasaki relève sans pourtant s'interroger sur lui, le paradoxe qu'implique l'interprétation téléologique de l'évolution des genres littéraires, paradoxe qu'elle explicite ainsi : « It is ironic indeed that a school which was founded upon an experience above all words should have produced the vast amount of literature that *Zen* produced in China and later in Japan. »⁴⁸

D'autres chercheurs l'ont mentionné, en écho à Ruth Fuller-Sasaki : l'interprétation conventionnelle qui veut que l'évolution des genres littéraires associés au *kôan* tende vers la plus extrême concision rend incompréhensible la prolifération de textes *Ch'an/Zen*. Si l'esprit du

⁴⁶ Ruth Fuller Sasaki et Miura Isshû, *Zen Dust. The History of the Kôan and Kôan Study in Rinzai (Lin-chi) Zen*, New York, Harcourt, Brace & World Inc., 1966 ; p. 8. En traduction française par Francis Ledoux, dans *Tch'anZen, racines et floraisons* Paris, Éditions des Deux Océans, 1985, p. 261.

⁴⁷ Idem, p. 13. En français, de la même source qu'à la note précédente, à la p. 265.

⁴⁸ *Zen Dust*, loc. cit., p.14. En français, à la p. 266 de la source indiquée précédemment.

Ch'an/Zen était bel et bien une dévalorisation aussi radicale de l'expression langagière, pourquoi d'authentiques maîtres comme Mumon Ekai et bien d'autres avant et après lui, auraient-ils publié ou laissé publier leurs écrits ? Robert Buswell Jr. en arrive également à cette conclusion quand il écrit : « Any pretense *Ch'an* may have still retained about being a teaching that “ did not rely on words and letters ” was hardly supportable given the rapid proliferation of such anthologies within different teaching lineages. »⁴⁹ Pourtant, cette interprétation est si générale que, par exemple, dans une parution récente, en 1996, intitulée *Sagesses et religions en Chine de Confucius à Dengxiao Ping*, l'auteure écrit : « Sous les [Sung], comme nous le verrons, les [*kung-an*] donnèrent lieu à une mise en forme livresque, poétique et esthétique qui fut transmise au Japon vers le XII^e siècle et qui s'éloigne de la vigueur de la tradition originelle des maîtres. »⁵⁰ Et un peu plus loin, elle reprend, à propos du *Recueil de la Falaise verte* (jap. *Hekiganroku* ; ch. *Pi-yen lu*) :

Avec la parution d'une collection de cas (*kung-an* ou *kôan* en japonais), le *Recueil de la Falaise verte*, mise en forme livresque d'un enseignement à l'origine farouchement hostile à toute intellection, le *Ch'an* s'orientait dans une direction qui semble aux antipodes de sa tradition première.⁵¹

Ce n'est pas tant la prétention du *Ch'an/Zen* de « ne pas s'appuyer sur les mots et les lettres » qu'il faut remettre en question que l'interprétation qu'on a donnée de cette manière dont le *Ch'an* s'est compris et identifié. Cette question va dans le même sens que celle posée à l'interprétation suzukiennne de la nature du *kôan*. Le rapport entre langage et expérience

⁴⁹ Robert E. Buswell, Jr. « The “ Short-cut ” Approach of *K'an-hua* Meditation : The Evolution of a Practical Subitism in Chinese *Ch'an* Buddhism », dans SGAE, p. 345.

⁵⁰ Christine Barbier-Kontler, *Sagesses et religions en Chine de Confucius à Dengxiao Ping*, Paris, Bayard Éditions / Centurion, 1996, p. 183.

⁵¹ Idem, p. 219. L'orthographe des mots chinois a été rendu conforme à celui que nous avons utilisé dans l'ensemble de notre texte afin de ne pas rendre plus difficile la lecture des mots chinois et japonais pour les lecteurs et lectrices qui ne sont pas familiers avec ces langues.

est ici en jeu, et la manière dont on l'entend dépend de la façon dont on comprend l'expérience et le langage. Davantage que l'esprit du *Ch'an/Zen*, ne faudrait-il pas questionner une conception du langage qui ne permet pas de comprendre adéquatement certaines dimensions de l'expérience religieuse telle que l'enseigne le *Ch'an/Zen* ? Comme pour la nature du *kôan*, l'interprétation de l'évolution des genres littéraires orientée vers le sommet du *watô*, c'est-à-dire vers l'extinction, la disparition et l'auto-destruction de toute littérature et de toute parole, est fondée sur une dévalorisation de l'expression langagière. Cette dévalorisation prétend s'appuyer sur une compréhension de la notion de « subitisme » par laquelle le *Ch'an/Zen* se caractérise lui-même. Cette notion et son corollaire, la non-pensée, seront étudiés au chapitre 4. Auparavant, nous devons analyser d'un peu plus près la notion-clé d'« expérience » sur laquelle s'appuie l'interprétation conventionnelle du *kôan* et du *satori*.

Chapitre 3

L'ENRACINEMENT PHILOSOPHIQUE DE L'INTERPRÉTATION CONVENTIONNELLE DU *KÔAN*

Dans les deux chapitres précédents, nous avons vu comment, en Occident, le *kôan* est généralement compris comme un processus destiné à mettre fin au langage et à la pensée. Nous avons examiné également l'interprétation qui veut que l'évolution des genres de textes relatifs aux *kôan* (*dentôroku*, *goroku*, *kôanroku*) ait été orientée vers un degré de plus en plus grand de concision pour atteindre son sommet dans le raccourci, le *watô* (話頭).

Cette interprétation du *kôan zen* insiste sur ce qu'elle nomme « l'ineffabilité » de l'expérience, impliquant son indicibilité et son incommunicabilité. C'est en raison de la nature singulière de l'expérience religieuse du *satori*, qualifiée d'ineffable, que le langage se trouverait, dans ce domaine particulier, confronté à sa propre limite en raison de sa nature dualiste alors que l'expérience religieuse en question est celle de l'essentielle non-dualité de l'Absolu. C'est pourquoi on tend à valoriser le silence en l'opposant à la raison et au langage. La nature « paradoxale » du *kôan* exprimerait donc à la fois l'ineffabilité et la singularité de l'expérience religieuse ainsi que la limite du langage que le silence seul pourrait franchir.

Dans ce troisième chapitre, il s'agira de montrer que :

1) Suivant en cela la démarche de la pensée philosophique occidentale d'inspiration kantienne, Suzuki définit l'expérience (celle du *satori* bouddhique : 悟り = compréhension) par le concept d'« expérience vécue » (all. *Erlebnis*) qui apparaît en Allemagne au 19^{ième} siècle . Or, selon Gadamer, l'élaboration du concept d'*Erlebnis*, est une étape majeure du processus de subjectivation de l'esthétique constitutif de ce qu'on a appelé la « métaphysique de la subjectivité » qui caractérise la modernité. Ainsi, l'interprétation conventionnelle du *kôan zen* et du rôle négatif du langage dans l'expérience serait enracinée dans une conception exclusivement épistémologique de la connaissance qui comprend l'expérience ainsi que la rationalité et le langage dans le cadre de la métaphysique de la subjectivité moderne occidentale ; en même temps qu'il s'en défend, Suzuki se soumet ainsi aux normes de vérité de la théorie de la connaissance occidentale moderne.

2) C'est de cette prétention impérialiste de la théorie de la connaissance occidentale *moderne* que Suzuki tente de se libérer en invoquant une forme de « savoir » au-delà du savoir ordinaire, attribuée à la pensée orientale qu'il oppose à la pensée occidentale ;

3) La conceptualité dans laquelle Suzuki tente de repenser le *Zen* est fondée sur une préoccupation d'ordre épistémologique ordonnée à une ontologie de la vie dont l'association entraîne, selon Gadamer, des apories qui ont mené à l'opposition irréductible entre théorie de la connaissance et philosophie de l'art, entre conscience scientifique et conscience esthétique et entre vérité-certitude et vérité-sens. Cela a consacré une conception du religieux situé dans la relation à un arrière-monde.

Suzuki expose son interprétation de la pensée *zen* comme si elle se situait dans le prolongement de la pensée orientale éternelle, comme si aucune rupture n'existait entre lui et les maîtres *zen* de la période des T'ang et des Sung en Chine. Il prétend se situer résolument du côté des maîtres *zen* traditionnels et il se considère comme leur fidèle porte-parole. Mais comme il s'adresse à des Occidentaux et que lui-même, par sa

formation, s'est ouvert à la philosophie telle qu'elle se pratique en Occident, il tente d'expliquer le contenu des textes fondamentaux du *Zen* dans une conceptualité occidentale moderne. Le concept fondamental et omniprésent dans la pensée de Suzuki sur le *Zen* est celui d'expérience. La signification de ce concept semble aller de soi pour Suzuki qui commente les anciens textes *zen* comme si la signification que les maîtres chinois des 8^{ième} - 13^{ième} siècles attribuaient à la notion de *satori* était celle d'expérience telle qu'il l'entend. En identifiant l'enracinement philosophique du concept d'expérience chez Suzuki, ce chapitre vise à situer, préciser et limiter la portée de son interprétation.

1. Théorie de la connaissance et subjectivation de l'esthétique

L'entreprise de déconstruction de la philosophie occidentale à la suite de Heidegger a permis de montrer comment la métaphysique de la subjectivité définit la modernité. Poursuivant la réflexion heideggérienne sur les conséquences de la réduction épistémologique de la notion de vérité au sein de la métaphysique de la subjectivité, Gadamer a montré la fonction du concept d'« expérience vécue » au sein de la théorie moderne de la connaissance .

La métaphysique de la subjectivité est l'effort spéculatif qui se donne pour tâche de fonder la réalité à partir de la position du sujet-fondement. L'étant est caractérisé comme « objectivité » ou comme « être donné à un sujet », de sorte que l'objectivation de l'étant fait de ce dernier une « représentation ». Grâce à la représentation, le sujet fait venir le réel devant lui, il en fait un objet. Dans la représentation, le *réel* est assimilé à une extériorité qui gouverne du dehors la scène mentale, le *concept*, à l'intériorité d'une image mentale dans l'esprit, et la *vérité* est *adequatio* entre la représentation mentale et le réel. La pensée est conçue comme un acte du sujet qui se représente le monde par ses idées.¹

¹ Francis Jacque, « Référence et différence : la situation originale de signification », dans l'*Encyclopédie philosophique universelle : l'Univers philosophique*, Paris, PUF, 1989, pp. 492-512 ; p. 499.

C'est sur la base de cette objectivation du réel par le sujet que s'est constituée la théorie de la connaissance dont Kant a posé les fondements dans sa *Critique de la raison pure*. Selon Gadamer, la subjectivation de l'esthétique qui s'accomplit dans la notion de *conscience esthétique* est l'aboutissement de la critique kantienne qui a réduit la rationalité à la faculté de connaissance objective par le sujet.² Le sujet devenait ainsi le fondement originaire et exclusif de vérité. Alors que la tradition humaniste, à travers des notions comme celles de « culture », de « sens commun », de « jugement » et de « goût », reconnaissait diverses possibilités de parvenir à la vérité, la perspective transcendantale kantienne a subordonné le jugement aux facultés de connaissance, réduit le sens commun au goût qui a lui-même été relégué au niveau purement subjectif d'un sentiment esthétique excluant toute « connaissance ».

Le processus de subjectivation est celui par lequel s'impose la prétention de la connaissance de type scientifique à l'exclusivité du savoir alors que la tradition humaniste et le savoir de type philosophique sont considérés comme l'apanage de la conscience esthétique à laquelle est interdit le domaine de la connaissance proprement dit menant à la vérité-certitude. À l'issue de ce processus, le goût et le jugement auront été définitivement relégués dans l'esthétique et le subjectivisme, coupés de tout accès à la vérité-certitude qui, seule désormais, détiendra le statut de vérité. Ce processus s'est réalisé en trois phases principales, selon Gadamer.

D'abord Kant, qui affirmait encore l'unité des domaines de la connaissance et de l'art, avait pourtant donné l'orientation et posé les bases de ce qui, après lui, devait s'épanouir sous la forme d'une opposition radicale.

C'est ainsi que la « subjectivation » radicale, qu'impliquait la nouvelle fondation de l'esthétique par Kant, a véritablement fait époque. En discréditant toute connaissance théorique autre que la science de la nature, elle a poussé la réflexion des sciences de l'esprit sur elles-mêmes à prendre appui sur la méthode développée par celles de la

² L'analyse du processus moderne de subjectivation se trouve dans VM de Gadamer, pp. 59 à 99. Nous nous référons également à l'exposé de la pensée de Gadamer par Pierre Fruchon dans HG.

nature. [...]. La fonction transcendantale que Kant assigne au jugement esthétique peut suffire à le démarquer de la connaissance conceptuelle et, par conséquent, à déterminer ce que sont les phénomènes du beau et de l'art. Mais peut-on réserver à la connaissance conceptuelle le concept de vérité ?³

Ensuite, le romantisme, à travers les thèmes du génie et de l'expérience vécue (*Erlebnis*) franchira une nouvelle étape cruciale vers la subjectivation en accentuant la tension entre théorie de la connaissance et philosophie de l'art. Ces thèmes du génie et de l'expérience vécue se fondent en effet sur une ontologie esthétique de la vie et nourrissent l'opposition entre théorie de la connaissance et philosophie de l'art, opposition caractéristique du subjectivisme de la modernité qui trouvera son plein accomplissement dans l'opposition irréductible entre conscience scientifique et conscience esthétique.

Enfin, le néo-kantisme mène à maturité le germe que la perspective transcendantale kantienne avait semé par la division et la spécialisation des facultés humaines : la subjectivation radicale que manifeste la notion de *conscience esthétique*.

Il reste que la requête essentielle de Kant - celle de parvenir à une fondation de l'esthétique qui soit autonome, libérée du critère du concept, celle de ne poser absolument pas dans le domaine de l'art la question de la vérité et de fonder au contraire le jugement esthétique sur l'*a priori* subjectif du sentiment de la vie, sur l'harmonie de notre faculté de « connaissance en général », qui constitue l'essence commune du goût et du génie - allait au-devant de l'irrationalisme et du culte du génie, qui ont été ceux du XIXe siècle. [...] C'est ainsi qu'en cherchant à dériver de la subjectivité transcendantale toute validité objective, le néokantisme a vu par excellence dans le (concept de) vécu, la réalité véritable de la conscience.⁴

³ Gadamer, VM, p. 58.

⁴ Gadamer, VM, pp. 76-77.

Ainsi, par la subjectivation qui s'accomplit dans la conscience esthétique, le néo-kantisme récuse le statut de connaissance à toute forme de savoir qui n'est pas de l'ordre de la science et de l'objectivation.⁵ Le dilemme auquel la modernité a conduit la culture occidentale est celui où elle se trouve placée de ne pouvoir concevoir aucune forme de vérité autre que scientifique. La rupture épistémologique néo-kantienne a consacré la séparation entre ce qui peut être connu avec certitude et ce qui se trouve relégué dans le domaine hypothétique ou de l'appréciation subjective parce qu'échappant au domaine du savoir scientifique. Dans la culture moderne, l'être humain se trouve divisé entre la maîtrise technique et scientifique du monde avec sa prétention à la vérité-certitude, et la richesse d'un héritage culturel humaniste qui a été relégué au domaine du simple plaisir esthétique privé du statut de savoir. Au contraire, la sagesse humaniste assurait l'unité de l'être dans sa conception d'une vérité finie et historique qu'on ne pouvait pas réduire au savoir conceptuel et scientifique.

Si l'on considère maintenant le rôle que joue la critique kantienne du jugement dans l'histoire des sciences de l'esprit, il faut dire que sa fondation de l'esthétique en philosophie transcendantale a été doublement riche de conséquences et qu'elle représente une coupure. Elle signifie à la fois rupture infligée à une tradition et introduction d'un nouveau développement. Elle a limité l'usage du concept de goût au champ dans lequel il pouvait, comme principe propre de jugement, prétendre à une activité autonome et indépendante ; elle a ainsi, en sens inverse, restreint à l'usage théorique et pratique de la raison le champ de la connaissance.⁶

C'est au coeur de cette problématique épistémologique que Dilthey est amené à concevoir et à développer son concept d'expérience vécue.

⁵ « Mais les écoles les plus significatives du néokantisme [...] s'accordaient sur ceci, qu'elles réduisaient les problèmes de la philosophie à la théorie de la connaissance, et cela voulait dire : la connaissance à la science. » [Gadamer, « Phénoménologie, herméneutique, métaphysique ». *Revue de métaphysique et de morale* No. 3 (1993) 479-488, p. 480.]

⁶ Gadamer, VM, p. 57.

1.1 L'histoire et la signification du concept d'expérience vécue (*Erlebnis*), selon Gadamer

Le développement du concept d'« expérience vécue » (*Erlebnis*) à partir de la fin du 19^{ième} siècle en Europe se situe dans le processus de subjectivation de l'esthétique initié par la critique kantienne.⁷ L'occurrence du mot « vécu » ne devient fréquente qu'après 1870, en Allemagne d'abord, et son emploi est alors associé étroitement à la littérature biographique. Le terme, créé en réaction au rationalisme des Lumières et à la mécanisation qui a suivi la révolution industrielle, constitue une valorisation du concept de « vie » d'inspiration rousseauiste et romantique, mais dans une préoccupation d'ordre essentiellement épistémologique. Aussi le concept comporte-t-il une dimension positiviste et une dimension que Gadamer appelle panthéistique. Ce double versant du concept d'*Erlebnis* constitue en fait une tension de laquelle naîtra l'opposition irréductible et la séparation entre théorie de la connaissance et philosophie de l'art.

C'est Wilhelm Dilthey (1833-1911) qui, le premier, a attribué une fonction conceptuelle au mot.⁸ La création du concept d'*Erlebnis*, à la fin du 19^{ième} siècle par Dilthey, a pour but de « légitimer comme *science objective*, la connaissance scientifique de ce qui est historiquement conditionné. »⁹ L'*Erlebnis* devait constituer le donné propre aux sciences humaines, permettant de les distinguer des sciences de la nature et de fonder leur légitimité au sein de la théorie de la connaissance. « C'est donc le concept de donné qui, chez Dilthey aussi, détermine la création de celui d'*Erlebnis*. Or, dans le domaine des sciences de l'esprit, les données sont d'un type

⁷ Sur le concept d'*Erlebnis*, voir Gadamer, VM, pp. 77 à 87 ; puis la section sur Dilthey, pp. 238 à 261. Voir également Fruchon, loc. cit., pp. 43 à 53.

⁸ En plus de la section de VM dans laquelle Gadamer examine la notion diltheyenne d'*Erlebnis*, l'auteur a consacré un chapitre à Dilthey dans PCH, pp. 35-48. Ce chapitre s'intitule « Portée et limites de l'oeuvre de Wilhelm Dilthey ». Pour une étude détaillée de la pensée de Dilthey et, en particulier, du concept d'expérience vécue, on pourra consulter le livre de Sylvie Mesure, *Dilthey et la fondation des sciences historiques*, Paris, PUF, 1990, 275 p.

⁹ Gadamer, PCH, p. 38.

particulier et c'est cela que Dilthey veut formuler dans le concept d'*Erlebnis*. »¹⁰

Rassemblant les conclusions de toute sa réflexion antérieure, Dilthey, dans son oeuvre ultime publiée en 1910, un an avant sa mort, intitulée *L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, s'attaque en effet à trois problèmes.¹¹ Ce sont : 1) comment rendre les sciences de l'esprit autonomes par rapport aux sciences de la nature ; 2) l'orientation holiste (que Gadamer nomme d'un terme traduit en français par « panthéistique ») exigée par la réalité spirituelle à laquelle s'attache la compréhension quand il s'agit du monde historique qui doit être considéré comme une totalité comprise à partir d'elle-même ; et enfin, 3) « le type d'objectivité spécifique à des sciences ne pouvant être conçues sur le modèle des sciences de la nature. »¹² C'est donc en fonction d'une théorie de la connaissance que le concept d'« expérience vécue » s'élabore à partir de Dilthey. Sa création répond à la préoccupation qui consiste à définir le genre particulier de donné sur lequel peuvent se fonder les sciences humaines. « Comme il lui importe de justifier en théorie de la connaissance le travail des sciences de l'esprit, c'est chez lui le thème du *donné* véritable qui domine. »¹³ C'est pourquoi la préoccupation des faits au sens d'un donné, à partir duquel il serait possible, conformément aux exigences de la méthode scientifique, de déduire des connaissances certaines, est fondamentale dans la démarche de Dilthey.

Je cherche désormais à fonder de façon plus pénétrante le point de vue de mon livre, dans la mesure où j'examine, à partir du problème épistémologique, l'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit. [...] La spécificité autonome de l'édification des sciences de l'esprit devient ainsi le thème principal de tout ce travail.

¹⁰ Gadamer, VM, p. 82.

¹¹ Dilthey, EMH, p. 139.

¹² S. Mesure, « Présentation » à sa traduction de EMH, p. 6.

¹³ Gadamer, VM, p. 81.

L'édification part de l'expérience vécue, elle va de la réalité à la réalité ; elle consiste à pénétrer toujours plus profondément dans la réalité historique, à aller chercher toujours davantage en elle, à acquérir sur elle un regard toujours plus large. On n'introduit en cela aucune hypothèse qui supposerait quelque chose au-delà du donné. Car la compréhension pénètre dans les expressions de la vie d'autrui grâce à une transposition que l'on effectue à partir de la plénitude de ses expériences personnelles.¹⁴

Dilthey voulait fonder philosophiquement les sciences humaines en tirant les conséquences épistémologiques de la réflexion de Ranke et Droysen opposée à l'idéalisme allemand et particulièrement à l'intégration par Hegel de la métaphysique à une philosophie de l'histoire. Dilthey avait compris que les présuppositions épistémologiques de l'école historique et celles de l'idéalisme allemand de Kant à Hegel étaient incompatibles : « Au lieu de déceler les présupposés épistémologiques de l'école historique, d'une part, et d'examiner ceux de l'idéalisme qui a fait son chemin de Kant à Hegel, de l'autre, pour découvrir leur incompatibilité, ils les ont naïvement confondus. »¹⁵ Comme Kant l'avait fait pour la raison pure, Dilthey se propose d'élaborer une critique de la raison historique et ce, contre l'idéalisme spéculatif. Kant avait fondé la possibilité d'une science pure de la nature et Hegel avait étendu en principe cette prétention d'une science rationnelle pure à la connaissance historique par sa philosophie spéculative de l'histoire ; mais l'école historique reprochait à cette dernière son dogmatisme. Aussi avait-elle rejeté la prétention hégélienne d'une construction rationnelle de l'histoire du monde ; en conformité avec l'épistémologie, elle voulait limiter la connaissance historique à l'expérience.¹⁶

¹⁴ Dilthey, EMH, pp. 71-72.

¹⁵ Dilthey cité par Gadamer, PCH, p. 36. Cette citation est tirée de Dilthey, EMH, p. 69.

¹⁶ S. Mesure écrit : « La tâche qu'il s'est proposée, il la relie en fait explicitement à son travail de 1883, tel que, rappelle-t-il, il " était parti du problème d'une critique de la raison historique ", consistant à déplacer vers la réalité historique et sociale l'interrogation, formulée par Kant à propos de la nature, sur les conditions d'une connaissance scientifique possible : simplement s'agit-il de mener plus avant cette tentative de " fondation épistémologique " des sciences de l'esprit, en montrant comment le processus cognitif, en ce domaine, mobilise " une association d'opérations " dont la

La question que Dilthey estime devoir résoudre consiste à déterminer comment on peut légitimer, sur un plan épistémologique, la connaissance historique malgré sa relativité. En partant du postulat de l'homogénéité de la nature humaine, Dilthey tente de fonder la théorie historique dans une psychologie de la compréhension de soi. « On nous propose donc de comprendre l'apparition et la genèse d'une conscience scientifique par une analyse de l'essence de la connaissance de soi. »¹⁷ Il faut donc expliquer comment la connaissance de soi ou l'expérience de l'individu et la connaissance qu'il en a peuvent être élevées au rang de connaissance historique ou scientifique car la conscience historique est une modalité de la conscience de soi dont elle ne se distingue que par une possession de soi plus entière.

Pour fonder les sciences humaines en théorie de la connaissance, Dilthey part de la vie et du vécu. Il y a une réflexion inhérente à la vie elle-même et c'est par une telle auto-réflexivité de la vie que Dilthey définit l'expérience vécue. Elle constitue un savoir immédiat, sans intervention de la réflexivité subjective parce que *ce savoir consiste en une réflexivité immanente à la vie elle-même.*

Le point de départ de Dilthey est que la vie porte en elle-même la réflexion. [...] Or, cette orientation [vers une philosophie de la vie] a pour fondement l'idée que toute vie comporte en tant que telle un savoir. Même la familiarité intime qui caractérise le « vécu » renferme une sorte de retour de la vie sur elle-même. « Le savoir est là, il est, sans réflexion, lié à la vie », écrit Dilthey.¹⁸

Ainsi, l'expérience vécue n'est pas le résultat d'une activité de l'individu mais plutôt un savoir-de-soi de la vie elle-même. C'est pourquoi elle est un donné originaire.

combinaison permet au monde historique de s'édifier comme objet de connaissance ; en décomposant ainsi l'acte de connaissance, on isole des actes intellectuels dont chacun peut être soumis à l'investigation épistémologique : l'enquête sur les conditions d'un accès possible à un savoir scientifique s'en trouve dès lors affinée et l'exigence fondatrice inhérente à la problématique critique devrait en être plus profondément satisfaite. » (S. Mesure, « Présentation » à sa traduction de EMH, p. 6).

¹⁷ Gadamer, PCH, p. 39.

¹⁸ Gadamer, PCH, p. 40.

Ce n'est pas une démarche conceptuelle qui constitue le fondement des sciences de l'esprit, mais la saisie d'un état psychique dans sa totalité et la capacité de le retrouver en le revivant. C'est la vie qui ici saisit la vie, et la force avec laquelle sont accomplies les deux opérations élémentaires des sciences de l'esprit est la condition préalable pour que la perfection soit atteinte dans chaque partie de ces sciences.¹⁹

En raison de leur caractère significatif, les *Erlebnisse* deviennent des centres autour desquels une vie s'organise, se structure et s'unifie. De même que la vie des individus s'exprime dans des formes, élaborées à partir des centres que sont les expériences significatives, ainsi y a-t-il un savoir à l'oeuvre dans toutes les formes d'expression de la vie collective, constituant une vérité offerte à la connaissance : l'art, le langage, les moeurs, les institutions, etc. sont des objectivations de la vie.

Je pars du fait global qui constitue la base solide de tout raisonnement sur les sciences de l'esprit. À côté des sciences de la nature s'est développé spontanément un groupe de connaissances, à partir des problèmes de la vie elle-même, qui, en raison de leur communauté d'objet, sont liées les unes aux autres. Ces sciences sont l'histoire, l'économie politique, les sciences juridiques et politiques, la science de la religion, l'étude de la littérature et de la poésie, des arts plastiques et de la musique, des visions philosophiques du monde et des systèmes, enfin la psychologie. Toutes ces sciences se rapportent au même grand fait : le genre humain. [...] Ce que l'on a coutume de séparer comme constituant le physique et le psychique se trouve, dans ce fait, indistinct. Il contient l'ensemble vivant de ces deux dimensions. Nous sommes nous-mêmes nature et la nature agit en nous, inconsciemment, à travers d'obscures pulsions ; des états de conscience s'expriment constamment dans des gestes, dans des expressions de visage, dans des paroles, et ils s'objectivent dans des institutions, des États, des Églises, des établissements scientifiques : c'est précisément dans ces ensembles que se déploie l'histoire.²⁰

¹⁹ Dilthey, EMH, p. 90.

²⁰ Dilthey, EMH, p. 31.

Pour Dilthey, l'objet des sciences de l'esprit est une « entité psychophysique » présente dans la nature et offerte à la connaissance. Il s'agit d'un objet dans lequel l'esprit ou la liberté humaine a imprimé sa marque.²¹

Le concept d'*Erlebnis* exerce donc une fonction déterminante dans la problématique diltheyenne dont l'orientation est d'ordre épistémologique. Selon Gadamer, ce concept revêt essentiellement deux niveaux de signification : 1) l'immédiateté caractérisant la saisie directe d'une réalité, sans intermédiaire ou médiation et 2) le résultat permanent et durable engendré par un vécu particulièrement signifiant :

Les deux orientations sémantiques sont évidemment fondamentales dans la formation du terme d'*Erlebnis* : aussi bien l'immédiateté antérieure à toute interprétation, élaboration ou médiation, simple point d'appui pour l'interprétation ou matière à mettre en forme que, d'autre part, son apport, son résultat qui demeure.

[...]

Quelque chose devient *Erlebnis* dans la mesure où il n'a pas été seulement vécu mais où le fait de l'avoir été a eu un poids particulier, qui lui confère une signification durable.²²

²¹ Sylvie Mesure, *Dilthey et la fondation des sciences historiques*, loc. cit., p. 211. Résumant sa pensée, Dilthey écrit dans EMH : « Les sciences de l'esprit ont comme donné global l'objectivation de la vie. Mais, dans la mesure où l'objectivation de la vie accède pour nous à la compréhension, elle contient partout, comme telle, la relation de l'extériorité à l'intériorité. Cette objectivation est donc partout, dans la compréhension, rapportée à l'expérience vécue où son contenu propre se dévoile à l'unité vitale et permet de comprendre celui de toutes les autres. Si tel est le contenu des sciences de l'esprit, on voit aussitôt que dans ce domaine la pensée doit rejeter du concept du donné tout ce qui est fixe, tout ce qui nous est étranger, à la manière de ce qui est caractéristique des images du monde physique. Tout donné est ici produit, donc historique ; il est compris donc il contient en soi une dimension de communauté avec celui qui comprend ; il est connu parce que compris, et il contient en lui une synthèse du divers, puisque l'interprétation de l'expression de la vie repose déjà, dans la compréhension, évoquée plus haut, sur une telle synthèse. En cela, même la méthode de classification des expressions de la vie est déjà inscrite dans les données des sciences de l'esprit » (pp. 101-102).

²² Gadamer, VM, p. 78.

L'expérience vécue se définit par son immédiateté parce qu'elle est un savoir-de-soi de la vie elle-même. Les éléments psychiques que constituent les « expériences vécues » sont des unités de sens évidentes, incontestables et irréductibles. Ces unités dernières de ce qui est donné dans la conscience, auxquelles sont réductibles les objectivations de la vie rencontrées dans les sciences humaines, constitueraient un donné clair, capable de fonder la certitude de la connaissance. Elles ne doivent pas être considérées comme une construction subjective mais bien comme la saisie, par le sujet, d'une réalité certaine, objective. En tant que donné indécomposable, l'*Erlebnis* est défini comme l'élément psychique ultime, irréductible aux données mesurables des sciences expérimentales comme à la sensation qui, pour le kantisme, constituait le donné originaire. L'unité dernière qui, pour Kant était appelée « sensation » est devenue, avec Dilthey, « expérience vécue ». L'*Erlebnis* est un donné véritable, spécifique aux sciences humaines : en tant que tel, il s'objective dans les « objectivations de la vie ». Ce donné originaire se distingue de celui, mécaniste, sur lequel se fondent les sciences de la nature parce qu'il est téléologique, c'est-à-dire ordonné à la finalité caractéristique des organismes vivants : les *Erlebnisse* constituent une forme de savoir immanente à la vie elle-même.

De plus, le concept de « vécu » implique quelque chose de durable, un contenu de sens permanent. La permanence du contenu d'un vécu, son poids et son importance le distinguent de tous les autres vécus qui passent et semblent ne laisser aucune marque durable dans la conscience du sujet. C'est le relief particulier que revêt un vécu, lui donnant une signification permanente, qui en fait un *Erlebnis*. Il s'agit d'un vécu personnel et privilégié, hors de l'ordinaire où se perd le flot habituel des événements de la vie psychique, justifiant et expliquant, par exemple, les oeuvres artistiques. « Ce à quoi nous donnons résolument le titre d'« expérience vécue » est donc quelque chose d'inoubliable et d'irremplaçable, de fondamentalement inépuisable pour la détermination de son sens dans la compréhension. »²³

²³ Gadamer, VM, p. 84.

Dilthey élabore ainsi un concept de vie destiné à fonder les sciences humaines en théorie de la connaissance, tout en imposant une limite au modèle mécaniste sur lequel se sont établies les sciences de la nature. Le concept d'« expérience vécue » est donc essentiellement un concept de la théorie de la connaissance ordonné à une philosophie de la vie. L'expérience vécue constitue un donné originaire en tant qu'elle est le terme dernier auquel on puisse remonter. Cet aspect de l'*Erlebnis* rejoint la conception du « phénomène » chez Husserl et de la phénoménologie qui s'en inspire : le phénomène est la manifestation de ce qui est en tant que donné originaire à une conscience, avant la réflexion et le savoir. « Il apparaît donc que chez Dilthey comme chez Husserl, pour la philosophie de la vie aussi bien que pour la Phénoménologie, le concept d'« expérience vécue » est d'abord gnoséologique. »²⁴ Or, cette immédiateté de l'intuition et de la monstration directe est, pour la pensée post-métaphysique inspirée de Heidegger, un des signes de l'oubli de l'être.²⁵

Selon Gadamer, l'enracinement de la dimension positiviste de l'*Erlebnis* dans une ontologie de la vie empêche de maintenir la perspective du sujet transcendantal devant assurer l'objectivité de la connaissance. Comment donc se caractérise cette ontologie de la vie chez Dilthey en rapport avec l'*Erlebnis* ?

Dilthey définit la relation du vécu à la vie par le terme de téléologie : il ne s'agit pas d'une relation du particulier au général mais plutôt d'une relation organique de la partie et du tout.

... l'un et l'autre, le passé comme le futur, sont rapportés à l'expérience vécue en une série qui, à travers de telles relations, s'articule en une totalité. Chaque élément passé, dans la mesure où sa réminiscence inclut une reconnaissance, est structurellement rapporté, en tant que reproduction, à une expérience vécue d'autrefois. Le possible

²⁴ Gadamer, VM, p. 83.

²⁵ « Après avoir fait l'expérience de la *Kehre*, Heidegger sera plus sensible à ce qui se dérobe à l'intuition et à la monstration directe, de plus en plus convaincu que cette recherche de clarté absolue est l'un des symptômes de l'oubli de l'être et de l'essence de la technique. » (Jean Grondin, TPMH, p. 60, note 30).

qui est à venir est également rattaché à la série par le champ des possibilités qu'elle détermine. Ainsi dans ce processus l'intuition de l'ensemble psychique survient dans le temps qui définit le *cours de la vie*. Dans ce cours de la vie chaque expérience vécue particulière est rapportée à une totalité. Cet ensemble vital n'est pas une somme ou une addition de moments successifs, mais c'est une unité constituée par des relations qui relie tous les éléments. [...] Les composantes, les régularités, les relations qui constituent l'intuition du cours de la vie, sont comprises toutes ensemble dans la vie elle-même ; au savoir du cours de la vie appartient le même caractère de réalité qu'à celui de l'expérience vécue.²⁶

L'expérience vécue participe à la totalité de la vie en même temps que la totalité lui est immanente. C'est pourquoi les sciences humaines sont dites compréhensives alors que les sciences de la nature sont des sciences explicatives car la compréhension requiert de replacer tout élément particulier dans la totalité dans laquelle il s'inscrit. On ne peut donc pas définir la démarche des sciences humaines comme visant à expliquer des phénomènes socio-historiques par l'agrégation de comportements individuels. Il est apparu à Dilthey que la compréhension de tout élément particulier, celui du moment d'une époque comme celui d'une expérience donnée de notre vie, ou tout fait social, exige qu'on intègre ces éléments particuliers dans les ensembles historiques et sociaux où ils se situent. « Ainsi est-ce la démarcation produite entre sciences (explicatives) de la nature et sciences (essentiellement compréhensives) de l'esprit qui, retentissant sur l'ensemble de l'entreprise, a pu la conduire vers cette reconnaissance d'une dimension holiste comme essentielle à la logique même des sciences de la réalités historique et sociale »²⁷.

La co-existence dans la pensée de Dilthey de cette dimension panthéistique ou holiste et de la dimension positiviste constitue une tension. Selon Gadamer, Dilthey n'a pas vu que la dimension holiste était incompatible avec l'orientation scientifique ou épistémologique

²⁶ Dilthey, EMH, pp. 94-95.

²⁷ Sylvie Mesure, « Présentation » à EMH, p. 19.

fondamentale de sa démarche. En effet, par sa philosophie de la vie qui l'amène à reconnaître dans les objectivations de l'esprit ou de la vie une réflexion immanente à la vie elle-même, Dilthey s'oppose radicalement à l'intellectualisme et au dogmatisme des Lumières alors qu'il continue à en partager l'idéal scientifique, réclamant, en face de ces objectivations de la vie, une prise de position réflexive et dubitative qui relève d'un travail d'ordre scientifique.²⁸ Car le versant panthéistique du concept d'« expérience vécue » « soustrait virtuellement la compréhension dans les sciences de l'esprit à la théorie de la connaissance »²⁹.

La contradiction interne au sein du concept d'*Erlebnis* entre son versant positiviste correspondant à la perspective transcendantale subjectiviste et son versant panthéistique ne lui a permis de remplir que provisoirement son rôle d'objet spécifique aux sciences humaines. Ainsi travaillé par cette contradiction, le concept d'« expérience vécue » a mené à la scission néo-kantienne entre le sujet transcendantal de la théorie de la connaissance pouvant accéder à la vérité-certitude, et le sujet de la conscience esthétique auquel ne seront plus attribués que les domaines de l'art et des sciences humaines pour lesquels tout accès à la vérité-certitude est exclu et qui se trouvent cantonnés dans l'espace épistémologiquement déprécié du *sens* ou d'une simple possibilité de vérité.

La philosophie de la vie diltheyenne épurée de ses dimensions romantiques et critiquement dissociée de son enracinement et de son orientation épistémologiques amènera Heidegger à développer son « herméneutique de la facticité » qui, à son tour, inspirera Gadamer et sa philosophie herméneutique. C'est pourquoi Gadamer écrit : « Dilthey souligne - *et il a sans doute raison* - que ce que nous appelons sens de la vie se forme ainsi, bien avant toute objectivation scientifique, dans une

²⁸ Voir Gadamer, PCH, p. 44.

²⁹ P. Fruchon, HG, p. 48. Sylvie Mesure exprime cette tension ainsi : « Cette transition vers la " philosophie de la vie " marque les limites de la " critique de la raison historique ", au double sens où la réflexion y sort du cadre de la " Critique " proprement dite et aussi, peut-être, s'y déplace vers un terrain qu'elle avait voulu abandonner aux métaphysiciens : celui de la spéculation. » *Dilthey et la fondation des sciences historiques*. loc. cit., p. 238.

vue naturelle de la vie sur elle-même.»³⁰ La contradiction vient, selon Gadamer, de la visée objectivante de l'entreprise au sein de laquelle est né le concept d'« expérience vécue » et qui détermine son caractère de donné assimilable aux « faits » scientifiques. Il n'est pas étonnant que ce concept ait séduit Suzuki dans sa recherche pour traduire l'expérience *zen* dans une conceptualité compatible avec la préoccupation scientifique des occidentaux.

2. Le concept d'« expérience » chez Suzuki

Le discours de Suzuki consiste à reformuler la pensée *zen* dans des catégories philosophiques occidentales. On a vu précédemment que le concept central de la pensée de Suzuki est celui d'« expérience » par lequel il définit l'éveil bouddhique, le *satori*. Voyons d'abord comment le concept suzuki d'« expérience » correspond au concept d'expérience vécue (*Erlebnis*), destiné à caractériser, selon Gadamer, l'objet de la conscience esthétique.

Les termes japonais utilisés pour traduire le mot « expérience » sont *keiken* (経験) et *taiken* (体験). Par exemple, Suzuki a écrit un livre intitulé *Les données de l'expérience religieuse* dont le titre original japonais est *shûkyô keiken no jijitsu* (宗教経験の事實).³¹

Dans un article déjà cité intitulé « The *Zen* of Japanese Nationalism », Robert H. Sharf écrit :

Keiken, which I have been unable to locate in any premodern Chinese or Japanese source, became the common translation for the English “experience”, and, while *taiken* is occasionally found in Sung Neo-Confucian writings meaning “to investigate firsthand”, its modern currency

³⁰ Gadamer, PCH, p. 40. Nous soulignons.

³¹ Suzuki, D.T. *Shûkyô keiken no jijitsu* (宗教経験の事實), Tôkyô : Daitô Shuppan-sha, 1943 ; Shunjûsha, 1952 et 1961.

can be traced to its use as an equivalent for the German *erleben* and *Erlebnis*.³²

Selon Sharf, l'utilisation du mot « expérience » par Suzuki serait inspiré de Nishida Kitarô dont le concept d'expérience pure (*junsui keiken* : 純粹經驗) avait été central dans la première oeuvre du philosophe japonais intitulée *Étude du bien*. Cela resterait à démontrer car Sharf n'analyse pas le concept d'« expérience » chez Suzuki. Notre analyse permettra tout au moins d'établir qu'il recoupe précisément le concept d'*Erlebnis* que Gadamer a défini dans *Vérité et méthode*. Nous nous bornerons ici encore au chapitre des *Essais sur le Bouddhisme zen* de Suzuki intitulé « L'Exercice du *kôan* ».

Le concept d'expérience est central dans la pensée de Suzuki : le *Zen*, insiste-t-il, est tout entier contenu dans le *satori* et celui-ci est défini comme « expérience ». Or les caractéristiques attribuées par Suzuki à l'expérience sont celles de l'*Erlebnis*. L'expérience est personnelle, immédiate ou directe, marquante, définitive et durable. C'est un donné ultime sur lequel on peut miser et qui apporte une certitude. De plus, l'expérience, bien que particulière et personnelle, ouvre sur l'universel. Elle est de l'ordre de la connaissance mais elle s'oppose à la connaissance logique et rationnelle.

2.1 L'expérience est personnelle et immédiate ou directe

On a vu que, sous son aspect positiviste d'un donné certain, l'*Erlebnis* signifiait l'immédiateté qui caractérise la saisie directe d'une réalité, sans intermédiaire ou médiation. Il y a saisie directe et immédiate parce que, dans l'« expérience vécue », c'est la vie qui se sait elle-même.

Cette immédiateté, Suzuki l'identifie à ce qu'il appelle « la vérité de la réalisation-de-soi de la Réalité elle-même », c'est-à-dire la Réalité

³² Robert H. Sharf, « The Zen of Japanese Nationalism ». *History of Religions* 33-No.1 (1993) 1- 43 ; p. 22.

se connaissant elle-même.³³ C'est l'aspect le plus fondamental de l'expérience du *satori*, selon Suzuki. Cette notion de « réalisation-de-soi » de la réalité est le concept-clef par lequel l'auteur commence son chapitre sur « L'exercice du *kôan* ». Ayant insisté sur le fait que « cette réalisation-de-soi par soi constitue la vérité du *Zen* »³⁴, l'auteur demande « pourquoi la vérité de la réalisation-de-soi ne peut-elle être rendue saisissable par la connaissance ? »³⁵ entendons, par la connaissance « ordinaire ». Il y répond par la traduction de deux extraits du *Sutra Avatamsaka* dans lesquels on peut lire par exemple : « La Réalité elle-même n'a ni forme ni non-forme ; comme l'espace, elle est au-delà du savoir et de l'intellection ; elle est trop subtile pour être exprimée par la parole ou l'écriture. » Puis Suzuki conclut cette première section de son premier chapitre en énonçant un principe fondamental :

La distinction entre le simple savoir ou la spéculation philosophique et la réalisation-de-soi, entre ce qui est enseigné et enseignable par des mots et ce qui dépasse tout à fait l'expression verbale parce que cela doit être éprouvé intérieurement - cette distinction est fondamentale [...].³⁶

La sagesse qui émancipe est « quelque chose dont nous devons faire personnellement l'expérience », car nous ne pouvons pas « pénétrer dans la nature intime de la Réalité elle-même » si nous nous limitons à nous instruire sur elle.³⁷ Suzuki définit l'expérience du *satori* comme une « vision de l'Inconscient »,³⁸ une « vision de ce qui est indiqué par les mots ». ³⁹ Cela ne survient qu'après un abandon qui est un « plongeon dans l'inconnu » ouvrant sur le domaine de la « discontinuité logique [qui]

³³ Suzuki, EBZ, pp. 8-13.

³⁴ Suzuki, EBZ, p. 8.

³⁵ Suzuki, EBZ, p. 11.

³⁶ Suzuki, EBZ, p. 12.

³⁷ Suzuki, EBZ, pp. 10-11.

³⁸ Suzuki, EBZ, p. 58.

³⁹ Suzuki, EBZ, p. 89.

doit être explorée personnellement », alors que « la pensée conceptuelle doit céder le pas à l'expérience vivante »⁴⁰. C'est ainsi qu'ayant fait l'expérience du *satori*, le maître *zen*, selon Suzuki, « avait une perception intime de son être propre, dont pour la première fois il venait de sonder personnellement la profondeur, en sorte qu'il pouvait réellement dire : « Je sais, car c'est moi, cela ! » »⁴¹

Puis, ayant expliqué le processus psychologique menant à l'expérience du *satori*, lequel se produit comme une explosion selon le schéma que Suzuki décrit comme « recherche ardente, maturation et explosion », il explique que la « catastrophe finale » c'est-à-dire l'explosion du *satori* peut survenir à l'occasion de n'importe quelle perception consécutive à un événement inattendu comme, par exemple, un bruit soudain, un choc physique ou un mot d'esprit. Suzuki ajoute que « la perception se produit sous sa forme la plus pure et la plus simple, car elle n'est entachée d'aucune analyse intellectuelle ou réflexion conceptuelle ». ⁴²

On comprend à quel point la notion d'« *Erlebnis* » a pu séduire Suzuki qui a vu en elle la possibilité d'explicitier dans des termes philosophiques occidentaux l'affirmation constante du *Zen* du dépassement, dans le *satori*, de la dualité sujet-objet. L'effort de Dilthey qui a défini ce concept a porté sur la tentative d'y voir une objectivation de la vie elle-même et non pas du sujet. Pour Dilthey, dans l'*Erlebnis*, c'est la vie qui se connaît elle-même dans le sujet comme dans l'histoire ; pour Suzuki, dans le *satori*-expérience vécue, c'est la Réalité qui se réalise elle-même alors que « l'intellect renonce à maintenir la distinction entre sujet et objet... ». ⁴³

La difficulté, du point de vue qui nous intéresse, réside dans le fait que toute cette démarche, chez Suzuki comme chez Dilthey, s'effectue sur la base d'une préoccupation essentiellement épistémologique, dans le cadre du processus de subjectivation qui devait attribuer à toute

⁴⁰ Suzuki, EBZ, pp. 61-62.

⁴¹ Suzuki, EBZ, p. 68.

⁴² Suzuki, EBZ, p. 55.

⁴³ Suzuki, EBZ, p. 62.

connaissance autre qu'objective un statut purement hypothétique. Nous avons vu qu'en tant qu'objectivation de la vie elle-même, l'*Erlebnis* devait constituer le donné scientifique des sciences humaines au même titre que la sensation était, pour Kant, le donné premier, indivisible et certain. Or pour Suzuki, il en est ainsi du *satori*-expérience.

2.2 L'expérience constitue un donné ultime, irréfutable

L'aspect positiviste de l'*Erlebnis* conduit à le considérer comme un donné originaire. Ainsi, une caractéristique importante du concept d'expérience chez Suzuki est celle d'une sorte de « fait » sur lequel l'individu peut s'appuyer en toute confiance. En effet, une des caractéristiques du *satori* bouddhique est son « autorité catégorique » ; et Suzuki de s'expliquer :

Par là j'entends que la connaissance réalisée par le *satori* est définitive, qu'aucun déploiement d'arguments logiques ne peut la réfuter. Étant direct et personnel, il se suffit à lui-même. Tout ce que la logique peut faire, c'est de l'expliquer, de l'interpréter en le comparant aux autres sortes de connaissance dont nos esprits sont remplis. Le *satori* est donc une espèce de perception, une perception intérieure, qui a lieu dans la partie la plus intime de la conscience. D'où son caractère d'autorité indiscutable, c'est-à-dire de fait ultime, définitif.⁴⁴

Il s'agit d'une « perception [...], le dernier terme de l'expérience ». ⁴⁵ Sur la base de cette donnée de fait ultime, l'individu qui a réalisé le *satori*, « interprète l'expérience conformément à ses propres ressources intellectuelles, et pour lui cette interprétation est la meilleure, et la seule possible, qui puisse être donnée des faits constatés. Il ne peut accepter ces faits sous aucune autre lumière, car ce serait les rejeter comme illusoire et vides de sens. » ⁴⁶

⁴⁴ Suzuki, EBZ, p. 24.

⁴⁵ Suzuki, EBZ, p. 24.

⁴⁶ Suzuki, EBZ, p. 64.

Et encore :

D'après les paroles citées, on peut voir que tous les auteurs ont eu une perception interne, qui mit un terme à toute espèce de doutes et d'anxiétés mentales dont ils pouvaient souffrir ; et, de plus, que la nature de cette perception interne ne se laisse pas traiter en syllogismes, car elle n'a aucune connexion avec ce qui l'a précédée.⁴⁷

L'expérience est irréfutable comme le sont les faits établis scientifiquement : elle est le fruit d'une perception intérieure qui constitue, pour les sciences humaines, un donné au même titre que le sont les donnés ou les faits pour les sciences de la nature. Cette certitude et irréfutabilité constitue une des deux caractéristiques de l'*Erlebnis* sous son aspect positiviste, selon Gadamer. Le second est le résultat permanent et durable engendré par un vécu particulièrement signifiant.

2.3 L'expérience intérieure est marquante, définitive et durable

L'aspect marquant et durable est une autre caractéristique du *satori*-expérience par lequel la conceptualité suzukiennne s'identifie avec celle de l'*Erlebnis* que Gadamer associe étroitement au mouvement de transition par lequel la philosophie occidentale après Kant s'achemine vers la consécration de la séparation des domaines de la connaissance et de la conscience esthétique.

Conformément à sa manière habituelle, Suzuki donne des exemples pour illustrer ce qu'il veut expliquer. Avant de relater quelques cas tirés de la littérature *zen* visant à démontrer que « tous les auteurs ont eu une perception interne, qui mit un terme à toute espèce de doutes et d'anxiétés mentales dont ils pouvaient souffrir[...], »⁴⁸ il écrit :

⁴⁷ Suzuki, EBZ, p. 60.

⁴⁸ Suzuki, EBZ, p. 60.

Le *satori* n'est pas un état de simple quiétude, ce n'est pas la tranquillisation, c'est une expérience intérieure qui a un caractère noétique ; il doit comporter un certain éveil hors du domaine de la conscience relative, un certain abandon de la forme ordinaire d'expérience qui caractérise notre vie de tous les jours. [...] Ce retournement fait subir un changement complet à la totalité de l'édifice mental. Il peut paraître surprenant que le coup d'oeil intérieur d'un *satori* puisse provoquer une telle reconstruction de notre horizon spirituel. Mais les annales du *Zen* en témoignent.⁴⁹

Cette expérience est si fondamentale que « l'existence entière est alors appréciée d'un point de vue tout nouveau ».⁵⁰ C'est une expérience qui « affecte les fondations mêmes [du] caractère ».⁵¹ Le *satori* « est en soi définitif ».⁵² Puis, revenant sur les diverses caractéristiques par lesquelles il a défini l'expérience, dans la sous-section portant sur « Quelques généralités sur l'exercice du *kôan* », l'auteur en résume les principaux traits :

Il va sans dire que le *Zen* n'est ni une psychologie ni une philosophie, mais que c'est une expérience chargée d'une profonde signification et pleine d'un contenu vivant et exaltant. L'expérience est définitive et elle est à elle-même sa propre autorité. C'est la vérité ultime, qui n'est pas née de la connaissance relative, et qui donne pleine satisfaction à tous les besoins humains. Chacun doit la réaliser directement en lui-même; on ne doit s'en remettre à aucune autorité extérieure.

[...]

Comme les faits sont directement expérimentés et que leur apparition donne une satisfaction complète, ils attirent irrésistiblement l'esprit, « de recherches et d'efforts » du disciple du *Zen*.⁵³

⁴⁹ Suzuki, EBZ, p. 14.

⁵⁰ Suzuki, EBZ, p. 29.

⁵¹ Suzuki, EBZ, p. 64.

⁵² Suzuki, EBZ, p. 23.

⁵³ Suzuki, EBZ, p. 103-104.

Immédiateté et durabilité constituent les deux caractéristiques majeures de la dimension positiviste de l'*Erlebnis*, selon Gadamer. Mais l'« expérience vécue » a également chez Dilthey, une autre dimension que Gadamer appelle « panthéistique ». Cette dimension se retrouve aussi dans le concept suzukiien d'« expérience ».

2.4 L'expérience est personnelle mais ouvre sur l'universel

Affirmer la nature essentiellement personnelle de l'expérience, ce n'est cependant pas la confiner à la sphère de l'individualité. Le *satori* est une expérience par laquelle l'individu participe à l'universel et se comprend justement ainsi : d'où un sentiment d'exaltation.

Cette ouverture de l'expérience sur l'universel est abordée par Suzuki dans sa présentation de trois des huit caractéristiques qu'il attribue au *satori*. Les huit caractéristiques sont : 1) l'irrationnalité, 2) la vision intuitive, 3) l'autorité catégorique, 4) l'affirmation, 5) le sens de l'« Au-delà », 6) le ton impersonnel, 7) le sentiment d'exaltation et 8) l'instantanéité.

Dans la deuxième caractéristique, soit « la vision intuitive », Suzuki assimile celle-ci à une « perception » totalement différente de « ce que l'on appelle ordinairement connaissance. » Elle est à la fois particulière et universelle :

Il est à noter que la connaissance contenue dans le *satori* concerne quelque chose d'universel, et en même temps l'aspect individuel de l'existence. [...] Le *satori* est la connaissance d'un objet particulier en même temps que de la Réalité qui, si je puis dire, est derrière lui.⁶⁴

La cinquième caractéristique, « le sens de l'« Au-delà » », se présente ainsi :

⁶⁴ Suzuki, EBZ, p. 23.

L'expérience est bien la mienne, mais je sens qu'elle a ses racines hors de moi. La coquille en laquelle mon individualité est si solidement enfermée explose au moment du *satori*. Non que je sois nécessairement uni à un être plus grand que moi ou absorbé en lui, mais mon individualité, qui se trouvait rigidement maintenue et nettement séparée des autres existences individuelles, relâche en quelque sorte les attaches qui l'enserraient et se fond en quelque chose d'indescriptible, d'un ordre tout à fait différent de celui auquel je suis accoutumé.⁵⁶

Enfin, le sentiment d'exaltation, la septième caractéristique, provient justement de cette rupture des limites individuelles :

Que ce sentiment accompagne inévitablement le *satori*, cela est dû à ce qu'il est une rupture de la limitation individuelle, et cette rupture n'est pas simplement négative : c'est un événement tout à fait positif, chargé de sens, car il signifie une expansion infinie de l'individualité.⁵⁶

On voit donc que le concept suzukien d'« expérience » correspond à celui d'*Erlebnis* qui, selon Gadamer, a été créé en réaction au rationalisme des Lumières. C'est pourquoi son utilisation est marquée par un anti-rationalisme : voilà un autre trait marquant de la pensée de Suzuki.

2.5 La raison et la spéculation sont les plus grands obstacles à l'expérience du *satori*

Les termes par lesquels Suzuki évoque ce qui doit être proscrit du processus devant mener au *satori* sont ceux de raison, spéculation, intellect, intellectualisme, intellectualisation, philosophie, conceptualisme et conceptualisation. Les expressions et le ton employé évoquent à eux seuls la force de conviction de l'auteur à ce sujet. Quelques passages parmi les plus incisifs rendent bien cette idée :

⁵⁶ Suzuki, EBZ, p. 25.

⁵⁶ Suzuki, EBZ, p. 27.

Quant à la compréhension intellectuelle du *Zen*, les profanes et même certains adeptes l'ont toujours pratiquée, contre l'expérience *zen* elle-même. Il n'est pas douteux que là se tapit le plus mortel ennemi du *Zen*. S'il n'est pas abattu, on peut être sûr qu'il relèvera toujours la tête, surtout lorsque le *Zen* montrera quelque symptôme de déclin.⁵⁷

L'étude est une marche lente et fastidieuse vers le but, et même lorsqu'on croit le but atteint, elle ne va pas au-delà de la connaissance conceptuelle. Il y a toujours deux types d'esprits : l'intuitif et le raisonnant. Le type intuitif, que représentent généralement les génies religieux, ne tolère pas la tendance conceptualiste des hommes d'études.⁵⁸

L'intellect étant un des plus grands obstacles, ou plutôt un ennemi mortel, au moins au commencement de l'étude du *Zen*, il doit être banni de l'esprit pour quelque temps ; et le *kôan* est, de fait, un moyen très efficace de bafouer le raisonnement.⁵⁹

Pour parler plus précisément, le trait particulier du *Zen* doit être quelque chose d'illogique, d'irrationnel, quelque chose qui ne se prête pas à un traitement intellectuel.⁶⁰

Voilà qui est on ne peut plus clair. Pourtant, le fait de bannir la compréhension intellectuelle et l'exercice de la raison ne permet pas de contester à l'expérience le statut de connaissance. Il s'agit simplement d'une connaissance d'un autre ordre que celui de la raison mais qui n'en est pas moins certaine. Cela est cohérent avec le fait que le concept d'« expérience vécue » ait été élaboré dans une préoccupation d'ordre épistémologique visant à légitimer la connaissance historique en regard de la théorie de la connaissance (scientifique).

⁵⁷ Suzuki, EBZ, pp. 82-83.

⁵⁸ Suzuki, EBZ, p. 39.

⁵⁹ Suzuki, EBZ, p. 104.

⁶⁰ Suzuki, EBZ, p. 105.

2.6 L'expérience du *satori* est de l'ordre de la connaissance

L'expérience du *satori* constitue bel et bien une forme de « savoir ». Ce point est important pour Suzuki. L'insistance de l'auteur à ce sujet rejoint donc de nouveau la perspective diltheyenne de légitimation des sciences humaines par rapport à la théorie moderne de la connaissance. Même s'il ne s'agit pas d'une connaissance acquise par la raison, Suzuki insiste sur la qualité noétique de l'expérience :

Le *satori* n'est pas un état de simple quiétude, ce n'est pas la tranquillisation, c'est une expérience intérieure qui a un caractère noétique...⁶¹

Il y a un élément noétique dans les expériences mystiques. William James l'a fait remarquer dans *L'expérience religieuse*, et cela s'applique aussi au *satori*. [...]. Sans cette qualité noétique, le *satori* perdrait tout son mordant, car elle est réellement la raison du *satori* lui-même.⁶²

Il y a quelque chose de noétique dans l'expérience du *Zen*, et c'est cela qui détermine tout le cours de la discipline *Zen*.⁶³

Toutes ces caractéristiques de l'expérience par lesquelles Suzuki définit le *satori* bouddhique sont celles que Gadamer a mise en évidence dans son étude de l'*Erlebnis* chez Dilthey. La dimension d'immédiateté comprise comme ce qui serait antérieur à toute forme d'élaboration intellectuelle et d'interprétation sera reprise et approfondie par Husserl et la phénoménologie dont la détermination essentielle du « phénomène » est son caractère d'intuition directe. « Par *phénomène*, Husserl entend [...] la manifestation de ce qui est en tant qu'il est donné à une conscience

⁶¹ Suzuki, EBZ, p. 14.

⁶² Suzuki, EBZ, p. 23.

⁶³ Suzuki, EBZ, p. 58.

de manière originaire - avant toute réflexion et tout savoir.»⁶⁴ Ce à quoi Gadamer objecte : « la subjectivité transcendante pure de l'Ego n'est pas comme telle donnée réellement, elle ne l'est jamais au contraire que dans l'idéalisation du langage, qui habite déjà toute acquisition d'expérience, et dans laquelle se réalise l'appartenance du moi singulier à une communauté langagière. »⁶⁵

3. Signification de l'enracinement d'une interprétation du *kôan* dans la modernité

L'entreprise diltheyenne construite sur la base de l'élaboration du concept d'expérience vécue est marquée par son ambiguïté. C'est une façon par laquelle la pensée occidentale a tenté, en vain, de soumettre les sciences humaines aux normes de vérité de la théorie de la connaissance tout en réclamant pour elles un statut privilégié en raison de la spécificité du donné qui leur est propre. Il y a là une contradiction interne qui, selon Gadamer, travaille la pensée occidentale moderne, et qui ne lui a pas permis de rencontrer les objectifs qu'elle entendait poursuivre. Cette contradiction, déjà manifeste dans la tension entre les deux dimensions du concept d'*Erlebnis*, sa dimension positiviste et sa dimension holiste, se fait jour également dans la distance qu'une telle pensée tend toujours à affirmer face à la prétention impérialiste des sciences de la nature et de leur méthode, tout en cherchant à se conformer aux impératifs de certitude de la science. Car pour l'épistémologie moderne, seule une connaissance *certaine* peut prétendre au titre de vérité.

Quelles sont donc les implications, selon Gadamer, d'un tel enracinement d'une pensée de l'expérience ? On a vu que par la division et la spécialisation des facultés humaines, Kant a brisé la conception unitaire du savoir de la tradition humaniste en distinguant le domaine de la connaissance et en constituant l'esthétique en un domaine autonome.

⁶⁴ Art. « Husserl », dans Noëlla Baraquin et Jacqueline Lafitte, *Dictionnaire des philosophes*, Paris, Armand Colin, 1997, p. 154.

⁶⁵ Gadamer, VM, p. 370.

Dans le prolongement du projet kantien de fondation de la connaissance, le romantisme avec le thème du génie et Dilthey avec celui de l'*Erlebnis*, tentent de limiter les droits du modèle mécaniste tiré des sciences de la nature et de fonder les sciences humaines en théorie de la connaissance. L'issue de cette entreprise de fondation scientifique sera celle, accomplie par le néo-kantisme, d'une rupture entre théorie de la connaissance et philosophie de l'art : attribuant le pouvoir de vérité au seul sujet de la conscience transcendante alors que le sujet de la conscience esthétique n'a plus accès qu'au domaine du sens (hypothétique) en regard de la théorie de la connaissance, le néo-kantisme mène à son accomplissement le processus de subjectivation.

Ainsi la conceptualité à laquelle se réfère une pensée de l'expérience comme *Erlebnis* répond à des préoccupations d'ordre épistémologique. Elle s'élabore sur 1) une conception exclusivement scientifique du savoir et par conséquent 2) de la vérité comme adéquation et certitude, 3) le discours étant alors conçu comme représentation, dans et par le langage séparé de la pensée, d'une réalité objective : ce sont là trois formes qu'a prise la subjectivation.

Tout en se situant dans une optique épistémologique, enracinée dans la conceptualité propre à la théorie moderne de la connaissance qui ne connaît de vérité que celle de la vérité-certitude, Suzuki, tout comme les romantiques allemands en réaction contre le nivellement résultant du rationalisme des Lumières, s'insurge contre la prétention exclusive de la raison à l'accès à la vérité. L'argument est alors que la raison n'est pas seule capable d'atteindre la vérité (certitude) : l'expérience directe le peut également.

Ainsi, l'interprétation conventionnelle du rôle et de la nature du *kôan zen* s'enracine dans une conceptualité occidentale moderne. Le concept suzukien central d'expérience, en est la principale manifestation. Les apories que nous avons relevées à la fin du second chapitre pourraient également s'expliquer par cet enracinement puisque Suzuki tente constamment de se démarquer d'une conception objectivante du savoir et du dualisme qu'il considère comme inhérent au langage lui-même : il n'y parvient qu'au prix d'un dualisme conceptuel rigide entre raison et expérience, savoir intellectuel et intuition, approche occidentale et approche orientale, etc.

3.1 Rupture et continuité chez Suzuki

Suzuki se situe dans une perspective transcendantale et une optique épistémologique pour laquelle la notion de connaissance ne peut être appliquée qu'au type scientifique de savoir. Bien que son concept central, celui d'expérience, le situe dans une telle perspective, Suzuki cherche à l'aide de ce concept, à expliciter la conception bouddhiste de l'éveil qui consiste à voir sa vraie nature (jap. *kenshō* : 見性) c'est-à-dire à dépasser la distinction sur laquelle se fondent et l'approche scientifique et la théorie de la connaissance. Il faut, selon les mots de Suzuki, que « l'intellect renonce à maintenir la distinction entre sujet et objet... ».⁶⁶ C'est ainsi que, tiraillé entre une conception purement épistémologique du savoir et de la vérité-certitude et les exigences de reconnaissance propres à la pensée religieuse, Suzuki se voit contraint de rejeter l'activité intellectuelle et langagière au profit de l'expérience vécue.

La principale implication d'une interprétation de l'expérience religieuse dans un sens épistémologique consiste, par une réduction implicite de la connaissance au savoir démonstratif de la science, à exiger que cette expérience ait l'évidence définie et attribuée par la science aux faits empiriques. Par exemple, dans le *Zen* contemporain qui est largement tributaire, en Occident, des enseignements de Suzuki, l'attention du pratiquant se trouve mobilisée vers le *satori* entendu dans le sens d'une expérience exceptionnelle. C'est pourquoi on a tendance à comprendre le travail spirituel dans le *Zen* dans un sens exclusivement gnostique. Il s'agirait de parvenir à tout prix à une révélation intime et lumineuse, qui s'imposerait d'elle-même. Cette révélation étant conçue comme une sorte de découverte fulgurante de soi-même, non seulement est-elle indépendante des appartenances religieuses (l'idée la plus généralisée en Occident sur le bouddhisme est qu'il est une « philosophie » ne nécessitant aucune appartenance religieuse) mais encore, il semble que cette expérience puisse s'effectuer par la seule introspection à l'exclusion des enseignements bouddhiques. Suzuki écrit, par exemple :

⁶⁶ Suzuki, EBZ, p. 62.

l'expérience elle-même - en admettant que nous puissions la connaître sous sa forme la plus pure et la plus originale - est, peut-on dire, entièrement dépouillée de toute coloration, bouddhique ou chrétienne, taoïste ou védantiste. Elle doit donc être traitée, dans son ensemble, comme un événement psychologique qui n'a rien à faire avec aucune philosophie, théologie, ou enseignement religieux particulier. ⁶⁷

Pourtant, la pratique du *Zen* nécessite l'enseignement et une connaissance approfondie de la doctrine bouddhique. C'est même une des caractéristiques majeures du travail avec le *kôan* qui, on l'a vu, ne peut se faire que dans la dynamique de la rencontre dialogale avec un maître ayant reçu la « transmission du sceau de l'esprit » selon une lignée généalogique reconnue comme orthodoxe. Suzuki lui-même n'a jamais cessé d'écrire, de traduire des textes du Canon bouddhique et d'enseigner. Le conflit le plus manifeste qui s'impose quand on aborde le *Zen* dans une telle perspective philosophique, est celle justement d'un double monde. La vérité-certitude dont on attend la révélation par l'expérience intérieure tarde à se manifester ; or, sans le *satori*, le bouddhiste occidental a tendance à se sentir exilé dans le monde de la conscience « ordinaire ». Pourtant, le *satori* ou éveil consiste ultimement, comme son nom l'indique, à cesser de dormir, c'est-à-dire, notamment, à cesser de rêver au *satori* qui n'est rien que la perte de l'illusion. L'illusion de l'ailleurs ou d'un autre monde où se trouverait le dieu. C'est ainsi qu'une autre opinion s'est largement répandue en Occident : celle que le bouddhisme est athée. Pourtant, ce que le bouddhisme enseigne, c'est qu'il n'y pas d'ailleurs et non pas qu'il n'y a pas de dieu. Le dieu n'est pas ailleurs : « le *nirvana* n'est autre que le *samsara* » est la formule par laquelle le Mahayana expose cet enseignement fondamental. Ainsi, l'existence d'un monde double est non seulement impensable pour le bouddhisme, mais il constitue précisément l'illusion fondamentale, source de la souffrance que la pratique proposée vise à éliminer.

Chez Suzuki se manifeste également le lien avec la tradition dans laquelle se trouve aussi enracinée sa démarche, alors que la

⁶⁷ Suzuki, EBZ, p. 56.

conceptualité dans laquelle il pense constitue une rupture par rapport à cette tradition. Une conceptualité qui porte implicitement des postulats contradictoires avec l'enseignement traditionnel qu'elle est censée transmettre. Ces postulats sont ceux du néo-kantisme à savoir : 1) qu'il n'existe de vérité que scientifique, accessible seulement à partir de la sensation ou de l'expérience considérées comme un donné originaire certain ; 2) que la pensée consiste en une représentation ou une copie du réel empiriquement donné et qu'elle est séparée du langage. Aussi Suzuki doit-il récuser l'exclusivité du pouvoir attribué à l'intellect par l'épistémologie moderne. Mais pour être légitime, le savoir constitué par la compréhension du *satori* doit tout de même être *certitude* puisqu'au sein de la théorie de la connaissance, la certitude est la seule définition de la vérité. C'est pourquoi Suzuki la fonde sur la notion d'expérience entendue au sens d'un donné originaire certain. La pensée de Suzuki est contrainte de se soumettre aux exigences de certitude de la théorie de la connaissance puisque son concept-clef, celui d'expérience vécue, l'y situe d'emblée. Mais par son enracinement dans la tradition bouddhique, sa pensée tente de se défaire des contraintes réductionnistes de l'épistémologie occidentale moderne, par l'anti-intellectualisme.

La notion d'expérience est centrale également dans la pensée de Gadamer. Mais ce dernier ne définit pas l'expérience à la manière dont la science constitue l'objet de sa recherche, sur lequel pourrait exercer son emprise l'intellect discriminant du sujet en quête d'une certitude méthodiquement prouvée. C'est donc vers une explicitation de la notion gadamérienne d'expérience que nous nous acheminons, car on peut comprendre le *satori* en terme d'expérience mais d'une manière telle qu'on ne soit pas tributaire de la distinction sujet/objet posée à l'intérieur d'une théorie de la connaissance de type néo-kantien. Auparavant, nous voudrions montrer que les notions-clés de « subitisme » et de « non-pensée », centrales dans le bouddhisme *ch'an/zen*, ne justifient pas l'interprétation conventionnelle occidentale du *satori* bouddhique et du *kôan zen* à la suite de Suzuki d'une part, et exigent une conception du langage et du rapport de celui-ci à l'expérience moins dualisante que celle de l'interprétation occidentale dominante d'autre part.

Chapitre 4

SUBITISME, « NON-PENSÉE »

ET KÔAN ZEN

Dans le premier chapitre, nous avons exposé brièvement une interprétation récente de l'histoire du *kôan* et du *Mumonkan* qui suppose une valorisation du rôle du langage dans l'expérience du *satori*. Selon cette interprétation, le *kôan* est l'expression adaptée et cohérente avec la doctrine *ch'an/zen* de l'éveil et de la pratique. L'aspect central de cette doctrine qui s'est imposé dans le *Ch'an* chinois d'abord puis s'est maintenu dans le *Zen* japonais, est celui du « subitisme » (jap. *ton* ; ch. *tun* : 頓) par opposition au « gradualisme » (jap. *zen* ; ch. *chien* : 漸). Si l'éveil est « subit », la *rhétorique*, la *pédagogie* et la *pratique méditative* doivent être cohérentes avec la nature « subite » de cette expérience. Aussi, voit-on naître une forme spécifique de discours axée sur les dialogues d'éveil, une pédagogie particulière, la rencontre dialogale entre maître et disciple, et une pratique méditative originale, celle du *kôan*.

Dans le deuxième chapitre, nous avons présenté une interprétation plus conventionnelle de la nature et de l'histoire du *kôan* dont Suzuki D.T. est un éminent représentant. Selon cette interprétation, parce que le *Ch'an/Zen* s'était égaré dans les sentiers de la raison et du langage au lieu de se maintenir dans ceux de l'intuition et de l'expérience directe hors langage, le *Ch'an/Zen* a été contraint d'inventer le *kôan*, essentiellement irrationnel, pour dérouter les pratiquants trop enclins

à vouloir comprendre intellectuellement les enseignements traditionnels. L'histoire de l'évolution des genres littéraires consécutive avec l'interprétation conventionnelle de la nature du *kôan* considère le *Mumonkan* comme une sorte de sommet, l'aboutissement d'une longue évolution au sein des trois genres de récits relatifs à des paroles et des gestes de maîtres *ch'an* chinois, entre les 8^{ième} et 13^{ième} siècles. Ici aussi, c'est la notion de « subitisme » qui confèrerait au texte du *Mumonkan* et au *kôan*, leurs caractéristiques communes essentielles : le paradoxe et la concision.

Puis, dans le troisième chapitre, nous avons associé la thèse anti-intellectualiste à une métaphysique de la subjectivité où s'inscrit le processus de subjectivation de l'esthétique et dont l'élaboration, par Dilthey, du concept d'« expérience vécue » constitue une étape majeure. Le concept d'expérience par lequel on définit le *satori* bouddhique dans les milieux occidentaux est historiquement daté et il implique une conception épistémologique du savoir ou de la connaissance et une conception instrumentaliste du langage par lequel le sujet connaissant se représente l'objet qu'il se donne à connaître. Ce sont là des traits majeurs de ce qu'on a appelé la métaphysique de la subjectivité. Notre herméneutique de la pensée de Suzuki a ainsi permis de mettre en lumière l'enracinement de son interprétation, par son concept d'expérience, dans la modernité occidentale.

Nous devons maintenant essayer de comprendre la signification des caractéristiques langagières du *Ch'an/Zen* manifestées dans le *kôan* et le *Mumonkan*, en précisant le sens de la notion de « subitisme ».

La doctrine du subitisme est explicitement énoncée dans les écrits de l'école du *Ch'an/Zen* qui la considère comme fondamentale. Il ne s'agit donc pas de réviser le « subitisme » dont le *Ch'an/Zen* s'est réclamé mais de réfléchir au rôle du langage dans l'expérience de l'éveil *subit* sur le fondement d'une autre philosophie du langage que celle de Suzuki. En effet, celle de ce dernier, enracinée dans une conception néo-kantienne de la connaissance entraîne, comme nous l'avons vu, une interprétation dualisante de l'expérience de la non-dualité censée être celle du *satori* ou de l'éveil *subit*. Nous examinerons, dans un chapitre subséquent,

quelques aspects de la philosophie herméneutique gadamérienne du langage qui pourraient permettre une compréhension du rôle du langage et de la nature du *kôan* ainsi qu'une interprétation du *Mumonkan* moins dualisantes.

Dans le présent chapitre, nous allons nous demander si les notions-clés spécifiquement *ch'an* qui sont étroitement associées, celles de « subitisme » et de « non-pensée », impliquent une forme d'anti-rationalisme et d'opposition à la parole comme le suggère Suzuki, parce que le langage, marqué par la dualité inhérente à la finitude, serait impuissant à exprimer la compréhension, selon le sens littéral du mot *satori*, par lequel se définit l'éveil subit.

Sur le plan du langage, la principale question à laquelle mène la notion de subitisme porte sur la possibilité ou non d'exprimer l'expérience de l'éveil. Suzuki et, après lui, l'interprétation occidentale dominante définissent l'éveil subit comme « expérience » immédiate, non-rationnelle et hors-langage. La notion de « non-pensée » que le *Ch'an/Zen* associe à celle de subitisme semble confirmer la thèse suzukiennne d'une expérience non-médiatisée et inaccessible à la pensée et au langage. Pourtant, le *kôan* par lequel les maîtres *zen* dirigent leurs disciples et que la tradition a présenté comme la manière dont se manifeste l'esprit éveillé, est constitué de mots et de récits qui sont eux-mêmes, le plus souvent, des histoires de mots. Qui plus est, la tradition *zen* valorise à ce point cette expression de l'éveil qu'elle a reconnu comme canoniques des Collections de *kôan* comme le *Hekiganroku* et le *Mumonkan*.

Mais pour comprendre le sens des notions de « subitisme » et de « non-pensée », il est nécessaire d'introduire la doctrine bouddhique des deux vérités. En effet, le *Ch'an* chinois reprend, dans le paradigme subit/graduel, la doctrine bouddhique indienne des deux vérités, la vérité de convention mondaine et la vérité de sens ultime.¹

¹ On pourra consulter à ce sujet plusieurs essais rassemblés par Peter N. Gregory, ed., dans SGAE. Par exemple, Luis O. Gomez dans son article, aux pages 67 à 165, intitulé « Purifying Gold : The Metaphor of Effort and Intuition in Buddhist Thought and Practice », écrit : « Thus, speaking in broad terms, the philosophical context for the sudden-gradual debate could be reduced to the doctrine of the two truths. » p. 71.

1. Les deux vérités du bouddhisme

L'auteur japonais, Nagao Gadjin a consacré une importante étude aux notions de vérité de convention mondaine et de vérité de sens ultime permettant de mettre en lumière le contexte philosophique fondamental dans lequel s'est développé le bouddhisme chinois. Ce contexte est celui de la tradition dite de la « Grande Vertu de Sagesse » (sansc. *Prajna Paramita*), que le philosophe Nagarjuna, dont se réclament plusieurs écoles bouddhiques et surtout le *Ch'an*, a explicitée vers le 1^{er} siècle de notre ère. La philosophie nagarjunienne est celle du « Chemin du Milieu » ou *Madhyamika*. L'étude de Nagao, traduite en anglais, s'intitule *The Foundational Standpoint of Madhyamika Philosophy*. Le même auteur a résumé l'essentiel de son analyse dans un article intitulé « The Silence of the Buddha and its Madhyamic Interpretation ».² Dans ces deux textes, Nagao expose la doctrine des deux vérités en montrant qu'on peut en résumer les éléments essentiels par les propositions suivantes : 1) la vérité de sens ultime se manifeste dans la vérité de convention mondaine ; 2) la vérité de convention mondaine est une vérité de recouvrement, c'est-à-dire qu'elle n'est établie comme vérité en un sens affirmatif que sur la base d'une négation préalable du sens des notions communément entendues, soit leur sens substantialiste ; 3) ineffable, la vérité de sens ultime se manifeste nécessairement dans le langage et par l'activité rationnelle constitutifs de la vérité de convention mondaine.

Tant que les notions sont prises dans leur sens commun qui est toujours et essentiellement un sens « substantialiste », alors que l'enseignement bouddhique de la Vacuité affirme le manque radical d'essence substantielle, les notions sont de « fausses notions ». Comme le dit le représentant de la position subitiste au Concile de Lhassa³ qui s'est tenu au Tibet au 8^{ième} siècle sur la question du subitisme et du gradualisme, Mohoyen, ce sont là des notions et « voir que les notions

² Nagao Gadjin, FS, et « The Silence of the Buddha and its Madhyamic Interpretation », dans *Madhyamika and Yogacara. A Study of Mahayana Philosophies*, New York, SUNY Press, 1991, pp. 35-49.

³ Nous écrivons Lhassa avec deux « s » conformément à l'orthographe du Larousse, sauf dans les cas de citations et de références dont l'orthographe diffère.

ne sont point notions, c'est voir le *Tathagata* ». ⁴ C'est à partir seulement du moment où ces notions sont passées par la négation de leur sens commun, c'est-à-dire quand on a reconnu qu'elles sont vides d'essence, qu'elles peuvent retrouver leur validité sur le plan de la vérité de convention mondaine. À la suite d'un ancien commentateur insigne de l'oeuvre de Nagarjuna, Nagao écrit :

... as the whole world is *sunya* [= empty], and being and non being are both inconceivable, *samsara* (birth and death) is not different from *nirvana* ; *samsara* is identical with *nirvana*. It is here, at this point, that logic, which had been negated earlier, is again affirmed.

Ordinarily, *samsara* and *nirvana* stand as opposite poles, in a rigid dualism, but seen through the eyes of *sunyata* or *paramarta* [= ultimate truth] or « silence », the two become equated. Similarly, while on the one hand, language is negated and stripped of all its potency, on the other, it gains increased vitality and emerges in all its brilliant glory. Indeed, only in the recognition of the identity between *nirvana* and *samsara* will there be any validity in language. ⁵

S'il en est ainsi, c'est parce que le bouddhisme mahayana, contrairement au point de vue du sens commun, affirme la non-substantialité radicale de toute chose ou le Vide. Ce point de vue est si contraire à notre tendance fondamentale qui consiste à ne considérer les choses que du point de vue du « soi » ou de la subjectivité conçue comme le fondement à partir duquel tout est implicitement défini, que l'affirmation de la non-substantialité ou du non-soi est toujours à reprendre. Commentant cette fois Nagarjuna lui-même, Nagao écrit :

⁴ Paul Demiéville, CL, p. 76. Le Concile de Lhassa s'est tenu au 8^{ième} siècle, au Tibet, sous la présidence du roi de l'époque, entre moines chinois partisans de l'éveil subit, dont le chef porte le nom de Mohoyen (sanskrit : Mahayana), et moines indiens représentés par Kamalasila, défenseurs du gradualisme. Le titre du rapport établi à partir des interventions du représentant chinois est : *Ratification des vrais principes du Grand Véhicule (conformes à la doctrine) de l'Éveil Subit* (Demiéville, CL, p. 19).

⁵ Nagao Gadjin, « The Silence of the Buddha ... », loc. cit., p. 43.

Nagarjuna's reply, in effect, would run something like this : Yes, I agree with you. As you say, my proposition, my words are altogether void, without any substance. But it is for that very reason that words are able, not unable, to declare *sunyata* of everything. Your accusations issue simply from your false assumption that everything exists substantively. You understand *sunyata* to mean nothingness, nihility, and you presuppose that the word exists substantively as a universal *agent* that possesses the power to cause something existent to vanish into something non-existent. Since you take the stand of the realist, your charge of contradiction is only natural. We, however, being exponents of *sunyata*, do not proclaim the substantiality of our words ; we declare absolute non-substantiality. With words that are essentially *sunya* and without substance, we can only suggest the fact that all is *sunya* and non-substantial.⁶

L'éveil consiste donc à passer du point de vue substantialiste, communément admis, au point de vue du Vide ou de la vérité de sens ultime, celui de la non-substantialité radicale ; c'est alors que le langage, la raison, la logique, les mots et la vie quotidienne sont réinvestis de toute leur potentialité expressive :

... in such an absolute emptiness, language stands firm, logic stands firm, and the whole world stands firm for the first time. This firmness of language, and so forth, however, does not mean that language, and so forth, stand firm as substance, but that they are of the nature of *pratitya samutpada*, « dependent origination ».⁷

Mais alors, ils sont l'expression de l'insubstantialité dans des réalités insubstantielles (langage, raison, logique, mots, vie quotidienne, etc.). Insubstantielles ne voulant pas dire irréelles ou inexistantes mais bien « originellement inter-dépendantes ». Et la doctrine elle-même de l'origine inter-dépendante dont la signification s'éclairera dans la suite du texte, est également vide ou d'origine inter-dépendante. On ne peut

⁶ Nagao, « The Silence of the Buddha ... », loc. cit., p. 44.

⁷ Nagao, « The Silence of the Buddha ... », loc. cit., p. 45.

donc pas non plus en faire une vérité substantielle ou ultime. Elle demeure une vérité de convention mondaine. En effet, si après avoir vidé toutes choses de leur prétendue substantialité on réifiait le vide lui-même, alors on annulerait tout le chemin parcouru.

C'est pourquoi le *Ch'an/Zen* nie la capacité du langage et de la raison entendus dans leur sens habituel comme expression du sujet substantiel en quête d'un objet substantiel, de se saisir de la vérité de sens ultime ou du Vide ineffable. Mais une fois établie la non-substantialité ou le Vide, soit le point de vue de la vérité de sens ultime, le langage, la raison et la pensée ne diffèrent pas de toutes les autres réalités samsariques qui ne sont alors plus différentes du *nirvana*.

L'argumentation de Nagao dans son livre *The Foundational Standpoint of Madhyamika Philosophy* est largement développée et complexe parce que l'auteur reprend, à la lumière des deux vérités, plusieurs éléments difficiles de la philosophie bouddhique dans un vocabulaire " technique ". Bornons-nous à quelques remarques éclairantes pour notre propos.

Dès les premières pages, Nagao résume l'essentiel de son exposé à savoir que, selon la doctrine bouddhique, il y a une correspondance entre l'équation du Vide et de la doctrine de l'origine inter-dépendante et l'équation qu'il faut établir entre la vérité de sens ultime et la vérité de convention mondaine. Le Vide bouddhique, ineffable en soi, s'exprime cependant par la doctrine de la non-substantialité ou de l'origine inter-dépendante : c'est la vérité (ineffable) de sens ultime qui s'exprime (nécessairement) par la vérité de convention mondaine. Sinon, on ne pourrait jamais connaître la vérité de sens ultime ou exprimer le Vide.

The identification of dependent co-arising and emptiness has often been taught to be a matter of direct insight, a feature characteristic of the religions of the East. The two truths of ultimate meaning and worldly convention have been a central topic of discussion throughout Buddhist doctrinal history. But the logical elucidation of the relationship between the theme of the identification of

dependent co-arising with emptiness and the theme of the two truths has, it seems, seldom been treated.⁸

C'est pour ne pas avoir compris que la relation entre le Vide et la doctrine bouddhique de l'origine inter-dépendante est à penser comme la relation entre la vérité de sens ultime et la vérité de convention mondaine que certains ont été conduits à penser la compréhension du Vide bouddhique comme une vision directe. Suzuki, par exemple la présente ainsi : « ... une doctrine comme celle de la Vacuité n'est pas du tout le produit d'une réflexion intellectuelle, mais simplement l'expression d'une perception directe dans laquelle l'esprit saisit la vraie nature de l'existence, sans l'intermédiaire de la logique. »⁹ Nagao montre qu'une juste compréhension de la doctrine bouddhique des deux vérités empêche de considérer négativement le rôle du langage et de la raison en faveur d'une expérience directe.

Nagao définit ce qu'est la doctrine de l'origine inter-dépendante pour le Mahayana. On l'exprime parfois par l'expression : « si ceci existe, alors cela aussi existe. » On veut dire par là que toute chose n'existe pas par soi mais uniquement en raison des causes et des conditions qui, à chaque instant, lui donnent naissance. C'est pourquoi on appelle cet enseignement bouddhique la doctrine de l'origine inter-dépendante ou de la production conditionnée. Elle est, dit-il, l'enseignement de la non-existence des essences, du soi.

Dependent co-arising does not indicate any essentialistic causal relationship in which some substantial entity with its own being acts upon another equally substantial entity. Rather, the true meaning of dependent co-arising is found in the negation of all substantial reality, of all subjective selfhood. [...] ... it is because both this and that do *not* exist as essences that, when this exists, then that also exists. Dependent co-arising refers to a causal relationship wherein no essence is present at any time in either cause

⁸ Nagao Gadjin, FS, p. 2.

⁹ Suzuki, EBZ, pp. 47-48.

or result. [...]. Dependent co-arising is the non-existence of essences, of selfhood.¹⁰

S'il est un point de la doctrine bouddhique qui est le plus souvent mal compris, c'est certainement celui du non-soi ou du non-ego. En effet, la position d'un ego auto-subsistant constitue une évidence non critiquée et non critiquable dans les cultures modernes. Aussi quand on entend le bouddhisme affirmer sa doctrine du non-ego, on comprend qu'il prétend contester la réalité du monde phénoménal et de l'individu humain. Tout cela serait conçu par le bouddhisme comme une pure illusion. Ou encore on conçoit le non-ego dans un sens moraliste comme la volonté de détruire toute forme de préoccupation de soi-même au profit d'un effort pour combattre l'égoïsme. Or ce qui est affirmé ici, par la notion de non-ego, c'est uniquement la négation d'essences ou de substances. De même que la pensée substantialiste occidentale a trouvé son expression la plus adéquate et la plus claire dans le *ego sum* cartésien, ainsi, à l'opposé, la pensée bouddhique trouve son expression la plus adéquate dans l'affirmation du non-ego. C'est pourquoi il faut considérer l'enseignement bouddhique absolument central du non-ego sur un plan philosophique et non pas sur un plan moral. Qu'est-ce donc que le non-ego, pour le bouddhisme ? Écoutons Nagao :

The buddhist doctrine of no-self (...) is a negation of self as an absolute reality that is mistakenly supposed to be the pride of an ultimately meaningful existence. It is not a negation of the worldly and conventional reality of selfhood. The self cannot be real in any ultimate sense ; as existence constantly subject to change, it is simply empty. Because it is empty of essence, the self is spoken of as dependently co-arisen. Insofar as I remain myself, therefore, I cannot escape dependent co-arising or transcend it. No-self is not a negation of the dependently co-arisen self, empty of essence. It is a negation of an illusory self taken to exist essentially and finally.¹¹

¹⁰ Nagao, FS, p. 7.

¹¹ Nagao, FS, p. 28.

L'illusion réside non pas dans la croyance en l'existence du soi ou de toute forme d'individualité ou encore dans celle du monde phénoménal : le soi, l'individualité, la subjectivité, le monde phénoménal, tout cela existe bel et bien, ce n'est pas un mirage. Mais l'illusion se trouve dans la croyance en la *substantialité* ou dans la croyance aux *essences* : pour le bouddhisme, les choses existent, non pas sous un mode substantiel mais sous le mode originel de l'inter-dépendance. Selon le bouddhisme, c'est précisément la croyance illusoire en un soi substantiel auquel nous tenons tant qui est la cause de la souffrance nourrie par le désir ou la soif insatiable de renforcer ce soi substantiel, de le conforter et de lui assurer la pérennité. De cette conception non-egotique de l'être par le bouddhisme, découle le fait que, pour lui, le dieu n'est pas un Dieu personnel et il n'est pas ailleurs.

The doctrine of no-self is a judgment passed on a self imagined in some form or other to be a final reality. It is a negation of the mistaken idea that one can seek repose in an absolutely meaningful world beyond worldly convention. If there were such a final reality in the form of a self - *âtman* - we would have to refer to it as God. This would amount to the Indian teaching that the world was created by the Almighty *Isvara*, from whom all things come, and that I am saved by becoming *atman* through vision of or union with the Almighty. The doctrine of no-self in Buddhism rejects the idea of a God who, as *atman*, is obliged to leave the divine realms and engage the world, and it does so precisely because of its notion of no-self. The negation of God follows from the differentiation of ultimate meaning from worldly convention. An ultimately meaningful God cannot exist ; God must be worldly and conventional. At the same time, emptiness does not seek to negate the existence of God as a conventional description, since, in the last analysis, ultimate meaning is mute silent and ineffable. Conventional discourse, with its words, logic, and reasoning, may be valid only on the level of convention, but is not for that reason simply to be negated. It is the dependently co-arising realm of reengagement that simultaneously opens up the path to transcendence in a dependently co-arising fashion.¹²

¹² Nagao, FS, p. 28.

Le Madhyamika identifie ensuite cette origine inter-dépendante ou l'être non-substantiel avec le Vide. « The identity of non-being with being, the identity of emptiness with dependent co-arising, is the fundamental standpoint of Madhyamika. »¹³ Et pour que cette identité puisse être établie, il est nécessaire de l'exprimer dans le langage : « In the absence of such a reasoned discourse, the enunciation of the identity of non-being with being, and of being with non-being, becomes a raving of a madman. »¹⁴ Aussi faut-il affirmer, contrairement à une idée reçue que la compréhension de l'identité de l'être et du non-être n'est pas une pure intuition.

This identity of absolutely contradictory non-being and being is not simply an intuitive and mystic synthesis. If it were, it could not be constitutive of conventional speech. By seeing such identity as simply intuitional, one easily falls into thinking that intuition is something mystical, rarefied, and beyond the secular. In contrast, the direct movement from non-being to being and from being to non-being is necessarily encompassed within both non-being and being.¹⁵

De même, dit Nagao, qu'on ne peut pas nager dans une piscine sans eau, ainsi le Vide doit être concrétisé en l'identifiant à l'origine inter-dépendante et en l'amenant au niveau phénoménal, celui du monde co-originellement dépendant.¹⁶

Après avoir exposé comment le couple « vérité de sens ultime/ vérité de convention mondaine » doit être mis en parallèle avec ces autres couples de notions bouddhiques : « Vide / origine inter-dépendante » et « *nirvana / samsara* », Nagao affirme qu'il faut distinguer le monde purement conventionnel de l'être (*merely conventional* : le monde selon le sens commun) de la *vérité* de convention mondaine (*truth of worldly convention*) :

¹³ Nagao, FS, p. 9.

¹⁴ Nagao, FS, p. 9.

¹⁵ Nagao, FS, p. 9.

¹⁶ Nagao, FS, p. 12.

But the *truth* of worldly convention is more forcefully enunciated when we regard it as the dependently-co-arisen reinvolvement of that which is clouded, as worldly convention-only. Truth is not found within the illusory context of worldly convention, but only in an awakened affirmation of worldly convention, the worldly convention not of the common worldling but of the sage.¹⁷

Ce qui est considéré comme vérité selon le sens commun ne l'est pas selon la sagesse parce que selon le sens commun, les réalités sont toujours conçues comme des essences et non pas comme originellement inter-dépendantes ou vides. Nagao écrit :

How then can worldly convention ever be referred to as the *truth* of worldly convention ? How can what is basically misunderstanding and ignorance become truth ? Worldly convention is neither directly nor necessarily the truth of worldly convention. Worldly convention is described as truth only within the context of worldly convention, not in the context of wisdom. Common worldlings view dependently co-arisen, conditioned [...], compounded [...] beings as real essences and regard their own ideas about those essences as truth (*satya*). This is truth seen from the standpoint of worldly convention. These very same ideas are regarded by the wise as « merely conventional » [...], as not being true at all.

This « merely conventional » is not only not ultimate meaning, but also is not truth in any sense whatsoever. The reason is that ultimate meaning is ineffable, while worldly convention is formed by language (...). The reason why worldly convention is called « worldly convention » and described as clouded and occluded by primal ignorance is that essential being is regarded as truth not by the wise but by common worldlings. They apprehend dependently co-arising being as essential truth, thus clouding and obstructing the ability of worldly convention to express truth. This clouded and occluded state of mind makes conditioned beings that arise and pass away appear to sentient beings as true essences, but this is worldly,

¹⁷ Nagao, FS, p. 54-55.

defectible [...] truth. It is not truth, but rather the appearance of truth within convention shaped by language. It is not ultimately meaningful truth - since essences do not exist - but neither is it worldly and conventional truth, since the apprehension of essences obviates insight into dependent co-arising. Seen with the insight of wisdom, it is the surfacing of the mere appearance of truth, of mere worldly convention.¹⁸

Mais cela ne signifie pas que le langage en lui-même soit à proscrire sous prétexte qu'il serait essentiellement impuissant à manifester la vérité de sens ultime. C'est seulement quand on considère les réalités comme des essences substantielles que la convention mondaine est « purement conventionnelle », c'est-à-dire qu'elle n'est non seulement pas vérité de sens ultime mais simplement pas vérité du tout. Pour le sage ou l'éveillé, parce que l'illusion fondamentale de l'existence d'essences substantielles n'existe plus, la vérité de convention mondaine a la capacité d'exprimer la vérité. Cela est si fondamental pour la pensée bouddhique inspirée du Madhyamika, qu'on est requis de prendre conscience du piège qui consisterait à considérer l'expression de la vérité de sens ultime (le Vide) dans la vérité de convention mondaine, à savoir la doctrine de l'origine inter-dépendante de toutes choses comme une vérité « essentielle ». La doctrine qui expose la non-substantialité de l'être, celle de l'origine inter-dépendante, n'est vraie que dans la mesure où elle n'est pas elle-même réifiée ou prise dans un sens substantialiste. Substantialiser ou réifier le Vide constitue le piège suprême, le plus difficile à éradiquer. Un *Sutra* bouddhique attribue au Bouddha Sakyamuni ces paroles :

Ce n'est pas par la Vacuité qu'on fait les *dharmas*¹⁹ vides, mais les *dharmas* eux-mêmes sont vides... C'est bien cette considération-là qui est appelée le Chemin du Milieu. En effet ceux qui par la saisie d'une vacuité [...] prennent refuge dans la Vacuité, ceux-là, moi, je les déclare complètement perdus pour ma doctrine [...]. Mieux vaut une vue de la personnalité [...] haute comme le Sumeru

¹⁸ Nagao, FS, p. 52.

¹⁹ Le mot « *dharma* » a ici le sens de « phénomènes » (note de l'auteure).

qu'une vue de la Vacuité [...] chez celui qui y adhère erronément. La Vacuité est le moyen d'échapper à tous les genres de vues fausses ; en revanche celui qui a cette Vacuité même pour croyance, je le déclare, moi, incurable [...].²⁰

L'éveil réside précisément dans le renoncement à considérer le monde comme un monde d'essences et, par conséquent, soi-même comme un soi substantiel, un « je », une entité fixe et éternelle. Mais quand le sage ou l'éveillé exprime la vérité de sens ultime qu'est la non-substantialité ou le Vide il ne peut le faire que dans la vérité de convention mondaine, soit par la doctrine de l'origine inter-dépendante. Il s'agit d'une unique et même réalité interprétée de manières différentes.

At bottom, the two realms of ultimate meaning and worldly convention refer to the different modes of understanding of the saint and the common worldling. The actual world itself is not two but one, and therefore the two truth realms cannot be made so completely other as to refer to separate worlds of meaning. As explained above, the existing world *is* the one world of conventional, co-arising being. But, we are not limited to describing this world as worldly and conventional ; it can also be seen as the realm of ultimate meaning.²¹

Once one has attained awakening, the whole of the world affirmed as conventional is identified with the world of ultimate meaning.²²

C'est pourquoi après la négation du sens commun des mots qui permet de comprendre la réalité comme Vide, il faut réinvestir les mots et le langage du point de vue de l'insubstantialité, ce qui équivaut à une nouvelle négation afin de ne pas substantialiser le contraire obtenu par la première négation. « Worldly convention must ascend toward

²⁰ Cet extrait du *Kasyapa parivarta* est cité par Étienne Lamotte dans *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nagarjuna*, Louvain, Institut orientaliste, 1976, p. 2020.

²¹ Nagao, FS, p. 110.

²² Nagao, FS, p. 33.

ultimate meaning, while ultimate meaning cannot express itself unless it descends to worldly, conventional discourse.»²³ Aussi le dernier chapitre de l'étude de Nagao est-il consacré au *rôle de la raison*. Dans ce dixième chapitre, il écrit :

Finally we arrive at a stage when we can speak of a « reasoning » of emptiness. As seen above, the establishment of worldly convention, implying as it does a conversion from transcendence to life in the world through reengagement, can be truly achieved only on the level of practice. And one aspect of this practice is the development of logical reasoning, along with the various other cultural creations that issue from reasoning. [...] What happens is that reason is resurrected and restored here in the act of grounding itself on emptiness through reengagement in the world. This means that reason becomes true, logically reasoned thinking.²⁴

L'important enseignement bouddhique des deux vérités constitue le sol philosophique sur lequel a fleuri, en Chine, la notion de subitisme associée à une autre notion typiquement *ch'an/zen*, celle de non-pensée. Nous pouvons maintenant essayer d'en préciser le sens après avoir explicité la conceptualité sur laquelle se sont greffées ces deux notions.

2. La notion de « subitisme »

Les notions de subitisme et de gradualisme dans le *Ch'an* chinois reprennent donc, dans le paradigme subit/graduel, la doctrine bouddhique indienne des deux vérités. Les constructions langagières typiquement *ch'an/zen* du genre « la non-pensée », « le non-agir », « la non-pratique », ne seraient-elles pas une manière d'exprimer que les mots limités par lesquels s'exprime la vérité de sens ultime dans la vérité de convention mondaine indiquent un sens, qui, selon Gadamer,

²³ Nagao, FS, p. 78.

²⁴ Nagao, FS, p. 121.

est toujours une « direction de sens », ²⁵ autre que celui des notions de pensée, d'agir et de pratique utilisées dans leur sens commun ? C'est que le sens commun s'appuie sur un présupposé faux, du point de vue bouddhique, celui de la substantialité : seul l'être *est*, le non-être n'est pas. L'enseignement bouddhique repose au contraire sur une conception radicalement différente : celle de la non-substantialité de toute chose (le non-soi). Dans leur acception dualiste de sens commun, les notions de non-soi et de non-pensée voudraient dire le contraire du soi ou de la pensée alors qu'en tant que vérité de convention mondaine, soit en tant qu'expression de la non-dualité, le « non » n'indique pas le non-être par opposition à l'être mais il indique plutôt une interprétation de l'être, un sens ou une direction de sens qui n'est pas celle du sens commun. Le « non » indique une direction de sens différente qui ne peut être perçue qu'à partir d'une conception du Vide au lieu de l'interprétation commune de l'être substantiel. C'est ce que le bouddhisme appelle la *vérité de sens ultime* et le *Ch'an/Zen*, le *subitisme*.

Il faut donc comprendre que, d'une part, le *Ch'an/Zen* utilise des expressions dans un sens (une direction) autre que celui qu'auraient les mêmes mots ou paroles au sens commun ; il ne conçoit pas négativement la raison ni le langage constitutifs de la vérité de convention mondaine en laquelle seule se manifeste la vérité de sens ultime. Cependant, sa conception positive de la raison et du langage n'est pas à comprendre purement et simplement au sens commun. Autrement dit, la relation à la vérité de sens ultime qui détermine comme telle la vérité de convention mondaine entraîne une modification du sens des mots par rapport à leur sens commun, c'est-à-dire lorsqu'ils sont employés sans référence et sans relation à la vérité de sens ultime ou en présupposant la substantialité de l'être. La *vérité* de convention mondaine n'acquiert cette détermination que dans la mesure où elle est l'expression de la vérité de sens ultime. C'est la direction de sens qui modifie la signification des mêmes expressions qui, sans elle, seraient non pas du domaine de la vérité de convention mondaine mais purement et simplement du domaine du sens commun. Par exemple, dans le Cas No. 3 du *Mumonkan*, il est raconté que le maître Gutei enseignait le

²⁵ La notion de « sens » chez Heidegger et Gadamer, fondamentale pour l'herméneutique, sera explicitée au chapitre 6. Voir aussi, à ce sujet, VM, p. 387.

Dharma en levant simplement un doigt en réponse aux questions qui lui étaient posées sur le sens des enseignements bouddhiques. Quand Gutei levait ainsi le doigt, son geste était une forme de langage qualifié de vérité de convention mondaine parce qu'orienté vers la vérité de sens ultime. Mais le geste machinal de son jeune assistant copiant le maître n'était pas la manifestation, dans la vérité de convention mondaine, de la vérité de sens ultime à laquelle le jeune assistant n'était alors pas encore éveillé. Le jeune assistant se situait simplement au niveau du sens commun. Aussi est-il raconté dans le *kôan*, qu'en entendant raconter comment son jeune assistant le copiait, le maître l'appela et lui coupa le doigt : c'est l'expérience du *non-doigt* qui provoqua l'éveil du jeune disciple geignant qui, lorsqu'interpellé par le maître levant un doigt, comprit soudainement le sens du Un qui n'est opposé ni au deux ni au néant.

La réfutation de la raison et du langage a pour but d'établir la compréhension juste (c'est-à-dire d'un point de vue non-substantialiste) de la raison et du langage en tant qu'éléments constitutifs de la vérité de convention mondaine dans lesquels s'exprime ou se manifeste la vérité de sens ultime. Cela, le bouddhisme chinois l'exprime entre autres par les notions de « subitisme » et de « non-pensée ».

L'enseignement de type « subit » adopte résolument le point de vue de la vérité de sens ultime à savoir que tous les êtres sont d'ores et déjà bouddha, vides ou insubstantiels. La pratique et l'éveil sont qualifiés de « subits » car l'éveil, comme son nom l'indique, ne consiste pas à acquérir progressivement ou graduellement quelque chose dont on serait privé, mais tout simplement à réaliser cette nature foncière.

Bernard Faure exprime cette conception subitiste de la pratique en relation avec l'éveil subit de manière éclairante. Selon Faure, l'essentiel qui a mené à la division entre l'École du Sud qualifiée de subitiste et l'École du Nord gradualiste, s'élabore essentiellement autour de deux acceptions attribuées au paradigme subit/graduel : on qualifie de *subitisme* la conception qui affirme la priorité de l'éveil sur la culture ou la pratique à savoir : l'éveil subit est *suivi* d'une culture graduelle. Et on qualifie de *gradualisme* la conception qui affirme l'antériorité de

la culture sur l'éveil, à savoir : l'éveil (nécessairement subit) est *précédé* d'une culture ou pratique graduelle.²⁶ Ainsi, la différence se situerait dans la manière de traiter la pratique :

La grande différence entre ces deux formes de pratique, qualifiées l'une et l'autre de graduelles, est que la première est située avant l'éveil (la terminologie peut être ici trompeuse, puisque cet éveil, étant foncier, ne saurait être précédé d'autre chose : disons que la pratique en question est encore inconsciente de ce fait), tandis que la seconde est postérieure à celui-ci, dont elle devient par conséquent l'expression.²⁷

La distinction entre subitisme et gradualisme est la manière, nous dit Faure, dont les Chinois ont reformulé les notions par lesquelles le bouddhisme indien a élaboré sa conception de l'absolu. Or, l'absolu transcende toute forme de dualité, y compris les éléments eux-mêmes de cette dualité. Ainsi, les distinctions entre vérité de sens ultime et vérité de convention mondaine ou entre subitisme et gradualisme se situent toujours sur le plan de la vérité de convention mondaine ou, autrement dit, sont nécessairement une forme de gradualisme. C'est de cela justement que *le gradualisme n'est pas conscient* alors que *le subitisme l'affirme sans relâche* même s'il ne peut le faire qu'au sein de la dualité. *Et il le fait parce que justement, si l'absolu transcende toute forme de dualité, il s'identifie aussi avec tous les phénomènes y compris celui de la dualité inhérente au fait d'exprimer la vérité de sens ultime dans et par la vérité de convention mondaine..*

Quand le *Ch'an / Zen* défend l'approche subitiste contre les tenants du gradualisme, il ne prône pas une expérience directe qui pourrait se passer de médiations, appelées « expédients salvifiques » par le boud-

²⁶ Il faut savoir qu'au 8^{ème} siècle, en Chine, l'école du *Ch'an* se divise en deux tendances alors que Shen-hui (jap. Jinne, 668-760 ou 670-762), le disciple du Sixième Patriarche Hui-Neng (jap. Enô, 638-713), se fait le promoteur de la doctrine de l'éveil subit professée par ce qui deviendra l'École du Sud à laquelle est identifiée l'orthodoxie *Ch'an* ; non seulement Shen-hui se fait-il le promoteur de cette doctrine mais aussi son défenseur contre ce qu'on appellera l'École du Nord qu'il accuse d'hétérodoxie dans sa conception de la pratique graduelle (vers l'éveil).

²⁷ Bernard Faure. *La volonté d'orthodoxie dans le bouddhisme chinois*, Paris, Éditions du CNRS, 1988, 318 p. ; p. 172.

dhisme, dont le langage ou la vérité de convention mondaine. Alors que la conception gradualiste oppose la vérité de convention mondaine et les expédients à la vérité de sens ultime, la conception subitiste les identifie comme elle identifie le *samsara* et le *nirvana*.²⁸ On ne peut exprimer la vérité de sens ultime que par la vérité de convention mondaine, par des mots et des gestes qui sont toujours des expédients salvifiques. La distinction elle-même entre vérité de sens ultime et vérité de convention mondaine n'est légitime et n'a de sens que du point de vue de la vérité de convention mondaine. C'est pourquoi cette dernière n'est *vérité* que dans la mesure où on ne la réifie pas, où on ne la considère pas comme substantielle puisque la vérité de sens ultime réside précisément dans la doctrine de l'universelle insubstantialité.

Le sens le plus fondamental de « subit » dans l'expression « éveil subit » est celui d'éveil *foncier*. Ce qui est foncier, c'est l'insubstantialité ou la Nature-de-Bouddha. Paradoxalement, on s'éveille au fait que tous les êtres sont foncièrement illuminés, c'est-à-dire bouddha. C'est, nous dit Faure, cette réalité absolument fondamentale qu'oublie le gradualisme alors qu'il affirme la nécessité d'une pratique préliminaire devant opérer une sorte de purification des fausses conceptions ou des passions comme si elles pouvaient salir cette nature foncière. Du point de vue de la vérité de sens ultime (= subitisme), les vues fausses et les passions sont illusoire. « Le subitisme oppose à cette volonté de purification la simple prise de conscience de la pureté foncière de la Nature des êtres, qui rend toute pratique superflue »,²⁹ ou en tout cas inutile pour mener à quelque chose dont on n'a jamais été privé.

²⁸ Dans une étude intitulée : « Un, Deux, Trois : les différentes modalités de l'Un et sa dynamique », *Cahiers d'Extrême-Asie*, No. 8 - [1995] 175 - 220, Isabelle Robinet écrit : « Sans nul doute, et quoi qu'en aient dit les néo-confucéens qui ont totalement méconnu la vérité de leur doctrine, ce sont les bouddhistes qui ont le mieux réussi avec leur dialectique *Madhyamika*, lorsque celle-ci était bien appliquée. [...] Contentons-nous de dire que les Chinois ont développé cette dialectique au-delà de ce qu'avaient fait les Indiens, ne se suffisant pas d'affirmer les "deux vérités" comme une double façon de voir la vérité mais cherchant en outre à insister sur l'égalité de ces deux faces en étageant plusieurs niveaux de vérités transitoires et ultimes, qui s'ajoutent et par là s'annulent pour culminer en coïncidence, voire en identité » (p. 177).

²⁹ Bernard Faure. *La volonté d'orthodoxie dans le bouddhisme chinois*, loc. cit., p. 173.

On peut donc remettre en question l'interprétation voulant que l'introduction du *kôan* et la concision du *Mumonkan* signifient une dévalorisation du langage au profit de l'expérience directe ou immédiate, pré-langagière ou hors-langage.

Selon un des grands historiens japonais contemporains, Yanagida Seizan, le *Ch'an/Zen* n'a pas prôné une dévalorisation du langage ; il a plutôt tenté d'échapper à toute forme de fixation au profit d'une parole dialogale. La caractéristique principale des Recueils de paroles (*goroku*), selon Yanagida, est leur fluidité, leur vitalité et le fait qu'issus de la tradition orale, ces écrits ont voulu, par leur forme, préserver la nature dynamique des dialogues qu'ils rapportent. Il écrit :

After Ma-tsu, Chinese *Ch'an* departed from the bibliographic study of Buddhist scriptures and focused upon the words and actions of daily human activities. As a result, the records of those words and actions assumed the status of scripture. Or rather, there occurred a change in the very conception of the scriptures themselves. Rather than the recorded sayings texts of Chinese teachers being granted a status equal to that of the translations of Indian *sutras*, the *sutras* came to be regarded as the Buddha's "recorded sayings." The famous motto "Do not rely on words!" (*pu li wen-tzu* 不立文字)³⁰ is not a blanket renunciation of the scriptures, but implies a methodological distinction between *Ch'an* and the traditional emphasis on written commentaries. Bodhidharma, of course, had described his own position as "becoming enlightened to the truth on the basis of the teaching." However, this is not a reference to the "doctrinal Buddhism" described above, but to Bodhidharma's innovative conception of the Buddha's scriptures as the transcripts of oral instruction.³¹

³⁰ Yanagida conserve la prononciation chinoise de cette expression qui, en japonais, est : *furyû monji*.

³¹ Yanagida Seizan, « The "Recorded Sayings" Texts of Chinese Ch'an Buddhism. » Trad. de John McRae, dans ECCT, p. 189.

Ainsi, selon Yanagida, lorsque le *Ch'an/Zen* affirme sa prétention d'une transmission « sans appui sur les mots et les lettres », il le fait non pas tant par refus de la parole, de l'expression ou du langage, ni parce qu'il privilégie le silence, ou une expérience directe ou immédiate, mais plutôt pour valoriser la parole *vive* comme celle du dialogue, parole non sclérosée de quelque manière que ce soit, ne serait-ce que par la « sacralité » dévolue aux Écritures fixées canoniquement. Le *Ch'an/Zen* et son fondateur Bodhidharma n'auraient pas rejeté l'expression langagière mais auraient plutôt voulu éviter qu'elle ne se sclérose. Ils ne dévaloriseraient pas les *Sutras* mais voudraient plutôt les considérer comme des « Recueils de paroles » du Bouddha au même titre que les « Recueils de paroles » des maîtres du *Ch'an/Zen*. S'il en est ainsi, on comprend mieux que des écrits du *Ch'an/Zen* aient été intégrés au Canon bouddhique et qu'un maître authentique comme Mumon Ekai ait écrit une dédicace du *Mumonkan* à l'empereur en espérant que celui-ci veuille reconnaître sa collection de *kôan* comme un écrit canonique.

L'interprétation conventionnelle elle-même reconnaît cette volonté de maintenir le dynamisme de la tradition orale dans le genre des Recueils de paroles (*goroku*) lorsqu'elle interprète l'évolution des trois principaux genres, soit ceux des Transmissions de la Lampe (*dentôroku*), des Recueils de paroles, (*goroku*) et des Collections de *kôan* (*kôanroku*), comme une évolution chronologique vers non seulement la concision mais également, dans le passage des *dentôroku* aux *goroku*, vers le fait de retrouver la spontanéité des dialogues que le genre des *dentôroku* aurait perdue entre-temps par trop de littérarité.

Le subitisme dont se réclame le *Ch'an/Zen* ne signifie donc pas une dévalorisation du langage ou de la raison au profit d'une expérience directe. La forme paradoxale de langage dans le *Ch'an/Zen* ne pourrait-elle pas plutôt signifier une *modification de sens*, ainsi qu'on a commencé à l'explicitier. Ne serait-ce pas le cas de l'expression typiquement *ch'an/zen* de « non-pensée »?

3. Ce que n'est pas la « non-pensée »

L'historien Yanagida Seizan, dans un article intitulé : « *The Li-Tai Fa-Pao Chi And The Ch'an Doctrine of Sudden Awakening* », ³² écrit que l'enseignement du « subitisme », qui devait entraîner la division du *Ch'an* en deux Écoles au 8^{ième} siècle, trouve sa plus concrète expression dans la doctrine centrale de la « non pensée » (jap. *mu nen* ; ch. *wu-nien* : 無念).

3.1 Non-pensée (*wu-nien* : 無念) et « détachement des pensées » (*li-nien* : 離念)

La doctrine de la « non-pensée » doit se comprendre en rapport avec ce à quoi elle est une réponse. Or Yanagida nous dit qu'elle s'est d'abord développée comme une critique d'un enseignement déterminé de l'École du Nord et par opposition à un concept précis, celui de « détachement des pensées » (ch. *li-nien* : 離念).³³ Tsung-mi (780-841) a critiqué cette pratique qui consiste, selon son expression, à « effacer les impuretés et à voir la pureté ». ³⁴ Cette formulation s'inspire du poème fameux dans les annales du *Ch'an/Zen* attribué au futur chef de l'École du Nord, défenseur du gradualisme et rival de celui qui devait devenir le Sixième Patriarche, chef de l'École du Sud et représentant de l'orthodoxie *ch'an/zen*, Hui-neng. Les deux moines avaient répondu à l'invitation faite par leur maître commun à l'ensemble de ses disciples, d'écrire un poème exprimant leur compréhension des enseignements fondamentaux du *Ch'an*, dans le but de choisir son successeur. Le rival de Hui-neng avait alors écrit le poème suivant :

³² Yanagida Seizan, « *The Li-tai fa-pao chi and the Ch'an Doctrine of Sudden Awakening* », dans ECCT, pp. 13-49.

³³ Sur cette question, on peut consulter l'essai de Robert B. Zeuschner, « The concept of *li nien* (離念 "being free from thinking") in the Northern Line of Ch'an Buddhism », dans ECCT, pp. 131-148.

³⁴ Yanagida Seizan, « *The Li-tai fa-pao chi and the Ch'an Doctrine of Sudden Awakening* », loc. cit., p. 18.

Le corps est l'arbre de l'Éveil ;	身是菩提樹
L'esprit est comme un miroir clair.	心如明鏡臺
Appliquez-vous sans cesse à l'essuyer, à le frotter	時時勤拂拭
Afin qu'il soit sans poussière. ³⁵	莫使有塵埃

Hui-neng, qui devait succéder à son maître et devenir le Sixième Patriarche avait répondu à ce poème par le suivant :

L'Éveil ne comporte point d'arbre,	菩提本無樹
Ni le miroir clair de monture matérielle. ³⁶	明鏡亦無臺
La Nature-de-Bouddha est éternellement pure;	佛性常青淨
Où y aurait-il de la poussière ? ³⁷	何處有塵埃

L'École du Nord professait que l'esprit, originellement sans tache devait, par la pratique, être maintenu dans cet état de pureté. Hui-neng, son disciple Shen-hui et le disciple de ce dernier, Tsung-mi, s'attaquent au danger qui réside dans une telle attitude. Tsung-mi a résumé leur opposition à l'École du Nord dans un poème. Ils lui reprochent de vouloir :

Concentrer l'esprit pour entrer en <i>samadhi</i> ;	凝心入定
Demeurer dans l'esprit pour percevoir la tranquillité ;	住心看靜
Activer l'esprit pour éclairer le dehors ;	起心外照
Rassembler l'esprit pour vérifier la réalisation à l'intérieur. ³⁸	攝心內證

³⁵ Texte original chinois du *Sutra de l'Estrade du Sixième Patriarche*. Canon bouddhique, *Taishô shinshû daizôkyô*, Tôkyô, 1924-1935. T.48, No. 2007, 337c1,0-337c2,0. Trad. de P. Demiéville, « La métaphore du miroir et la " doctrine subite " », dans *Tch'an / Zen, racines et floraison*, Paris, Les Deux Océans, 1985, p. 167.

³⁶ Note de Demiéville : « Le mot *t'ai*, « monture », peut servir en chinois de particule spécifique des miroirs (on ne dit pas « un miroir », mais « une monture de miroir », comme on dit en français « un pied de salade »), et ce vers peut s'entendre simplement au sens qu'il n'existe pas de miroir : « De miroir clair, pas une monture ! ». (Idem, p. 168, note 1).

³⁷ Texte original chinois tiré du *Taishô shinshû daizôkyô*, loc. cit., T.48, No. 2007, 338a7,0 - 338a8,8. Dans certaines versions, à la troisième ligne, on trouve parfois le caractère 清, au lieu de 青. Trad. française de P. Demiéville : « La métaphore du miroir... », loc. cit., p. 168.

³⁸ Poème cité par Yanagida dans « *The Li-tai fa-pao chi ...* », loc. cit, p.19. Nous traduisons de l'anglais.

Cette insistance sur la pacification de l'esprit, sur l'intériorité et sur la pureté est typique de la doctrine du « détachement des pensées ». Selon Shen-hui et l'orthodoxie *Ch'an/Zen*, la doctrine du « détachement des pensées » (ch. *li-nien* : 離念) de l'École du Nord entraîne un attachement à la pureté, par une pratique qui consiste à essayer intentionnellement de contempler la pureté de son propre esprit. Il s'agit ici d'une critique de ceux qui sont attachés au détachement des pensées et à la contemplation de l'esprit originel pur (ou vide de pensées). C'est pourquoi le représentant de l'orthodoxie enseigne la non-pensée (無念) par opposition au détachement des pensées (離念).³⁹

3.2 La non-pensée n'est pas un néant de pensée

Pourtant, certaines interprétations du *kôan zen* voient dans la notion de « non-pensée » (ch. *wu nien*, jap. *mu nen* : 無念 ou *mu shin* 無心), une contestation, au nom du subitisme, de l'activité de penser et de réfléchir, ainsi que du discours, de la parole et de l'expression langagière. Nous nous limiterons ici à une argumentation négative, soit à montrer que cette expression de « non-pensée » ne veut pas dire qu'il faille s'abstenir de l'activité intellectuelle qui serait opposée à une appréhension intuitive directe.

L'explicitation théorique de la non-pensée au sein de l'École du *Ch'an/Zen* nous est connue par d'importantes sources traduites en anglais ou en français. Citons-en trois : *Le Sutra de l'Estrade* du Sixième Patriarche, Hui-neng, les *Entretiens du Maître de Dhyana Chen-Houei* [= Shen-hui] *du Ho-tsö (668-760)* et *Le Concile de Lhasa, une controverse sur le quiétisme entre bouddhistes de l'Inde et de la Chine au VIII^e siècle de l'ère chrétienne*.⁴⁰

³⁹ Yanagida Seizan, « *The Li-tai fa-pao chi ...* », loc. cit., pp. 18-19.

⁴⁰ Philip B. Yampolsky, *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch*, New York, 1967. Jacques Gernet, *Entretiens du maître de Dhyana Chen-houei du Ho-tsö (668-760)*, Hanoi, Publications de l'École française d'Extrême-Orient, 1949. Paul Demiéville, CL.

Ce sont ces sources premières que Guy Bugault a utilisées de manière privilégiée dans son étude sur *La notion de " Prajna " ou de sagesse selon les perspectives du " Mahayana " ; part de la connaissance et de l'inconnaissance dans l'anagogie bouddhique*.⁴¹ Au chapitre 3, Bugault analyse précisément ce qu'il faut entendre par « non-pensée ».

Comment, se demande-t-il, l'École de la méditation (*Ch'an/Zen*) qui expose les thèses les plus radicales sur la non-dualité inspirées de la Grande Vertu de Sagesse, la *Prajna paramita*, écrits fondateurs du Mahayana, expose-t-elle la doctrine de la non-dualité caractéristique de l'absolu bouddhique, du Vide (sanc. *sunyata*) ? Elle l'exprime notamment par les notions de « non-pensée » et de « non-agir ». Bugault résume cette doctrine.

La nature de la pensée est de ne se fixer dans rien parce qu'elle est le fonctionnement intrinsèque de la nature originelle, la Nature-de-Bouddha ; c'est pourquoi le *bodhisattva* est dit sans-demeure. Aussi, demande Bugault, est-il moins trompeur d'exprimer ce qu'est l'éveil (*bodhi, nirvana, satori*) par la métaphore de l'arrêt (de la pensée) ou par celle « d'un dépassement et d'une incessante circulation » ?⁴²

Première constatation de Bugault suite à l'étude approfondie des textes originaux : la non-pensée (*wu-nien* : 無念, expression que Bugault traduit par « absence de pensée ») n'est pas un néant de pensée.

On pourrait croire, à en juger par les mots, qu'elle est une privation de pensée pure et simple. Il n'en est rien. L'absence de pensée, telle qu'elle est vécue par le saint, n'est nullement un néant de pensée. Là-dessus les textes sont formels.⁴³

Dans ses *Entretiens*, le disciple du Sixième Patriarche et défenseur par excellence du subitisme, Shen-hui, définit la non-pensée comme « pensée de l'absolu (*tathata*) ». Ce mot sanscrit, repris souvent dans le bouddhisme, est un équivalent de *nirvana*, et le Bouddha est souvent

⁴¹ Guy Bugault, *La notion de " Prajna " ou de sagesse selon les perspectives du " Mahayana " ; part de la connaissance et de l'inconnaissance dans l'anagogie bouddhique*, Paris, Éditions de Boccard, 1968, 289 p.

⁴² Bugault, loc. cit. p. 176.

⁴³ Bugault, loc. cit., p. 176.

appelé le *Tathagata*. La *tathata*, que Bugault traduit par « absolu » est plus habituellement traduit par « ainsité. » Et, selon le même auteur, « pensée de l'absolu » ne veut pas dire, dans le texte de Shen-hui, le fait de penser à l'absolu, mais bien plutôt l'activité de l'absolu lui-même.

Faut-il comprendre « pensée de l'absolu » comme une pensée ayant pour objet l'absolu, le visant et s'ordonnant à lui ? [...] Ou bien est-ce une pensée dont le sujet est l'absolu, une pensée qui lui appartient, qui est son fait, sa propriété (*svabhava*), qu'il secrète en quelque sorte comme si la pensée était l'hormone de l'absolu ? La suite du texte ne laisse aucun doute à ce sujet : « pensée ici, veut dire activité (*yang*) de l'absolu et l'absolu est la substance (*t'i*) de cette pensée ». ⁴⁴ Ce sont deux noms pour une même chose. L'absence de pensée est donc vide de toutes pensées à l'exception de l'absolu qui pense, ou de l'absolu penser. ⁴⁵

La concentration dont il s'agit dans la pratique méditative de la non-pensée ne consiste pas à arrêter les pensées ; en effet, on ne peut pas « fixer l'esprit » que Shen-hui définit comme « absence de localisation » puisque ce serait établir quelque part ce qui est sans-lieu. C'est pourquoi l'absence de pensée n'est pas le contraire de la pensée ou un arrêt de celle-ci. Elle est le non-arrêt du penser. Bugault commente :

Comme un oiseau vole et puis se pose sur un arbre, ainsi notre pensée, à l'ordinaire, vole et puis se pose sur un objet qu'elle crée en s'y posant. Mais la pensée du saint vole sans jamais s'arrêter ; et sans obstacles puisque c'est l'arrêt qui suscite l'obstacle. L'absence de pensée est cette absence d'arrêt, d'être (*sat*), de déterminé, de monde ; et donc aussi d'impermanent, de production et destruction, car ce que nous appelons être, c'est l'impermanent, ce qui est produit-détruit par l'arrêt-envol de la pensée. Ce que nous appelons absence de pensée (*wu-nien, acitta*) est donc moins une cessation ou une non-production de pensée qu'une production incessante, ininterrompue et instantanée. (Les

⁴⁴ En note, l'auteur donne la référence d'où est extraite sa citation : *Entretiens du Maître de Dhyana Chen-Houei [= Shen-hui] du Ho-tsō*, loc. cit., p. 52.

⁴⁵ Bugault, loc. cit., p. 177.

objets, le monde, c'est l'interruption de la pensée). *Wu-nien* devient ainsi, paradoxalement, *nien-nien* [念念]. Traduisons : non-pensée égale pensée par pensée, pensée après pensée, instant après instant.⁴⁶

Après avoir cité un passage du Concile de Lhassa dans lequel le moine chinois utilise cette expression de « pensée par pensée », Bugault précise que ce dont il importe de se libérer, ce n'est pas de la présence de notions dans l'esprit mais plutôt de « leur capacité d'entraînement passionnel, [du] pouvoir qu'elles ont de nous déterminer à des actes ».⁴⁷ La non-pensée (*wu-nien* 無念) rejoint ainsi le non-agir (*wu-wei* 無為) qui n'est pas, lui non plus, l'inaction mais un acte dans l'instant, libre du passé et de l'avenir, sans attachement et sans demeure.⁴⁸

Bugault poursuit son analyse en précisant que la pratique de la non-pensée nécessite un retournement de l'attention. C'est pour cela que l'école du *Ch'an/Zen* enseigne que le but de la méditation ne consiste pas à se concentrer sur ses pensées ou sur l'absence (impossible) de pensées, mais à opérer un retournement, une conversion que Mohoyen, au Concile de Lhassa, exprime notamment par l'expression chinoise *k'an hsin* (看心) qui signifie regarder l'esprit, ou plus exactement, *fan chao hsin* (返照心) soit « retourner à la source de l'esprit », ce qui signifie prendre conscience de l'activité de l'esprit, du penser. Le penser est la *tathata* de l'esprit, l'« ainsité » de l'esprit.⁴⁹

⁴⁶ En note, p. 178 : « *Nien* a, en effet, ce double sens de pensée et d'instant. »

⁴⁷ Bugault, loc. cit., p. 179.

⁴⁸ Nous évoquons ici la thèse de Lilian Silburn : *Instant et Cause, le discontinu dans la pensée philosophique de l'Inde*, à laquelle se réfère l'article de Chantal Duhuy « Le Dharma du Bouddha » dans *Tch'an-Zen, racines et floraison*, loc. cit., p. 53.

⁴⁹ L'expression de « regarder l'esprit » a été utilisée dans des sens différents par les tenants du subitisme et par ceux du gradualisme au sein du *Ch'an*. À ce sujet, on pourra consulter B. Faure : *La volonté d'orthodoxie dans le bouddhisme chinois*, loc. cit., qui écrit, dans le chapitre intitulé « Théorie et pratique selon l'École du Nord », à propos de l'utilisation par Mohoyen de cette expression au Concile de Lhassa : « Il semble bien que, en ce qui le concerne, regarder l'esprit n'ait plus le sens premier de " méditation assise ", mais plutôt celui d'éveil subit ou d'absence de pensée. » (p. 184).

Un autre point révélateur se trouve dans les *Entretiens* de Shen-hui, alors que, de manière assez frustrante, le maître répond à son interlocuteur qui lui demande ce qu'est telle chose, par exemple : « Quel est le sens de permanent (*nitya*) », par son contraire : « L'impermanent (*anitya*) a le sens de permanent. » L'interlocuteur demande donc sur un ton dont on devine quelque impatience : « Je vous demande le sens de permanent, pourquoi me répondez-vous que c'est l'impermanent ? » Et voici quelle est la réponse de Shen-hui :

C'est seulement parce que l'impermanent existe qu'on peut parler du permanent. Si l'impermanent n'existait pas, permanent aurait aussi le sens d'impermanent. C'est en ce sens qu'on peut le nommer permanent. Pourquoi cela ? Il en est de même que pour le long qui est produit grâce au court et que pour le court qui est établi grâce au long. Si le long n'existait pas, on ne pourrait pas établir le court. Puisque les choses reposent les unes sur les autres, comment en serait-il autrement pour les concepts (*artha*) ? »⁵⁰

Ce n'est que par rapport aux notions communes substantialistes comme celle de pensée, qu'on évoque le sens ultime par un terme comme celui de non-pensée mais on évoque alors une modification du sens des mots lorsqu'ils sont compris dans la perspective du Vide. Ce sens « ultime », le bouddhisme *zen* l'exprime par une forme paradoxale de langage. Il en est ainsi des termes de « non-pensée », de « non-agir » ou même du « *Mu* ! » de Jôshû (le caractère utilisé qui signifie « rien, non », est le même que celui qui entre dans les expressions de « non-pensée » et de « non-agir », soit : 無). Dans ce *kôan*, un des plus importants et des plus utilisés dans le *Zen rinzai*, il s'agit du caractère *mu* (無), non-être, qu'on peut opposer au caractère *u* (有), être. D'ailleurs, c'est bien ainsi que le moine l'emploie dans sa question au maître Jôshû, en opposant être et non-être. Sa question est : « Un chien a (有)-t-il ou non (無) la Nature-de-Bouddha ? » Or le b.a.-ba du *Zen* est l'affirmation de l'universalité de la Nature-de-Bouddha. On s'attendrait donc à ce que le grand maître Jôshû sache cela et réponde qu'effectivement même un chien a (有) la Nature-de-Bouddha. Mais voilà que Jôshû répond une

⁵⁰ *Entretiens du Maître de Dhyana Chen-Houei...*, loc. cit., p. 23.

absurdité du point de vue de l'enseignement traditionnel : il répond « Non », *Mu* ! (無). Que signifie cette réponse sinon que Jôshû indique par là ce que Shen-hui formule conceptuellement dans ses *Entretiens*, à savoir que du point de vue de la vérité de sens ultime, « en fait de non-être, il n'y a pas de non-être et en fait d'être, il n'y a pas d'être. »⁵¹

C'est ainsi qu'au Concile de Lhassa, Mohoyen rappelle, en référence à un *Sutra*, que « toute notion, quelle qu'elle soit est fallacieuse ; voir que les notions ne sont point notions, c'est voir le *Tathagata* ». ⁵² Le moine chinois dira ensuite : « quand on s'est éveillé et qu'on ne fait plus d'actes liés aux fausses notions, qu'on ne s'approprie plus (d'objets imaginaires) et qu'on ne s'appuie plus (sur rien) [不取不住], *chaque pensée est alors délivrance et sagesse* ». ⁵³

Il est nécessaire de déconstruire par la négation le sens des notions et expressions parce qu'elles sont toujours utilisées dans un sens que conteste le bouddhisme, c'est-à-dire en supposant implicitement que les choses existent substantiellement. C'est pourquoi toutes les notions sont de fausses notions. Mais une fois qu'on s'est éveillé, c'est-à-dire qu'il n'y a plus d'« appropriation » ni d'« appui » et qu'on est véritablement « sans-demeure » selon l'expression bouddhique, tout, y compris les notions et les pensées sont délivrance et sagesse. Ainsi, le moine chinois dit encore :

Nous dirons encore que les Bouddha, depuis d'innombrables périodes, sont dégagés de toute pensée de « saisissable » et d'« insaisissable », et qu'ils sont sans pensée et sans réflexion (無心無思), comme un clair miroir. Étant sans pensée et sans réflexion, ils sont dégagés (des notions dualistes) de « saisissable » et d'« insaisissable ». ⁵⁴

⁵¹ *Entretiens du Maître de Dhyana Chen-Houei...*, loc. cit., p. 24.

⁵² Demiéville, CL, p. 76.

⁵³ Demiéville, CL, p. 82. Nous soulignons.

⁵⁴ Demiéville, CL, p. 83.

C'est en ce sens que, selon les *Sutra*, le Bouddha Sakyamuni disait que dans son enseignement, il n'avait pas prononcé un seul mot. Or, il n'est jamais venu à l'idée de quiconque de prendre cette expression à la lettre en contestant par exemple que les textes attribués au Bouddha seraient faux au sens où ils n'auraient jamais existé puisque son auteur aurait affirmé n'avoir rien dit ni rien enseigné. On comprend que le Bouddha indique le point de vue de ce que le bouddhisme appelle la « vérité de sens ultime », signifiant ainsi la différence du sens de son enseignement et de son expérience fondée sur le Vide par rapport au dualisme inhérent à toute conception objectivante ou substantialiste de l'être. Autrement dit, ils rappellent que leurs enseignements sont vérité de convention mondaine.

Il apparaît donc que les expressions telles que « non-pensée », « non-agir » et autres, typiques du langage *ch'an/zen*, indiquent essentiellement qu'on se situe alors au niveau d'une non-dualité transcendante et, par conséquent, que la non-pensée est au-delà de l'opposition entre pensée et « pas-de-pensée ». Il ne s'agit pas d'une forme d'anti-rationalisme. Adopter le point de vue de la vérité de sens ultime, cela signifie que le discours qui est toujours et nécessairement vérité de convention mondaine, indique une direction de sens autre que celle que ce même discours aurait sans cette orientation, c'est-à-dire au sens commun.

De la même manière que la doctrine du non-agir n'implique pas l'inaction au sein de la vie quotidienne, ainsi la non-pensée n'implique pas l'inconscience ou une sorte de pratique d'absence de pensée qu'on appellerait silence par opposition à la pensée et par dévalorisation de l'activité pensante. Le silence dont il s'agit est au-delà de l'opposition entre silence et parole ; il n'est pas l'absence de parole comme la non-pensée n'est pas l'absence de pensée. Car opposer le silence, qui est l'expression de la non-dualité, à la parole, ce serait s'ancrer davantage dans la dualité.

Sans prétendre épuiser la signification complexe du terme de « non-pensée », nous pouvons tout de même conclure que la signification de cette expression, spécifiquement *ch'an/zen*, sur laquelle on serait porté à s'appuyer pour condamner l'activité rationnelle n'est justement pas

celle d'une interruption de l'activité pensante. Le sens de la non-pensée dans le *Zen* n'est ni le néant de pensée ni la guerre contre la raison, l'intellect, la spéculation, la philosophie ou l'expression langagière.

4. Le paradoxe du *kôan* : une question de sens

Nos recherches sur la signification du « subitisme » et de la « non-pensée », deux concepts spécifiquement *ch'an/zen*, ont permis de commencer à saisir autrement la problématique à l'origine de l'invention du *kôan zen* et des trois genres littéraires qui lui sont associés. Le *Ch'an/Zen*, nous a appris Yanagida, ne récuse pas les mots ou la parole ; il ne récuse pas non plus les Écritures. Il conçoit plutôt les mots comme parole *vive* et les Écritures comme des Recueils de paroles, leur refusant ainsi une sacralité qui risquerait de les figer. On a vu également que le subitisme ne signifie pas une expérience directe et non-médiatisée mais qu'il est la manière dont le *Ch'an/Zen* a repris la doctrine des deux vérités du bouddhisme indien. L'éveil est subit parce qu'il n'y a rien à acquérir par un effort progressif : tout est toujours-déjà là. C'est l'universalité de la Nature-de-Bouddha ou la Vacuité. Quant à la non-pensée, elle n'a rien à voir avec quelque forme d'anti-rationalisme que ce soit. Cette expression évoque simplement la nécessité du « retournement de l'esprit », alors que la pensée n'est plus comprise comme l'activité du « je » faisant venir devant lui des objets et se les représentant dans l'esprit.

La vérité de sens ultime, le subitisme et la non-pensée ne doivent pas être considérés de manière dualiste comme opposés à la vérité de convention mondaine, au gradualisme et à la pensée puisqu'ils signifient essentiellement la non-dualité. Shibayama Zenkei, commentant la préface du *Mumonkan*, exprime cela en disant que du point de vue de la « vérité de sens ultime », « l'égalité est en même temps la différenciation ; la différenciation est en même temps l'égalité » :

In fact, to say the Great Tao is gateless is only a partial truth. To say there are thousands of ways to it is also a half-truth. Apart from the principle of fundamental equality, there can never be phenomena of differentiation. Apart from the phenomena of differentiation, there can never be the principle of fundamental equality. Equality is at once differentiation ; differentiation is at once equality - this is how the great Tao is. This is the Reality of no-gate, which transcends both yes and no, affirmation and negation.⁶⁶

De même pourrait-on dire, la non-pensée évoque le penser (l'égalité) qui n'existe que dans les pensées (la différenciation), comme le *nirvana* qui n'est autre que le *samsara*. Du point de vue du *samsara*, celui-ci n'est que le *samsara* ou n'est que différenciation. C'est du point de vue du *nirvana* ou de l'éveil que le *nirvana* n'est autre que le *samsara* et que l'éveil n'est rien de spécial. C'est ce que nous avons exprimé autrement en disant que la non-pensée et le non-agir devaient être entendus comme l'expression de la vérité de sens ultime dans la vérité de convention mondaine, et non pas compris littéralement, au niveau de leur sens commun, comme absence de pensée et absence d'activité.

Prises dans leur sens commun, les termes de non-pensée et de non-agir signifieraient le contraire du penser et de l'agir. Mais dans ces expressions, le « non » (jap. *mu*, ch. *wu*,: 無) indique justement une différence de sens. Ce n'est que dans la mesure où la direction de sens dans laquelle on entend ces enseignements et tous les expédients est celle de la vérité ultime que ces moyens peuvent alors être qualifiés de vérité de convention mondaine. Quand on les prend au pied de la lettre, ils sont des « fausses notions », prises dans un sens substantialiste commun. Le paradoxe de l'expression indique que seule l'orientation des notions de vérité de convention mondaine dans le sens de la vérité ultime permet d'en comprendre la juste signification.

⁶⁶ Shibayama, ZCMMK, p. 15.

Interpréter les expressions de la vérité de sens ultime dans la vérité de convention mondaine de la même manière qu'on les comprendrait dans leur sens commun, c'est oublier leur sens. La « non-pensée » fait référence au sens qu'a la pensée pour qui s'est éveillé, soit, selon Shen-hui, d'être « la pensée de l'absolu ou l'absolu qui pense ». C'est pourquoi Mohoyen, lors du Concile de Lhassa pouvait affirmer : « quand on s'est éveillé et qu'on ne fait plus d'actes liés aux fausses notions, qu'on ne s'approprie plus (d'objets imaginaires) et qu'on ne s'appuie plus (sur rien) [不取不住], *chaque pensée est alors délivrance et sagesse* ». ⁵⁶ Ce n'est pas le fait de penser, de réfléchir, de spéculer, d'agir ou de parler qui constitue une obstruction ou un empêchement puisque toute notre vie ne consiste qu'en cela. Aussi pourquoi serait-il plus condamnable, du point de vue bouddhique, de penser et de spéculer que d'agir, de manger ou de rire. En effet, pourquoi le *Ch'an* recommanderait-il de « manger quand on a faim, boire quand on a soif, dormir quand on est fatigué » mais de ne pas penser quand on est aux prises avec une question ; et pourquoi le rire serait-il plus bouddhique que la parole ? Ce à quoi la non-pensée et le non-agir *ch'an/zen* invitent, c'est à la libération de toute forme de dualisme qui oppose l'absolu et le relatif, qui empêche de voir l'absolu dans le relatif, de « regarder l'esprit » actif, vivant, dans le penser, de telle sorte qu'on puisse en venir à « penser quand la question nous tourmente » comme on mange quand la faim nous tenaille et à parler quand l'idée nous vient comme on dort quand on est fatigué, c'est-à-dire finalement, réaliser notre Nature-de-Bouddha en tout. Ce qui ne peut exclure ni l'intellectualisation, ni la spéculation, ni la parole.

5. Une pédagogie du questionnement

On s'est donc demandé si le *Zen* est opposé à l'exercice de la raison et aux diverses formes de conceptualisation, et si la compréhension qu'il appelle *satori* ou éveil consiste en une expérience privée, personnelle, gnostique et hors-langage.

⁵⁶ Demiéville, CL, p. 82. Nous soulignons.

D'une part, expliquer le *kôan zen* par la proscription du langage qu'aurait professé le *Ch'an/Zen* n'est pas cohérent avec la nature langagière du *kôan* ni avec le développement de la littérature *chan/zen*. Mais aussi, attribuer une attitude anti-rationaliste aux Chinois des 8^{ième} - 13^{ième} siècles qui ont inventé le *kôan*, ne constituerait-il pas un anachronisme ? Les maîtres *ch'an* de l'époque des T'ang et des Sung faisaient partie des Lettrés dont une grande partie de la vie était consacrée à l'étude, à l'enseignement et à l'écriture au sein d'une culture raffinée dans laquelle l'expression langagière, surtout poétique, jouissait d'une large estime. C'est pourquoi d'ailleurs le *kôan* se rapproche du poème ; il inspirera ultérieurement les poètes japonais du *haïku*. De plus, les Collections de *kôan* comme le *Hekiganroku* et le *Mumonkan* accompagnent chaque Cas présenté d'un commentaire et d'un poème.

De nos jours encore, contrairement à l'image qu'on s'en fait en Occident, la pratique du *zen rinzai*, celle de l'examen du *kôan* (le *kanna zen*), inclut des activités d'étude de la littérature chinoise classique. Hori Sôgen, dans un essai intitulé « Literary Study in Rinzai Zen », décrit ces activités, appelées, en japonais, *jakugo*, *kakiwake* et *nenrô*. Il écrit :

In general, the literary practices of searching for *jakugo* and the writing of *kakiwake* and *nenrô* introduce the monk to the literary culture of *Zen*. Constantly reading the *zen* phrase book, *kôan* texts, classical dictionaries, records of the *zen* patriarchs, and other *zen* literature, the monk learns the traditional language and images, the set phrases and technical terms of Chinese *Zen* of the T'ang and Sung Periods. More important, he also learns what it means to interpret and manipulate traditional literature in the *zen* style.⁵⁷

⁵⁷ Hori Sôgen, « Literary Study in Rinzai Zen », Montreal, McGill University, March 1, 1999 (unpublished), p. 35.

D'autre part, selon des études récentes, le *kôan zen* est un moyen pédagogique.⁵⁸ Il est utilisé par les maîtres *zen* dans un cadre défini, celui de la rencontre dialogale (*kien mondô* : 機縁問答). Il a pour but de guider le pratiquant vers la compréhension (*satori* 悟り) des enseignements bouddhiques qui nomment l'absolu ou l'être, le Vide. Celui-ci est effectivement considéré comme un ineffable : le Vide ineffable de la non-dualité, au-delà de l'opposition conventionnelle entre dualité et non-dualité, entre « oui » (*u* : 有) et « non » (*mu* : 無) ou entre être et non-être, constitue la « vérité de sens ultime » en regard de laquelle toutes nos expressions (la parole mais aussi le silence, les cris et les empoignades de certains maîtres *zen*, etc.) sont des vérités de convention mondaine. Mais le grand Nagarjuna dont se réclament la plupart des écoles mahayaniques, théoricien de la doctrine de la *Prajna paramita* du Vide radical, insiste pour dire qu'on ne peut pas comprendre l'enseignement du Bouddha si on n'a pas constamment en mémoire le rapport entre les domaines de la « vérité de sens ultime » et de la « vérité de convention mondaine » :

8. L'enseignement de la doctrine par les Éveillés
S'appuie parfaitement sur les deux vérités :
La vérité relative du monde
Et la vérité ultime.

9. Ceux qui ne comprennent pas
La différence entre ces deux vérités
Ne comprennent pas la profonde ainsité
De la Doctrine de l'Éveillé.

10. Sans s'appuyer sur la convention,
Le sens ultime n'est pas réalisé.
Sans réaliser le sens ultime,
L'au-delà des peines n'est pas obtenu.⁵⁹

⁵⁸ William F. Powell, dans RTS. Aussi Robert E. Buswell, dans « The "Shortcut" Approach of K'an-hua Meditation : The Evolution of a Practical Subitism in Chinese Ch'an Buddhism », dans SGAE, pp. 321-377.

⁵⁹ Nagarjuna, *Traité du Milieu*. 24, 8-10. Trad. Tsongkhapa Losang Drakpa et Choné Drakpa Chédруб. [Coll. Points Sagesse, Sa 88] Paris, Éditions du Seuil, 1995, 328 p.; p. 222.

Le *Ch'an/Zen*, on l'a vu, a repris cet enseignement bouddhique indispensable pour comprendre le rôle essentiel et la limite des expédients salvifiques, sous la forme du paradigme subit (« vérité de sens ultime ») / graduel (« vérité de convention mondaine »). L'éveil subit à l'Ineffable est indicible dans son universalité et en même temps, c'est de cela dont parlent le *kôan*, les Écritures, le silence, les arguments de Mohoyen au Concile de Lhassa et les textes de Suzuki. C'est cette réalité ineffable qui se manifeste dans les gestes, paroles et actions, et à laquelle ceux qu'on appelle « maîtres » veulent éveiller leurs disciples. La non-pensée se manifeste dans le penser et par les pensées. Le non-dit s'indique dans le dit et par le dire.

On peut retenir du concept suzukien d'expérience, à l'exclusion de ses dimensions positivistes qui le rattachent directement à la modernité occidentale, la dimension que Suzuki nomme « noétique » de l'expérience. Celle-ci se distingue cependant du « simple savoir » et elle est « d'une tout autre espèce que ce que l'on appelle ordinairement connaissance » : il s'agit d'une forme de connaissance qui est « au-delà du savoir ». ⁶⁰ La connaissance dont il s'agit dans la compréhension qu'est le *satori* est d'un autre ordre que le savoir objectif. Mais si le savoir de la science est certitude, contrôle et maîtrise, par le sujet connaissant, de l'objet qu'il se donne à connaître, et s'il s'agit ici d'une connaissance qui n'est pas d'ordre objectif, l'éveil ou la compréhension qu'est le *satori* pourra-t-elle être définie, comme le fait Suzuki, par la certitude et la maîtrise : aura-t-elle le caractère de l'évidence ?

Le *kôan* qu'on interprète généralement comme une énigme que le maître, qui connaît supposément la réponse, pose au disciple, est-il bien une sorte de condensé d'un savoir mystérieux ? Sa forme interrogative ou paradoxale laisse-t-elle supposer que le maître possède une certitude, celle que lui conférerait une vision directe ? Est-ce bien la réponse qui importe ici ou ne serait-ce pas plutôt la question et l'attitude questionnante ? Les *kôan* sont constitués en majeure partie de questions et la manière dont les étudiants travaillent avec les *kôan* est aussi celle de la question-réponse (*kien mondô*) au sein de la rencontre

⁶⁰ Suzuki, EBZ, pp. 12, 23 et 7.

dialogale. Dans l'énoncé d'un *kôan*, tel qu'on le trouve dans les Collections de *kôan*, la réponse donnée par le maître à la question qui lui est posée entraîne encore plus de perplexité. Le méditant qui utilise le *kôan* se laisse travailler par la question et c'est dans l'appropriation du questionnement mis en scène dans le *kôan* que peut s'ouvrir une issue qui, elle-même, entraînera un nouveau questionnement puisque le système des *kôan* consiste à traverser *kôan* après *kôan*.

Le grand *kôan*, c'est notre vie elle-même. Il n'y a jamais de fin à la pratique méditative bouddhique parce que ce à quoi on s'éveille n'est pas quelque chose qu'il faudrait acquérir comme une connaissance objective, et parce que l'éveil ou la compréhension est une ouverture qui appelle toujours une plus grande ouverture. Ce qu'on comprend dans le *satori* n'est pas autre chose que l'essentiel du bouddhisme, à savoir l'impermanence universelle que le Mahayana appelle le Vide (*sunyata*) ou le *nirvana* ou la *tathata* (l'ainsité). Mais une telle compréhension n'est jamais acquise parce que notre illusion la plus fondamentale, celle que nous ne demandons qu'à entretenir et à recréer sans cesse, est celle de la substantialité du je, celle de la permanence ou, en termes heideggériens, celle de l'être-simplement-présent.

Il s'agit donc de trouver une manière d'exprimer conceptuellement des problématiques bouddhiques auxquelles le moyen pédagogique qu'est le *kôan* prétend initier les pratiquants du *Ch'an/Zen*. Cette tentative d'expression conceptuelle de la problématique du rapport entre « vérité de sens ultime » et « vérité de convention mondaine », du rôle du langage dans toute expérience de compréhension, de la place du questionnement et du dialogue, problématique impliquant le renoncement aux certitudes caractéristiques du savoir objectivant et le refus des arrières-mondes, nous voudrions la tenter en suivant la réflexion par laquelle Gadamer assume la tâche de destruction ou de surmontement de l'interprétation métaphysique de l'être dans une réinterprétation de l'Idée du Bien chez Platon. Cette démarche se situe dans un contexte d'ouverture mutuelle de la pensée occidentale et de la pensée orientale. Une ouverture à laquelle les philosophes de l'école de Kyôto (Nishida, Nishitani et quelques autres) et les maîtres *zen* qui ont supporté leur démarche,

comme Hisamatsu Shinichi et Shaku Sôen, et Suzuki lui-même qui a pratiqué sous la direction de ce dernier, ont donné un élan. La distance critique que les philosophes occidentaux post-modernes tentent de maintenir par rapport aux tendances métaphysiques dualisantes de leur héritage philosophique rend peut-être une telle entreprise moins hasardeuse qu'au moment où Suzuki l'a commencée, au début du 20^{ème} siècle.

Mais auparavant, il est nécessaire de faire une incursion vers de plus récentes interprétations du *kôan zen* que celle de Suzuki. Cette démarche aura l'avantage d'illustrer un effort de réflexion sur la même question, enraciné dans un sol philosophique différent, plus proche de celui de Gadamer mais autre. La philosophie herméneutique gadamérienne apparaîtra ainsi dans son originalité, laissant soupçonner une fécondité inexplorée jusqu'à présent dans la question qui nous occupe.

Chapitre 5

LE KÔAN ZEN SOUS L'ÉCLAIRAGE DE LA PHILOSOPHIE ANALYTIQUE CONTEMPORAINE DU LANGAGE

Le concept suzukien d'« expérience » s'inscrit dans la préoccupation qui consiste à déterminer, pour les sciences humaines, un donné assimilable à l'objet scientifique dans les sciences de la nature, fonction que Dilthey le premier a tenté d'attribuer à l'« expérience vécue » : il se définit donc par son objectivité. Son caractère d'objectivité scientifique ferait de l'expérience vécue, comme de tout donné, un objet de connaissance. Cette préoccupation épistémologique s'inscrit pourtant dans une philosophie de la vie car Dilthey définit la connaissance dans les sciences humaines comme celle de la vie elle-même. Ou, dans les termes de Suzuki, l'expérience constitue « la vérité de la réalisation-de-soi de la Réalité elle-même ». Selon Gadamer, cet aspect holiste de l'expérience vécue étant contradictoire avec le projet scientifique dans lequel le concept a été développé par Dilthey, la tension ainsi créée aboutira finalement, dans la philosophie occidentale, à l'opposition irréductible entre le sujet de la connaissance (scientifique) rationnelle ayant accès à la vérité, désormais réduite à la certitude, et le sujet de la conscience esthétique limité à ne pouvoir accéder qu'à une vérité-sens dépréciée en regard de la science. Le concept de *satori*-expérience directe ou vécue de Suzuki appartient donc à une conceptualité épistémologique scientifique.

L'expérience est « directe » et, par conséquent, certaine, parce qu'elle s'impose de manière analogue à la sensation conçue comme un donné originaire pour les sciences de la nature. L'interprétation rationnelle ne vient qu'ensuite, la pensée ayant pour tâche de construire une représentation interne adéquate de ce donné immédiat, et le langage étant l'instrument par lequel le sujet connaissant exprime cette représentation mentale. Or l'expérience du *satori* est définie par Suzuki, conformément à l'enseignement bouddhique, comme celle de la non-dualité conçue comme la rupture de la distance entre le sujet et l'objet ; aussi la rationalité telle que la définit l'épistémologie moderne comme saisie (seconde) par le sujet connaissant de son objet (immédiatement donné) est inapte à la réalisation du *satori*. L'expérience du *satori* est donc qualifiée d'irrationnelle et le langage par lequel le sujet l'exprime après-coup reflète simplement ce caractère particulier et exceptionnel du *satori*-expérience. D'où l'irrationnalité du *kôan*. L'intervention du sujet, de la rationalité et du langage constituent des médiations qui introduisent toujours quelque déformation par rapport à la vision directe. Étant donné la rupture de distance entre le sujet et l'objet qui caractérise l'expérience de la non-dualité ou du Vide bouddhique, le langage, réduit à un instrument de représentation de la réalité-objet par le sujet connaissant, se révèle inadéquat. C'est pourquoi le *kôan zen* serait incompréhensible pour la conscience ordinaire.

En Occident, cette interprétation a été mise en doute depuis que les recherches sur le bouddhisme *zen* se sont étendues. Les interprétations occidentales du *kôan zen* qui ont pris une distance critique par rapport à l'interprétation conventionnelle inspirée de Suzuki, l'ont fait surtout à partir des philosophies du langage de type sémiotique ou de la philosophie analytique. Parmi celles-ci, les plus marquantes et celles qui pourraient se rapprocher le plus de la philosophie herméneutique gadamérienne, sont sans doute celles qui s'inspirent de la notion wittgensteinnienne des « jeux de langage ».

Nous allons souligner certains aspects de l'interprétation du *kôan zen* inspirée de cette philosophie avant de préciser en quoi la philosophie gadamérienne du langage s'en distingue, permettant ainsi de mettre cette dernière en relief.

1. La thèse de Dale S. Wright

Dale S. Wright est représentatif d'une nouvelle tendance qui appuie son interprétation du *kôan* sur la théorie des « jeux de langage. » Selon cette interprétation, l'éveil bouddhique ne peut pas être défini comme une « pure expérience des choses telles qu'elles sont » impliquant une négation du langage.¹ L'éveil serait plutôt une des formes d'expérience religieuse qui, comme toutes les expériences, ne sont rendues possibles que par le langage et par une pratique communautaire et culturelle articulée linguistiquement.²

1.1 Résumé de la thèse

L'interprétation de Wright est fondée sur une philosophie du langage qui prend acte des acquis du « tournant linguistique » au 20^{ième} siècle. C'est sur cette base que l'auteur va démontrer la thèse suivante : l'éveil bouddhique ou *satori*, bien que n'étant pas réductible au langage, ne récuse cependant pas la médiation du langage ; ce dernier est à la fois la *condition* et le lieu privilégié de la *manifestation* de cette expérience.

Toute expérience humaine s'inscrit dans le langage, y compris celle de la perception la plus élémentaire. La supposée dichotomie entre les données immédiates de la perception et une interprétation subséquente de ces données n'existe pas : il n'y a pas de donné qui précéderait l'interprétation. Nous percevons toujours quelque chose *en tant que*

¹ Dale S. Wright, « Rethinking Transcendence : The Role of Language in Zen Experience ». *Philosophy East and West* 42 - No. 1 (Jan. 1992) 113-138, et « The Discourse of Awakening. Rhetorical Practice in Classical Ch'an Buddhism ». *Journal of the American Academy of Religion* 61- No.1 (Spring 1993) 23-40.

² Afin de mettre en relief sa propre thèse, Wright la compare à celle de deux auteurs contemporains, Eric Fromm et Thomas P. Kasulis qui partagent avec Suzuki la conception que le langage et la conceptualisation empêchent l'expérience du *satori*, qu'ils sont des obstacles à éliminer. Il s'agit des ouvrages de E. Fromm, D.T. Suzuki, et R. De Martino, *Zen Buddhism and Psychoanalysis*, New York, Harper and Row, 1960, et de T.P. Kasulis, *Zen Action : Zen Person*, Honolulu, University of Hawaiï Press, 1981.

telle chose ; le langage fournit un contexte de signification à l'intérieur duquel la perception peut se produire. L'interprétation n'est pas ajoutée au donné, elle est la structure fondamentale de notre être dans le monde. Il y a de nombreuses expériences pré-réflexives, c'est-à-dire précédant la réflexion conceptuelle, mais elles ne sont jamais au-delà du langage parce qu'elles sont pénétrées par les forces constitutives du langage à l'oeuvre dans les institutions, les pratiques et les croyances qui, seules, rendent possibles ces expériences.

Mais cela ne signifie pas que tout est langage ; seulement, tout s'expérimente dans le langage. L'objet existe en soi mais il n'existe en tant que tel pour nous qu'à travers le langage. De plus, la médiation réflexive n'est pas nécessaire à la réalisation de chacune de nos activités perceptuelles parce que nous avons des concepts acquis qui nous sont devenus familiers par la culture, de sorte que la perception, le langage et la pensée sont interdépendants. Aussi, la théorie instrumentaliste du langage n'est pas fautive, elle est simplement insuffisante.

The instrumental theory of language is not wrong in asserting that language functions as an instrument or tool that we use for our own purposes. We do, in fact, use language. But this theory is insufficient insofar as it sees this as the only location of language and insofar as it understands human beings to have an independent and controlling relation to language.³

Cela implique que tout individu ne se développe que sur la base d'une communauté particulière avec sa culture, son histoire et son langage. Ainsi, la pratique *zen* est structurée par le langage et la culture *zen*. L'aspect communautaire du langage permet de mettre l'accent sur le fait que la possibilité de l'éveil repose sur l'univers culturel monastique *zen* linguistiquement formé : c'est pourquoi le langage particulier du *Zen* est précisément l'objet de l'enseignement dans cette tradition.

Il y a une rhétorique *ch'an/zen* spécifique caractérisée par la non-conventionnalité du langage et par un usage des signes (mots, gestes, silence) comme médiations permettant de « pointer directement » un référent invisible et inaccessible à l'expérience ordinaire. Il s'agit

³ Wright, « Rethinking Transcendence ... », loc. cit., p. 122.

d'un décrochage linguistique exprimant un mode d'être différent de la conception habituelle du sujet et de sa relation au monde, et destiné à provoquer la désorientation de l'interlocuteur pour l'amener à abandonner cette vision conventionnelle de lui-même et de sa relation au monde.

L'éveil est conditionné par l'apprentissage d'une réorientation à l'intérieur même du langage visant la saisie pré-réflexive mais non pas pré-linguistique de la vacuité et s'exprimant au moyen de signes spontanés par lesquels la personne illuminée exprime sa totale présence, dans l'instant, à une situation donnée. On ne peut atteindre l'éveil que par une familiarité, une affinité et une compréhension de la communauté *zen* et du rôle du langage dans cette communauté.

1.2 Le *kôan* : un jeu de langage spécifique à la communauté *zen*

S'inspirant d'une philosophie du langage différente de celle de Suzuki, Wright élabore ainsi une nouvelle interprétation du *kôan zen* et du rôle du langage dans l'expérience de l'éveil.

La nature communautaire ou sociale de la pratique langagière fait que l'expérience *zen* doit être considérée davantage dans son enracinement dans la culture monastique *zen* que dans ses aspects individuels ou privés. « Through the process of *Zen* training, the language and practice of the institution become the very ground of the mind, upon which the monk as individual agent can function fluently and meaningfully. »⁴ Dans une telle perspective, c'est par le langage que le moine développe une appartenance et la détermination d'atteindre le *satori*. L'expérience personnelle *zen* se construit par le langage élaboré par la communauté monastique dont le moine partage les préoccupations articulées linguistiquement dans les pratiques et les activités monastiques, dans un même « jeu », celui de la poursuite de l'éveil. Entendu de cette manière, le langage est bien davantage qu'un instrument de communication et d'expression ; le langage de

⁴ Wright, « Rethinking Transcendence ... », loc. cit., pp. 124-125.

l'enseignement est aussi *ce qui est enseigné*. Si bien qu'apprendre le *Zen* c'est apprendre le langage *zen*, et c'est acquérir une certaine habileté linguistique pré-requise à l'expérience de l'éveil. Ainsi, le *Zen* serait d'abord et avant tout l'apprentissage de comportements, de croyances et de valeurs, dont celle de l'éveil, dans un langage particulier.

Understanding - even *Zen* understanding - is a social and linguistic practice into which participants must be initiated. This is true even of *Zen's* most radical conventions - the critique and disruption of conventions, a skill acquired only at the most advanced stages of *Zen* training.⁵

Le langage *zen* est un jeu discursif difficile à jouer ; la rhétorique *zen* constitue non seulement l'arrière-plan mais aussi la source et l'aboutissement de l'expérience du *satori*.

Le trait caractéristique de cette rhétorique réside dans son intention émancipatrice des comportements conventionnels. La rhétorique *zen* se distingue d'abord par son refus de parler de manière ordinaire des choses ordinaires, par sa « différence » : tout type de discours sous forme de propositions ou de représentation est résolument évité. On évoque l'éveil mais on n'en discute pas. Cette volonté de « différence » qui caractérise la rhétorique *zen* a un double aspect : elle le distingue du langage classique bouddhique, et elle le distingue du langage commun. Mais le langage y tient une place centrale.

L'éveil ne survient pas en l'absence du langage, au contraire. Les mots suscitent l'éveil mais ils s'en détachent immédiatement, faisant place au silence. C'est par le langage que la personne qui s'est éveillée, démontre la profondeur ou la qualité de son éveil de telle sorte que le moine n'argumente pas sur l'éveil mais son langage lui-même en est une démonstration.

Cela suppose que, dans le *Zen*, on estime que le langage agit sur les esprits, a des effets et les transforme. C'est le sens du « mot pivot », un mot si parfaitement approprié à une situation donnée qu'il est réputé avoir le pouvoir de « retourner l'esprit » : d'où son appellation. Les « mots pivots » sont précisément des mots prononcés alors que sujet et

⁵ Wright, « Rethinking Transcendence ... », loc. cit., p. 125.

situation sont uns, au-delà de la dualité ; ces mots ont le pouvoir de « tourner » l'esprit de l'interlocuteur qui ne peut se préparer à les recevoir qu'en étant le plus totalement possible ouvert à la situation, dans l'instant présent. N'importe quel mot peut être un mot pivot : ces mots tirent leur pouvoir de leur pertinence et de leur adaptation au contexte ou à la situation et non d'eux-mêmes. Ils sont appelés des « mots vivants » par opposition aux « mots morts » explicatifs et analytiques.

L'option du *Ch'an/Zen* pour un discours étrange et perturbateur signifie que, pour lui, le *langage* peut conduire à l'éveil. D'ailleurs dans les récits d'éveil, celui-ci ne survient pas dans la méditation mais, la plupart du temps, à l'occasion d'une parole. La pratique discursive des grands maîtres comme Lin-chi (jap. Rinzai) par exemple, est réputée avoir un important pouvoir d'éveil. Par son langage, le maître montre la vacuité qui fait que rien n'a de fondations immuables ; aussi, dans le dialogue, le maître reflète simplement, sans attachement à soi, la situation dans l'instant présent. C'est pourquoi les dialogues *ch'an/zen* sont si remarquables de vivacité et de spontanéité. La métaphore de l'écho, fréquente dans les textes *ch'an/zen*, exprime le fait que les paroles dépendent de la situation particulière et non d'une intention subjective réfléchie.

En plus des mots, le *Ch'an/Zen* a développé une rhétorique d'autres signes non-verbaux, alors que le maître répond à une question par un geste. Selon Wright, ces signes sont nécessaires parce que le référent est invisible et inaccessible à l'expérience ordinaire. C'est pourquoi le signe aussi est non-conventionnel, tout comme le référent. Le signe, comme la parole, est médiation, même quand il s'agit de médiatiser l'expérience de l'immédiateté. Ce n'est pas un contact direct, mais cela rend le contact direct possible. L'emphase mise sur ces signes non-verbaux est une manière d'insister sur la « différence » de la rhétorique *zen*.

Cette forme non-conventionnelle du langage *zen* dérape volontairement ; elle transgresse le langage quotidien et le sens commun, crée une désorientation de l'interlocuteur dans sa manière de se situer comme sujet qui comprend et agit sur le monde. Elle crée une radicale discontinuité dans le sujet mais toujours sur le fond d'un lien constitutif

avec la tradition bouddhique qui lui fournit son langage. Si la rhétorique *zen* provoque l'éveil et, en retour, est provoquée par lui, cela signifie qu'il y a une correspondance entre la pratique discursive et le but du *Zen* (l'éveil).

Contrairement à la rhétorique occidentale qui vise à persuader par un langage approuvé par le sens commun, la rhétorique *ch'an/zen* est d'abord un décrochage des conventions du discours ordinaire. Un parler non-conventionnel est le signe d'un état d'esprit extra-ordinaire. Ce qui ne signifie cependant pas que le langage *ch'an/zen* soit un chaos : il remplace les normes habituelles par d'autres normes dont celles de la non-conventionnalité.

Les éléments « différents » de la rhétorique *ch'an/zen* sont destinés à provoquer une désorientation, à perturber l'état d'esprit conventionnel porté par le discours représentatif. C'est une sorte de déplacement par lequel le sujet et sa relation au monde sont forcés de chercher une nouvelle position d'où il soit sensé de parler ainsi. Le langage *zen* met en question le sujet considéré comme un agent et sa relation au monde.

The text acts to evoke a disorientation and the reorientation of the reader's subjectivity. This is clearly the "otherness" of *Ch'an* language and *Ch'an* experience. To be in accord with this language, one must allow it to transport the self out of the posture of subjectivity - out of the ordinary and into an open space where one's prior socialization is rendered dysfunctional.⁶

La rhétorique *ch'an/zen* a pour but de créer une forte pression sur le sujet conventionnel, en exigeant par exemple une réponse spontanée que l'interlocuteur ne peut trouver qu'en abandonnant la position habituelle du moi. Un autre moyen consiste à nier les affirmations et croyances les mieux fondées sur le *Ch'an/Zen* et le bouddhisme. Le *Ch'an/Zen* tente ainsi de produire une sorte d'absence de vision en supprimant la distinction entre celui qui voit et ce qui est vu. Ainsi le *Ch'an/Zen* ne vise pas à remplacer un ensemble de croyances par un autre mais à provoquer l'expérience de la vacuité et de l'ouverture.

⁶ Wright, « The Discourse of Awakening.... », loc. cit., p. 32.

1.3 La rhétorique du silence

Wright fait remarquer que les Occidentaux considèrent généralement que la non-discursivité de la pratique méditative *zen* signifierait que l'éveil transcende le langage et implique le rejet de sa fonction de médiation. On trouve d'ailleurs, semble-t-il, une telle opposition au langage dans beaucoup de textes *zen*. Mais en fait, la doctrine antilinguistique des textes *zen* est linguistiquement articulée de sorte que le langage occupe une position centrale, paradoxale par rapport au contenu du message.

But whatever connections East Asians have or have not been able to make between language and silence, our Western interpretations have been naïve in taking their antilanguage rhetoric literally and have failed to appreciate the ironic fact that this was their most powerful religious language. Becoming more attentive to this dimension of *Zen*, we would learn to look behind what is said (the antilanguage doctrine) to the discursive practice of saying it. Reading in that way we would notice that every effort to relegate language to a subordinate position is itself linguistically articulated, thereby placing language in a more fundamental position than its particular message.⁷

En plus des arguments précédents sur l'impossibilité d'une perception sans langage et sur le rôle de l'intersubjectivité communautaire dans la constitution de l'individu, Wright fait remarquer que l'expérience du silence ne devient significative que dans la mesure où elle est linguistiquement articulée : le « vocabulaire du silence » fait de celui-ci quelque chose de notable, et l'enseignement sur le silence en fait une expérience particulière. Ce sont les mots qui caractérisent le silence et le valorisent, qui, dans le *Zen*, font du silence ce qu'il est.

D'autre part, selon Wright, la valorisation de la méditation silencieuse n'est pas dirigée contre le langage mais contre la réflexion conceptuelle et discursive. Ainsi, l'expérience *zen* est *immédiate* dans le sens qu'elle

⁷ Wright, « Rethinking Transcendence ... », loc. cit., p. 129.

se situe avant la réflexion conceptuelle mais elle n'est pas au-delà du langage qui informe les institutions, la pratique et les croyances.

On the terms of this essay, the claim to have transcended language is distinct from the claim to a kind of experience that is prior to conceptual reflection. Understood in this way, the experience of “sudden awakening” in Zen is immediate, but only in the sense that it is not mediated by self-conscious reflection on the part of the experiencer. It is, however, thoroughly interpenetrated by the forces of linguistic shaping that are communicated through the institutions, practices, and beliefs of the community and its underlying tradition.⁸

Bref, conclut Wright, la question du rôle des catégories linguistiques et conceptuelles dans la formation de l'expérience pré-réflexive du *Zen* est une question moderne et occidentale qui ne s'est pas posée dans la tradition *zen* pré-moderne et orientale. Aussi serait-il faux de prétendre, que les maîtres *zen* anciens aient nié ce rôle. Ils ne l'ont ni affirmé ni nié, parce qu'une telle question ne se posait pas pour eux.

1.4 Le langage dans l'expérience de l'éveil

Mais alors, demande Wright, si l'éveil ne consiste pas à accéder, sans médiation et sans langage, à la réalité telle qu'elle est en elle-même, quel type d'expérience est-ce ? Et si le langage est indissociable de l'expérience, comment caractériser la relation entre langage et éveil, et quelle différence y a-t-il, au niveau du langage, entre la personne qui s'est éveillée et celle qui ne l'est pas ?

La première distinction se situe dans une manière de parler inhabituelle. C'est donc une différence discursive, linguistique. Si l'expérience de l'éveil est médiatisée par des pratiques linguistiquement formées, l'aboutissement de ce processus éducatif doit consister en une transformation culturelle et langagière. L'éveil est, entre autres choses, un éveil *au* langage. D'où le lien dans les textes classiques entre la « rhétorique radicale » et la « vision éveillée ».

⁸ Wright, « Rethinking Transcendence ... », loc. cit., p. 131.

“ Excellence ” in Zen, therefore, was measured primarily in the extent that one could successfully “ do things with words ” within the monastic community. What sets enlightened monks off from the others is the power and the relative ease with which they are able to work, to perform, and to accomplish the emancipatory purposes of the discursive community.⁹

D'une part, le langage est essentiel dans la préparation et la formation de l'expérience de l'éveil et, d'autre part, les effets de l'éveil se manifestent par une modification de la forme linguistique utilisée par la personne qui s'est éveillée.

L'aspect de soudaineté et de percée par lequel on caractérise l'expérience de l'éveil signifie cette « différence » par rapport aux formes conventionnelles linguistiques, ce qui a fait qualifier l'expérience d'« ineffable ». Il y a là l'affirmation d'une inadéquation du langage à l'expérience, mais cela n'est pas exceptionnel : on dit la même chose de l'amour, de la souffrance ou d'expériences esthétiques marquantes.

Mais dire que le langage est incapable de décrire complètement une expérience n'équivaut pas à dire qu'il n'a pas de rôle à jouer dans l'élaboration culturelle de cette expérience. C'est grâce au langage que le disciple *zen* devient conscient de l'inadéquation du langage à l'expérience. Le vocabulaire plein de subtilités et de nuances sur l'ineffabilité de l'expérience de l'éveil élabore et rend possible cette expérience. D'ailleurs le *Zen* insiste moins sur la « percée soudaine et ineffable » que sur ce qui la provoque et l'exprime : la liberté dans le langage, le paradoxe, les dialogues spontanés et les actions inhabituelles. Ainsi, le langage n'est pas seulement l'expression de l'éveil, il est à l'origine de la culture monastique qui a fait de l'expérience *zen* une expérience unique et qui a rendu possible l'expérience de l'éveil.

⁹ Wright, « Rethinking Transcendence ... », loc. cit., p. 134.

2. Jeux de langage et herméneutique

L'étude de Wright est un bon exemple d'une nouvelle orientation de la pensée occidentale relative à la problématique du *kôan* enracinée dans une philosophie du langage différente de celle de la pensée de Suzuki. Les idées apportées sont originales et mettent en lumière la dimension culturelle fondamentale dans la pratique *zen*. Il demeure que le ton général de ces analyses du phénomène langagier qu'est le *kôan* accentue beaucoup le rôle du sujet parlant. On croirait que le maître *zen* est une sorte de prestidigitateur dont l'habileté réside dans le maniement du langage. C'est comme si la discipline *zen* était constituée par une volonté de créer volontairement une désorientation culturelle au moyen du langage, capable par elle-même de mener à l'éveil.

Quand, dans la notion de « jeux de langage », on insiste sur l'initiative qui reviendrait au joueur dans le jeu, on s'éloigne de l'esprit de Gadamer qui, comme Wittgenstein, s'est servi de l'analogie du jeu pour aborder sa réflexion herméneutique. En effet, toute la première partie de *Vérité et méthode* est une analyse subtile du phénomène du jeu. Cependant, la démonstration gadamérienne vise précisément à établir comment dans le jeu, l'initiative revient non pas au joueur mais plutôt au jeu lui-même qui requiert le joueur et exige qu'il s'oublie et se perde pour entrer dans le jeu. « Les joueurs ne sont pas le sujet du jeu ; mais à travers les joueurs c'est le jeu lui-même qui accède à la représentation (*Darstellung*). »¹⁰ Gadamer développe divers niveaux d'analyse de ce concept de « jeu » : anthropologique, psychologique, et d'abord linguistique « Pour le langage, le véritable sujet du jeu n'est manifestement pas la subjectivité qui, entre autres activités, se livre au jeu, mais le jeu lui-même. »¹¹ Son analyse n'a pas pour but d'expliquer le comportement du joueur mais, au contraire, de montrer que « “ jouer ” c'est toujours “ être-joué ” ». »¹² Aussi l'analyse du *kôan zen* qui s'appuie sur la philosophie des « jeux de langage », quand elle interprète cette

¹⁰ Gadamer, VM, p. 120.

¹¹ Gadamer, VM, p. 122.

¹² Gadamer, VM, p. 124.

notion comme un jeu de la subjectivité est éloignée de la philosophie herméneutique pour laquelle le sujet du « jeu de langage » est le langage lui-même, comme nous le verrons dans le chapitre suivant.¹³ Il y a des similitudes entre les deux philosophies du langage, mais nous allons insister ici plutôt sur des interprétations de Wittgenstein qui contrastent avec la conception gadamérienne du langage afin de mettre cette dernière en relief.

Rappelons d'abord ce qu'est la notion wittgensteinienne de « jeux de langage » qui a permis de montrer l'importance de la contextualité pour la signification : les mots n'ont de sens que dans le contexte ou la forme de vie dans laquelle ils ont été dits et qui les informe.

Un jeu de langage est l'ensemble constitué par le terme ou l'expression et l'activité humaine dans laquelle on l'emploie. L'usage linguistique consiste en pratiques collectives que Wittgenstein appelle les « formes de vie », et il obéit, comme les jeux, à des règles qui ont le caractère de faits sociaux. L'expérience, quant à elle, est toujours et de part en part langagière, portée qu'elle est par les formes de vie d'où origine tout sens ou toute signification possibles. C'est pourquoi on ne peut comprendre ce qui est dit qu'à l'intérieur de la forme de vie ou dans le contexte où cela s'est dit. Le monde est constitué linguistiquement : toutes les formes de vie dans lesquelles nous nous inscrivons (écrire une thèse, aller au marché, faire de la théologie, pratiquer la méditation, etc.) sont portées par des jeux de langage qu'il faut « jouer » selon les règles qui leur sont spécifiques.

C'est ainsi que les interprétations du *kôan zen* enracinées dans la philosophie wittgensteinienne du langage ont montré l'impossibilité de le comprendre hors de la forme de vie communautaire *zen*, dans laquelle l'enseignement auquel il sert s'effectue de maître à disciple. Le

¹³ Gianni Vattimo écrit que « c'est l'élaboration de Gadamer qui approfondit et met en évidence l'affinité qui existe, au-delà des indéniables différences, entre les résultats ontologico-herméneutiques du dernier Heidegger et les développements tardifs de la pensée de Wittgenstein et des écoles qui s'y relient. » En note : « [...]En Allemagne, les études sont nombreuses qui établissent des relations entre l'ontologie herméneutique et le dernier Wittgenstein ; je pense surtout aux travaux de K.O. Apel. Sur cette question, voir aussi G. Radnitzsky, *Contemporary Schools of Metascience*, Göteborg, Akademiförlaget, 1970 (2e édition), 2 vol. ». Citation tirée de l'article intitulé « Raison herméneutique et raison dialectique », dans AD, pp. 25-51. ; p. 34.

kôan est un jeu de langage spécifique à la communauté *zen*. Quant à l'expérience du *satori*, elle est particulière, spécifique au bouddhisme et irréductible à toutes les autres formes d'expériences mystiques qu'elles soient chrétiennes, hindoues, soufies ou juives.¹⁴

Gadamer et Wittgenstein affirment tous deux que la dimension langagière ne fait qu'un avec les formes institutionnalisées et généralement acceptées de compréhension du réel et qu'on ne peut découvrir les règles d'un jeu de langage que par l'observation de son usage concret dans la communication. Ils affirment que cette dimension de l'usage dépasse toute logique simplement formelle et introduit une dimension d'interprétation dans l'analyse du langage. Les différences entre ces deux approches philosophiques sont pourtant plus importantes en ce qui concerne notre propos. Comme il ne peut s'agir de présenter ici une interprétation originale de la pensée wittgensteinnienne, l'interprétation, par David E. Linge dans l'introduction à sa traduction d'essais de Gadamer, de certains éléments de la philosophie de Wittgenstein qu'il met en rapport avec la pensée de Gadamer, permettra de nous limiter à quelques points pertinents à notre propos.¹⁵

Pour Wittgenstein, les usages multiples qu'on découvre en analysant le langage ordinaire sont irréductibles les uns aux autres. Chaque jeu de langage a ses règles immanentes si bien qu'on ne peut comprendre un jeu de langage que de l'intérieur de la forme de vie qui détermine son usage et sa signification. Il y a bien des ressemblances de famille entre les jeux de langage, mais pas de structure commune que l'analyse philosophique pourrait découvrir, autrement dit pas de médiation entre ces divers jeux qui, par conséquent, demeurent dans un apparent isolement les uns des autres. Seuls existent de multiples usages et leurs formes correspondantes de vie. L'horizon d'un utilisateur de langage est fermé sur lui-même. Selon Wittgenstein, toute médiation romprait

¹⁴ Voir à ce sujet l'étude de Steven Katz, « Language, Epistemology, and Mysticism », dans S. Katz, ed., *Mysticism and Philosophical Analysis*, New York, Oxford University Press, 1978, pp. 22 à 74.

¹⁵ David E. Linge, *Philosophical Hermeneutics*, Berkeley, University of California Press, 1976, pp. 213-228.

l'autonomie absolue de la grammaire des jeux de langage particuliers et constituerait un retour aux règles transcendantales d'un langage universel. Il faut soit opter pour une pluralité de jeux de langage relatifs, ce que fait Wittgenstein, soit user d'un métalangage qui fait violence à la richesse empirique des usages et des formes de vie, à la manière de la philosophie transcendantale.

Le souci de Wittgenstein de préserver l'autonomie des jeux de langage et son désir d'éviter une position qui réduirait, selon lui, la pluralité des jeux aux règles d'un jeu transcendantal le conduisent à oublier justement que la compréhension même des jeux de langage s'effectue dans le langage et que celui-ci constitue une médiation constante et universelle. Selon Linge, Wittgenstein ne clarifie jamais la position occupée par celui qui *voit* les divers jeux dans leur autonomie et qui découvre leurs règles. Cette omission est semblable à celle qu'on a reprochée à l'historicisme qui croyait naïvement que l'historien pouvait faire abstraction de sa propre situation et se projeter dans l'horizon historique de son objet d'étude. En ce sens, la philosophie wittgensteinnienne serait marquée par l'« oubli » du langage, de celui au sein duquel s'effectue la reconnaissance et l'interprétation des jeux de langage eux-mêmes.

Gadamer au contraire attribue à la philosophie la tâche et la responsabilité de développer et de justifier des normes communes à tous les jeux de langage ; il montre que la situation herméneutique concrète qui conditionne l'interprétation et la rend possible implique que la compréhension possède un caractère essentiellement médiateur et intégrateur, transcendant les horizons de départ. Pour Gadamer, c'est toujours dans le langage que nous pouvons apprendre de nouveaux « jeux de langage » ou même définir ces derniers. Avoir un langage c'est avoir un horizon à partir duquel nous abordons quelque chose qui élargit cet horizon. Le commerce entre les jeux de langage se poursuit constamment, non pas comme un nouvel « entraînement » qui laisse tomber notre actuel jeu et nous place « à l'intérieur » d'un nouveau jeu et d'une nouvelle forme de vie, mais comme une médiation entre l'ancien et le nouveau. Gadamer ne laisse pas les « jeux de langage » dans un isolement sans médiation les uns des autres. Celui qui analyse les

« jeux de langage » est lui-même impliqué dans une intégration ou une fusion de « jeux de langage, » non pas sous la forme d'un jeu transcendantal, mais dans une forme finie, conformément à toute réflexion humaine : cette fusion prend la forme d'une exposition de la manière dont les jeux de langage, dans leur usage concret, communiquent et entrent en relation les uns avec les autres, se rencontrent ou s'opposent.

Alors que Gadamer attribue à la philosophie un rôle de médiation permettant une communication entre les divers jeux de langage et une « fusion d'horizons », ou, pourrait-on dire une fusion de diverses « formes de vie », pour Wittgenstein, la philosophie n'occupe aucune position particulière face aux sciences positives et sa tâche se limite à celle de clarifier la grammaire de tout jeu de langage donné. Elle est une sorte de thérapie linguistique dont le but est de montrer les applications fausses des règles linguistiques.

Mais surtout, pour Wittgenstein, le langage demeure un instrument du sujet : c'est toujours l'être humain qui « joue » tel ou tel jeu de langage. Christopher Smith dans une étude publiée en 1991, après avoir souligné l'importance accordée par Wittgenstein et par Gadamer à la contextualité, écrit que le premier, suivi en cela par Austin et Searle, maintient l'être humain au centre de l'occurrence du langage : il pense l'action de parler et de penser dans une langue comme l'agir originant de l'agent humain.¹⁶ Par sa notion de jeu de langage, Wittgenstein dépasse le point de vue purement sémiotique qui était celui du *Tractatus* où il affirmait que le signe était l'instrument premier du langage et la désignation sa fonction principale. Cependant, même dans la notion de jeu de langage, le sujet dispose du langage comme d'un instrument même si les signes ne constituent plus que l'un des outils constitutifs du langage dont se sert l'être humain.¹⁷

¹⁶ P. Christopher Smith, *Hermeneutics and Human Finitude. Toward a Theory of Ethical Understanding*, New York, Fordham University Press, 1991, p. 118.

¹⁷ P. Christopher Smith, *Hermeneutics and Human Finitude...*, loc. cit., p. 120.

L'originalité de la pensée de Gadamer sur le langage réside dans la radicalité de son approche : l'être humain n'a pas le langage, il vit dans le langage. « Le langagier est l'élément dans lequel nous vivons, et de ce fait la langue n'est pas tant objet [...] qu'au contraire l'accomplissement de notre là, du « là » à travers nous. »¹⁸ En cela, la pensée gadamérienne prend une distance radicale par rapport à la métaphysique de la subjectivité et à son corollaire, la conception représentative et instrumentale du langage. Sa conception du langage permet de reprendre à nouveaux frais la relation entre celui-ci et l'expérience. Elle pourrait permettre également de reprendre la problématique du *kòan zen* dans des termes nouveaux et féconds. Il nous reste maintenant à explorer quelques aspects de la philosophie gadamérienne susceptibles d'apporter des éléments de réflexion sur le rôle du langage dans l'expérience religieuse du *satori*..

¹⁸ Gadamer, « Phénoménologie, herméneutique, métaphysique ». *Revue de métaphysique et de morale* No. 3 (1993) 479-488, p. 485.

Chapitre 6

LE SATORI

ET LE SAVOIR DIALECTIQUE DU BIEN

Après avoir indiqué certaines interrogations que pose l'interprétation conventionnelle du *satori* et du *kôan zen*, nous avons souligné des aspects fondamentaux de l'enseignement bouddhique justifiant la remise en question de la prétendue irrationalité du *kôan* et d'une attitude qui oppose l'expérience religieuse directe à la raison et au langage. Ces interrogations ont été placées dans l'horizon de la tâche de destruction ou de surmontement de l'interprétation métaphysique de l'être.

L'interprétation conventionnelle considère le *satori* ou éveil subit comme une expérience directe, immédiate, ineffable et indicible. Le subitisme est interprété ici comme immédiateté ou absence de médiations. La raison et le langage sont les médiations auxquelles il s'agirait de renoncer, ce à quoi seraient ordonnés le paradoxe et la concision du *kôan*, ce pourquoi ce dernier serait irrationnel. Sur cette interprétation se greffe celle de l'histoire des genres littéraires associés aux dialogues d'éveil au sein du *Ch'an/Zen*, qui, eux aussi, seraient orientés vers la concision. Le *Mumonkan* illustrerait ce mouvement à son apogée par l'extrême concision à laquelle y sont réduits les dialogues d'éveil. Après cela, la technique du *watô* qui consiste à ne fixer son attention que sur quelques mots ou même sur un seul, aurait réussi à réduire au minimum la rationalité et le langage indiquant ainsi la voie de l'expérience immédiate.

Revenant sur la notion de subitisme, caractéristique du *Ch'an/Zen*, il est apparu que la qualification de l'éveil et de la pratique de « subits » était une manière spécifiquement chinoise d'évoquer le point de vue de la « vérité de sens ultime ». Le subitisme du *Ch'an/Zen* ne fait donc pas référence à l'immédiateté d'une expérience mais à la qualité *foncière* de ce que nous sommes toujours-déjà, ce que le Mahayana appelle notre Nature-de-Bouddha. Il ne s'agit pas là d'une forme d'anti-rationalisme ou d'opposition à la parole, au langage ou à l'écriture.

Comme l'a suggéré Yanagida, l'aphorisme par lequel Bodhidharma, le fondateur du *Ch'an/Zen*, définit son école, à savoir : « une transmission en dehors des Écritures sans appui sur les mots et les lettres », n'est pas un dénigrement de la parole ou des Écritures mais la mise en garde contre des attitudes sclérosées (on dirait aujourd'hui « fondamentalistes ») envers des textes considérés comme sacrés (les *Sutras*), au profit d'une parole vive. Cet aphorisme signifie que le *Ch'an/Zen* invite à considérer les *Sutras* comme des Recueils de paroles du Bouddha au même titre qu'on se transmettait, sous la forme de ces Recueils, les réparties étonnantes des maîtres, pleines de la vitalité du dialogue, comme des manifestations de l'esprit éveillé.

À la notion de « subitisme » est associée celle de « non-pensée ». Bien que cette notion semble *a priori* confirmer l'interprétation de l'anti-rationalité du *Zen*, on a vu que cette expression particulière, typique du bouddhisme *ch'an/zen*, ne peut pas être comprise de manière dualiste, comme l'opposé ou le contraire de la pensée. La non-pensée n'est pas un néant de pensée. Cette expression indique une modification du sens de ce que sont la pensée et les mots qui, au sens commun, impliquent une conception substantialiste ou représentative d'état de choses substantielles ; le « non » dans ces expressions indique un changement de sens sur la base de l'enseignement bouddhique fondamental, celui du non-soi, de l'insubstantialité ou du Vide. La non-pensée, serait plutôt le « non arrêt du penser », pensée après pensée, puisque pour les bouddhas qui sont sans-demeure, ne s'appuyant plus sur rien, c'est-à-dire réalisant à chaque instant le vide ou la non-essence de toute chose, « chaque *pensée est délivrance et sagesse* ».¹

¹ Cette expression est celle utilisée par le moine chinois au Concile de Lhassa : voir Paul Demiéville, CL, p. 82.

La doctrine bouddhique des deux vérités, la vérité de convention mondaine et la vérité de sens ultime, indique justement que le *Ch'an/Zen* conçoit le langage et la raison comme le lieu où se manifeste la vérité de sens ultime ou le Vide ineffable, après qu'ils aient été réinvestis dans le sens de l'ultime ou de l'insubstantialité plutôt que dans le sens commun. La négation du sens habituellement donné aux mots et aux propositions, celui de l'objectivation qui est communément admis, exprime non pas la nocivité du langage et de la raison mais bien une modification de sens. Une fois comprise cette nouvelle direction de sens, le langage et la raison sont réinvestis alors que les mots comme toutes les réalités sont délestés du poids d'une conception substantialiste au profit de la légèreté et de la liberté que donne la compréhension du Vide, de l'insubstantialité ou de l'impermanence universelle, y compris celle du soi au profit du non-soi. Ne serait-ce pas ce retournement ou cette modification du sens (de la direction de sens) des mots et des propositions que le *Ch'an/Zen* indiquerait par son langage paradoxal et par des expressions comme celles de « non-pensée » ou de « non-agir » ?

Si le *Ch'an/Zen* n'est pas contre le langage, la parole ou l'écriture, il reste à nous demander comment définir le statut et le rôle du langage, et, par extension, le statut et le rôle du *kôan*, dans l'expérience du *satori*, et comment alors repenser le concept d'expérience en rapport avec la « compréhension », sens littéral du mot chinois, *satori*.

Une telle démarche a commencé depuis peu en Occident : elle s'est faite à partir de conceptions du langage enracinées dans les acquis du « tournant linguistique » au 20^{ième} siècle. Les études qui se fondent sur la théorie des « jeux de langage » sont parmi les plus significatives et elles apportent des éléments d'interprétation du *kôan* qui éclairent des aspects restés auparavant dans l'ombre. Ces interprétations récuse l'anti-rationalisme et la notion d'expérience directe hors-langage en montrant la nature langagière de l'expérience. Tout en étant proches de la philosophie herméneutique, elles s'en distinguent pourtant dans la mesure où le langage y est toujours considéré comme un instrument du sujet connaissant. Or les conceptions instrumentalistes du langage plongent leurs racines dans la métaphysique de la subjectivité car le langage est défini à partir du sujet qui est alors plus originel que lui.

1. Le double enjeu de la question

La question posée à l'interprétation conventionnelle du *satori* bouddhique et du rôle du langage telle que l'illustre le *kôan* a une double implication. Partant du point de vue que le bouddhisme chinois n'a pas souscrit à une interprétation métaphysique de l'être, nous cherchons à penser le *satori* et le rôle du langage et, plus précisément, la notion d'expérience dans son rapport au langage, dans une conceptualité qui assume consciemment la tâche de destruction ou de surmontement de l'interprétation métaphysique de l'être. Il s'agit de montrer comment et en quoi la pensée gadamérienne récuse une conception substantialiste de l'être et, par conséquent, comment les notions herméneutiques d'expérience et de langage assument cette tâche, d'une part, et comment elles permettraient de repenser le *satori* bouddhique d'autre part.

Nous allons d'abord examiner en quoi et comment la pensée de Gadamer assume spécifiquement la tâche de destruction ou de surmontement de l'interprétation métaphysique de l'être. Puis nous verrons comment l'herméneutique gadamérienne conçoit l'expérience et son rapport au langage.

La manière de reprendre le double enjeu de cette question consistera à tenter de comprendre le *satori* bouddhique et le rôle du langage à partir de la ré-interprétation, par Gadamer, de la signification de l'Idée platonicienne du Bien.² Gadamer remet ainsi en question l'interprétation traditionnelle selon laquelle la théorie des Idées³ serait le centre des enseignements de Platon : selon Gadamer, c'est la dialectique dialogique qui est centrale chez Platon.

² Le travail que Gadamer a publié en 1978 sous le titre allemand de *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles* et qui a été traduit en français sous le titre de *L'Idée du Bien comme enjeu platonico-aristotélicien*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1994 ; 175 p., constitue, avec *Vérité et méthode*, la principale oeuvre de Gadamer à laquelle nous faisons référence dans ce chapitre. Dans le texte, nous désignerons désormais cette oeuvre de Gadamer par le début du titre, soit *l'Idée du Bien*, alors que dans les notes, nous utiliserons l'abréviation IB.

³ Voir la note 5 de l'Introduction, p. 4.

2. L'originalité de l'approche herméneutique du langage

Contrairement à la métaphysique de la subjectivité qui cherche à fonder toute réalité sur le sujet-fondement, l'herméneutique considère que le langage dans lequel nous sommes toujours-déjà est plus originaire que le sujet. La connaissance ne consiste pas en la saisie par le sujet d'une réalité objectivée et représentée dans l'esprit par la pensée ; elle consiste à expliciter la compréhension, qui définit l'être-au-monde que nous sommes, donnée dans le langage lui-même que nous parlons.

Selon l'expression de Gadamer, « l'être, qui peut être compris, est langage, » et c'est par le langage que l'être humain a un monde.⁴

Car c'est seulement par la parole que se déploie le monde, qu'il se déploie pour nous dans l'illimitée différence et différenciation de son paraître. La virtualité du verbe est en même temps le là de l'être. Le langagier est l'élément dans lequel nous vivons, et de ce fait la langue n'est pas tant objet - quel qu'en puisse être la finalité naturelle ou scientifique - qu'au contraire l'accomplissement de notre là, du « là » à travers nous.⁵

Insistant sur la nature événementielle du langage, Gadamer veut dire que celui-ci n'est pas expression du sujet mais événement de l'être. Cette proposition s'éclairera par la suite. Attardons-nous d'abord à quelques considérations sur le sens de la réflexion philosophique de Gadamer.

⁴ Selon les traductions, on lit aussi « l'être, qui peut être compris, est langue » : (VM, p. 500). L'incise : « qui peut être compris » implique-t-elle une réserve, ou peut-on simplement considérer que cette phrase veut dire que « l'être est langage » ? Gianni Vattimo écrit à ce sujet : « [...] "*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*" ; la proposition peut être lue avec ou sans les deux virgules après "*Sein*" et après "*kann*", mais le sens est celui qui implique les virgules, autrement dit celui qui implique le caractère linguistique et compréhensible de *tout* l'être ; on peut en effet penser aussi un être qui ne peut être compris, et c'est cet être qui n'est pas langage mais, alors, la proposition deviendrait une pure tautologie. » G. Vattimo, « Raison herméneutique et raison dialectique », dans AD, pp. 25-51 ; p. 36.

⁵ Gadamer, « Phénoménologie, herméneutique, métaphysique ». *Revue de métaphysique et de morale*. No. 3 (1993), pp. 479-488 ; p. 485.

L'ontologie herméneutique gadamérienne comporte essentiellement trois éléments.⁶ Parce que la forme de savoir qu'est l'expérience a un caractère herméneutique, c'est-à-dire qu'elle est l'interprétation d'une pré-compréhension toujours-déjà existante parce que constitutive de notre être-au-monde humain, le modèle méthodologique sujet-objet des sciences positives ne peut pas lui être appliqué. Cela est particulièrement manifeste dans la connaissance historique ; c'est pourquoi celle-ci constitue, pour l'expérience herméneutique, une sorte de paradigme puisque là se manifeste clairement l'impossibilité que l'« objectivité » puisse constituer un idéal de savoir. En second lieu, ce modèle herméneutique doit être généralisé à toute la connaissance dans les sciences humaines puisque l'historicité constitutive de l'être humain est la condition essentielle de toute connaissance. C'est en ce sens que l'herméneutique rétablit la signification positive des préjugés ou de la pré-compréhension comme point de départ indispensable à l'expérience et à l'interprétation. Troisièmement, cette généralisation du caractère herméneutique à toute expérience implique le caractère essentiellement langagier de celle-ci : l'interprétation est une activité langagière.

La connaissance est toujours l'interprétation ou l'explicitation, dans le langage, d'une pré-compréhension essentielle, constitutive de l'être-au-monde, et cette activité interprétante s'effectue à partir du langage donné dans la tradition. En effet, nous n'avons un monde que dans le langage qui nous est transmis et c'est dans les notions et concepts qui nous sont ainsi donnés que nous interprétons la pré-compréhension qui y est véhiculée. Il faut donc dire, à la suite de Gadamer, que dans l'herméneutique, c'est le langage (et non le sujet, le moi en ce qu'il serait celui qui possède le langage : le langage nous possède davantage que nous ne le possédons) qui accède à l'expérience. « L'expérience herméneutique a affaire à la *tradition*. C'est elle qui doit

⁶ Gadamer a développé ces trois éléments constitutifs de son ontologie herméneutique dans VM. Nous caractérisons ici, de manière schématique, la thèse gadamérienne, à la suite de Gianni Vattimo dans son essai : « Raison herméneutique et raison dialectique », AD, pp. 25-51. Vattimo écrit à la p. 36 : « Dans cette exposition schématique, on peut rapporter au cercle herméneutique les trois éléments constitutifs de ce que, d'un terme d'origine gadamérienne, nous appelons l'ontologie herméneutique : le refus de l'« objectivité » comme idéal de la connaissance historique (c'est-à-dire le refus du modèle méthodologique des sciences positives) ; la généralisation du modèle herméneutique à toute la connaissance, historique ou non ; l'essence linguistique de l'être [...] ».

accéder à l'expérience. Mais la tradition [...] est *langage*. »⁷ Si bien que toute expérience est non seulement nécessairement *médiatisée* par le langage, mais plus encore, l'expérience est événement langagier. L'expérience par laquelle se définit le savoir ou la connaissance se réalise par l'élaboration langagière à partir du questionnement qui naît de la reconnaissance d'un non-savoir, c'est-à-dire de la reconnaissance de l'insuffisance d'une pré-compréhension relativement à une question déterminée. Loin d'être caractérisée par la positivité et la certitude de l'évidence, l'expérience herméneutique est définie comme la transformation et l'ouverture qui se manifestent par le questionnement suite à la reconnaissance, marquée de négativité, de notre non-savoir. Il s'agit d'une activité langagière, c'est-à-dire d'une activité réalisée par le langage lui-même, par laquelle quelque chose de nouveau arrive.

Cette manière de concevoir le langage a sa source non seulement dans la philosophie heideggérienne et plus spécifiquement dans l'herméneutique de la facticité du *Dasein*, mais aussi dans la méditation, par Gadamer, des dialogues platoniciens qui n'ont cessé d'accompagner sa réflexion depuis sa thèse d'habilitation qui, en 1931, portait déjà sur les éléments de la dialectique dialogique chez Platon. L'interprétation critique que Gadamer fait de ce qu'on a appelé la « doctrine » platonicienne des Idées se situe dans sa préoccupation de surmonter l'interprétation métaphysique de l'être de la philosophie occidentale.

3. Les implications de la réinterprétation par Gadamer des dialogues platoniciens

Comment la pensée de Gadamer prend-elle ses distances par rapport au platonisme⁸ à l'origine de l'interprétation métaphysique de l'être et de la théorie du monde double ?

⁷ Gadamer, VM, p. 381.

⁸ Le terme de « platonisme » est utilisé ici comme signifiant une certaine interprétation de Platon à laquelle Gadamer refuse de réduire la pensée platonicienne.

Ce qu'on a appelé « la doctrine platonicienne des Idées » a constitué la base sur laquelle s'est édifié le platonisme à l'origine du monde double de la métaphysique. Selon cette interprétation, le monde intelligible des Idées pures ou de l'Être immuable aurait été conçu par Platon comme totalement séparé du monde sensible des phénomènes ou du devenir. La séparation entre l'arrière-monde des Idées, de l'Être, du divin, et ce monde-ci offert à l'appréhension connaissante de la science (*technè*) s'appuie, en Occident, sur une interprétation de la « doctrine » platonicienne des Idées qui, selon elle, se trouverait enseignée dans les écrits platoniciens.

Comment donc Gadamer remet-il en question l'interprétation métaphysique de l'être attribuée à la « doctrine platonicienne des Idées » ? La démarche de Gadamer a son point de départ dans une réflexion sur la forme particulière des écrits platoniciens, à savoir la forme dialogique. Qu'est-ce que ces études approfondies des enseignements platoniciens permettent de mettre en lumière si on considère qu'il s'agit, dans tous ces écrits, de dialogues ?

3.1 Pourquoi des dialogues ?

Platon n'enseigne pas de doctrines, son enseignement ne constitue nullement un système. La forme dialogique des écrits platoniciens interdit, en effet, de prendre le contenu des dialogues pour des enseignements théoriques. C'est à partir de la tradition indirecte qui nous a été transmise principalement par les écrits d'Aristote qu'on a interprété le contenu des enseignements platoniciens comme un système théorique articulé autour de la doctrine centrale des Idées. Sans entrer dans le détail de l'argumentation de Gadamer, retenons cependant l'essentiel pour le sujet qui nous intéresse ici.

La forme dialogique des écrits de Platon constitue l'application effective et cohérente de ses enseignements, soit que le savoir philosophique est dialectique, c'est-à-dire qu'il est questionnement : « ... la dialectique se réalise en activité d'interrogation et de réponse, ou mieux

comme passage de tout savoir par la question.»⁹ C'est la cohérence qu'il faut nécessairement postuler entre le contenu des enseignements de Platon et sa pratique qui nous oblige à affirmer que son enseignement central réside dans la dialectique. Il est impossible, en effet, que Platon ne se soit pas appliqué à lui-même sa propre conception du savoir philosophique et qu'il se soit présenté comme quelqu'un qui expose des doctrines, alors qu'il enseignait à ses interlocuteurs que l'essentiel consiste à reconnaître son non-savoir, à s'interroger soi-même. Son enseignement avait pour contenu le fait que le savoir philosophique ne se fonde pas sur des connaissances préalablement acquises. Il est impossible que Platon ne pratiquât pas lui-même ce qu'il ne se lassait pas d'enseigner. C'est ce que Gadamer appelle l'harmonie dorique entre ce que Platon dit (*logos*) et ce qu'il fait (*ergon*).¹⁰

Qu'enseigne en effet Platon ? Que le savoir philosophique n'est pas du même ordre que celui de la science. Ce dernier, les Grecs le nomment *technè* et *epistémè* : il permet, en dégagant des généralités à partir de la répétition de phénomènes particuliers, de parvenir à la connaissance des principes explicatifs permettant une maîtrise de notre milieu. La *technè* et l'*épistémè* sont des savoirs compétents : celui de l'artisan comme celui du médecin, par exemple, sont de cet ordre. C'est un savoir sûr de lui-même. Il s'acquiert par des connaissances qu'on peut enseigner puisqu'elles sont des objets de savoir. Le savoir philosophique, par contraste, est dialectique, c'est-à-dire dialogique, question et réponse ; il ne vise pas la maîtrise et il ne peut, à proprement parler, faire l'objet d'un enseignement. Il ne consiste pas en des connaissances qu'il s'agirait d'acquérir ; il implique plutôt une attitude d'interrogation engagée par rapport à soi-même. Il modifie non seulement le savoir d'un objet déterminé mais, à travers lui, la totalité de notre savoir ou tout ce que nous pensions savoir auparavant.¹¹

⁹ Gadamer, VM, p. 386.

¹⁰ Gadamer, « *Logos et ergon* dans le *Lysis* de Platon », AC1, pp. 279 à 295.

¹¹ Gadamer, VM, p. 376.

La démonstration de ce premier point permet déjà à Gadamer de remettre en question le fait qu'on ait considéré l'Idée platonicienne comme une doctrine et qu'on en ait fait la base d'une théorie du monde double. Selon Gadamer, l'Idée chez Platon n'est pas une théorie du monde double mais une hypothèse par laquelle il veut rendre compte de la relation du multiple et de l'un.¹²

3.2 L'Idée platonicienne : une théorie de la relation

Comment donc faut-il comprendre la pensée de Platon relativement à l'hypothèse des Idées ?¹³ Gadamer conteste la thèse selon laquelle Platon aurait évolué d'une doctrine des Idées, c'est-à-dire de la thèse d'une séparation (*chôrismos*) complète, un « être-pour-soi des Idées », à la reconnaissance de l'impossibilité, sur une telle base théorique, de résoudre la question de la participation (*méthéxis*) des phénomènes à l'Idée, et par conséquent, à une critique de cette thèse ou doctrine dans le *Parménide*. Il affirme qu'il s'agit d'une hypothèse permettant de penser la relation de l'un et du multiple. Selon Gadamer, pas plus qu'Aristote, Platon n'a soutenu la séparation complète entre un monde des Idées et un monde des phénomènes. Leur problème commun a été celui de savoir comment il est possible de « rendre raison » de l'être, c'est-à-dire comment il est possible de connaître, comment l'être se dévoile dans le *logos*, la rationalité et le langage. Si le *Parménide* insiste dans le sens d'une séparation complète de l'être-Idée, c'est pour montrer l'absurdité d'une telle compréhension du *chôrismos*.

¹² Dans un article, Jean Grondin note que « ... le concept grec d'*hypothesis* n'implique aucunement le sens moderne de conjecture, [...] il signifie plutôt une proposition de base provisoire et non fondée - le terme fut, en effet emprunté à la mathématique - et [...] il n'est qu'une étape pour accéder à un principe inconditionnel [...] ». J. Grondin, « Λαλήθεια [*alèthéia*] entre Platon et Heidegger. » *Revue de métaphysique et de morale* 87 (1982) 551-556, p. 554.

¹³ Cette question de la relation entre la théorie des Idées et la dialectique platonicienne est examinée en détail dans un essai de Gadamer intitulé : « La dialectique non-écrite de Platon », dans *AC1*, pp. 253 à 278.

Comment quelque chose comme le [*logos ousias*] (ce qui « rend raison » de l'être) est possible, voilà le problème commun ! J'irais jusqu'à soutenir pour ma part, que la formulation du *chôrismos* n'a jamais visé à remettre en question le fait que ce que l'on rencontre au sein des phénomènes est à mettre en relation avec son être invariant. La complète séparation entre un monde des Idées et un monde des phénomènes serait une grossière absurdité. Si Parménide, dans le dialogue de Platon du même nom, pousse sciemment dans cette direction, c'est, me semble-t-il, précisément pour pousser à l'absurde une pareille entente du *chôrismos*.¹⁴

Dans le *Parménide* comme dans le *Philèbe* le « vieux » problème de la *méthéxis*, c'est-à-dire la participation du multiple à l'Idée une, est d'abord déployé en une dialectique désastreuse, pour faire surgir ensuite, comme la solution, la nouvelle participation des Idées les unes aux autres. Celle-ci rend seule compréhensible ce qu'est la connaissance et ce qu'est le *logos*.¹⁵

Selon Gadamer, dans le *Parménide*, Platon a voulu montrer que la problématique qui consiste à spécifier le rapport mutuel entre l'Idée et les phénomènes est purement hypothétique, c'est-à-dire qu'elle permet de penser autre chose qui est essentiel : comment on peut connaître, comment s'élabore dans notre pensée, la connaissance de ce qui est. Cette connaissance consiste en une participation des Idées les unes aux autres par l'établissement de relations d'identité et de différence entre elles. L'hypothèse de l'Idée est la condition qui rend possible une telle différenciation par le maintien de la tension du regard vers la chose même car, en effet, « en tant qu'art du dialogue, la dialectique est en même temps l'art de rassembler du regard sous l'unité d'une perspective (*synhoran eis hen eidos*), l'art de la conceptualisation qui dégage une pensée commune. »¹⁶

¹⁴ Gadamer, IB, p. 25.

¹⁵ Gadamer, « La dialectique non-écrite de Platon », loc. cit., p. 263.

¹⁶ Gadamer, VM, p. 391.

On a vu dans la théorie des Idées la quête d'une constance, d'une stabilité immuable où Platon aurait exilé l'être totalement séparé de la mouvance du devenir : on parvient à une telle conclusion si on considère le contenu des dialogues platoniciens comme des enseignements théoriques en oubliant leur nature de textes protreptiques, c'est-à-dire de textes qui visent quelque chose d'autre que leur contenu théorique, à savoir le fait de mener l'interlocuteur quelque part. Gadamer, par contre, en prenant au sérieux la nature *dialogique* des enseignements platoniciens, considère que ce n'est pas la doctrine des Idées mais la dialectique du dialogue qui est centrale chez Platon. C'est ainsi que pour lui, la théorie des Idées est une hypothèse qui vise effectivement une constance en tant que *condition* du dialogue qui consiste à se frayer un chemin, dans le va-et-vient des raisons échangées, à travers la mobilité et la confusion de ce qui est toujours en devenir ; cette constance qu'apporte l'hypothèse des Idées est fournie non pas en tant que contenu de quelque chose qui serait vérité, mais par la tension maintenue du regard vers ce qu'est quelque chose en son être véritable.¹⁷ L'hypothèse de l'Idée a pour but de permettre au dialogue de se maintenir tendu vers ce qui est en question et de jauger les distinctions et délimitations en quoi consiste le fait de connaître, non pas en fonction de l'expérience sensible qui, en raison de sa faiblesse ne peut servir de guide sûr, mais bien en fonction de la chose même.

Des raisons historiques expliquent pourquoi Platon a effectué une séparation des Idées. La nécessité d'une distinction ontologique entre le noétique et le sensible est ce qui permettait à Platon de dépasser les apories des mathématiques pythagoriciennes aussi bien que les interrogations de la conscience morale et la tendance démagogique de la sophistique. Cette séparation du noétique et du sensible est

¹⁷ Fruchon écrit à ce sujet : « Ainsi la relative constance que veut garantir l'hypothèse n'exclut pas seulement la position ou la réalité d'aucune Idée à part : elle prend place dans la mobilité du dialogue, elle-même liée à celle du « monde intelligible ». Un monde qui ne se réduit pas au « monde paisible des lois », opposé à l'instabilité, au devenir du monde sensible (écueil du monde double) mais qui, constituant l'armature même du sensible, constitue l'unique monde en sa mobilité clairement affirmée par *Le Sophiste*. Mobilité qui se communique à celle du dialogue et dont elle est la condition. Présupposant effectivement l'« hypothèse des Idées », à l'exclusion de tout [*chôrismos*], le dialogue peut prendre son cours non sans risquer à chaque instant de perdre son cap. En d'autres termes, si la présupposition de l'hypothèse des Idées est celle d'une constance, il y a une constance qu'elle ne garantit nullement. » HG, p. 394.

précisément ce qui permet au mathématicien de se distinguer du physicien, et à la conscience morale de se distinguer de l'opinion publique qui s'appuie sur les notions et les critères conventionnels. De même, en face de la sophistique qui fait jouer le mirage des mots et l'habileté technique de l'argumentation, la séparation vise à fonder la nécessité de chercher le sens réel des mots et à établir la cohérence intrinsèque du discours. Bref, la séparation du noétique et du sensible vise à surmonter la faiblesse de l'expérience sensible.¹⁸ La séparation (*chôrismos*) est un moment de la dialectique : c'est pourquoi on ne peut pas considérer que la dialectique aurait été inventée après-coup par Platon pour résoudre les apories auxquelles l'aurait mené sa doctrine des Idées et celle de leur totale séparation (*chôrismos*) d'avec les phénomènes du monde sensible : « Le *chôrismos* n'est pas une doctrine qu'il s'agirait de surmonter, mais, du début à la fin, un moment de la véritable dialectique. Celle-ci ne constitue donc pas une instance ou un remède contre lui ».¹⁹

Dans « La dialectique non-écrite de Platon », Gadamer analyse comment, pour Platon, les différences sont des relations possibles qu'il s'agit de mettre en relief : c'est cela qui constitue la connaissance platonicienne. Parce que l'analyse structurelle de l'unité et de la pluralité, de l'identité et de la différence supporte toute la pensée de Platon, très tôt apparaît dans ses écrits la corrélation entre l'Idée et le Nombre.

La différence repose sur le fait qu'une chose se distingue d'une autre. Mais une telle distinction signifie toujours l'émergence de différences qui ne sont pas présentes comme telles dans l'indifférencié. [...] Mais nous pouvons aussi décrire l'autre face du processus. Des différences qui émergent sont toujours aussi des différences dégagées. L'émergence de différences signifie que les différences sont mises en relief l'une par rapport à l'autre, de telle façon qu'elles émergent pour ce qu'elles sont. Ainsi se séparer

¹⁸ Gadamer, IB, pp. 26-27. Pour une réflexion sur le sens d'une séparation de l'*eidōs* pour l'herméneutique gadamérienne et sur sa localisation dans le langage, voir Paulette Kidder, « Gadamer and the Platonic *Eidos* », *Philosophy Today* (Spring 1995) 83-92.

¹⁹ Gadamer, IB, p. 28.

c'est toujours en même temps se distinguer, et cela implique un quelque chose pour lequel les différences sont distinctes. Nous pouvons dire, nous aussi : être différencié c'est être connu.

C'est, me semble-t-il, cette évidence qui commande chez Platon l'analyse de la relation structurelle de l'unité et de la pluralité, de l'identité et de la différence, et qui sert de support à toute sa pensée. Les différences sont des relations possibles. Les mettre en relief telles qu'elles sont - à la façon dont on découpe des parties d'un gibier selon ses articulations - cela constitue l'essence de la connaissance, c'est-à-dire de la dialectique platonicienne. Ce qui est ainsi mis en relief est vrai. Mieux : la connaissance n'est elle-même que la présence actuelle (*Dasein*) de ce qui est mis en relief de la sorte. Partant de là on comprend en quel sens le mouvement du connaître y est impliqué. Dans la mesure où ce sont toujours et encore d'autres différences que l'on met ainsi en relief, c'est-à-dire qu'on rassemble dans leur dévoilement (*alètheia*), le connaître qui les perçoit est aussi toujours un autre. [...] La connaissance a lieu comme un « s'offrir » du connu. Cette autoprésention [...] est un processus plein de mouvement. Les aspects de l'étant changent c'est-à-dire les perspectives qu'il offre changent, tout comme les points de vue que se forme l'âme humaine, quand elle s'adresse à l'étant selon des perspectives différentes.²⁰

Le moyen conceptuel qu'utilise Platon pour caractériser cette manière de connaître réside dans la fonction de modèle qu'il attribue au Nombre. L'Idée est assimilée au Nombre à titre d'hypothèse parce que le véritable problème de Platon est de savoir comment, dans notre pensée, l'un peut être le multiple et le multiple l'un :

La doctrine selon laquelle l'Idée est l'Un qui, en face de la variété des phénomènes sensibles naissants et périssants qui y participent, est l'étant véritable, ne suffit pas encore à faire comprendre ce qu'est au fond la connaissance. Un tel regard sur l'Idée est simplement une condition préalable et une présupposition de toute connaissance. En lui a lieu la subsomption des phénomènes sous l'*eidōs* commun, ou

²⁰ Gadamer, « La dialectique non-écrite de Platon », loc. cit., pp. 269-270.

peut-être mieux : l'identification des phénomènes avec leur universalité eidétique. C'est là le sens de l'hypothèse des Idées. Mais ce qui importe manifestement à Platon ce n'est pas de savoir sous quels concepts on doit penser la relation des phénomènes à l'Idée une, le concept de participation, de *koinonia*, de *synousia*, de *parousie*, de *mixis*, de *symplokè*, ou quoi que ce soit d'autre. Son problème véritable ne se situe pas du tout là, mais il est de savoir comment, dans notre pensée, l'Un peut au fond être Plusieurs et le Plusieurs Un. Ce qui est énoncé d'une chose doit être différent de la chose et doit cependant lui convenir. Ce que doit être en vérité une chose doit s'appliquer à chacun de ses phénomènes et néanmoins les phénomènes doivent, dans leur totalité, être différents d'elle. Ce qui en cela est énigmatique pour Platon, il l'illustre par l'exemple du nombre. Celui-ci est constitué de Uns, dont chacun est pour lui-même Un, et pourtant il est lui-même, selon le nombre de ses Uns rassemblés, non plusieurs, mais un Combien déterminé, l'unité d'une pluralité rassemblée.²¹

Aussi, selon Gadamer, l'hypothèse platonicienne des Idées est une théorie générale de la relation qui fonde l'infinité de la dialectique.

Voilà donc établi un point capital permettant de requestionner l'interprétation voulant qu'il faille remonter avant Platon pour trouver un questionnement plus originaire que celui de la métaphysique en regard de l'être. Le platonisme occidental est une interprétation métaphysique de l'être d'où est née la « théorie du monde double » : il constitue une certaine lecture, historiquement dominante, de Platon. En montrant la possibilité d'une lecture différente de Platon, Gadamer définit la tâche de destruction ou de surmontement de l'interprétation métaphysique de l'être comme le fait de retrouver dans la tradition langagière qui est la nôtre, la question authentique du sens de l'être. Jean Grondin écrit à ce sujet :

La *Wirkungsgeschichte* [le travail de l'histoire] permet, en effet, de réconcilier l'expérience centrale de la *Kehre* heideggérienne, le fait d'être interpellé et entraîné par l'histoire de l'être comprise comme destin, avec la problé-

²¹ Gadamer, « La dialectique non-écrite de Platon », loc. cit., p. 271.

matique herméneutique de *L'Être et le temps*, abandonnée par le dernier Heidegger puisque considérée trop tributaire d'une approche subjectiviste. Gadamer réussit à montrer que l'expérience de la *Kehre* reste une expérience herméneutique qui peut être développée par une reprise de l'interrogation sur les fondements ontologiques de la compréhension. Le déplacement du centre de gravité de la conscience vers l'être prend maintenant la forme d'une conscience qui sait et reconnaît son appartenance à une tradition qui la porte. L'être comme destin (*Geschick*) qui nous projette (*schick*) dans l'oubli de l'être devient la tradition qui rend possible la compréhension. La vision négative d'une histoire qui nous condamne à l'oubli de l'être est remplacée par la perspective plus positive d'une tradition garante de vérité.²²

Il est vrai que cet oubli est toujours susceptible d'être réitéré en raison de notre tendance à réifier l'être « lorsque l'on est enclin à penser la participation de l'étant à l'être comme une relation entre des étants, au lieu de la reconnaître de prime abord comme le point de départ de tout discours sensé sur l'Idée comme sur l'universel. »²³ Gadamer reconnaît même que les germes de la division métaphysique du sensible et de l'intelligible qui a marqué fortement la tradition occidentale peuvent être attribués en partie à Platon. Gadamer affirme que « Platon a posé le fondement de la conceptualité métaphysique de notre tradition avec sa théorie des Idées, sa dialectique des Idées, sa mathématisation de la physique et son intellectualisation de ce que nous appelons éthique. »²⁴

²² Jean Grondin, « La conscience du travail de l'histoire et le problème de la vérité en herméneutique ». *Archives de Philosophie* 44 (1981) 435-453 ; p. 436.

²³ Gadamer, *IB*, p. 109.

²⁴ Gadamer, « Autoprésentation (1973,1990) », dans *PHH*, p. 51. Voici le texte complet de ce passage : « Bien sûr, il ne fait aucun doute que c'est justement lui qui a posé le fondement de la conceptualité métaphysique de notre tradition avec sa théorie des Idées, sa dialectique des Idées, sa mathématisation de la physique et son intellectualisation de ce que nous appellerions « éthique ». Mais il a en même temps limité toutes ses assertions de façon mimétique, et de même que Socrate le faisait avec son ironie habituelle avec ses interlocuteurs, de même Platon se sert de son art poétique du dialogue pour priver son lecteur de sa suprématie présumée. Ici, la tâche n'est pas de critiquer Platon, mais de philosopher avec lui. Vouloir critiquer Platon, c'est peut-être être aussi simple d'esprit que de vouloir reprocher à Sophocle de ne pas être Shakespeare. Cela peut paraître paradoxal, mais seulement pour celui qui est sourd à la portée philosophique de l'imagination poétique de Platon. »

Platon en a posé les fondements dans la mesure où ces éléments théoriques, qui se trouvent effectivement dans ses écrits, ont prêté à une interprétation littérale alors qu'il ne s'agit pas de contenus purement théoriques car ils sont inscrits dans une démarche essentiellement dialectique. C'est ce que Gadamer signale en ajoutant immédiatement à la suite de la reconnaissance de la responsabilité de Platon dans l'élaboration des fondements de la conceptualité métaphysique occidentale : « Mais il a en même temps limité toutes ses assertions de façon mimétique... »²⁵ Ce qui suppose une lecture mimétique de Platon. « Elle consiste à établir un lien précis entre les assertions conceptuelles qu'on rencontre dans un dialogue et la réalité dialogique dont elles émergent. »²⁶ C'est le fait de considérer la forme *dialogale* de l'enseignement de Platon comme un simple instrument pédagogique au service d'une « doctrine », donc de prendre le contenu des dialogues comme des enseignements théoriques et d'en déduire un système qu'on a appelé le platonisme qui a contribué au développement de la conceptualité métaphysique.²⁷ Cette lecture au premier degré des écrits platoniciens, c'est-à-dire sans tenir compte de leur contexte dialogique, est le sol sur lequel pourra fleurir l'interprétation métaphysique de l'être culminant dans le néo-kantisme qui consacrera la rupture entre la raison connaissante et la conscience esthétique.

Gadamer se distingue de l'interprétation heideggérienne de Platon car pour lui, il n'est pas possible d'« envisager Platon de cette seule manière ». Selon Gadamer, la dialectique platonicienne des Idées préserve une authentique ouverture sur « l'être se manifestant et s'articulant dans le *Logos*. » Il écrit :

²⁵ Gadamer, « Autoprésentation... » loc. cit., p. 51.

²⁶ Gadamer, « Autoprésentation... » loc. cit., p. 52.

²⁷ P. Christopher Smith, dans un article intitulé « H.-G. Gadamer's Heideggerian Interpretation of Plato » dans le *Journal of the British Society for Phenomenology*, 12- No. 3 (Oct. 1981) 211-230, commente le fait que Gadamer partage en partie la critique heideggérienne qui attribue à Platon la responsabilité d'avoir opéré un déplacement de la notion de vérité, et d'être ainsi à l'origine de l'élan qui a permis le développement de la conceptualité métaphysique. Il distingue ce Platon qu'il appelle le Platon « critique » du Platon pré-métaphysicien qu'il nomme le Platon « dialogique ».

Bien qu'au cours de ses années de formation, Heidegger ait donné du *Sophiste* une interprétation absolument exceptionnelle par sa puissance de compréhension et que révèle le motif central de *Sein und Zeit*, cependant, lorsque dans l'essai « La doctrine platonicienne de la vérité » paru en 1947 en Suisse, en même temps que la *Lettre sur l'humanisme*, il proposa une analyse *in extenso* de Platon, la pensée platonicienne de l'Idée apparut dès le départ sous le signe du ploïement de l'*alètheia* sous la rectitude de la vérité, sous la justesse et sous la simple adéquation à un étant donné. Ainsi considéré, Platon marqua sur le chemin de l'oubli de l'être une nouvelle étape vers la stabilisation de l'onto-théologie ou métaphysique. En soi, déjà, il n'est pas convaincant qu'on ne puisse envisager Platon que de cette seule manière et cela eut en fait pour conséquence que tous les éléments de l'histoire du platonisme qui avaient fasciné le jeune Heidegger, Augustin, la mystique chrétienne et *Le Sophiste* lui-même ne joueront plus aucun rôle dans sa pensée ultérieure. Ceci, alors qu'on pouvait se figurer que la philosophie platonicienne apparaîtrait justement comme une possibilité de revenir en arrière du questionnement de la métaphysique aristotélicienne et post-aristotélicienne et de reconnaître dans la dialectique platonicienne des Idées la dimension de l'être se manifestant, de l'être s'articulant dans le *Logos*. Pourtant, Heidegger a restreint cette perspective aux penseurs les plus anciens, sans plus y associer Platon.²⁸

Les études platoniciennes de Gadamer visent précisément à montrer comment il est possible d'interpréter la dialectique platonicienne des Idées comme le lieu où se manifeste cette « dimension de l'être se manifestant, de l'être s'articulant dans le *Logos*. »

Dans *Vérité et méthode*, Gadamer est critique envers le *Cratyle*, alors qu'il affirme que, dans cette oeuvre, Platon perd de vue la conception originelle du langage qu'il partage avec la pensée grecque pré-métaphysique ; l'insistance de celui-ci sur la rectitude ou la justesse du langage a semé les germes de la conception métaphysique de la vérité

²⁸ Gadamer, « Heidegger et l'histoire de la philosophie », dans *Heidegger. Cahiers de l'Herne*, 1983, pp. 172-173.

comme rectitude de la connaissance de l'objet par le sujet, et de celle du langage comme instrument.²⁹ Le passage de la conception du langage comme lieu où la chose même se manifeste, se dé-voilant (*a-lètheia*), se détachant sur l'obscurité environnante et persistante (puisque le dévoilement est indissociable du voilement),³⁰ à celle de l'activité subjective visant à poser *correctement* l'être de ce qui est, s'est opéré sans doute sous l'influence de l'exigence platonicienne de l'usage juste du langage par opposition au mauvais usage qu'en faisaient les sophistes.

On pourrait interpréter la critique sévère de Gadamer dans *Vérité et Méthode* à propos du *Cratyle*, comme s'adressant uniquement au Platon que P.C. Smith, dans ses études sur la pensée gadamérienne, appelle le Platon critique par opposition au Platon dialogique. Mais pour être conséquent avec la pensée de Gadamer dans *L'Idée du Bien*, il faudrait plutôt considérer que le contenu des oeuvres du Platon critique, pas plus que celui du Platon dialogique, ne peut être interprété comme un enseignement théorique. Ce que Platon enseigne vraiment, il faut le chercher non pas dans le contenu textuel des dialogues comme si ceux-ci contenaient à eux seuls l'énoncé de quelque théorie platonicienne, mais il faut plutôt le trouver dans la cohérence entre ce qu'il dit et ce qu'il fait. Cette critique du *Cratyle* par Gadamer dans *Vérité et méthode* est étrange en regard de son interprétation de Platon dans *L'Idée du Bien*. On pourrait se demander si dans *Vérité et méthode*, Gadamer n'avait pas encore explicité sa pensée relativement à la nécessité d'une lecture mimétique de Platon quand il critiquait le *Cratyle* en considérant le contenu de cette oeuvre de Platon comme une théorie du langage au

²⁹ À propos du *Cratyle*, Gadamer avait écrit en effet dans VM, publié quatorze ans avant IB : « Du fait que l'on considérait ici l'orientation vers l'*eidos* comme l'élément déterminant du *logos*, on ne pouvait considérer l'être propre de la langue que comme une source d'erreurs, que le penser devait s'efforcer de bannir et de maîtriser. C'est pourquoi la critique de la justesse des mots, opérée dans le *Cratyle*, représente déjà le premier pas dans une voie qui conduit à la théorie instrumentale moderne de la langue, et à l'idéal d'un système rationnel de signes. À l'étroit entre image et signe, l'être de la langue ne pouvait qu'être abaissé au rang ontologique de pur signe. » (VM, p. 441).

³⁰ Cf. P.C. Smith, « H.-G. Gadamer's Heideggerian Interpretation of Plato », loc. cit., p. 214. Le maître zen Dôgen a une belle image pour dire cela : « l'éveil et l'illusion sont comme les deux bras d'un même corps » dit-il. (Dôgen, *Shôbôgenzô*, Chapitre 9, « Le Grand Éveil », trad. Kôsen Nishiyama et John Stevens, Sendai, Daihokkai Publishing Co., 1975), p. 36.

lieu d'interpréter ce contenu à partir de la relation qu'il entretient avec la réalité dialogique dont il émerge, tel qu'il en établit la nécessité dans *L'Idée du Bien*. Platon dialogue, c'est-à-dire qu'il cherche dans l'échange et la discussion, à élaborer les conditions d'ouverture et de questionnement susceptibles de permettre, par l'établissement de différenciations et de distinctions, le dévoilement, contrasté comme le jeu de la lumière et de l'ombre, de l'être. L'essentiel n'est peut-être pas ce qui, se trouvant ainsi dévoilé dans le langage, pourrait nous appartenir quand, selon les mots de Mumon Ekai, « on s'accroche aux mots et aux phrases », mais la direction, qui ouvre des possibilités de sens. Gadamer écrit :

On ne peut jamais être assuré que, dans ces moyens, la chose elle-même se révèle avec son intelligibilité entière et non dissimulée. C'est là l'expérience fondamentale de tout effort philosophique et de tout dialogue philosophique : des mots, il n'y a rien là que des mots, et pourtant ces mots, qui ne sont que des mots, sont non pas un vain discours, mais édifient dans l'autre la chose qu'on a en vue, de manière à ce qu'elle soit présente en lui.³¹

4. Analogie entre le *satori* bouddhique et le savoir dialectique du Bien

Faisant l'hypothèse que l'interprétation renouvelée que Gadamer a faite de l'oeuvre de Platon pourrait permettre de poser la question du sens du *kôan zen* d'une manière qui éviterait le dualisme inhérent à la pensée objectivante, nous tenterons d'y réfléchir en établissant une analogie entre le *satori* bouddhique et le savoir du Bien. Parce que l'Idée du Bien a une prééminence chez Platon, on peut supposer qu'elle partage les caractéristiques de la « vérité ultime » (le Vide, le *nirvana*) du bouddhisme. La compréhension qu'est le *satori* pourrait alors s'entendre analogiquement comme le savoir du Bien.

L'appellation de *satori* donnée à l'éveil bouddhique *zen* est la prononciation japonaise d'un caractère chinois (悟り) qui signifie « compréhension ».

³¹ Gadamer, « Dialectique et sophistique dans la *VIIe Lettre* de Platon », dans AC1, pp. 232-233.

Cette compréhension, Suzuki et, à sa suite, l'interprétation occidentale conventionnelle, la définissent comme un savoir issu d'une expérience définie par son caractère immédiat, direct et vécu, par opposition au savoir rationnel, médiatisé par le langage.

Malgré certaines affinités dans les termes avec l'expérience herméneutique, cette définition du *satori* semble pourtant s'en distinguer radicalement en ce qui concerne le rôle du langage. En effet, la théorie herméneutique se définit, elle aussi, comme « compréhension » et « expérience » : elle prétend élaborer systématiquement le procès de la *compréhension* dont la structure est, selon *Vérité et méthode*, celle de l'*expérience*. « La philosophie " herméneutique " ne se comprend pas comme une position absolue, mais comme un chemin voué à l'expérience. »³² Mais l'herméneutique établit sa prétention à l'universalité sur la nature fondamentalement langagière de toute compréhension et du procès de l'expérience.

Il s'agit donc de préciser comment et en quoi la notion d'« expérience » herméneutique se distingue de celle du *satori*-expérience telle que la définit Suzuki afin de dégager des éléments nouveaux que pourrait apporter la théorie herméneutique dans la compréhension de la nature du *satori* et du rôle qu'y joue le langage. Certaines déterminations du savoir du Bien dans les dialogues platoniciens rencontrent les caractéristiques que Suzuki attribue au *satori*. Comme le *satori*, le savoir du Bien est le savoir d'un Ineffable, il est une forme de savoir malgré qu'il ne puisse pas être assimilé à ce qu'on entend habituellement par savoir, et il est qualifié d'expérience. Cependant, contrairement aux caractéristiques attribuées par Suzuki au *satori*, l'expérience qui qualifie le savoir du Bien n'est pas directe, mais, au contraire elle est nécessairement médiatisée et elle ne consiste pas en une certitude, mais plutôt en un questionnement et une ouverture.

Nous allons donc nous attacher à caractériser l'expérience qu'est le savoir du Bien telle que la définit Gadamer dans son livre *L'Idée du Bien comme enjeu platonico-aristotélicien*. Cette oeuvre de Gadamer est importante d'un triple point de vue : 1) elle constitue un lieu privilégié où Gadamer tente de développer une conceptualité non-métaphysique

³² Gadamer, « Autoprésentation... », loc. cit., p. 57.

en montrant comment Platon a su préserver « dans la dialectique platonicienne des Idées la dimension de l'être se manifestant, de l'être s'articulant dans le *Logos* »;³³ 2) le savoir platonicien du Bien se caractérise par l'expérience, de sorte que son étude permettra de spécifier en quoi consiste l'expérience pour Gadamer pour qui, contrairement à Suzuki, elle n'est pas « directe et immédiate » bien que, en accord avec le penseur japonais, elle constitue un savoir effectif ; 3) dans ce texte, Gadamer pratique l'herméneutique qu'il définit, dans *Vérité et méthode*, comme « expérience » : aussi, la forme même du texte gadamérien, son mouvement ou son développement sont censés reproduire les diverses figures de l'expérience herméneutique ou de l'herméneutique en tant qu'expérience. En effet, comme pour Platon dont la pratique (*ergon*) philosophique ne peut qu'être en harmonie avec ce qu'il enseigne (*logos*), on doit supposer que la pratique herméneutique de Gadamer est en harmonie avec son enseignement à l'effet que l'herméneutique a la « structure de l'expérience ».³⁴

C'est donc par l'analyse des trois chapitres de *L'Idée du Bien comme enjeu platonico-aristotélicien* dans lesquels Gadamer interprète le savoir du Bien platonicien, tant dans leur contenu (analyse sémantique) que dans leur forme (analyse syntaxique), que nous allons dégager la spécificité de la notion gadamérienne d'expérience et, en particulier, le rôle qu'y joue le langage afin de repenser le *satori* bouddhique et de ré-interpréter le rôle dévolu au langage et, par conséquent, au *kôan* qui y est ordonné, dans l'expérience du *satori*.

Nous nous donnerons ainsi les moyens de distinguer le savoir et l'expérience herméneutiques du savoir et de l'expérience tels que les conçoit Suzuki et, dans un second temps, de relire la Préface et le Cas No. 1 du *Mumonkan* à la lumière de la conception herméneutique de la compréhension et du rôle qui y est dévolu au langage.

³³ Gadamer, « Heidegger et l'histoire de la philosophie », loc. cit., p. 173.

³⁴ Dans VM, voir le paragraphe intitulé « Le concept d'expérience (*Erfahrung*) et l'essence de l'expérience herméneutique », pp. 369-385.

4.1 Analyse de *L'Idée du Bien comme enjeu platonico-aristotélicien*

Dans *L'Idée du bien*, trois chapitres centraux exposent une préoccupation majeure de la pensée de Gadamer à partir de sa source d'inspiration, à savoir ses études platoniciennes poursuivies tout au long de sa carrière de philosophe, d'éducateur et d'écrivain.³⁶ Ce texte de maturité, donné pour la première fois sous forme de conférence en 1974 et publié en 1978, reprend en partie une question qui avait fait l'objet de la thèse d'habilitation de Gadamer en 1931. C'est donc dire à quel point la pensée platonicienne a constitué pour l'auteur une sorte de trame de réflexion comme il l'avoue lui-même dans son « Autoprésentation » : « Plus que les grands penseurs de l'idéalisme allemand, ce sont donc les dialogues de Platon qui m'ont le plus marqué et qui n'ont jamais cessé de m'accompagner. »³⁶ Gadamer écrit également dans cette rétrospective de son travail philosophique, au sujet de la dimension authentique de la dialectique platonicienne des Idées, que « sa transgression essentielle vers un au-delà de tout étant est un dépassement de la supposition « naïve » des Idées et, en dernière instance, un mouvement d'opposition à l'interprétation métaphysique de l'être qui serait l'être de l'étant. »³⁷ Montrer cela et montrer qu'il y a eu en Occident des efforts de pensée « qui ont cherché à penser en amont de l'être substantiel de l'Idée et, plus généralement en amont de la doctrine de la substance de la tradition métaphysique » et ce « aussi bien contre l'instance de la critique aristotélicienne de la théorie des Idées que contre la métaphysique de

³⁶ Dans son « Avant-propos » à IB, Gadamer écrit effectivement : « Durant des décennies, mon enseignement fut consacré à élaborer, à mettre à l'épreuve aussi, ce que je viens d'appeler l'« effet unitaire » platonico-aristotélicien. À l'arrière-plan de tout cela, pourtant, il y avait un défi permanent incarné pour moi par le chemin de pensée de Heidegger et, en particulier, par son interprétation de Platon comme pas décisif accompli en direction de l'« oubli de l'être » propre à la « pensée métaphysique ». L'élaboration, dans *Vérité et méthode*, de mon projet d'une herméneutique philosophique témoigne de la façon dont je cherchais alors à relever théoriquement ce défi » (IB, p. 15).

³⁶ Gadamer, « Autoprésentation... », loc. cit., p. 51.

³⁷ Gadamer, « Autoprésentation... », loc. cit., p. 54.

la substance de la tradition occidentale » est précisément le but des recherches qui ont mené à la publication des études gadamériennes sur Platon, dont *L'Idée du Bien comme enjeu platonico-aristotélicien*.³⁸

« L'être, qui peut être compris, est langage » : voilà en condensé, dans les mots de Gadamer, l'essentiel de sa philosophie. C'est la contribution de sa pensée à la tâche de destruction ou de surmontement de l'interprétation métaphysique de l'être : l'être, qui n'est pas un étant, n'est jamais l'objet de notre savoir mais il est ce que nous avons toujours-déjà compris en tant qu'être-là, et c'est parce que nous sommes être-là que nous sommes langage. Nous sommes le « là » où l'être se manifeste ; le langage est l'ouverture où l'être se donne, il est événement de l'être.

La dimension qui préserve l'ouverture à « l'être se manifestant et s'articulant dans le *logos*, » la rationalité et le langage, fait partie de l'héritage philosophique occidental et elle n'était pas totalement occultée chez Platon. Gadamer la retrouve par un travail herméneutique, dans ces trois chapitres de *L'Idée du Bien*.

Tout travail herméneutique a la structure de l'expérience et cette structure est dialectique : tel est aussi le cas du savoir du Bien chez Platon qui constitue le thème de ces trois chapitres. On pourrait donc établir une équivalence entre herméneutique, expérience, savoir du Bien et dialectique. Et pour Gadamer, le dialogue est le paradigme de la dialectique et du langage.

Or notre recherche vise à comprendre ce que sont l'expérience et le langage herméneutiques. En nous attachant à dégager les caractéristiques du savoir du Bien chez Platon, donc par l'analyse du contenu de ces trois chapitres d'une part, et en analysant le cheminement de pensée ou le travail proprement herméneutique de Gadamer dans ces mêmes chapitres d'autre part, nous pourrions recueillir les éléments pertinents pour réfléchir sur le *satori* s'il doit être défini comme expérience, comme le sont l'herméneutique et le savoir du Bien platonicien.

³⁸ Gadamer, « Autoprésentation... », loc. cit., p. 54.

Les trois chapitres ont respectivement pour titres : « Savoir et non-savoir socratiques », « Le savoir du Bien et la *polis* » et « La dialectique du Bien dans le *Philèbe*. »

Le principe herméneutique fondamental veut qu'on ne puisse comprendre un texte que si on comprend la question à laquelle il est une réponse. Dans le cas présent, la question immédiate à laquelle il répond est formulée par Gadamer dans le chapitre préliminaire intitulé « L'enjeu de la question » et elle recoupe une question plus globale à laquelle, croyons-nous, tente de répondre toute l'oeuvre de Gadamer.

La question immédiate porte sur la signification de la fameuse « théorie des Idées » platonicienne dont l'interprétation traditionnelle, qui en a fait une doctrine par défaut de tenir compte de la nature dialogique-dialectique des écrits de Platon, a mené au monde double de la métaphysique. Parce que l'Idée du Bien a une prééminence chez Platon, c'est elle que Gadamer étudiera pour tenter de comprendre ce qu'il en est de la relation dialectique entre l'Idée du Bien et le bien dans la vie humaine. Il s'agit en quelque sorte d'examiner, à partir d'un cas éminent, ce qu'il en est de cette fameuse « théorie des Idées ». Comment peut-on connaître le Bien et comment Platon caractérise-t-il le savoir du Bien ? La thèse que présente Gadamer est que le savoir du Bien platonicien équivaut à la vertu de rationalité pratique, la *phronèsis* aristotélicienne. C'est ainsi que Platon et Aristote, le premier mythiquement et le second conceptuellement, partagent un enjeu commun : préserver la possibilité d'une authentique compréhension de l'être. En cela, ils cherchent tous les deux à distinguer le savoir et l'attitude philosophiques du prétendu savoir et de l'attitude sophistiques. La réponse de Platon s'élabore dans le savoir du Bien et celle d'Aristote dans le concept de *phronèsis*, la vertu de rationalité pratique.

La question plus générale qu'on retrouve dans toute l'oeuvre de Gadamer, souvent de manière très indirecte, et qui nous semble affleurer plus directement ici, est celle de la tâche de destruction ou de surmontement de l'interprétation métaphysique de l'être que Gadamer assume par la « fondation » de l'ontologie dans le langage. Il le fait de diverses manières dans *L'Idée du Bien* et plus spécifiquement dans les trois chapitres qui nous intéressent ici, en montrant que :

1) Platon n'a pas conçu l'Idée (l'*eidos*) comme un monde ou un domaine en-soi à part. La séparation (*chôrismos*) n'est qu'un moment logique, solidairement indissociable de la participation (*méthéxis*) des phénomènes ou du multiple à l'Idée une.

2) Cette séparation (*chôrismos*) entre le noétique et le sensible est nécessaire en tant que moment *logique* de la dialectique de l'un et du multiple, c'est-à-dire qu'elle est nécessaire pour que nos esprits finis puissent connaître.

3) Ontologiquement et non plus logiquement, l'être n'est pas séparé des phénomènes où il se manifeste : nous ne pouvons l'en séparer *logiquement* que parce qu'il s'y trouve.

4) Cependant, l'Être ou le Bien ou l'Un transcendant, est « au-delà de tout être » parce qu'il n'est pas un étant : il se donne, se manifeste de lui-même dans le langage qui est dialogue-dialectique. C'est pourquoi Platon privilégie la forme dialogique. C'est parce que l'un ou l'universel se trouve dans le multiple ou le particulier où il se manifeste pour nous que nous le connaissons dialectiquement, c'est-à-dire en distinguant au moyen de l'identité et de la différence, dans le mouvement des questions et des réponses.

4.1.1 Analyse sémantique des trois chapitres de L'Idée du Bien

Dans le premier chapitre intitulé « Savoir et non-savoir socratiques », Gadamer analyse l'enseignement platonicien au sujet de la nature du savoir philosophique. Le savoir du Bien est un savoir, c'est-à-dire qu'il est rationalité. Mais ce savoir rationnel se distingue de ce qu'on a l'habitude d'entendre par savoir ou connaissance, lesquels portent sur des objets : ainsi le sont l'*épistémè* et la *technè*, ce dernier type de savoir constituant, pour les Grecs d'alors, une sorte de paradigme du connaître. Par rapport à tous ces savoirs qui peuvent s'acquérir et s'enseigner à partir de connaissances préalables, le savoir du Bien serait plutôt « ignorance. » Le savoir du Bien réside dans un retournement du regard engendré par une attitude questionnante qui nécessite la reconnaissance de notre non-savoir faisant sentir l'urgence d'un savoir fondé en raison plutôt qu'appris par la répétition d'opinions reçues.

Ce chapitre met en évidence le moment de négativité qui fait partie intégrante du savoir du Bien : c'est ce moment de négativité que Platon met en scène de manière privilégiée dans les dialogues aporétiques dits de réfutation. Gadamer partage en effet les dialogues platoniciens qui traitent de l'Idée, selon leur structure : les dialogues aporétiques de réfutation, une forme intermédiaire dans le *Phédon* où l'Idée se trouve thématifiée pour la première fois, et la forme achevée de la *République* où est abordée l'Idée transcendante du Bien.³⁹ *Le Philèbe*, pour sa part, abordera la question du bien dans la vie humaine ou « comment *chôrismos* [séparation] et *méthéxis* [participation] peuvent être pensés en liaison l'un avec l'autre. »⁴⁰

Comment se fait-il que les interlocuteurs de Socrate se heurtent à l'impossibilité de résoudre la question posée qui porte, dans tous les dialogues aporétiques, sur la nature de telle ou telle vertu (*arété*) ? C'est qu'ils conçoivent le savoir de l'*arété* sur le modèle de la science ou savoir compétent ; c'est le cas des sophistes qui réussissent à s'imposer par la seule puissance de leurs techniques argumentatives et l'étalage d'un savoir fondé sur des connaissances objectives et des opinions reçues.

Dans les dialogues de réfutation, Platon distingue le savoir du Bien de toutes les autres formes de savoir par le fait qu'il soit impossible de l'enseigner et par la nécessité qu'il requiert : celle de reconnaître d'abord et avant tout son non-savoir. On ne parvient pas à une affirmation positive satisfaisante sur ce qu'est telle ou telle vertu parce qu'on ne conçoit le savoir que comme savoir compétent. Mais aussi, on n'y parvient pas parce qu'on ne peut pas se diriger adéquatement dans les distinctions constitutives du connaître tant que le regard n'est pas dirigé sur ce qu'est « la vertu tout entière » ou l'essence de la vertu : cette direction du regard qui suppose un *retournement* par rapport à notre habituelle prétention connaissante, c'est cela le savoir du Bien, sa face positive. Mais cette face positive réside dans un mouvement, dans le regard tourné vers, plutôt que dans quelque chose qui serait vu. Et ce mouvement du regard ne peut être maintenu qu'en correspondance avec l'aspect négatif du savoir du Bien, c'est-à-dire savoir qu'on ne sait pas et

³⁹ Voir à ce sujet IB, pp. 30-32.

⁴⁰ Gadamer, IB, p. 36.

s'interroger soi-même. La spécificité paradoxale du savoir du Bien dans les dialogues aporétiques réside dans l'impossibilité d'enseigner ce savoir identifié, par Platon, à la vertu (*arété*).

Ainsi la dialectique dialogique de Platon, par la réfutation, engendre une attitude questionnante suscitée par la reconnaissance de l'insuffisance d'un savoir préalable ou d'une pré-compréhension dont l'existence est à l'origine de notre volonté de savoir.

Ce que l'on ne sait pas, encore faut-il savoir ce que c'est, et c'est en se voyant réfuté qu'on l'apprend. Savoir ce que l'on ne sait pas n'est justement pas pure ignorance. Ce savoir inclut toujours un savoir préalable qui guide toute recherche ou toute question : la connaissance consiste toujours à partir en reconnaissance.⁴¹

Dans le second des trois chapitres, intitulé « Le savoir du Bien et la polis », Gadamer s'attache au grand dialogue platonicien de la *République* pour tenter d'approcher l'essence du savoir du Bien. Ici, le savoir du Bien est présenté allégoriquement et Platon insiste sur sa transcendance, sous la figure d'une Cité idéale. Le Bien est ce qui confère l'unité. La Cité idéale est parfaitement harmonieuse, les classes y sont bien ordonnées, sous le règne des philosophes-rois caractérisés par la sagesse que leur conférerait le savoir par excellence.

Ici plus que jamais, puisqu'il s'agit d'aborder l'essence du Bien qui est un ineffable, on ne peut pas se limiter à lire Platon au premier degré. Les interprétations traditionnelles fondées sur une lecture littérale mènent à des apories. Platon aurait enseigné l'incompatibilité absolue de la vie théorétique et de la praxis politique et il aurait prôné le règne des philosophes. Une lecture mimétique correspondant au mouvement dialectique de l'oeuvre de Platon amène plutôt à comprendre que l'essence du Bien se trouve suggérée par la métaphore du soleil : il est ce qui donne l'être à tout ce qui existe sans pourtant être lui-même un être. Voyons cela plus précisément.

C'est dans l'Idée du Bien que se révèle justement le rôle de l'hypothèse de l'*eidōs*. La question de l'*unité* est abordée à travers le thème de l'organisation de la Cité, indiquant par là qu'il s'agit de l'unité

⁴¹Gadamer, IB, p. 56.

dans la multiplicité. De même que la Cité est organisée en classes en vue de produire l'unité et la concorde, ainsi en est-il des parties de l'âme et des vertus. « C'est finalement en prenant en considération le " Bien ", et pas autrement, que notre comportement acquiert son unité »⁴². Le Bien qui est l'un ne peut être connu directement puisque connaître c'est différencier. Cependant, cette unité est celle, non pas de l'un opposé au multiple, mais bien celle de l'un et du multiple, c'est-à-dire qu'il ne s'agit pas d'un système unitaire mais bien de l'unité dialectique du un et du deux. Autrement dit l'un est ce qui confère l'unité, il est *dynamis*, il est la relation par laquelle la multiplicité des phénomènes peut être rapportée, dans le *logos*, à ce qui les rassemble. Par exemple, l'Idée de « vertu » (*arétè*) est ce qui confère l'unité aux diverses vertus (*arétai*). Mais l'Idée n'est pas un être en soi séparé de sa manifestation : c'est par rapport à leur commune identité de « vertu » qu'il est possible de rapporter les unes aux autres les diverses vertus comme le courage ou la justice, mais c'est aussi parce qu'on peut les distinguer qu'on peut les connaître comme vertus. De même que le Bien se manifeste dans le Beau caractérisé par la mesure, la proportion et la manifesteté (*alètheia*), ainsi l'Idée ne peut être connue qu'à partir de là où elle se montre, c'est-à-dire dans le monde phénoménal, dans le dialogue au sein duquel les Idées sont mises en relation les unes avec les autres.

Dans le troisième chapitre intitulé « La dialectique du Bien dans le *Philèbe* », dès le premier paragraphe, Gadamer formule la question particulière qu'il s'agit de poser à ce dialogue, dans l'optique de la problématique qui l'occupe, à savoir, la préoccupation commune à laquelle répondent d'une part la notion aristotélicienne de *phronèsis*, et d'autre part, le savoir platonicien du Bien. Cette question consiste à se demander quel rapport entretiennent entre elles la question socratique du bien dans la vie humaine, l'essence générale du Bien, l'essence et les principes de la dialectique, et les principes aristotéliciens que sont l'un et la dyade indéterminée. Le *Philèbe* reprend en effet trois thématiques qu'on trouve aussi dans la *République*, à savoir : la question socratique relative au bien dans la vie humaine, la doctrine des Idées et sa dialectique et

⁴² Gadamer, *IB*, p. 63.

la doctrine du principe suprême du Bien, sans que le lien entre ces thématiques soit clair dans l'optique de l'interprétation traditionnelle pour laquelle l'Idée est totalement séparée des phénomènes.

Comment Gadamer interprète-t-il le contenu du *Philèbe* ? Le thème porte sur la question de savoir lequel du plaisir ou du savoir constitue le principe suprême permettant de déterminer le bien ou le meilleur dans la vie humaine. Philèbe et Protarque défendent la position de la suprématie du plaisir alors que la position adverse défend la suprématie du savoir (de la *phronèsis*). Socrate invite à entrer dans le mouvement de la justification à travers lequel est mise en lumière la structure de la dialectique.

D'abord la différenciation : « il faut plutôt différencier dès que l'on veut énoncer quelque chose sur quelque chose, par exemple sur le Bien »⁴³. L'analyse nuancée des diverses formes concrètes de plaisir et de savoir entraîne naturellement l'interlocuteur dans le mouvement de la différenciation envers lequel il avait d'abord commencé par être réticent. Puis l'entretien passe du travail de différenciation des diverses espèces de plaisir et de savoir à la reconnaissance du fait qu'aucun d'entre eux ne suffit à déterminer une vie bonne.

La doctrine des quatre genres de l'être qui avait été introduite entre temps par Socrate sans qu'il soit alors possible de voir clairement à quoi elle devait mener et qui constituait en fait une propédeutique et une présupposition ontologique,⁴⁴ préparait la métaphore introduite ici du breuvage ou du mélange qu'est la vie. En effet, la distinction des quatre genres de l'être a permis à Platon d'indiquer qu'il faut concevoir le devenir comme un genre de l'être, en l'occurrence celui du « mixte » dans lequel se trouvent mélangés les deux genres contraires de la limite et de l'illimité ; le quatrième genre de l'être est précisément la cause du mélange, le Bien. Puisque le moment dialectique de la différenciation a permis de comprendre que ni le plaisir ni le savoir ne suffit à déterminer une vie bonne, il s'agit désormais de combiner exactement la part de chacun en vue de la vie juste : c'est la métaphore du mélange qu'est la vie. Le Bien fournit la norme à ce mélange. L'introduction de la doctrine

⁴³ Gadamer, IB, p. 95.

⁴⁴ Gadamer, IB, p. 100.

des quatre genres de l'être avait donc pour signification, d'une part, de distinguer le monde noétique des Idées constitué par le genre de la « limite » et d'autre part, d'établir que le genre du « mixte » ou du devenir *est*. « Ce n'est que lorsque le mélange n'est plus pensé comme une diminution et une adultération du pur, du vrai, du sans mélange, mais comme un genre propre, qu'il est le lieu où apparaît la constitution ontologique du bien et du vrai »⁴⁵.

Gadamer fait ici un commentaire sur les implications de cette doctrine des quatre genres sur la dialectique : le domaine du noétique ou des relations pures n'est qu'un moment abstrait du troisième genre, celui du mixte. Autrement dit, le domaine des Idées (la limite) n'est pas en-soi mais il est, au contraire dialectiquement solidaire avec son contraire, le domaine de l'illimité ou des phénomènes.

Avec la doctrine des quatre genres de l'être par laquelle Platon établit que le genre du « mixte » *est*, on passe à une manière différente de poser la question ou plus exactement la question se pose alors différemment : on ne peut connaître le Bien qu'à partir de la question du bien dans la vie humaine ou l'universel ne peut être rencontré que dans le particulier où il se donne : le Bien s'est réfugié dans le Beau. Le Bien se reconnaît dans le beau mélange, la justesse et l'harmonie de la vie. Ainsi, le Bien se montre dans le beau dont les caractéristiques sont mesure, proportion et dévoilement (*alètheia*) ou vérité.

... « le bien » qui, en même temps est « le beau », n'est pas pour soi, en soi et au-delà, n'importe où, mais en tout ce que nous reconnaissons comme beau mélange. [...] Il reste vrai que le « Bien » doit être extrait et écarté de tout ce qui apparaît en tant que bien. Mais il s'y trouve, et peut en être détaché pour la bonne raison qu'il s'y trouve et que c'est à partir de là qu'il resplendit.⁴⁶

Il s'agit, exprimé mythiquement à travers l'analogie du beau mélange, de l'indissolubilité du rapport de l'un et du multiple.

⁴⁵ Gadamer, IB, p. 100.

⁴⁶ Gadamer, IB, p. 102.

Que le bien s'abrite dans le beau ne signifie donc pas moins qu'on le rencontrera seulement dans le beau. Pourvu que mesure, symétrie et manifesteté (*alètheia*) caractérisent le beau de façon insigne, il est du même coup le bien, ce qui garantit à tout ce qui est son être véritable (ce que nous avons appelé ici « idéal » ou « eidétique »).⁴⁷

Que le Bien ne nous soit accessible que dialectiquement, cela signifie que la théorie platonicienne des Idées n'exprime pas que Platon situerait l'être dans un monde eidétique ou idéal coupé (le *chôrismos*) du monde des phénomènes ou du devenir : cette théorie vise à caractériser la relation dialectique, constitutive de l'être que nous pouvons comprendre, parce qu'il se manifeste lui-même. La transcendance du Bien sur laquelle insiste la *République* « exclut qu'il puisse être pensé comme une Idée, comme une quiddité qui serait, pour ainsi dire, un genre supérieur englobant tout ». ⁴⁸ Dire que le Bien s'abrite dans le beau, c'est dire qu'il apparaît *de lui-même* car la caractéristique du beau c'est de resplendir. Le Bien n'est autre que l'éclat du beau, son dévoilement. Le Bien est donc ce qui garantit à tout ce qui est son être véritable : il n'est accessible que dans sa manifestation dans ce qui a mesure et dévoilement ou auto-manifestation, soit beauté. Le Bien est l'éclat du Beau.

Notons déjà quelques points sur lesquels nous reviendrons d'ailleurs plus loin.

D'abord l'essentielle négativité de l'expérience : pour faire des expériences, il faut questionner. Or on ne parvient à questionner authentiquement, et non pas à la manière sophistique, qu'en reconnaissant d'abord qu'on ne sait pas. Et comment parvient-on à ce savoir du non-savoir ? En étant réfuté. La réfutation, celle qu'on doit nécessairement faire de ses propres préjugés ou de sa propre pré-compréhension dès qu'il s'agit de passer du domaine des opinions reçues à un savoir fondé en raison, est une étape indispensable de toute expérience, que cette réfutation se fasse dans le dialogue de l'âme avec elle-même tel que

⁴⁷ Gadamer, IB, p. 103.

⁴⁸ Gadamer, IB, p. 108.

Platon définit la pensée, ou par le dialogue effectif avec d'autres personnes. Tout savoir philosophique se définit essentiellement par la question plutôt que par la réponse. Savoir ce que l'on ne sait pas n'est pas pure ignorance : pour questionner, il faut savoir ce qu'il en est de ce sur quoi on questionne. Et comment l'apprend-on ? Par le déploiement, dans le langage, des éléments constitutifs de ce qu'on questionne. C'est ainsi que dans les dialogues de réfutation, Platon ne cherche pas à en venir à une conclusion satisfaisante : le dialogue se termine sur une mise en évidence d'apories. Mais les interlocuteurs y ont gagné quelque chose d'essentiel : le sentiment d'urgence d'un savoir fondé en raison, la délimitation précise de la chose en question par la différenciation des caractéristiques qui lui sont essentielles de celles qui ne le sont pas, et la distance par rapport aux idées reçues, à la force de l'opinion qui réprime l'interrogation.

Le savoir du Bien ou l'expérience est bel et bien savoir, c'est-à-dire rationalité, mais il ne l'est pas au sens de la *technè* ou du savoir objectivant. Il est essentiellement deux choses : d'abord le savoir du Bien réside davantage dans le *retournement* du regard conséquent à la reconnaissance du non-savoir que dans quelque chose qui serait vu ; puis, l'Idée du Bien est ce qui confère l'unité rendant ainsi possible un déploiement dialectique des idées les unes par rapport aux autres sous la conduite de la chose même, puisque, en effet, dialectique signifie « être conduit » ; la dialectique est non pas « un mouvement exécuté par la pensée, mais, au contraire, le mouvement de la chose même, éprouvé par la pensée. »⁴⁹ C'est que le savoir du Bien n'est pas quelque chose qu'on saisit et dont on s'empare ; il est, comme la question sensée, ce qui *se pose* de lui-même dans le dialogue ou dans le langage. Il ne peut s'élaborer que dans l'échange de questions et de réponses parce que c'est le Bien lui-même qui se manifeste dans le Beau : autrement dit, le langage qui dévoile est un mode de manifestation du Bien. Celui-ci ne s'y réduit pas et pourtant il ne nous est accessible qu'en lui. L'universalité de l'Idée du Bien n'est toujours accessible que dans les idées particulières portant sur le bien dans la vie humaine.

⁴⁹ Gadamer, VM, p. 485.

4.1.2 Analyse syntaxique des trois chapitres de L'Idée du Bien

Revenons pour l'instant au texte de Gadamer afin de voir comment ces aspects de l'expérience peuvent trouver confirmation dans la pratique herméneutique.

Gadamer veut montrer comment la conception platonicienne du savoir du Bien défini comme un savoir transcendant, comme l'unité mythique du bien, du vrai et de l'être, dont la figure est constituée par la *dialectique*, et ce qu'Aristote conceptualise sous le terme de « *phronèsis* » (prudence), définie comme vertu de rationalité pratique, visent la même chose ou partagent un enjeu commun : le personnage de Socrate qui constitue pour l'un et pour l'autre le paradigme du savoir par excellence exprime cette communauté de vues.

Le travail herméneutique s'effectue donc sur des éléments de la tradition philosophique qui nous ont été transmis dans le langage : la théorie des Idées, la dialectique platonicienne et la *phronèsis* aristotélienne. Voilà des termes qui évoquent des réalités connues avec plus ou moins de précision ainsi qu'un certain nombre d'interprétations traditionnelles : sur le monde intelligible platonicien des Idées, sur la dialectique, sur l'opposition entre Platon et Aristote, etc. Ce sont là des préjugés constitutifs d'une pré-compréhension à partir de laquelle Gadamer va nous permettre de parvenir à un questionnement en passant par la reconnaissance de notre non-savoir. Comment cela se fera-t-il ? Par un travail langagier dans le langage et sur le langage.

Première partie : l'emploi platonicien du terme de phronèsis.

Une première partie constituée d'une quinzaine de paragraphes⁵⁰ traite de « l'emploi platonicien du terme de *phronèsis* ».

Gadamer commence par définir ses termes, en montrant pour chacun d'entre eux en quoi il se rapproche et en quoi il se distingue des autres. On a donc, d'une part, la dialectique platonicienne et, d'autre part, la vertu de rationalité pratique. Leur commun rapport à la *technè*

⁵⁰ Gadamer, IB, pp. 38 à 47.

indique que les trois termes, ceux de dialectique, de *phronèsis* et de *technè*, ont quelque chose d'identique : ils sont savoir à partir de raisons, c'est-à-dire rationalité par opposition à la simple opinion. Mais une première différence distingue la dialectique platonicienne et la *phronèsis* aristotélicienne du savoir théorique (*epistemè*) et technique (*technè*), c'est que ces derniers savoirs peuvent être l'objet d'un apprentissage à partir d'un savoir général précédemment acquis, ce qui n'est pas le cas pour l'exercice pratique de la raison (dialectique et *phronèsis*).

D'autre part, Platon et Aristote ont une visée commune : démarquer leur conception du « rendre raison » de celle des sophistes. La dialectique a en commun avec la sophistique de n'être pas un savoir spécialisé (comme la médecine, par exemple) et de s'appuyer sur l'art de la rhétorique. Mais la dialectique et la rhétorique diffèrent de la sophistique par leur « aptitude à distinguer les choses d'après leur genre et à échapper à la confusion » alors que les sophistes sont les maîtres de la confusion.

Pourtant la dialectique n'est pas la rhétorique : elle est vertu (*arètè*). En effet, davantage que la « seule perspicacité » dont peut se contenter la rhétorique, la dialectique nécessite de « s'interroger soi-même » et d'interroger le « savoir qu'on croît détenir. »

Gadamer a donc commencé par définir les termes de l'énoncé de la question posée aux dialogues platoniciens traitant de l'Idée du Bien, par le jeu de l'identité et de la différence : le savoir platonicien du Bien et la *phronèsis* aristotélicienne sont ceci, ne sont pas cela.

Deuxième partie : la particularité du savoir de la vertu (l'arètè) face aux technai.

La deuxième partie de ce chapitre est alors amorcée comme traitant de « ce qui est vraiment en question, qui est qu'aux yeux de Platon le savoir de l'*arètè* a, face aux *technai*, une particularité. »⁶¹ Cette particularité réside dans le fait qu'on ne peut pas enseigner l'*arètè*. Gadamer montre à ce sujet quel est l'enseignement de trois dialogues platoniciens :

⁶¹ Gadamer, IB, p. 47.

le *Protagoras*, le *Ménon* et le *Phédon*.

1) Le *Protagoras* : l'*arété* est un savoir mais non pas au sens de la *technè* car c'est un savoir qui ne peut pas s'enseigner.

2) Le *Ménon* : l'*arété* est le savoir d'un non-savoir, condition première pour s'interroger soi-même.

3) Le *Phédon* : le savoir de l'*arété* est *anamnèse*, re-souvenir. Il s'agit de reconnaître ce qui faisait déjà l'objet d'une pré-compréhension, et cette reconnaissance est une « nouvelle ouverture sur quelque chose de connu »⁵².

Il s'agit toujours ici de délimiter ce dont on parle : la vertu, (*arété*) par quoi se définissent et le savoir du Bien et la *phronèsis*, partage avec ces derniers les caractéristiques de ne pouvoir s'enseigner, d'exiger une interrogation de soi-même, et d'être re-souvenir.

Dans ce premier des trois chapitres intitulé « Savoir et non-savoir socratiques », Gadamer a non seulement énoncé le principe directeur de la dialectique platonicienne qui exige une disposition authentique au questionnement qui consiste à s'interroger soi-même et le savoir que l'on croit détenir, par la reconnaissance de son non-savoir, mais il a délimité précisément la chose en question : le savoir qui est vertu de rationalité pratique. Par le fait même, c'est à la reconnaissance de notre propre non-savoir en ce qui concerne ce qu'est le savoir que nous en sommes arrivés. Il fallait instaurer la condition pour que l'expérience soit possible : pouvoir questionner.

Le deuxième chapitre au titre prometteur « Le savoir du Bien et la *polis* », semble indiquer que Gadamer va enfin nous présenter clairement et positivement ce qu'est le savoir platonicien du Bien que le premier chapitre n'a caractérisé que de façon négative. Nos esprits habitués à constituer leur objet de connaissance justement en « objet » risquent d'être déçus. En effet, on cherche en vain quelque chose à saisir dans ce chapitre. La première frustration passée, en y réfléchissant bien, on doit reconnaître qu'il y a chez Gadamer, comme chez Platon, une

⁵² Gadamer, IB, p. 57.

cohérence entre le dire et le faire. Le Bien, qui est un ineffable,⁵³ se manifeste dans le mouvement de la dialectique dialogique : c'est donc là qu'il faut le chercher. Dans l'introduction intitulée « L'enjeu de la question », Gadamer écrit : « Vouloir concevoir le Bien immédiatement et le connaître comme un μαθημα, comme une "connaissance" qu'il nous serait loisible d'"acquérir", paraît impossible du fait de sa nature propre. Cet ineffable, [...], doit assurément être interprété aussi sobrement que possible... »⁵⁴ Il faut donc en conclure que Gadamer, à la suite de Platon, ne peut traiter du Bien et du savoir du Bien autrement que Platon.

Le premier chapitre avait défini le savoir du Bien en le distinguant des diverses formes de savoir et en l'identifiant au genre particulier de savoir qu'est la vertu, l'*arété*. Mais la vertu de rationalité, le rendre raison ou la dialectique, caractéristique du savoir du Bien, n'est pas réductible à une vertu particulière : le savoir du Bien a une fonction unificatrice. Cela s'accorde parfaitement avec la même fonction attribuée par Aristote au *logos* de la *phronèsis*, au « principe rationnel » de la « prudence ».

Dans les trois premiers paragraphes du deuxième chapitre, Gadamer commence par énoncer ce dont il sera question, l'enjeu de ce chapitre. Cet énoncé pourrait être résumé ainsi : l'Idée du Bien est ce qui confère l'unité, et cela est exposé par Platon dans la *République*. Mais une telle formulation est par trop directe et ne ménage pas véritablement un accès dialectique à ce qui est en question. Gadamer formulera plus loin l'enjeu de ce chapitre de la manière suivante : « ... la question qui nous guide [...] est de savoir comment Platon peut penser solidairement la question socratique relative à l'*arété* et au Bien et, d'autre part, son programme scientifique »⁵⁵ : autrement dit, quel rapport y a-t-il entre la question socratique relative au bien dans la vie humaine et la formation des gardiens de la Cité idéale par la science ? N'y a-t-il pas là une contradiction avec ce qui a été présenté dans le premier chapitre, soit que le savoir du Bien est fondamentalement

⁵³ Gadamer, IB, p. 35

⁵⁴ Gadamer, IB, p. 35

⁵⁵ Gadamer, IB, p. 70.

différent du savoir compétent de la science ? Ou de manière encore plus générale en ce qui concerne ce chapitre particulier dans l'économie du livre, Gadamer écrira qu'au texte de la *République*, il a demandé : la question socratique de l'*arété* est-elle compatible avec la question universelle du Bien que vise la dialectique platonicienne ?⁶⁶ Cette formulation met en relation trois termes : la question socratique du bien dans la vie humaine (le bien particulier), la question universelle du Bien et la dialectique. À cette question, Gadamer semble donc donner une réponse sous forme d'énoncé au début de ce deuxième chapitre, à savoir que l'Idée du Bien est ce qui confère l'unité. Mais un énoncé n'est qu'un contenant qui exige le déploiement de la dialectique permettant l'accès éclairé au contenu de sens qui s'y trouve figé.

C'est ainsi que succède à l'énoncé de ce qui est en question, la délimitation de l'horizon sur lequel se détache la question qu'on veut poser. « La position de la question [...] implique que soient explicitement fixées les présuppositions qui tiennent, et à partir desquelles se montre ce qui reste en question. »⁶⁷ Ayant énoncé sa « thèse » dans les trois premiers paragraphes, Gadamer va en indiquer les contours en reprenant les objections que lui oppose l'interprétation traditionnelle de la *République* et en les réfutant. La fonction de la réfutation est double : nous révéler l'insuffisance de notre savoir et mettre à nu l'être véritable de ce qui est en question en éliminant les notions fausses ou inessentiels que nous lui adjoignons.

Les objections traditionnelles sont résumées par Gadamer dans les paragraphes qui suivent : 1) le livre IV de la *République* semble considérer la question du savoir du Bien comme secondaire ; 2) la relation entre la fonction propédeutique des sciences et la fonction du savoir du Bien dans l'éducation des gardiens de la Cité idéale est obscure ; 3) l'éducation des gardiens par la *theoria* n'est pas cohérente avec le moment du savoir de toute vertu ; 4) l'intention de Platon semble plutôt de montrer que le conflit entre *theoria* et praxis politique est insoluble : sa Cité utopique en serait la démonstration par l'absurde.

⁶⁶ Voir Gadamer, IB, p. 112.

⁶⁷ Gadamer, VM, p. 387.

Une première transition importante survient à la page 67 : « C'est l'ouvrage tout entier qui demande à être lu comme un seul grand mythe dialectique. » Cela veut dire : la fonction unitaire du Bien est mise en jeu par Platon dans la *République* par la structure dialectique, si bien que le sens, « ce qui est visé », n'est pas à chercher dans ce qui est dit mais dans l'entre-deux entre les exigences utopiques de la Cité idéale et leurs contraires.⁵⁸ Sur quoi doit donc porter cette lecture dialectique ? Sur trois aspects en particulier : 1) sur l'ensemble de l'ouvrage, 2) sur le règne des philosophes et 3) sur les énoncés théoriques et scientifiques qu'on y trouve. On peut reconnaître ici trois points de l'interprétation traditionnelle, à savoir : 1) que le sens de la *République* aurait été d'exprimer une incompatibilité foncière entre philosophie et politique, entre vie théorique et vie pratique ; 2) que Platon aurait prôné le règne des philosophes afin que puisse s'instaurer la Cité idéale ; et 3) que l'allégorie de la caverne aurait constitué une théorie de la connaissance.

Gadamer suggère ici qu'une lecture de la *République* au premier degré, c'est-à-dire en ne s'attachant qu'au contenu explicite, à ce qui est dit, sans tenir compte du contexte qui permet de préciser la question à laquelle le texte est une réponse, et en ignorant la forme dialectique des écrits platoniciens, inéluctable en vertu de la cohérence qu'il faut nécessairement postuler entre ce que Platon dit et ce qu'il fait, qu'une telle lecture ne permet pas d'entrer véritablement dans l'intelligence du texte.

La question est donc de savoir en quoi l'énoncé par Platon de son programme d'éducation scientifique des gardiens de la Cité idéale dans la *République* rejoint la question socratique relative à l'*arété* et au Bien ? L'interprétation du mythe de la caverne en termes épistémologiques, c'est-à-dire que la dialectique serait le « couronnement d'une ascension théorique »⁵⁹ à travers les divers types de savoir, *technè*, *epistémè* et *mathema* aboutirait à considérer la dialectique comme la méthode appropriée à la connaissance du Bien qui devrait alors être conçu comme un objet. L'analyse en ces termes du mythe de la caverne

⁵⁸ Gadamer, IB, p. 67.

⁵⁹ Gadamer, IB, p. 78.

ne permet pas d'aller plus loin : là se trouve la limite de l'interprétation traditionnelle qui est celle de la pré-compréhension inscrite dans le langage lui-même de la tradition.

Comme on le sait, c'est sur une lecture du mythe de la caverne qu'est fondée l'interprétation qui attribue à Platon le déplacement de la conception originelle de la vérité comme dévoilement (*alètheia*) vers une conception épistémologique de la vérité.⁶⁰ Au fond, ce que Gadamer a fait jusqu'ici, c'est de réfuter une à une les interprétations traditionnelles de la *République* pour lesquelles le mythe de la caverne est central.

Ce tour d'horizon des interprétations qui en sont venues à constituer une pré-compréhension ou les préjugés à partir desquels nous pouvons questionner, avait pour but de remettre ces préjugés en jeu afin d'ouvrir nos esprits, par la reconnaissance de notre non-savoir, à un questionnement qui puisse constituer véritablement ce que Gadamer nomme à plusieurs reprises, à partir de la page 80, un « nouveau pas ». Ce nouveau pas est rendu possible par la nouvelle manière dont se pose alors la question : « Il faut donc se demander si, finalement, ce ne serait pas la façon mythique de s'exprimer qui est celle de Platon qui nous enferme dans ce dilemme. La question serait-elle mieux posée à partir de la métaphore ? »⁶¹ La métaphore en question est celle du soleil auquel est rapportée analogiquement l'Idée du Bien.

Gadamer analyse donc les niveaux de signification possibles de cette métaphore.

- 1) Comme le soleil dispense la visibilité aux choses visibles, l'Idée du Bien, en accordant le dévoilement (*alètheia*) à ce que l'on connaît, est cause du « savoir » et de la « vérité ».
- 2) Le deuxième niveau de signification est qualifié non seulement de nouveau pas mais bien de « pas décisif »⁶² : il consiste à interpréter l'analogie comme signifiant que « de même que le soleil n'accorde pas seulement la visibilité aux choses, mais leur accorde encore le devenir,

⁶⁰ Voir Martin Heidegger, « La doctrine de Platon sur la vérité », dans *Questions II*, Paris, Gallimard, 1968, pp. 116-162.

⁶¹ Gadamer, IB, p. 80.

⁶² Gadamer, IB, p. 81.

la croissance, l'épanouissement, sans être lui-même le devenir [...], l'Idée du Bien, sans avoir elle-même l'« être », doit accorder l'être [...] à ce qui est connu par la pensée ». ⁶³

Le cheminement de pensée qui a consisté à examiner les interprétations traditionnelles relatives à la doctrine des Idées, c'est-à-dire à examiner nos préjugés, notre pré-compréhension, notre savoir, celui que nous croyions détenir, a permis d'énoncer une question et de la poser. Une question s'énonce toujours à partir de la tradition langagière où se trouve enracinée notre pré-compréhension, celle qui permet de questionner. Mais l'élaboration, en quoi consiste le fait de *poser* la question, doit permettre de nous « défaire des hypothèses dans lesquelles s'est sédimentée l'interprétation du monde dont notre langage est tributaire. » Voici comment effectivement Gadamer conclut cette partie de l'examen de notre pré-compréhension :

On peut donc dire que partout où nous apposons le sceau du « c'est », partout, donc, où nous employons des mots et des paroles, prononçons des phrases, nous rêvons de l'être [...]. Mais nous ne faisons alors qu'en rêver. Seul le dialecticien s'éveille et se libère de l'emprise qu'exerce sur nous ce rêve qu'est le monde de la vie, et se réveiller de ce rêve, comme de cette torpeur, c'est précisément ne rien faire d'autre que ce qu'il fait : se défaire des hypothèses dans lesquelles s'est sédimentée l'interprétation du monde dont notre langage est tributaire, et aller voir ce qu'elles recouvrent, ce qui ne peut se faire qu'en pensant. ⁶⁴

Les premiers mots du paragraphe suivant introduisent d'emblée dans la question à laquelle nous a préparés le chemin de questionnement suivi jusqu'ici : « L'hypothèse de l'*eidōs* [l'Idée])... » Gadamer indique le moment suivant de l'expérience ou du savoir du Bien : une fois qu'il a éliminé une à une les hypothèses sédimentées dans le discours, le dialecticien « réclame une ultime justification qui rende raison » ⁶⁵. Où

⁶³ Gadamer, IB, p. 81.

⁶⁴ Gadamer, IB, p. 82.

⁶⁵ Gadamer, IB, p. 82.

mène donc la dialectique qui s'appuie sur l'hypothèse de l'Idée que met en scène la *République* ? À l'*archè* (le principe) qui est l'un dans lequel, nous dit Gadamer, « on peut, avec Aristote, reconnaître [...] la dualité du un et du deux. » Dans ce paragraphe, Gadamer distingue cette interprétation de l'*archè* ou de l'un en tant qu'unité du un et du deux qui est la sienne de l'interprétation voulant qu'il s'agisse d'un « système déductif unitaire. »⁶⁶ Parce qu'il ne s'agit pas d'un système déductif unitaire, et parce que l'*archè* est l'unité de l'unité et de la pluralité, la question de l'unité ou du Bien ne peut se poser qu'à partir du bien dans la vie humaine. De même que la question de ce qu'est *la vertu* (l'*arété*) ne peut se poser qu'à partir des vertus (les *aretai*).

En fait, ce qui se passe dans l'expérience herméneutique dont la structure logique est celle de la question, c'est que la réfutation des préjugés constitutifs de la pré-compréhension permettant l'énoncé de départ d'une question conduit à reconnaître ce qu'on ne sait pas à son sujet et par conséquent à reposer la question dans une nouvelle direction de sens. Ainsi en est-il pour la question du savoir du Bien : elle doit finalement être orientée vers le bien dans la vie humaine. Tel est effectivement le cas de la question socratique au sujet du Bien, dans le *Phédon*, dans la *République* et dans le *Philèbe*. Mais toujours la discussion « excède ce domaine étroitement délimité et conduit à un questionnement ontologique universel ».⁶⁷ Dans tous les cas, c'est seulement « à partir de la structure de la dialectique » et « en faisant sienne la démarche accomplie par la dialectique »⁶⁸ qu'on peut comprendre que la question du bien dans la vie humaine s'étend au principe de toutes choses. Autrement dit, Gadamer tente de montrer dans les paragraphes suivants, qui terminent ce chapitre, que, pour Platon, le savoir du Bien, soit la question ontologique universelle portant sur le Bien ou sur l'être recoupe nécessairement la question du bien dans la vie humaine parce que c'est ainsi seulement que le Bien nous est accessible.

⁶⁶ Gadamer, IB, pp. 82- 84.

⁶⁷ Gadamer, IB, p. 84.

⁶⁸ Gadamer, IB, p. 85.

Le dernier des trois chapitres portant sur l'Idée du Bien platonicienne s'intéresse en effet au *Philèbe*, ce dialogue platonicien qui porte sur la question du bien dans la vie humaine. Or la nouvelle manière dont la question en est venue à se poser une fois qu'ont été désolidifiées les sédimentations de notre interprétation du monde dans le langage, permet effectivement de résoudre les apories des interprétations traditionnelles du *Philèbe*. En effet, dans son analyse de ce dernier dialogue platonicien, Gadamer montre les relations qui unissent la question universelle du Bien, la question socratique du bien dans la vie humaine, la dialectique et la notion aristotélicienne de l'un et de la dyade indéterminée.

C'est donc à partir du langage et des interprétations qui y sont figées que nous avons accès à ce qui est en question ; c'est par l'élaboration du questionnement, la définition et la distinction ainsi que par la délimitation des présupposés qui tiennent et de ceux qui ne tiennent pas, donc par l'histoire des concepts sur lesquels sont enracinées les interprétations traditionnelles qui structurent notre interprétation de départ portée par le langage, qu'une nouvelle question peut en venir à se poser. La nouveauté de cette position de ce qui est en question réside dans le fait de comprendre que le savoir du Bien n'est pas à chercher dans le monde eidétique séparé du monde sensible mais dans le Beau, c'est à dire dans la question du bien dans la vie humaine : car le Bien se trouve dans le Beau et c'est seulement dans le Beau qu'on peut le trouver.

5. L'expérience herméneutique

On devine déjà que plusieurs éléments pertinents pour notre recherche sur la nature de l'expérience et sa relation au langage peuvent être dégagés de l'étude de Gadamer.

D'abord, le savoir du Bien est bel et bien savoir en ce qu'il est fondé en raison. Il se distingue pourtant des formes de savoir objectivant ou de ce qu'on entend généralement par savoir. Cet aspect du savoir du Bien et de l'expérience rejoint un aspect de la théorie suzukiennne de l'expérience : il s'agit d'une forme de savoir qui se distingue de ce qu'on entend habituellement par là. Suzuki caractérise cette différence en

qualifiant le savoir du *satori* d'intuitif par opposition au savoir rationnel. Le savoir herméneutique quant à lui, est savoir parce qu'il est rationnel, c'est-à-dire que tout savoir ne mérite ce nom que dans la mesure où il est capable de « rendre raison ». On pourrait même dire que le savoir du Bien mérite par excellence le qualificatif de rationnel puisqu'il ne peut pas s'appuyer sur des connaissances acquises et répétables mais qu'il réside justement dans l'exigence à laquelle il se soumet de « rendre raison ». C'est pourquoi il ne peut pas s'enseigner : il ne peut être appris que par l'interrogation personnelle.

Cette démarche questionnante ne peut naître que de la reconnaissance d'un non-savoir ou du fait de parvenir à savoir précisément ce qu'on ne sait pas : la connaissance se définit comme un non-savoir déterminé menant à une question déterminée. C'est en posant la question qu'on peut y parvenir. Comment pose-t-on une question ? Par la définition de ce qui est en question, la distinction au moyen de l'identité et de la différence, et par la délimitation de l'horizon de questionnement.

La réfutation joue ici un rôle essentiel. Dans les dialogues platoniciens, on voit Socrate exercer avec brio cet art de la réfutation. Celle-ci n'a pas pour but d'avoir raison contre l'interlocuteur mais de mener à la condition fondamentale pour accéder au savoir véritable : reconnaître son non-savoir et donc s'interroger soi-même en vérité. La réfutation a également pour but, en se laissant guider par la chose même, de constituer un langage commun par lequel quelque chose est placé au milieu afin que les interlocuteurs puissent parvenir à s'entendre à son sujet.⁶⁹ La réfutation élimine donc ce qui n'est pas essentiel à la chose de manière à ce que celle-ci soit clairement délimitée.

Cette lumière est apportée par le langage. Mais ce qui est ainsi mis en lumière, c'est aussi le langage : ce sont les mots et concepts ainsi que des interprétations venus jusqu'à nous par la tradition et dans lesquels nous pouvons penser, c'est-à-dire questionner. Cette

⁶⁹ J'évoque ici ce beau passage de *Vérité et méthode* : « Nous maintenons d'abord que le langage, qui permet qu'une chose soit exprimée, n'est pas une possession dont puisse disposer l'un ou l'autre interlocuteur. Tout dialogue présuppose un langage commun, ou mieux : tout dialogue donne naissance à un langage commun. Il y a là, comme disent les Grecs, quelque chose qui a été déposé au milieu (de nous), quelque chose auquel les interlocuteurs ont part, et dont ils s'entretiennent. » (VM, p. 402).

activité pensante est donc un dialogue avec la tradition langagière. Activité dialogale qui s'exerce entre des interlocuteurs vivants, comme celle que Platon met en scène ou celle que rapportent les dialogues d'éveil du *Ch'an/Zen* ; ou encore, l'activité dialogale de l'âme avec elle-même.

Le premier moment de l'expérience herméneutique consiste donc à rassembler la diversité de notre expérience du monde sous l'unité d'une question : celle-ci doit être énoncée. L'énonciation d'une question entraîne le second moment de l'expérience herméneutique : le fait de *poser* la question en délimitant et en précisant à son sujet les préjugés ou la pré-compréhension que nous en avons de par notre tradition ou culture véhiculée dans la langue. Cette activité est dialectique en ce qu'elle se réalise en faisant passer notre savoir, celui que nous croyons détenir, par la question.

C'est elle qui permet le troisième moment, négatif, de l'expérience : la reconnaissance de notre non-savoir. Ainsi en est-il dans les dialogues platoniciens de l'insuffisance de la compréhension relative à la nature du savoir quand on l'interprète comme *technè* pour aborder la question du Bien ; de la même manière, en exposant les interprétations traditionnelles de *La République* et les apories auxquelles elles conduisent, Gadamer nous amène à cette même indispensable reconnaissance de notre non-savoir. La mise en évidence d'apories est un non-savoir déterminé. Elle conduit d'une part à s'impliquer soi-même dans le questionnement plutôt que de répéter les idées reçues et figées dans le langage et les interprétations hérités, et elle mène à l'écoute de la chose même, à se laisser conduire par elle dans le mouvement dialogal des questions et réponses.

C'est ainsi que peut se produire le quatrième moment de l'expérience qui consiste en un retournement de la conscience quand elle découvre que l'« objet » auquel elle s'était identifiée est autre que ce qu'elle croyait. C'est ainsi que l'élaboration de notre pré-compréhension dans l'activité d'interprétation qui pose et délimite la question originale révèle notre non-savoir permettant l'émergence d'une nouvelle question : la

nouveauté de celle-ci réside dans son sens. Une nouvelle question déterminée survient : une question se pose dont la nouveauté réside dans la direction qui est désormais la sienne et qui ouvre des possibilités de sens. Ainsi en est-il ultimement de la question du savoir du Bien : posée dans les termes hérités, ceux de la doctrine platonicienne des Idées, la question relative à la nature du Bien et aux conditions pour le connaître aboutit à des apories. Une fois ces apories mises en évidence, la question de la transcendance du Bien ou la question universelle du Bien apparaît devoir se poser nécessairement à partir de la question socratique particulière du bien dans la vie humaine, et cette relation nécessaire détermine le rôle et la nécessité de la dialectique : c'est finalement dans le dialogue du *Philèbe* que ces trois éléments de la question du Bien se trouvent effectivement mis en relation de manière explicite.

Il est à remarquer que le point d'arrivée de l'expérience ainsi conçue, celle qui est le fait du langage lui-même, n'est pas une réponse définitive et durable, ni une certitude. Il est *question*. Ici apparaît un des aspects de la circularité de l'herméneutique : partant d'une pré-compréhension (langagière) qu'il s'agit d'élaborer en l'interprétant systématiquement, révélant ainsi ses limites (le moment de négativité de la reconnaissance du non-savoir), le processus de l'expérience produit l'ouverture de nouvelles possibilités de sens, soit de nouvelles questions. S'il en est ainsi, c'est parce qu'il n'y a pas de savoir absolu pour l'herméneutique, c'est-à-dire de savoir où seraient réduites l'historicité et la finitude humaines. Savoir, c'est pouvoir questionner, soit poser une question dans une direction de sens pertinente ou dans une ouverture qui crée des possibilités de sens. Savoir consiste non pas à répéter simplement les réponses reçues ou des connaissances acquises, mais plutôt à comprendre les questions auxquelles les réponses reçues, constitutives de notre pré-compréhension ou de nos préjugés, sont réponses. Mais c'est en même temps mettre à jour les limites inhérentes à ces réponses, provoquant ainsi une ouverture ou l'élargissement de l'horizon sur lequel peuvent se poser de nouvelles questions.

On peut résumer les éléments centraux mis en lumière par Gadamer en qualifiant l'expérience de dialectique et de langagière. Cette double caractérisation nous permettra maintenant de comprendre plus concrètement la théorie de l'expérience telle qu'exposée dans *Vérité et méthode*.

5.1 L'expérience est dialectique

« La dialectique se réalise comme passage de tout savoir par la question. »⁷⁰ La première condition pour faire une expérience, c'est de questionner. Faire une expérience c'est « reconnaître que quelque chose est ainsi et non pas tel qu'on l'avait cru auparavant ». ⁷¹ Ce qui nécessite de se demander « s'il est comme ceci ou comme cela », selon l'expression de Gadamer. Du point de vue logique, l'ouverture qui caractérise l'expérience est celle du « comme ceci ou comme cela » : c'est la structure de la question. Ainsi, la condition de base essentielle qu'instaurent les dialogues platoniciens est-elle celle d'amener les interlocuteurs à renoncer à leur prétention au savoir, c'est-à-dire à cesser de s'appuyer sur les opinions courantes qui ne sont pas fondées en raison, qui ne sont pas réfléchies, délimitées, critiquées, et à consentir à entrer dans le processus de questionnement.

De là, on est amené à la reconnaissance de son non-savoir. C'est la face de négation inhérente à l'expérience. « C'est ainsi que la dialectique socratique [...] crée la condition sur laquelle repose l'acte de questionner. Tout questionnement et toute volonté de savoir présupposent un savoir du non-savoir, tel que ce soit un non-savoir déterminé qui conduise à une question déterminée. »⁷²

En distinguant les dialogues de réfutation d'autres types de dialogues platoniciens, Gadamer met ainsi en relief la condition fondamentale de la dialectique et de l'expérience en établissant avec précision la fonction primordiale de la reconnaissance de notre non-savoir. Cette « docte

⁷⁰ Cette section se base sur les pages 385 à 393 de VM, dans lesquelles Gadamer traite plus spécifiquement de la dialectique platonicienne.

⁷¹ Gadamer, VM, p. 385.

⁷² Gadamer, VM, p. 389.

ignorance » n'est donc pas une pure ignorance puisqu'elle constitue un non-savoir déterminé qui peut mener à une question déterminée. En effet, tant qu'on est porté par l'opinion dont la force est si contraignante qu'on n'y échappe que par un effort soutenu pour sortir de la confusion où se trouvent maintenus tous les présupposés non-critiqués sur lesquels elle s'appuie, rien ne semble digne d'être interrogé. Il n'y a pas de faille dans le mur solide de la fausse assurance de savoir dans laquelle on est ainsi enfermé. L'opinion, parce qu'elle réprime l'interrogation, nous empêche de reconnaître notre ignorance (ou notre non-savoir).

Mais qu'est-ce que questionner ? Les interlocuteurs de Socrate, lorsqu'ils sont placés dans la position qui semble *a priori* la plus favorable, celle précisément de qui pose les questions, s'aperçoivent vite que ce rôle est particulièrement difficile. En effet, la dialectique est l'art de maintenir le questionnement, soit l'art de penser. Et pour ce faire, il est nécessaire de s'interroger soi-même. Lorsqu'on n'est occupé qu'à la vaine prétention de faire étalage d'un savoir acquis et d'avoir raison contre l'opinion d'autrui, on ne parvient justement pas à maintenir l'activité questionnante qui seule peut permettre d'entrer véritablement dans l'intelligence de ce qui est en question.

Questionner signifie placer quelque chose dans une ouverture, exposer. Le sens du questionner, c'est de découvrir tout ce qu'a de problématique ce que l'on interroge. Il faut mettre ce que l'on interroge dans l'ouvert, de manière à maintenir l'équilibre entre le pour et le contre. Une question qui place dans l'ouvert inclut les deux aspects du jugement : le oui et le non.⁷² Comment parvient-on à découvrir ce qu'a de problématique ce que l'on interroge ? On ne peut le faire qu'à partir de ce qui est parvenu jusqu'à nous dans le langage même que nous parlons, dans les notions et les concepts ainsi que dans les interprétations qui se trouvent comme figées jusqu'à ce que la question y fasse irruption afin de rendre la tradition langagière de nouveau vivante.

Platon, par exemple, part de la conception du savoir la plus répandue, celle du savoir de la *technè*, qui représente le modèle par

⁷² Gadamer, VM, p. 387.

excellence de l'activité rationnelle, pour amener peu à peu ses interlocuteurs à reconnaître que le savoir du Bien est bel et bien de l'ordre de la rationalité, c'est-à-dire qu'il exige que l'on en « rende raison », mais en même temps, ce « rendre raison » doit être distingué du type de rationalité impliqué dans le savoir de la *technè* puisque celui-ci, contrairement au savoir du Bien, peut s'appuyer sur des connaissances pré-acquises qui ne nécessitent pas que l'on s'interroge soi-même, et puisqu'il peut être l'objet d'un enseignement, ce qui n'est pas non plus le cas du savoir du Bien. De même, au début du *Philèbe*, Platon commence par établir l'urgence de savoir précisément ce qu'il en est du bien dans la vie humaine ; son point de départ se situe dans une idée tout à fait générale et qui plus est, évidente, à savoir que le plaisir est bon.

La question doit ensuite être *posée* : poser une question, c'est délimiter précisément l'horizon de questionnement. Cela suppose « que soient explicitement fixées les présuppositions qui tiennent, et à partir desquelles se montre ce qui reste en question. »⁷⁴ Quand Gadamer, dans *L'Idée du Bien*, résume les diverses interprétations de la théorie platonicienne des Idées, qu'il précise en quoi les interprétations traditionnelles sont insatisfaisantes et sur quelle base elles le sont, il délimite l'horizon de son questionnement. Poser la question, c'est également distinguer en identifiant et en différenciant. C'est ainsi que Gadamer a d'abord distingué le savoir du Bien et celui de la vertu, du savoir communément admis de la *technè*. Puis le « rendre raison » de la dialectique a également été défini précisément en le rapprochant et en le différenciant de la rhétorique et de la sophistique. De même, lorsqu'il analyse le mythe de la caverne dans *La République*, il pose la question qui demeure en suspens quand on considère les diverses interprétations dans lesquelles s'est sédimenté notre savoir à ce sujet.

Cette élaboration systématique de la pré-compréhension inscrite dans la langue et dans les interprétations où s'est sédimentée notre relation au monde permet le retournement du regard qui n'advient que par la reconnaissance de notre non-savoir. C'est ainsi qu'est suscitée une nouvelle question ou plus exactement la position de la question dans une direction de sens différente : il s'agit d'une ouverture de nouvelles

⁷⁴ Gadamer, VM, p. 387.

possibilités de sens. On y parvient de la façon dont une idée vient à l'esprit. Une idée vient à l'esprit non pas comme la solution d'une énigme, mais parce que vient à l'esprit « la question qui débouche sur ce qui est en suspens, rendant ainsi la réponse possible ». La question *se pose* plutôt que ce soit nous qui la posions, en ce que venant à l'esprit, elle « fait irruption dans l'immensité sans relief de l'opinion ». ⁷⁵ La dialectique platonicienne est donc l'art de questionner. Mais pas n'importe comment. « Dialectique » signifie « être conduit ». Ainsi dans le dialogue socratique, les interlocuteurs ayant été amenés à l'ouverture du questionnement par la réfutation, par la reconnaissance de leur non-savoir et par celle de l'urgence d'un savoir qui rende véritablement raison, se mettent sous la conduite de la chose même dont il est question. ⁷⁶ La dialectique consiste à déployer la chose selon sa logique propre, ce qui implique d'écarter les opinions ou les représentations habituelles pour s'attacher obstinément à la logique du penser. ⁷⁷

5.2 L'expérience est langagière

La dialectique dialogale constitue, pour Gadamer, le paradigme du langage. En cela, il s'inspire des Grecs et en particulier de Platon dont il a montré l'importance primordiale de la forme dialogale de son enseignement et de son oeuvre. En effet, Gadamer résume lui-même son itinéraire de pensée comme une critique du concept d'« objectivité » à partir de celle de la conscience esthétique et de la conscience historique, et conduisant à une rupture avec l'entreprise cartésienne de fondation de la science moderne, au profit d'une reprise des éléments de vérité de la pensée grecque. ⁷⁸ Le plus essentiel de ces éléments, tiré des dialogues platoniciens, est le fait que « la dialectique, cette expérience du *logos*,

⁷⁵ Gadamer, VM, p. 389.

⁷⁶ Voir Gadamer, VM, p. 390.

⁷⁷ Voir Gadamer, VM, p. 489.

⁷⁸ Voir Gadamer, VM, p. 486. Cette section de notre travail est une reprise des éléments pertinents de la pensée de Gadamer sur le concept d'« appartenance », aux pages 483 à 489 de VM.

n'était pas [...] un mouvement exécuté par la pensée, mais, au contraire, le mouvement de la chose même éprouvée par la pensée. »⁷⁹ Cependant, la différence et l'originalité de l'herméneutique gadamérienne, c'est son point de départ : il surmonte l'interprétation métaphysique de l'être parce que pour lui, ce point de départ n'est ni l'être conçu comme esprit infini pour lequel tout est éternellement présent, ni le sujet connaissant en quête de la vérité conçue comme rectitude de la pensée par rapport à l'objet, mais bien le *langage* conçu comme événement de l'être.

Pour Gadamer, l'événement de l'être se produit dans le langage dont le paradigme est le dialogue. Dans la parole interprétante qui est toujours dialogale puisqu'elle s'effectue dans la rencontre avec la tradition, quelque chose arrive, un événement se produit.

La parole de la tradition atteint la conscience de l'interprète sans que celui-ci ne la maîtrise. Ce n'est donc pas comme sujet connaissant qu'il se mettrait à la recherche d'un objet. Il s'agit plutôt d'écouter (all. *hören*) « la parole qui nous est parvenue en tant que tradition »⁸⁰, à laquelle nous appartenons (all. *gehören*), et de nous laisser véritablement atteindre par elle. C'est là l'aspect dialectique de l'expérience qui consiste à effectuer le passage de notre savoir par la question, de telle sorte que, comme les interlocuteurs de Socrate, celui qui interroge devienne l'interrogé. L'événement herméneutique consiste en une « mise en jeu du contenu de la tradition »⁸¹ de telle sorte que ce qui arrive alors, cet événement, est celui d'une nouvelle venue de la tradition au langage : la transformation des « mots morts » en « mots vivants ». « Ce qui a été transmis sous forme littéraire est donc tiré de l'aliénation (*Entfremdung*) dans laquelle il se trouve, pour être rendu au présent vivant du dialogue, dont la réalisation originelle est, depuis toujours, question et réponse. »⁸²

⁷⁹ Gadamer, VM, p. 485.

⁸⁰ Gadamer, VM, p. 487.

⁸¹ Gadamer, VM, p. 487.

⁸² Gadamer, VM, p. 392. De même, Christopher P. Smith écrit (nous traduisons de l'anglais) : « Une des tâches, sinon la principale, de la philosophie herméneutique telle que Gadamer la conçoit, est d'atteindre une compréhension des mots écrits morts en les retransformant en langage parlé. Le mot écrit a une aura de finalité ; en apparence, c'est une conclusion, une réponse finale à laquelle on est parvenu. Mais pour le comprendre, il faut pénétrer derrière cette apparence. Nous devons le voir

Si bien qu'ainsi quelque chose de nouveau apparaît : « quelque chose ressort et existe désormais qui n'existait pas auparavant. »⁸³ Et cet être est langage.

L'événement qui se produit en toute compréhension est « la communication langagière entre le présent et la tradition. »⁸⁴ L'interprétation n'est donc pas la conquête progressive de quelque chose d'existant en soi en dehors du langage, d'un objet qu'il s'agirait de connaître, mais elle est un advenir langagier. « En sa qualité de véritable expérience, l'expérience herméneutique doit assumer tout ce qui lui devient présent. Elle n'a pas la liberté de choisir et de rejeter préalablement. »⁸⁵ En tant qu'événement, l'expérience ne peut pas éviter cet advenir, cette « venue à la parole », de sorte que « cet événement n'est pas notre action sur la chose, mais bien l'action de la chose même. »⁸⁶

Dans l'expérience herméneutique, le véritable sujet est davantage la tradition langagière que la subjectivité consciente. Cette tradition langagière sur laquelle sont tissés notre manière de penser, nos mots, nos problématiques et nos préjugés doit être remise en jeu par le questionnement afin de parvenir à l'expérience, c'est-à-dire à la reconnaissance de la nécessité de faire passer nos idées reçues qui se sont sclérosées et qui sont devenues l'objet de répétitions irréflechies de notre part, par la question.

La question constitue la structure logique de la suspension des préjugés ou encore la structure logique de l'expérience ou du savoir du non-savoir.⁸⁷ Tant qu'une brèche, celle de la question, n'est pas intervenue dans la construction solide de l'assurance de notre savoir, aussi longtemps donc que la reconnaissance de notre non-savoir ne nous a

comme une réponse à une question soulevée à l'intérieur d'un contexte spécifique, et une fois qu'on l'a vu de cette manière, il devient évident que la réponse que le texte semblait donner n'est rien moins que finale. » Dans « H.- G. Gadamer's Heideggerian Interpretation of Plato. », loc. cit., p. 217.

⁸³ Gadamer, VM, p. 487.

⁸⁴ Gadamer, VM, p. 488.

⁸⁵ Gadamer, VM, p. 488.

⁸⁶ Gadamer, VM, p. 489.

⁸⁷ Voir Gadamer, VM, p. 321.

pas contraints à l'urgence de rendre raison, nous nous appuyons sur « les mots et les phrases », selon l'expression de Mumon Ekai dans le *Mumonkan*. Rendre raison consiste à déployer dans le dialogue ce dont il est question, à travers l'exercice de la différenciation en quoi consiste le fait de *poser* la question, pour nous laisser véritablement atteindre par la tradition qui nous a toujours rejoints dans le langage. Notre rapport aux textes, fussent-ils sacrés comme les *Sutras* bouddhiques, consiste alors à permettre à de nouvelles questions de se poser en direction des possibilités de sens qu'ils ouvrent plutôt que d'en répéter servilement « les mots et les phrases. »

Hegel caractérise le processus de l'expérience comme un retournement de la conscience dont l'identité se confond à celle de son objet, alors qu'elle se trouve contrainte de s'identifier à un objet autre. Or pour l'herméneutique, la conscience qui fait ses expériences est celle du « travail de l'histoire » ou encore de la tradition ou du langage.⁸⁸ Gadamer définit l'expérience herméneutique comme étant celle de la tradition ou du travail de l'histoire : il s'agit du travail du langage dans le langage et sur le langage dont nous héritons : « L'expérience herméneutique a affaire à la *tradition*. C'est elle qui doit accéder à l'expérience. Mais la tradition n'est pas simplement quelque chose qui arrive, et que l'expérience apprend à connaître et à maîtriser, elle est *langage* ... »⁸⁹

Ce que Hegel nomme « l'objet » de la conscience-sujet est, pour l'herméneutique, la tradition langagière dont la conscience n'est pas d'abord celle d'un individu mais celle de la tradition : l'« objet » de la conscience herméneutique est le langage légué par la tradition.

On sait l'importance du concept de « jeu » par lequel Gadamer illustre, dans la première partie de *Vérité et méthode* les limites de la subjectivité et la dimension du « pâtir » dans toute expérience véritable.

⁸⁸ Le terme allemand original auquel fait référence cette expression a été traduit de diverses manières : conscience de l'histoire de l'efficiencia, conscience de l'histoire de l'action, conscience du travail de l'histoire. Nous avons choisi cette dernière traduction proposée par Jean Grondin qui en analyse la signification tout en justifiant la traduction qu'il propose dans son article : « La conscience du travail de l'histoire et le problème de la vérité en herméneutique ». *Archives de Philosophie* 44 (1981) 435-453.

⁸⁹ Gadamer, VM, p. 381.

De même que le véritable sujet du jeu n'est pas le joueur mais bien le jeu lui-même, ainsi le sujet de la conscience du travail de l'histoire est moins la subjectivité de l'interprète que le travail langagier même de la tradition. Il écrit : « De même n'est-il pas question ici d'un jeu que l'on pratiquerait avec la langue ou avec les contenus de l'expérience du monde ou de la tradition qui s'adressent à nous, mais du jeu de la langue elle-même qui s'adresse à nous, qui propose et se dédit, qui interroge et s'accomplit elle-même dans la réponse ». ⁹⁰ Pour sa part, Jean Grondin dans son article précédemment cité, sur la notion gadamérienne de « conscience du travail de l'histoire », écrit : « La *Wirkungsgeschichte* décrit le travail (*Wirken*) de l'histoire en général qui prend la place du sujet dans la compréhension. L'histoire se trouve ainsi élevée au rang de sujet transcendantal qui rend possible la connaissance. » ⁹¹ Et plus loin :

La conscience du travail de l'histoire est bel et bien une conscience que nous possédons de ce travail, mais cette conscience est le résultat et le produit de ce travail, si bien qu'on est en droit de parler d'une conscience que l'histoire a d'elle-même, le jeu de l'histoire avec elle-même qui est à la fois sujet et objet ou mieux, l'unité des deux. ⁹²

Et encore :

Gadamer reste donc fidèle à l'esprit du dernier Heidegger : la tradition n'est pas quelque chose que je pourrais constamment apporter devant moi pour en faire l'objet d'une réflexion, mais bien ce qui travaille toujours-déjà derrière moi. ⁹³

⁹⁰ Gadamer, VM, p. 515.

⁹¹ J. Grondin, « La conscience du travail de l'histoire... », loc. cit., p. 439.

⁹² J. Grondin, « La conscience du travail de l'histoire... », loc. cit., p. 441.

⁹³ J. Grondin, « La conscience du travail de l'histoire... », loc. cit., p. 442.

C'est donc la conscience de la tradition langagière qui, dans le processus de compréhension défini comme expérience se « retourne ». Cela signifie que l'herméneutique n'est pas la réception passive de la tradition telle que nous en héritons dans le langage. Au contraire, dans l'interprétation ou dans le processus de l'expérience, la conscience (du travail de l'histoire ou de la tradition) doit traverser le moment de négativité qu'est le savoir du non-savoir. C'est pour cela que l'expérience est événementielle, c'est-à-dire que quelque chose de *nouveau* arrive ; et cette création est de nature langagière.

Ce qui est décisif, c'est qu'ici quelque chose arrive. La conscience de l'interprète ne maîtrise pas ce qui l'atteint comme parole de la tradition. On ne peut pas non plus caractériser comme il convient ce qui alors arrive en y voyant la connaissance progressive de ce qui est, de telle sorte qu'une intelligence infinie contiendrait entièrement tout ce que la parole continuerait à tirer de la tradition. Du point de vue de l'interprète, l'événement signifie que ce n'est pas comme un sujet connaissant qu'il se met à la recherche de son objet, que ce n'est pas grâce à des ressources de méthode qu'il « parvient à arracher » ce qui est véritablement signifié et ce qu'il en était véritablement, en dépit de la gêne et du brouillage légers dûs à ses préjugés propres. Ce n'est là qu'un aspect extérieur de ce qui, à proprement parler, arrive en herméneutique. Il justifie l'indispensable discipline méthodique que l'on s'oppose à soi-même. Mais le véritable événement a pour unique condition que la parole qui nous est parvenue en tant que tradition et que nous avons à écouter nous atteigne réellement, nous atteigne comme si elle s'adressait à nous et nous était personnellement destinée.⁹⁴

Il s'agit moins d'atteindre quelque chose que de nous laisser atteindre par quelque chose qui nous a déjà rejoints, la tradition langagière : il faut aller voir ce que recouvrent les notions et les concepts connus, hérités de la tradition, que nous utilisons naïvement, sans les avoir réfléchis, pour dévoiler leur enracinement et donc leurs limites ; puis les dé-solidifier, les remettre dans le mouvement de la vie du

⁹⁴ Gadamer, VM, pp. 486-487.

langage afin de se ménager un accès à leur sens, à ce qu'ils visent et qui ne se trouve jamais enfermé en eux. « Chercher à comprendre en s'accrochant aux mots et aux phrases, » affirme Mumon Ekai dans sa Préface, « c'est comme agiter un bâton pour frapper la lune ou gratter sa chaussure quand le pied démange. » Il s'agit, selon le *Zen*, de transformer des « mots morts » en « mots vivants » ou, selon l'herméneutique, de « revivifier ce qui, par l'écrit s'était coupé de la dynamique vivante de la parole et du dialogue. »

La tradition langagière qui effectue le processus de l'expérience dans la conscience du travail de l'histoire voit les limites de sa pré-compréhension ou de ses préjugés⁹⁵, elle se retourne, s'identifiant à son nouvel « objet » qui constitue à son tour une nouvelle compréhension de la tradition (langagière) destinée à être soumise au processus de l'expérience, et ce indéfiniment. C'est pourquoi l'herméneutique affirme qu'« on comprend toujours autrement. » Aussi Gadamer a-t-il considéré qu'il avait réhabilité le « mauvais infini » hégélien. Il l'a réhabilité en ce sens qu'il reconnaît la justesse de la description du processus de l'expérience faite par Hegel, reprend à son compte la découverte que Hegel a faite de la structure dialectique de l'expérience,⁹⁶ mais ne suit pas ce dernier jusqu'au savoir absolu, s'il faut voir dans cette notion hégélienne un dépassement ou une négation de l'historicité et de la finitude dans l'Esprit absolu.

⁹⁵ Chez Gadamer, le préjugé est la condition de base de tout processus de compréhension. Cette pré-compréhension ou ces préjugés sont ce à partir de quoi nous pouvons penser, c'est-à-dire questionner. Ils constituent en effet une réponse antécédente à une question antécédente et, par conséquent, ce qui est destiné à être remis dans le processus vivant du questionnement.

⁹⁶ Gadamer considère avec Heidegger que Hegel a défini la dialectique à partir de l'expérience et non pas l'inverse : « Hegel dit : « Le mouvement dialectique que la conscience exerce sur elle-même, autant sur son savoir que sur son objet, *dans la mesure où, pour elle, son nouvel et véritable objet en procède*, voilà au fond ce qu'on appelle *expérience*. » Nous rappelant précisément ce que nous avons déjà établi, nous demanderons ce que veut dire Hegel, qui se prononce manifestement ici sur l'essence générale de l'expérience. C'est avec raison, me semble-t-il, que Heidegger fait remarquer que Hegel n'interprète pas ici l'expérience en termes de dialectique mais pense au contraire ce qui est dialectique à partir de l'essence de l'expérience » (VM, p. 377).

En guise de première localisation de ma propre entreprise de pensée, je pourrais certainement dire que j'ai pris sur moi de réhabiliter le « mauvais infini », bien qu'en lui apportant une modification qui est décisive à mes yeux. C'est que le dialogue infini de l'âme avec elle-même qu'est la pensée ne se laisse pas caractériser comme une détermination progressive et infinie du monde des objets à connaître, ni au sens néo-kantien d'une tâche infinie, ni au sens dialectique d'un dépassement par la pensée de toute limite qui pourrait être fixée. Heidegger m'a ouvert ici un nouveau chemin lorsqu'il a orienté sa critique de la métaphysique dans le sens d'une nouvelle préparation de la question de l'être et qu'il s'est alors trouvé « en chemin vers le langage ». C'est en effet le chemin du langage, qui ne se laisse pas réduire au jugement énonciatif et à sa prétention de validité objective, qui nous ouvre toujours à l'ensemble de l'être. La totalité n'est cependant pas une objectivité qui se laisserait déterminer. [...] La totalité n'est pas un objet, mais l'horizon du monde qui nous englobe et dans lequel nous vivons.⁹⁷

Pour Gadamer, le processus de l'expérience ne mène pas au savoir absolu mais plutôt à la reconnaissance de la finitude humaine. Cette reconnaissance ou ce savoir empêche toute forme de dogmatisme et mène à l'ouverture qui est une disposition à se soumettre au processus de l'expérience.

Le résultat du processus de l'expérience est un savoir de sa propre historicité et finitude : celle de la tradition langagière et celle de la personne pour qui savoir consiste à se trouver sur le chemin de l'expérience. Le savoir de soi en tant qu'être fini s'exprime précisément dans le consentement à se soumettre à l'événement de l'être-langage dans le mouvement dialectique, dans lequel se manifeste pour nous, humains, la donation de l'être ou l'avènement de l'être dans l'événement du langage. Dans le langage s'annonce une totalité de sens, une relation au monde en tant que totalité de significations mais que chaque parole n'épuise jamais. De même que le Bien n'est accessible que dans le Beau parce qu'il est son éclat, ainsi la « vérité » se manifeste dans ce qui est dit, ne s'y enferme pas bien qu'elle ne soit accessible que dans la particu-

⁹⁷ Gadamer, « Autoprésentation... » loc. cit., p. 58.

larité des mots qui sont effectivement dits et dans lesquels elle se révèle.

Les caractéristiques dialectique et langagière de l'expérience herméneutique sont ainsi à l'opposé de l'expérience qualifiée de directe par Suzuki. Pourtant, à quelle légitimité peut prétendre une interprétation du *kôan zen* dans une conceptualité extérieure à la culture bouddhique, par rapport à celle du bouddhiste japonais Suzuki ?

6. L'universalité de l'herméneutique

C'est sur la base de son universalité que l'herméneutique pourrait prétendre mener à une interprétation valable de l'expérience du *satori*. Mais il faut bien comprendre en quel sens l'herméneutique est universelle.

6.1 L'« extériorité » de l'herméneutique gadamérienne par rapport au *Zen*

La grande question qui se pose maintenant est sans doute celle de la légitimité d'une lecture du sens du *kôan zen* dans une conceptualité occidentale. N'est-ce-pas faire précisément ce que nous avons voulu remettre en question chez Suzuki ? Non, car ce n'est justement pas là ce qui est contestable chez Suzuki.

En effet, ce travail ne conteste nullement la légitimité de l'interprétation de quelque réalité que ce soit dans une conceptualité qu'on pourrait caractériser de prime abord par son extériorité par rapport à cette réalité. Dans le cas présent, la conceptualité herméneutique serait dite « extérieure » à la réalité est-asiatique du *kôan* et du *Zen*. Elle ne l'est effectivement pas moins que la conceptualité « néo-kantienne » de Suzuki, qui lui, a au moins l'avantage d'être japonais de culture originale bouddhique. La différence entre notre travail et « L'exercice du *kôan* » de Suzuki est importante sous deux aspects.

1) Suzuki n'explique pas l'enracinement philosophique de la conceptualité qu'il utilise dans son interprétation du *kôan*, donnant ainsi l'illusion d'une entreprise purement « objective » d'auto-interprétation du bouddhisme *zen* par lui-même dans une filiation directe avec les maîtres *zen* de la tradition qu'il cite abondamment afin de renforcer cette impression que devrait avoir le lecteur ou la lectrice d'une non-extériorité. S'il parvient ainsi à nous convaincre facilement de la plus grande légitimité de son approche, c'est sans doute pour des raisons non réfléchies de notre part : d'abord parce qu'étant japonais et pratiquant bouddhiste *zen*, il est réputé avoir un accès direct à la particularité de la tradition bouddhique et à l'expérience du *satori* ; mais peut-être surtout en raison de la valorisation quasi exclusive que nous accordons au savoir *objectif*. C'est précisément ce dernier point que la pensée herméneutique critique et qu'elle conteste en tentant de montrer l'*universalité* de l'herméneutique.

L'herméneutique n'est pas universelle en ce sens qu'elle prétendrait être une méthode pouvant s'appliquer universellement. S'il y a quelque chose que l'herméneutique n'est pas, c'est bien une méthode. Son universalité, l'herméneutique affirme la tirer de sa conception même de l'être humain en tant qu'être-au-monde. Autrement dit, ce n'est pas tant l'herméneutique qui est universelle que l'être-au-monde humain : si l'être humain est être-au-monde, alors son savoir est herméneutique, c'est-à-dire que le savoir ou la connaissance consiste en une explicitation de la compréhension préalable par laquelle se définit l'être-au-monde. C'est cette constitutive compréhensibilité qu'exprime le « au » de l'être-*au-monde*, par laquelle il n'existe jamais un sujet d'un côté et le monde ou l'objet de l'autre, qu'il s'agirait, par la connaissance, de mettre en relation ; au contraire, la relation est première et toujours-déjà existante : monde et être n'existent que par et dans la relation qui les constitue. Et la connaissance ou le savoir philosophique n'est rien d'autre qu'une explicitation critique de cette relation donnée dans le langage. Par « critique », il faut entendre « langagière ». La connaissance ou le savoir philosophique est herméneutique, c'est-à-dire qu'elle est l'explicitation dans le milieu du langage, de la relation, elle-même donnée dans le langage ou la tradition langagière, constitutive de notre être-au-monde.

Ainsi, la première différence entre notre travail et celui de Suzuki se situe dans une conception différente de l'objectivité, de la subjectivité et du langage. Parce que Suzuki pense dans une philosophie qui définit la connaissance en terme de représentation par le sujet pensant d'un objet externe que le langage peut ou non par la suite exprimer, il peut prétendre à un meilleur accès à son « objet », le *kôan zen*, à plus d'« objectivité », et à une expression plus adéquate en raison de sa familiarité avec la terminologie bouddhique destinée à exprimer sa représentation de la réalité prise comme objet de connaissance. Mais il a fallu au préalable, constituer cette réalité en un « objet ». Or en fait, son interprétation du rôle du langage du *kôan* dans l'expérience du *satori* est elle-même l'explicitation de sa pré-compréhension véhiculée dans le langage lui-même ; c'est cela que nous avons voulu montrer par l'analyse critique de son concept d'« expérience ». En ce sens, on peut considérer que l'herméneutique de la pensée de Suzuki, effectuée par l'analyse de l'enracinement de son concept d'expérience et par l'histoire de celui-ci, est en soi une démonstration de l'*universalité* de l'herméneutique. Non pas parce que l'approche herméneutique serait meilleure que celle de Suzuki mais simplement parce qu'il apparaît que toute approche quelle qu'elle soit, est, par définition, herméneutique : il s'agit toujours et inévitablement d'interprétations.

2) Le second aspect par lequel notre travail se distingue de celui de Suzuki réside dans la clarification de notre situation herméneutique. Or, clarifier sa situation herméneutique, cela signifie aussi renoncer explicitement et même mettre le lecteur ou la lectrice en garde contre la prétention de vérité entendue au sens de certitude, d'absoluité d'une position, d'exclusivité : toute interprétation n'est toujours qu'une interprétation qui, non seulement ne ferme pas la porte à d'autres interprétations, mais les favorise, les appelle et les rend possibles. Ce qui est universel, ce n'est pas une interprétation, celle-ci ou une autre, celle à laquelle on est conduit par l'herméneutique que l'on considérerait comme une méthode particulière, mais c'est la réalité interprétative elle-même par laquelle se définit tout savoir philosophique. Et parce que tout savoir est toujours interprétation, chaque interprétation particulière est limitée, historiquement située, appelée à être « dépassée »

ou du moins à être modifiée parce qu'« on comprend toujours autrement. » C'est cette conviction qui permet justement à l'herméneute (conscient) de clarifier sa situation herméneutique. On pourrait même dire que l'herméneutique, en tant qu'interprétation menée systématiquement, consiste essentiellement en cela : clarifier la situation herméneutique par l'histoire des concepts. Ici encore, on voit que l'herméneutique est une forme de « déconstruction ». Il ne s'agit nullement d'une entreprise conservatrice de valorisation de la tradition en tant qu'autorité normative, comme certains ont voulu comprendre l'herméneutique, mais plutôt d'une démarche critique parce qu'avisée du fait de la force souterraine des préjugés constitutifs du langage même dans lequel se sont figées et stratifiées les diverses interprétations de la relation constitutive de notre être-au-monde.

6.2 Le sens chez Heidegger et Gadamer

L'universalité de l'herméneutique se fonde sur l'analyse existentielle heideggérienne du *Dasein* et plus particulièrement sur la structure compréhensive ou herméneutique de l'être-au-monde. En effet, Gadamer rattache d'abord sa réflexion au caractère central de la compréhension dans l'analytique existentielle de *Être et Temps*. Or le terme lui-même d'« herméneutique » et l'insistance sur la compréhension de l'être comme caractéristique essentielle de l'être-là ont été abandonnés par le second Heidegger pour qui le tournant a justement consisté à se rendre compte qu'*Être et temps* se situait dans une forme de pensée transcendente enracinée dans le subjectivisme de la modernité. Cela était incompatible avec la tâche de destruction de la métaphysique. Dans quelle mesure alors l'herméneutique philosophique de Gadamer peut-elle prétendre, détruire ou surmonter l'interprétation métaphysique de l'être ? Pour comprendre cela, il est nécessaire de réfléchir à ce qu'a été le « tournant » dans la pensée heideggérienne.

La pensée de Heidegger, après le tournant, tire les conséquences de la réflexion que *Être et temps* a permise et poursuit le projet philosophique ainsi rendu possible, à savoir la nécessité de surmonter la métaphysique

occidentale une fois qu'eût été mis en lumière le grandiose oubli qui a marqué les débuts de la philosophie en Occident, alors qu'interrogeant sur l'être, elle oublie la différence entre l'être et les étants qui se montre dans l'ouverture du « là » du *Dasein* humain.

La métaphysique se caractérise par le fait d'objectiver l'être alors que posant la question de ce qu'est l'être conçu comme étantité de l'étant, elle définit l'être sur le mode de l'étant, comme l'étant le plus général : elle oublie ainsi la différence entre l'être et les étants qui se manifeste dans la question que seul parmi tous les étants, pose le *Dasein*.⁹⁸ Toute la réflexion de *Être et temps* et son originalité par rapport à la manière de philosopher d'alors réside justement dans le fait de questionner l'être à partir de la différence manifestée dans le *Dasein* humain. Celui-ci diffère de tous les étants parce qu'il est l'étant qui comprend les étants et qui pose la question de l'être. S'il pose la question de l'être, c'est parce que constitutivement, il a dans son être même, une relation à l'être. Dans son analyse de la question du tournant dans la pensée heideggérienne, Jean Grondin, rappelle la définition suivante que Heidegger donne du *Dasein* :

Il appartient à la constitution d'être du *Dasein* qu'il ait dans son être une relation d'être à cet être. Ce qui, derechef, veut dire : le *Dasein* se comprend lui-même en quelque manière et en quelque expressivité dans son être. Il appartient à cet étant qu'avec et à travers son être cet être lui soit révélé. *La compréhension de l'être est elle-même une détermination d'être du Dasein.* La caractéristique ontique du *Dasein* tient à ce que le *Dasein* est ontologique.⁹⁹

Grondin se demande ensuite si l'être que comprend le *Dasein* est le même que l'être du *Dasein* lui-même, et, après avoir étudié cette

⁹⁸ Odette Laffoucrière écrit en « Introduction », dans son livre intitulé : *Le Destin de la Pensée et "La Mort de Dieu" selon Heidegger*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1968, p. 5 : « En s'efforçant d'atteindre ce qu'est l'étant, en amenant au concept son "étantité" - *Seiendheit* - la métaphysique croit penser l'être. Pour elle l'être signifie que l'étant est et n'est pas rien. [...] C'est alors qu'en passant, elle effleure quelque chose qu'elle va par la suite oublier ou masquer, à savoir *l'apparition* de l'étant à *l'homme*. » Voir aussi Gadamer, « Qu'est-ce que la métaphysique », dans AC2, pp. 81-86.

⁹⁹ Heidegger, dans *Sein und Zeit*, cité par Jean Grondin, TPMH, pp. 50-51.

question, il y répond ainsi :

Quel est donc le rapport entre l'être propre au *Dasein* et l'être que comprend le *Dasein* en général ? De deux choses l'une : ou bien c'est le fait que l'être du *Dasein* ne lui soit point indifférent qui est *condition* de la compréhension de l'être en général ; ou bien c'est l'apanage de la compréhension de l'être en général qui fait en sorte que le *Dasein* en vienne à se soucier de son être propre. À la lumière des développements ultérieurs de Heidegger, la deuxième hypothèse semble la plus vraisemblable. [...]

En tout état de cause, ce que Heidegger entend mettre en lumière à l'aide du concept de *Dasein*, c'est la relation à l'être dont l'homme est le lieu et le bénéficiaire. On pourrait affirmer que le *Dasein* est un concept *relationnel* qui nomme l'intimité particulière de l'homme avec l'être [...]. Faire du *Dasein* l'objet d'une réflexion philosophique, c'est penser une relation qui précède les *relata*, homme et être, afin de dépeindre l'ouverture, le « là » (« *Da* ») qui ouvre la porte à toute considération isolée de l'être ou de l'homme. La pensée méditant la relation être-*Dasein* ne réédite pas la question traditionnelle des rapports du sujet et de l'objet. Non, car le *Dasein* n'est pas une monade recroquevillée sur son égoïté. Le *Dasein*, dira Heidegger, se manifeste toujours-déjà comme être-dans-le-monde, être auprès des choses.¹⁰⁰

Heidegger ne mènera pas à terme le projet qu'il s'était fixé en entreprenant l'écriture de *Être et temps* parce qu'il se sera rendu compte de l'ambition transcendantale de ce projet. Et l'orientation transcendantale du projet lui vient justement, selon Grondin, de l'oubli de son point de départ herméneutique : « L'ambition transcendantale du projet « *Être et temps* » semble transgresser les limites fixées par son point de départ herméneutique, l'enracinement de l'interrogation philosophique dans la facticité du *Dasein*. »¹⁰¹ Heidegger s'est rendu compte progressivement que son projet tel qu'il l'avait développé dans les deux premières sections de *Être et temps*, en l'orientant dans une optique transcendantale, était en contradiction avec l'effort qui était le

¹⁰⁰ J. Grondin, TPMH, p. 51.

¹⁰¹ J. Grondin, TPMH, p. 65.

sien de destruction de la métaphysique. L'optique transcendantale était en contradiction avec sa découverte fondamentale du début de *Être et temps* de la constitution herméneutique de la compréhension.

La philosophie de la *Kehre* résulte donc d'une radicalisation de l'herméneutique de la facticité qui s'était proposée de mettre à découvert la *Geworfenheit* spécifique, l'être-jeté, du *Dasein*. Mais l'homme émergera de moins en moins comme l'auteur virtuel de ses propres projets de compréhension, comme semblait le laisser présager le livre inachevé de 1927. Ces projets, il les recevra plutôt de l'histoire souterraine de l'être, dont l'élucidation deviendra dès lors la tâche prioritaire de l'interprétation herméneutique. Au vu de sa propre pratique de l'interprétation, on peut dire que la pensée de Heidegger est devenue herméneutique de part en part à partir des années trente.¹⁰²

C'est donc dire que Heidegger a été amené à un tournant qui a consisté, d'une certaine manière, à revenir à son intuition initiale mais en se prémunissant contre son subjectivisme potentiel ou latent. Gadamer écrit :

Malgré le coup d'envoi constitué par la compréhension-de-l'être du *Dasein* humain, *Être et temps* ne vise justement pas à un nouvel « humanisme ». *Être et temps* ne laissa pas clairement émerger cette intention par delà l'introduction transcendantale à l'ensemble. C'est pourquoi le Heidegger ultérieur devait revenir à ses premières intuitions.¹⁰³

Afin de se prémunir contre une interprétation potentiellement subjectiviste, Heidegger n'a plus employé le terme de « herméneutique » et n'a plus insisté sur le processus de la compréhension. Il s'est plutôt orienté vers la notion de la pensée comme étant celle de l'être qui se donne et de la vérité comme dévoilement.

¹⁰² Jean Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, PUF, 1993, 249 p.; p. 153.

¹⁰³ Gadamer, « Phénoménologie, herméneutique, métaphysique ». *Revue de métaphysique et de morale*. No. 3 (1993) 479-488 ; p. 485.

Gadamer reprend l'optique herméneutique du premier Heidegger et la question de la compréhension, du savoir et de la vérité, avec la préoccupation de surmonter l'interprétation métaphysique de l'être et avec la même prévenance que Heidegger contre le subjectivisme qui en est le corollaire. Comment Gadamer évite-t-il le subjectivisme tout en s'attachant au processus du comprendre ? Il le fait par ses notions de « travail de l'histoire » et de « conscience du travail de l'histoire ». La connaissance, le savoir ou la compréhension ne sont pas d'abord le fait du sujet ou de la conscience individuelle ; ils sont plutôt le travail de l'histoire dans le milieu du langage. L'interprétation est toujours langagière et le langage est dialogue au sein duquel s'effectue la compréhension qui est une « fusion d'horizons » : « ... cette fusion d'horizons qui advient dans la compréhension est l'oeuvre spécifique du langage ».¹⁰⁴

Dans un entretien de 1993, Gadamer précise ce qu'il faut entendre par ce caractère langagier du comprendre qu'il a explicité dans la troisième partie de *Vérité et méthode*. Le rapport entre le langage et les notions de « sujet », de « conscience » et de « travail de l'histoire » apparaît en filigrane dans ce texte :

La troisième partie de *Vérité et méthode* est consacrée à ce problème du caractère langagier du comprendre. Lorsqu'il est question d'un dialogue herméneutique avec la tradition, il ne s'agit pas là, comme tente de le démontrer cette partie du livre, d'une façon métaphorique de parler, mais d'une description précise du comprendre de la tradition qui s'accomplit dans le médium du langage. Le langage ne s'ajoute pas au comprendre. Comprendre et interpréter sont toujours-déjà imbriqués l'un dans l'autre. L'interprétation langagière conduit le comprendre à l'identification explicite de soi-même ; elle est la concrétisation du sens qui est compris dans le contact avec la tradition. La thèse selon laquelle ceci se produit chaque fois dans une situation déterminée par [le travail de l'histoire] ou que la tradition pose des questions et ébauche des réponses ne signifie aucunement que la tradition est un supra-sujet. Le dialogue avec la tradition est un véritable dialogue auquel prend part activement celui qui est concerné par sa parole. Car le langage qui interprète est *son* langage. Ce n'est pas le

¹⁰⁴ Gadamer, VM, p. 401.

langage du texte dont il tente de déployer les implications de sens. Dans cette mesure, l'interprétation de la tradition n'est jamais une simple répétition de cette dernière, mais toujours, en quelque sorte, une nouvelle création du comprendre qui vient à sa détermination par la parole qui interprète.¹⁰⁵

Car « l'être, qui peut être compris, est langage. » Comment cette possibilité ou cette potentialité devient-elle effective ? Ou comment l'être peut-il être *effectivement* compris ? Par le travail d'interprétation qui consiste à expliciter ce qui est pré-donné dans la relation qui caractérise l'être-au-monde et se manifeste dans le langage. C'est par cet effort d'interprétation que se révèle et peut se modifier le sens à l'intérieur duquel toute compréhension s'effectue, le « ce vers quoi » elle nous emporte. En effet, pour Heidegger et Gadamer,

« ... le sens, structuré par le pré-acquis, la pré-visée et la pré-compréhension, est le " ce vers quoi " du projet (de la compréhension), à partir duquel quelque chose est compris, comme quelque chose »¹⁰⁶ ; « le sens est " ce dans quoi " la compréhensibilité se tient, sans faire l'objet d'une visée expresse ou thématique. »¹⁰⁷ [...]. Le " ce vers quoi " renferme l'idée d'un mouvement ou d'une tension vers quelque chose. [...]. Le sens d'une expression, c'est la direction dans laquelle elle m'emporte, ou encore, l'orientation qu'elle me procure.¹⁰⁸

C'est l'originalité de la compréhension humaine de l'être qui fait que savoir c'est interpréter. L'interprétation consiste à élaborer notre compréhension langagière dans le langage, à travers le processus de l'expérience. Mais ce qui s'élabore ainsi, ce n'est pas la saisie par le sujet connaissant d'un objet qu'il pourrait placer devant lui afin de le connaître objectivement et d'exprimer ensuite, par la parole, le résultat de sa saisie mentale. L'interprétation consiste à articuler formellement

¹⁰⁵ C. Dutt, *Herméneutique. Esthétique. Philosophie pratique. Dialogue avec Hans-Georg Gadamer*, Montréal, Fides, 1998, pp. 47-48.

¹⁰⁶ J. Grondin, TPMH, p. 54 : l'auteur cite ici Heidegger dans *Sein und Zeit*.

¹⁰⁷ J. Grondin, TPMH, p. 54 : l'auteur cite ici Heidegger dans *Sein und Zeit*.

¹⁰⁸ J. Grondin, TPMH, p. 54.

la compréhension du monde qui nous est transmise dans la langue même que nous parlons en la faisant accéder à l'expérience, c'est-à-dire à l'ouverture à de nouvelles possibilités de sens.

Ainsi se manifeste dans la langue une relation à la totalité de sens, totalité dans laquelle nous sommes, comme nous sommes toujours dans la langue. Quand Gadamer conçoit la langue comme milieu de l'expérience herméneutique où se manifeste ce qu'il appelle la Chose (*Sache*) ou ce qui est en question, il ne s'agit pas de la manifestation d'un étant quel qu'il soit, ou de l'être conçu comme suprême étant, mais il s'agit d'une *relation* : l'être qui peut être compris est langage parce que parler c'est laisser se manifester une relation à l'ensemble de l'être ou à la totalité de sens. Jean Grondin écrit :

C'est dans le langage que s'effectue cette recherche de sens qui s'édifie en dialogue avec autrui et avec la tradition. L'être qui peut être compris veut toujours s'exprimer dans une langue. Sur cette recherche ou volonté de compréhension, dont le langage réel ne représente toujours qu'une approximation, repose l'universalité de l'herméneutique. Cette herméneutique n'est ni un relativisme ni un historicisme, l'objection de relativisme n'ayant en effet de sens que sur le fond d'une vérité absolue, dont l'herméneutique heideggérienne et gadamérienne a exposé l'origine métaphysique, libérant par le fait même l'intelligence de la vérité à laquelle peut aspirer le genre humain, la seule dont nous ayons l'expérience, de toute hypothèque fondamentaliste ou métaphysique.¹⁰⁹

C'est que le sens est, pour Gadamer qui s'inspire en cela de l'herméneutique de la facticité heideggérienne, une direction de sens. On pourrait le définir comme un vecteur qui se trouve déterminé par son point de départ et par son orientation : le point de départ, c'est l'« être-jeté » et l'orientation, c'est le « projet », selon la terminologie de l'analyse existentielle qui définit le *Dasein* comme « projet-jeté ». « La structure existentielle du “ projet-jeté ”, fondement de la compréhension comme opération signifiante de l'être-là, est la structure qui se trouve

¹⁰⁹ J. Grondin, Art. « Gadamer ». *Dictionnaire des philosophes*. [Encyclopaedia Universalis] Paris, Albin Michel, 1998, p. 590.

aussi à la base de la compréhension, telle qu'elle s'effectue dans les sciences humaines. »¹¹⁰ C'est pourquoi le sens dans lequel s'effectue la compréhension et qu'explique l'interprétation dépend d'abord de la situation historique qui détermine l'être-jeté langagier que nous sommes.

La portée d'une doctrine existentielle comme celle de l'« être-jeté », de la *Geworfenheit*, est précisément de montrer que l'être-là qui se projette vers son « savoir-être » futur est un être qui d'ores et déjà *a été*, de sorte que tous les comportements libres vis-à-vis de soi-même se heurtent et s'arrêtent à la facticité de son être.¹¹¹

Mais le sens est également fonction du projet, cette dimension du *Dasein* qui est « tension vers ». Celle-ci se manifeste dans la volonté d'explicitation de la compréhension toujours-déjà là, ou interprétation. En elle, « l'être qui peut être compris » et qui est langage effectue cette possibilité. Et l'effectuation de cette possibilité constitutive du *Dasein* est événement, c'est-à-dire que « quelque chose ressort et existe désormais qui n'existait pas auparavant »,¹¹² modifiant ainsi le sens dans lequel se tient de nouveau la compréhensibilité. « Car le sens est toujours [direction de sens] d'une question possible. Le sens de ce qui est juste (*richtig*) [doit correspondre] à la direction frayée par une question. »¹¹³ Le sens est donc toujours ce qui nous emporte (le travail de l'histoire) et qui ne peut être modifié que par l'éclaircissement de l'interprétation préalable (la conscience du travail de l'histoire) par laquelle s'effectue la possibilité la plus propre de l'être qui peut être compris et qui est langage.

¹¹⁰ Gadamer, « Martin Heidegger et la signification de son " herméneutique de la facticité " pour les sciences humaines », dans PCH, 55.

¹¹¹ Gadamer, « Martin Heidegger et la signification de son " herméneutique de la facticité " pour les sciences humaines », loc. cit., p. 55.

¹¹² Gadamer, VM, p. 487.

¹¹³ Gadamer, VM, p. 387. La traduction française de VM est confuse ici. Elle se lit comme suit : « Car le sens est toujours orientation que l'on doit à une question possible. Le sens de ce qui est juste (*richtig*) correspond nécessairement à la direction frayée par une question. » C'est pourquoi nous avons adopté la traduction proposée par M. Jean-Claude Petit, faite à partir du texte original.

Chapitre 7

LE SATORI ET LA BARRIÈRE DU KÔAN SELON LE MUMONKAN

Étant au clair avec les principaux éléments de l'expérience herméneutique gadamérienne, nous allons maintenant repartir simplement du sens littéral du mot *satori* par lequel le bouddhisme *ch'an/zen* indique l'état de réalisation spirituelle de qui s'est éveillé. Il s'agit d'un caractère chinois qui, comme on l'a vu, signifie « compréhension ». Dans le commentaire du premier Cas du *Mumonkan*, intitulé « Le Chien de Jôshû », Mumon appelle cette compréhension ou éveil, le « merveilleux *satori* » (妙悟). L'adjectif qu'on traduit ici par « merveilleux » est le même que Demiéville, dans *Le Concile de Lhasa*, mentionne dans l'expression chinoise *miao hsin* (jap. *myô shin* : 妙心) qu'il traduit par « l'esprit transcendant » et qui est un synonyme de l'ainsité, la *tathata* en sanscrit.¹ Le *satori* est donc, selon la traduction de Demiéville, la compréhension transcendante.

Comment donc parvient-on à la compréhension transcendante ou au merveilleux *satori* ? Mumon s'exprime ainsi dans la phrase où apparaît l'expression, la première de son commentaire : « La pratique

¹ «... si l'on remonte ce courant jusqu'à sa source [...], on trouve l'indifférencié, la *tathata*, [...], l'"esprit transcendant" (*miao hsin* : 妙心), dont tous les phénomènes corporels et spirituels ne sont que des actualisations. » (Paul Demiéville, CL, p. 48.) Le caractère *hsin*, ou *shin* en japonais : 心, signifie le coeur, la conscience ou l'esprit.

zen requiert de traverser la barrière des Patriarches ; le merveilleux *satori* exige qu'on épuise totalement le chemin de la conscience jusqu'à son interruption. » (參禪須透祖師關、妙悟要窮心路絕).²

Peut-être faut-il entendre effectivement par là l'interruption de l'activité pensante, l'abandon des mots ? Le chemin (路) qu'il faut épuiser (窮) jusqu'à son interruption (絕) est celui de la conscience (心路). Faire cela, c'est franchir la barrière des Patriarches qui est sans porte, comme l'est, nous dit Mumon dans sa Préface, l'enseignement du Bouddha, le *Dharma*. Il ne s'agit pas de n'importe quelle barrière mais bien de la barrière « des Patriarches », celle constituée par les enseignements donnés par la lignée des fondateurs du *Ch'an* qui font écho au Bouddha et à son enseignement, le *Dharma*. Ces enseignements sont donnés ici sous la forme particulière de *kôan* qui sont, eux aussi, des barrières à franchir. Toutes ces barrières ont la particularité, selon l'image de Mumon Ekai, d'être sans-porte, d'où le titre que l'auteur a choisi de donner à son ouvrage : *Mumonkan* (無門關), *La Barrière sans porte*. Qu'est-ce qu'une barrière sans porte ? Ce peut être une barrière sans ouverture donc impénétrable, un mur ; en ce sens, on parlera du mur du *kôan*. Mais ce peut être aussi une barrière dont la porte est absente, une barrière ouverte, qui ne constitue plus en fait

² Mumon Ekai, « Cas No. 1 » du *Mumonkan*. Dans ce chapitre, les références « Préface » et « Cas No. 1 » du *Mumonkan* renvoient à notre traduction de ces deux textes aux pages 19 et 22. Voici comment trois traducteurs ont rendu cette phrase :

« In studying *Zen*, one must pass the barriers set up by ancient *Zen* Masters. For the attainment of incomparable *satori*, one has to cast away his discriminating mind. » (Shibayama Zenkei, ZCMMK, p. 19).

« To study *Zen* you must pass through the barrier of the masters ; for ineffable enlightenment you need to interrupt your mental circuit. » Thomas Cleary, *No Barrier. Unlocking the Zen Kôan*, New York/Toronto, Bantam Books, 1993, p. 1.

« Pour s'élever jusqu'au *Chan*, il est nécessaire de franchir la barrière des Patriarches fondateurs. L'illumination merveilleuse requiert de pousser jusqu'à l'extrémité de la route de la conscience et de la briser. » Eulalie Steens, dans *Le livre de la sagesse zen. La barrière sans porte*, Monaco, Éditions du Rocher, 1995, p. 25.

Les caractères importants dans cette phrase sont ceux de « épuiser » (窮) et de « interrompre » (絕). Le dictionnaire chinois-français de la langue classique chinoise, de F.S. Couvreur, définit ainsi ces deux caractères :

窮 : « la dernière extrémité ; dépourvu de tout, sans ressource, dans la détresse ; réduire à la dernière extrémité, épuiser. »

絕 : « fil rompu ; séparer, éloigner, interrompre ; cesser, détruire. »

aucun obstacle puisqu'elle n'a pas de porte. C'est ce que Mumon évoque dans son poème conclusif de la Préface :

Sans-porte, la Grande Voie (道),
Par milliers, les chemins (路).³

La pratique *zen* vise donc à comprendre (悟) l'esprit des paroles du Bouddha (佛語心) en traversant les barrières des Patriarches fondateurs de l'école du *Ch'an/Zen*, placées ici sous la forme de *kôan*. Comment ? En épuisant le chemin (路) de la conscience, du coeur ou de l'esprit (心) : il peut s'agir ici du chemin de son propre esprit (心) ou de celui des paroles du Bouddha (佛語心) dont Mumon dit, dans la première phrase de sa Préface, qu'il est le fondement, la racine ou l'ancêtre (jap. *shû* : 宗) ; ces chemins font certainement partie, l'un et l'autre, de ces milliers de chemins (路) dont l'image est mise en parallèle et en contraste, dans le poème, avec la Grande Voie, le Tao (道) qui est sans-porte.

Qu'est-ce que comprendre ? Qu'est-ce que le *satori* (悟り) ? Et le *kôan zen* est-il un mur qui sépare précisément ce monde-ci, celui de la conscience « ordinaire », de l'arrière-monde du divin accessible seulement par une expérience directe et lumineuse appelée *satori* ? Ou bien le *kôan zen* est-il sans porte au sens d'une barrière qui, étant ouverte, ne constitue plus un obstacle ?

Remarquons d'abord que le ton employé par Mumon Ekai n'est ni intimiste ni psychologisant. Il ne s'agit pas d'abord et avant tout d'un événement spécial et exceptionnel. La compréhension évoquée ici nécessite de traverser la barrière constituée par les enseignements traditionnels du *Ch'an/Zen* ; mais la barrière permettant d'accéder à cette compréhension transcendante ou au merveilleux *satori* est sans porte, totalement ouverte puisqu'on y accède en suivant jusqu'au bout la route de sa conscience, de son esprit ou de son propre coeur (心) que le maître Baso (ch. Ma-tsu) identifie au Bouddha dans un *kôan* où il répond à la question : « Qu'est-ce que le Bouddha (佛) ? », par : « L'esprit

³ « Préface » du *Mumonkan*.

(心) même est le Bouddha. »⁴ L'esprit du Bouddha (佛心) est-il différent de notre propre esprit (心) dont il faut suivre le chemin (路)? Un chant bouddhique dit : « Le *nirvana* est là sous nos yeux. Qu'y a-t-il hors de nous et de quoi manquons-nous ? La terre qui nous porte est la terre de pureté et ce corps même, le corps du Bouddha. »⁵

La barrière des Patriarches est celle de la tradition *ch'an/zen*. Cette barrière peut encore être considérée comme totalement ouverte au sens où, selon l'herméneutique, « la réalité de la tradition ne pose guère, en fait, un problème de connaissance, elle est au contraire un phénomène d'appropriation spontanée et productive du contenu transmis. »⁶

Selon l'ontologie herméneutique le travail qu'effectue la conscience du travail de l'histoire est une opération (all. *Vollzug*) langagière au sein d'un élément langagier (all. *Sprachlichkeit*), la tradition.⁷ N'en est-il pas de même du *kôan* ? Ce sont les paroles des Bouddhas et des Patriarches que le maître donne à méditer au disciple lorsqu'il lui attribue un *kôan*. Et quand maître et disciple se rencontrent dans le *sanzen*, c'est pour échanger dans le dialogue, même réduit à sa plus simple expression, questions et réponses à propos de cette aspiration partagée de parvenir à « voir d'un seul et même oeil et entendre d'une seule et même oreille » avec les Bouddhas et Patriarches de tous les temps, selon les paroles de Mumon dans son commentaire : « ils deviendront des intimes de Jôshû et des Patriarches des générations passées avec qui ils marcheront main dans la main et, leurs sourcils liés aux leurs, ils verront d'un seul et même oeil et entendront d'une

⁴ Cas No. 30 du *Mumonkan*. Voir Shibayama Zenkei, ZCMMK, p. 90.

⁵ *Le Chant du zazen* de Hakuin Zenji, que dans certains monastères, comme au Centre *zen* de Montréal, on récite après chaque séance de méditation.

⁶ Gadamer, H.G., « Martin Heidegger et la signification de son "herméneutique de la facticité" pour les sciences humaines », dans PCH, p. 56.

⁷ Au début de la Troisième partie de VM, Gadamer, qui se propose de montrer que le langage est le milieu de l'expérience herméneutique, intitule une première sous-section : « a) *L'élément langagier (Sprachlichkeit), détermination de l'objet herméneutique* », et une seconde : « b) *L'élément langagier, détermination de l'opération (Vollzug) herméneutique* ». (VM, p. 411 et 418).

seule et même oreille. Cela ne sera-t-il pas merveilleux ? »⁸ C'est à cette félicité que Mumon Ekai invite ses disciples. De quoi s'agit-il sinon de parvenir à écouter (all. *hören*) vraiment la tradition à laquelle appartient (all. *gehören*) le pratiquant *ch'an/zen* ?

Comme l'herméneutique qui rappelle la nécessité d'écouter ce qui travaille dans le langage de notre tradition, ainsi Mumon nous invite-t-il à « dissiper nos fausses connaissances et nos souvenirs illusoires antérieurs » et rappelle-t-il la nécessité de « s'exercer pendant longtemps ».⁹ Dissiper les fausses connaissances antérieures, cela signifie remettre en jeu toutes les idées reçues, les notions et les certitudes qui se sont déposées dans le langage même que nous parlons et qui constituent notre monde. Il faut aller aussi loin que de « tuer le Bouddha et les Patriarches » si nous les rencontrons.¹⁰ Cela ne veut-il pas dire que dans l'expérience de compréhension dont il s'agit, nous devons traverser le moment de négativité, celui de la reconnaissance de notre non-savoir, et cesser de nous « accrocher aux mots et aux phrases »,¹¹ effectuant un retournement du regard dans une direction de sens qui permette de résoudre l'énigme du *kōan*, non pas en lui trouvant une réponse, mais en laissant émerger « la question qui débouche sur ce qui est en suspens, rendant ainsi la réponse possible »¹² ? Ce qui doit émerger, ce n'est pas une réponse, celle que le méditant cherche en faisant appel à tout son savoir antérieur, mais c'est la question : « Une grande masse de doute doit se lever dans le corps entier avec ses 360 articulations et ses 84,000 pores par la méditation sur ce seul caractère *Mu !* ». ¹³ Une masse de doute qui doit être « comme si on avait avalé une boule de fer chauffée à blanc »¹⁴ : quand on se met à douter ainsi, que fait-on ? C'est qu'on a cessé de « s'attacher aux mots et aux phrases »

⁸ « Cas No. 1 » du *Mumonkan*.

⁹ « Cas No. 1 » du *Mumonkan*.

¹⁰ « Cas No. 1 » du *Mumonkan*.

¹¹ « Préface » du *Mumonkan*.

¹² Gadamer, VM, p. 389.

¹³ « Cas No. 1 » du *Mumonkan*.

¹⁴ « Cas No. 1 » du *Mumonkan*.

où se trouve condensé et figé tout le savoir que l'on croyait posséder, et qu'on s'est ouvert au processus du questionner. Cela se passe dans le « dialogue de l'âme avec elle-même » ainsi que Gadamer, à la suite de Platon, qualifie la pensée, aussi bien que dans l'échange de questions et réponses, le *kien mondô*, qu'est la rencontre dialogale indispensable à la pratique du *kôan*.

Gadamer comprend en effet ainsi la manière dont on résout une énigme :

Comment donc peut-on en venir au non-savoir et à l'interrogation ? Nous maintenons d'abord qu'on ne peut y parvenir que de la façon dont une idée (*Einfall*) vient à l'esprit. Certes, lorsque nous parlons d'idée, de trouvaille, nous pensons moins question que réponse ; nous pensons, par exemple, à la solution d'énigmes, ce qui revient à tenir qu'il n'y a pas d'itinéraire méthodique qui conduise à l'idée qui donne la solution. Nous savons cependant que les idées ne viennent pas sans aucune préparation. Elles présupposent déjà que l'on soit orienté vers un domaine en suspens d'où peut jaillir l'idée ; ce sont donc des questions qu'elles présupposent. La véritable essence de l'idée qui vient à l'esprit consiste peut-être non pas en ce qu'on la trouve comme la solution d'une énigme mais, au contraire, en ce que vient à l'esprit la question qui débouche sur ce qui est en suspens, rendant ainsi la réponse possible.¹⁶

Ne serait-ce pas là une forme d'interruption du chemin de la conscience, un retournement qui consiste non pas à arrêter de penser, mais bien à être contraint de changer la direction de sens dans laquelle s'était orienté notre prétentieux examen de tout le savoir que nous croyions détenir ? Ainsi peut venir à l'esprit la question qui débouche sur de nouvelles possibilités de sens. Le *kôan* est alors un moyen qui permet d'écouter vraiment, à partir de notre appartenance à la tradition, ces mots morts, afin de les revivifier en les réinsérant dans la dynamique vivante de la parole et du dialogue. C'est ainsi que « ce qui a été transmis sous forme littéraire est [...] tiré de l'aliénation [...] dans laquelle il se trouve, pour être rendu au présent vivant du dialogue, dont la réalisation

¹⁶ Gadamer, VM, p. 389.

originelle est, depuis toujours, question et réponse. »¹⁶ Car « comprendre est toujours plus que se borner à reproduire l'opinion d'autrui. Questionner, c'est ouvrir des possibilités de sens : ce qui fait passer ce qui a sens dans la pensée propre à celui qui questionne. »¹⁷

L'interruption qu'évoque Mumon Ekai et que Suzuki interprète comme l'arrêt de la pensée au profit d'une expérience directe et hors langage, ne serait-elle pas plutôt justement l'irruption de la question qui débouche sur ce qui est en suspens, c'est-à-dire qui se situe dans la direction de sens où peut s'effectuer une réponse sensée et pertinente ? Gadamer écrit :

Que la question ait un sens, cela est impliqué dans son essence. Or le sens est sens orienté [une direction de sens]. Le sens de la question est donc la direction dans laquelle seule peut s'effectuer la réponse, si elle veut être une réponse sensée et pertinente. La question situe son objet dans une perspective déterminée. L'apparition d'une question ouvre, comme par effraction, l'être que l'on interroge. En ce sens, le *logos* qui déploie cet être ainsi ouvert est toujours réponse. Lui-même n'a de sens que dans le sens de la question.¹⁸

Toute question implique une direction de sens et c'est seulement dans la direction de sens pertinente à la question que peut s'effectuer une ouverture sensée. Une réponse en apparence in-sensée, dans sa forme de paradoxe, ne signifierait-elle pas et ne susciterait-elle pas la remise en question de la direction de sens dans laquelle la question est posée ? Ne serait-ce pas une des fonctions du paradoxe du *kôan* ? Le sens est toujours la direction qui rend les questions possibles et sensées.¹⁹ Il y a des réponses impossibles parce que la perspective dans laquelle on a situé la question posée ne permet pas de continuer à questionner mais au contraire, ferme l'horizon et nous enferme dans le savoir objectivant.

¹⁶ Gadamer, VM, p. 392.

¹⁷ Gadamer, VM, pp. 398-399.

¹⁸ Gadamer, VM, p. 385-386.

¹⁹ Voir Gadamer, VM, p. 387.

Quand le maître se fait poser une question par un de ses disciples, par exemple, quand on demande à Baso (Ma-tsu) : « Qu'est-ce que le Bouddha ? », cette question ouvre une direction de sens. Comment caractériser cette direction ? Dans les termes dans lesquels nous avons tenté de problématiser ce qui nous occupe, on pourrait dire que la direction de sens dans laquelle une telle question est posée par le disciple, est celui d'une interprétation métaphysique de l'être, c'est-à-dire qu'on tente alors d'« objectiver » le Bouddha. Qu'est-ce que le Bouddha, où faut-il le chercher, comment peut-on le définir ? Le disciple qui pose cette question sait que « tous les êtres sont Bouddha » mais quel est ce « quelque chose » en quoi consiste le « fait » d'être un bouddha ? De même en est-il pour celui qui demande à Jôshû si « un chien a ou non la Nature-de-Bouddha ». La réponse du maître est étrange afin de ne permettre justement pas de « s'accrocher aux mots et aux phrases », c'est-à-dire afin d'éviter que le disciple ne s'égare en maintenant son questionnement dans la direction de sens originale impliquée par sa question objectivante. Cette direction de sens originale en est une où il n'y a pas d'issue : la seule réponse possible consiste justement à suivre jusqu'à épuisement le chemin de la conscience, celui dans lequel la conscience est engagée, afin de provoquer un « retournement du regard » orientant l'interprétation du disciple vers la vérité de sens ultime, c'est-à-dire dans la direction de sens impliquée par l'éveil.

L'élaboration dialectique de ce qui est en question n'est pas explicitée dans le *kôan* parce que celui-ci est l'expression non pas du moment intermédiaire de l'expérience herméneutique qui consiste à *poser* la question, mais plutôt des moments antérieurs et postérieurs : celui, du côté du disciple, de l'énoncé de la question, et celui, du côté du maître, de la nouvelle direction de sens conséquente au retournement du regard et manifestée par le paradoxe. Cependant, la question énoncée par le *kôan* permet, par son usage dans la pratique méditative, cette élaboration dialectique en quoi consiste le fait de *poser* la question dans les termes du comme ceci ou comme cela.

Par exemple, dans le Cas No. 1 du *Mumonkan*, la personne qui prend ce *kôan* pour sujet de méditation porte successivement son attention sur « ce qu'est la Nature-de-Bouddha », sur le fait d'« avoir »

ou de « ne pas avoir », puis sur la pertinence ou non de distinguer la nature du chien de celle de l'être humain en rapport avec la bouddhité. Que fait-elle d'autre, dans ces nombreuses heures de méditation sur le *kôan*, que de distinguer, délimiter, identifier et différencier, activités par lesquelles se définit la dialectique et par lesquelles le méditant « épuise le chemin de la conscience ». Mais une fois qu'on s'est rendu au bout de ce chemin, si l'on veut franchir la barrière des Patriarches et cesser d'être « un esprit attaché aux arbres et aux plantes », c'est-à-dire une sorte de fantôme incarnant l'illusion qui est le contraire de l'éveil, une interruption doit survenir : la conscience doit se retourner. Il y a interruption du chemin de la conscience dans ce retournement marqué de négativité ; s'ouvre alors la possibilité de questionner dans la direction de sens où une réponse sensée et pertinente est possible.

Le *kôan* énonce une question ou la provoque chez le disciple en mettant en scène un récit caractérisé par le paradoxe. Dans ce premier moment de l'expérience, celui de l'énoncé de la question, le *kôan* est sans porte au sens d'un mur. Puis, dans la méditation, le pratiquant se trouve à élaborer dialectiquement la question, ou à la *poser* ; il le fait dans une direction de sens qui n'est pas orientée dans le sens ultime, ou, selon la terminologie *ch'an/zen*, qui n'est pas orientée dans un sens subitiste. C'est sur ce plan qu'on doit épuiser le chemin de la conscience. On se rappelle ici les dialogues aporétiques de Platon où Socrate suit patiemment ses interlocuteurs, les questionnant et les réfutant, jusqu'à ce qu'ils en viennent à la reconnaissance de leur non-savoir et, par conséquent, à être disposés à entrer véritablement dans une démarche engagée de questionnement. La négativité de l'expérience ne tient pas au fait que l'effort de distinction, de différenciation et de délimitation soit mauvais, nocif ou inutile, mais à ce que dans ce processus, par lui et grâce à lui, survient finalement une rupture, une réorientation du regard dans la direction de sens d'une réponse possible, c'est-à-dire dans la direction de la vérité de sens ultime ou dans un sens subitiste.

Dans le cas du « Chien de Jôshû », c'est le fait d'objectiver la Nature-de-Bouddha qui maintient le regard enfermé dans la perspective du sens commun. Le premier moment de l'expérience, celui de l'énoncé de la question du *kôan*, avant le retournement de la conscience ou du

regard, ne participe pas encore à la vérité de convention mondaine ; il se situe sur le plan du sens commun, celui de l'objectivation ou d'une interprétation métaphysique de l'être, parce qu'il suppose une compréhension substantialiste de l'être. La vérité de convention mondaine n'est *vérité* qu'en un second temps, après le moment de négation. C'est après le retournement du regard ou de la conscience que le *kôan* exprime le moment ultérieur, celui de la manifestation de la vérité de sens ultime dans la vérité de convention mondaine. La compréhension du maître qui utilise les *kôan* comme « butoirs pour frapper à la porte de l'esprit des moines », ²⁰ se situe dans une telle direction de sens et, pour lui, le *kôan* est sans porte au sens d'une totale ouverture.

Le *kôan zen* a donc plusieurs fonctions : du point de vue du méditant en quête de l'éveil, il est l'énoncé d'une question : il est un moyen pédagogique qui, à partir d'un tel énoncé, est destiné à permettre au méditant d'« épuisier le chemin de la conscience » dans le processus du dialogue de l'âme avec elle-même. Puis, dans la rencontre dialogale (*kien mondô*) avec le maître, la pratique du *kôan* donne à l'étudiant l'opportunité d'être réfuté, la réfutation ayant pour but de mener à la condition pour que la conscience se retourne, c'est-à-dire pour qu'elle entre dans le moment de négativité par la reconnaissance, par le pratiquant, de son non-savoir.

Et tout-à-coup, vient à l'esprit la question qui *se pose* vraiment, c'est-à-dire celle qui se situe dans la direction de sens où une réponse sensée et pertinente est possible. Ce changement de direction provoque une « interruption » du chemin de la conscience, soit du chemin précédemment suivi par elle. C'est alors que vient à l'esprit la nouvelle question, celle qui ouvre l'horizon du sens : « Une décharge soudaine surprendra le Ciel et ébranlera la Terre. » ²¹ On verra que la barrière était véritablement sans porte parce que ce dont il est question ne réside pas en dehors de soi, n'est pas un objet, et qu'en réalité, la « connaissance » ou la compréhension-*satori* (悟り) est la re-connaissance de ce que l'on connaît toujours-déjà.

²⁰ « Préface » du *Mumonkan*.

²¹ « Cas No.1 » du *Mumonkan*.

Pour cela, il faut « s'exercer pendant longtemps » : Mumon fait ici référence à la patience qui est l'une des six vertus typiques du *Bodhisattva*. Cette patience est requise parce que « le questionner est plus un pâtre qu'un agir »²² ; elle consiste à endurer les questions. Bugault l'évoque en référence à l'école du *Ch'an* :

Cette patience qui endure les questions, sans adhérer aux vues fausses [...] que constituent toutes les réponses, et qui se fraie un chemin à travers elles, est, d'une certaine manière, tout le bouddhisme, parce qu'elle est le chemin du milieu. [...]. Un des résultats paradoxaux de cette patience, c'est encore, en proscrivant les excès de ce qu'on pourrait appeler « l'anticipation mentale », de réserver au maximum la part de la discontinuité, de l'imprévu, de la surprise, en un mot l'irruption de l'éveil tout à coup et tout d'un coup. D'où les formes, à première vue déroutantes, auxquelles cette tendance a pu aboutir dans l'École chinoise du *Dhyana* [de la méditation] : à la faveur d'une émotion brusque ou même d'une secousse physique, tels un éternuement ou une gifle bien appliquée, une longue patience peut trouver sa récompense. Celle-ci n'est pas une réponse apportée du dehors à la question mais solution de la question. C'est, dit-on, comme le fond d'un sceau qui craque.²³

Parce que le véritable savoir est toujours le rappel, la réminiscence de quelque chose qui est déjà su, interroger c'est s'interroger. Quand on peut questionner à propos de quelque chose, c'est que cela ne nous est pas totalement inconnu mais qu'à son sujet, on commence par reconnaître son ignorance sous tel ou tel rapport. Questionner signifie conjointement savoir et ne pas savoir. Puisqu'on formule une question, c'est qu'on sait au moins confusément ce qu'on cherche. Mais si on questionne, c'est que la chose dont il est question nous est inconnue sous certains aspects.

²² Gadamer, VM, p. 390.

²³ Guy Bugault, *La notion de " Prajna " ou de sagesse selon les perspectives du " Mahayana " ; part de la connaissance et de l'inconnaissance dans l'anagogie bouddhique*, Paris, Éditions de Boccard, 1968, p. 216. L'image du « sceau qui craque » s'inspire de Fung Yu-lan, *History of Chinese Philosophy*, t. II, Princeton, 1953, p. 399.

Quand le disciple *zen* demande à Jôshû si un chien a ou non la Nature-de-Bouddha, sa question indique à la fois un savoir et un non-savoir quant à ce qu'est la Nature-de-Bouddha. Comme le Bien, la Nature-de-Bouddha est un universel que nous connaissons toujours-déjà. Mais aussi, cette expression est la forme dans laquelle l'enseignement traditionnel *ch'an/zen* des Bouddhas et Patriarches est venu jusqu'à nous ; elle exprime quelque chose que tous les Bouddhistes *zen* à la fois connaissent et cherchent à connaître puisqu'ils questionnent sur elle. Aussi Mumon Ekai exprime-t-il le fruit d'un tel travail : « Vous saurez par vous-même (自知) ce qu'il en est », ²⁴ ce qui signifie qu'on se laissera atteindre véritablement par le contenu véhiculé dans le langage et qui nous est toujours-déjà connu. Il ne s'agit pas de conquérir quelque chose qui nous serait extérieur, comme s'il s'agissait d'un objet, serait-il spirituel, mais bien de reconnaître ce qui est toujours-déjà là, exprimant notre foncière Nature-de-Bouddha : « Depuis toujours, tous les êtres sont Bouddha ». C'est ainsi que commence le *Chant du Zazen* de Hakuin Zenji, le grand maître qui, au 18^{ième} siècle, a systématisé la pratique du *kôan* au Japon dans sa forme actuelle.

Le Bien est un ineffable et ne peut être connu sans médiation : « le Bien n'existe pour nous que dans le don qu'il dispense... » nous dit Gadamer, dans *L'Idée du Bien*.²⁵ Contrairement à la conception enracinée dans la métaphysique de la subjectivité pour laquelle l'ineffable est conçu sur le modèle de l'objet que la subjectivité doit saisir et que, par conséquent, elle ne parvient à atteindre que dans l'expérience directe sans médiation, ici *c'est parce que le Bien est ineffable qu'il ne peut être donné que dans des médiations. L'ineffable n'est pas saisi par la subjectivité, il se donne, se communique.* La conclusion d'une telle démarche de pensée pourrait s'exprimer, en termes bouddhiques, de la manière suivante : nous n'atteignons pas la vérité de sens ultime (la Nature-de-Bouddha, le *Nirvana*, le Vide) ; c'est elle qui, toujours-déjà là, se manifeste. La vérité ultime, la Nature-de-Bouddha, comme l'être,

²⁴ « Cas No. 1 » du *Mumonkan*.

²⁵ Gadamer, *IB*, p. 37.

est langage dont le dialogue, c'est-à-dire l'échange de questions et de réponses, comme dans la rencontre dialogale, est le paradigme.

Une telle conception n'est pas inusitée dans le *Ch'an/Zen*. En effet, on peut voir le *kôan* sous différents aspects. L'un d'eux consiste à considérer que, du côté du maître, il est la manifestation de l'esprit éveillé. Si le langage est le lieu de la manifestation de l'éveil, de la Nature-de-Bouddha ou du Vide (*sunyata*), c'est-à-dire de la non-dualité transcendante, ce qui prime alors, c'est le non-dit constitutif du *sens*, qui est toujours une direction de sens, des mots et des phrases. On se rappelle ici l'image *zen* bien connue du doigt pointé vers la lune. Aussi ne doit-on pas s'accrocher aux mots. Non pas en raison de leur nocivité ou du danger que représente la rationalité, mais plutôt à cause de leur nature même : les mots et les phrases ne contiennent pas en eux quelque chose que l'on pourrait prendre pour objet ; ils expriment une relation à la totalité de sens qu'est l'être ou la Nature-de-Bouddha, car, nous dit Gadamer, « celui qui parle élève au langage une relation à l'être. »²⁶ Cette relation est première et elle se manifeste d'elle-même bien que de manière toujours limitée. C'est cette relation à l'être qui s'exprime dans l'attitude questionnante si bien que les *kôan* reviennent toujours, d'une manière ou de l'autre, à demander : où faut-il chercher l'absolu ? Et la réponse est que l'absolu se manifeste dans notre question. C'est pourquoi le maître *zen* renvoie le disciple qui l'interroge à sa propre question.

²⁶ Gadamer, VM, p. 495.

CONCLUSION

En conclusion, nous réfléchissons à la manière nouvelle dont pourrait se poser la question de la nature du *satori* et du rôle qu'y joue le langage, en l'occurrence le *kôan*, à partir des résultats de la recherche réalisée dans ce travail et qu'on pourrait résumer en disant que la compréhension à laquelle l'être humain peut accéder dans sa démarche religieuse est fondée sur la primauté de la question sur la réponse.

Le *kôan* est question : la nature interrogative du moyen pédagogique qu'est le *kôan* diffère de l'enseignement traditionnel dans les autres écoles bouddhiques où il se fait par la lecture, l'interprétation et le commentaire des *Sutras*. Il s'agit donc d'une pédagogie qui a des affinités avec celle du Socrate platonicien. L'essentiel n'est pas de s'appuyer sur les paroles des autres pour apprendre ce qu'il en est du sens de notre existence ; il faut pour cela s'interroger soi-même. Ainsi la forme très largement majoritaire que revêtent les 49 *kôan* du *Mumonkan*, est-elle celle d'une question ou celle du récit d'un interrogatoire entre disciple et maître. Tous les *kôan* sont construits de manière à provoquer le questionnement et, pour cela, vont même jusqu'à contredire ou contester des enseignements bouddhiques fondamentaux. Comme le Cas No. 1 dans lequel le grand maître Jôshû répond par la négative à la question de savoir si un chien a ou non la Nature-de-Bouddha. Ou encore le Cas No. 14 dans lequel il est raconté que le maître décapite un chat parce que les moines n'ont pas pu « prononcer un seul mot de *zen* » ! Or les bouddhistes ne tuent pas les animaux.

Ce qui sert de *kôan*, c'est la tradition bouddhique transmise dans le langage : les Récits de Transmission de la Lampe, les Recueils de paroles et les Collections de *kôan*. Le maître qui donne à méditer un *kôan* au disciple le fait entrer dans le cheminement du questionner par un très bref récit qui met en scène des personnages de la tradition bouddhique, dans des notions bouddhiques. C'est donc la tradition du bouddhisme *ch'an/zen* qui se trouve ainsi faire l'objet de l'investigation du disciple. La compréhension dont il s'agit dans le *satori* est celle qui consiste en une appropriation de la tradition *ch'an/zen*.

La pratique méditative par l'examen du *kôan*, le *kanna zen*, a plusieurs aspects dont deux ne sont pas souvent mis en évidence. Le premier aspect est celui de ce qui se fait dans la méditation silencieuse. Le second est celui de la rencontre dialogale, le *kien mondô*. La méditation silencieuse de l'examen du *kôan* ne consiste pas à essayer de faire taire ses pensées : elle consiste à tourner la question du *kôan* dans tous ses sens et à se débattre avec elle, de manière à ce que le méditant en vienne à « se mêler »¹ intimement à son *kôan*. Ne pourrait-on pas voir là, comme on l'a déjà souligné, le fait de *poser* la question, c'est-à-dire de l'élaborer dialectiquement dans le dialogue de questions et réponses de l'âme avec elle-même ? Mais le second aspect est tout aussi essentiel à la méditation avec le *kôan* : il s'agit de la rencontre dialogale avec le maître. La pratique du *kôan* dans l'école du *Ch'an/Zen* requiert absolument le suivi avec le maître. Dans ce second aspect de la méditation, on peut voir une dimension essentielle de l'expérience herméneutique, celle de la réfutation menant au savoir du non-savoir. Peu importe que cette réfutation ne se fasse pas à la manière socratique par une longue élaboration : l'essentiel dans la dialectique socratique ne réside pas dans la force et la sophistication des arguments avancés mais plutôt dans le but visé qui consiste à créer chez l'interlocuteur de Socrate la condition indispensable pour entrer dans le mouvement du questionner. Gadamer fait même remarquer que Socrate, dans les

¹ Je fais ici référence à l'expression de Mumon Ekai dans son commentaire du Cas No.1 du *Mumonkan* : *tei zei*, 提撕, traduite par « se mêler à », une expression qui rend bien la manière dont la tradition conçoit la pratique de la méditation avec le *kôan*.

dialogues de réfutation surtout, se sert parfois d'arguments sophistiqués pour établir cette condition : cela est légitime dans la mesure où justement, ce qui compte, ce ne sont pas les arguments en eux-mêmes puisqu'on n'en vient à élaborer ce dont il est véritablement question que dans un second temps, quand les interlocuteurs ont réussi à développer un langage commun, c'est-à-dire à s'être assurés que leur regard est bien tourné vers la chose même. Ainsi en est-il dans la rencontre dialogale, le maître demandant au disciple de lui rendre compte de la manière dont il a réussi à poser la question énoncée dans le *kôan* et réfutant d'une manière souvent drastique toute réponse : le plus souvent en renvoyant purement et simplement le pratiquant à ses devoirs, c'est-à-dire dans la salle de méditation où reprend la dialectique des questions et réponses qu'on s'adresse à soi-même jusqu'à ce que se révèle la direction de sens de la question qui rende une réponse possible, c'est-à-dire qui ouvre une possibilité de sens. Cette pédagogie de la réfutation s'applique principalement durant les périodes intensives de pratique de méditation par l'examen du *kôan*, les *sesshin*, alors que les pratiquants rencontrent le maître plusieurs fois par jour pendant sept jours consécutifs : cette pratique est encore en vigueur de nos jours.

Contrairement à l'interprétation habituelle, la concision du *kôan* n'aurait-elle pas pour conséquence non pas de réduire l'activité d'élaboration rationnelle mais plutôt de l'intensifier puisque, pour « dissiper les fausses connaissances antérieures », il est nécessaire de « s'exercer pendant longtemps » ?² En effet, quand l'enseignement ou la doctrine bouddhique est très explicite et longuement élaborée comme dans les *Sutras*, l'effort de pensée et de réflexion est moindre puisqu'on est tenté de s'appuyer sur le travail déjà effectué en s'imaginant tout comprendre parce qu'on suit la pensée de l'autre. Mais quand tout-à-coup une question nous est adressée, la nécessité d'explicitier notre compréhension dans nos mots s'impose, suscitant le travail personnel d'appropriation. On pourrait cependant objecter que le *kôan* suscite effectivement une telle activité rationnelle et langagière mais dans le but, finalement, de la décourager et de nous amener à en éprouver

² « Cas No. 1 » du *Mumonkan*.

l'impuissance. Est-ce que le méditant éprouve alors la futilité et l'impuissance de la raison et des mots ? L'interruption du chemin de la conscience (*shin ro* : 心路) est-elle l'élimination de l'activité rationnelle, pensante, et du langage au profit d'une illumination, la « compréhension merveilleuse (*myô go* : 妙悟) », conçue comme un éclair d'intuition, une expérience purement intérieure et sublime, de quelque chose d'indicible ? Ou l'interruption du chemin de la conscience peut-elle être illuminante par l'irruption de la question qui se pose tout-à-coup dans une direction qui n'est plus celle du sens commun mais celle de la vérité de sens ultime ? En quoi alors consiste ce que le bouddhisme appelle la vérité de sens ultime et le *Ch'an/Zen*, le subitisme ? Il en parle comme d'une non-dualité qui est au-delà de l'opposition des contraires ou de l'opposition entre dualité et non-dualité, de l'opposition du *samsara* et du *nirvana*, du « oui » et du « non », de l'être (*u* : 有) et du non-être (*mu* : 無). Appelons-la la non-dualité transcendante. Ne pourrait-on pas dire que la non-dualité transcendante vise la non-objectivation de l'être ? Le bouddhisme nomme cette non-dualité transcendante le Vide ou le *nirvana*. Elle se fonde sur la conception non-substantialiste de l'être, celle du non-ego, qui fait que le sens, la direction de sens ou le contexte de signification dans lequel se situe la compréhension sont alors différents. L'abandon de l'illusion de l'ego auto-subsistant entraîne une compréhension de la question du sens de l'être dans une direction différente de celle où nous emporte notre manière habituelle de tout considérer comme des essences, à commencer par ce « je » auquel nous nous identifions erronément, selon le bouddhisme. Ne serait-ce pas cela l'interruption du chemin de la conscience ? La « vérité de sens ultime » trouve alors des formes d'expressions diverses appelées « vérité de convention mondaine » et la non-dualité transcendante s'exprime notamment par la forme paradoxale du *kôan*. Aussi, les mots, toujours limités dans lesquels s'exprime la vérité de sens ultime ne sont pas une imperfection qu'il s'agirait de tenter de supprimer ou de dépasser par le silence : car le silence lui aussi est une expression de la vérité de sens ultime dans la vérité de convention mondaine. Et ici, c'est Gadamer qu'on peut écouter :

Le caractère occasionnel du discours humain n'est pas une imperfection accidentelle qui affecterait sa puissance d'énonciation, il est au contraire l'expression logique de la virtualité vivante du discours qui met en jeu une totalité de sens, sans être capable de la dire entièrement. Tout parler humain est fini, au sens où il porte en lui un infini de sens à développer et à interpréter.³

L'issue du processus ou le *satori* serait un retournement du regard : la question se pose dans une direction de sens nouvelle, à savoir non plus dans le sens commun mais dans le sens ultime. Or, pour le bouddhisme, tant qu'on est « emporté » dans la direction d'une compréhension fondée sur l'illusion d'un soi substantiel, toutes les notions sont de fausses notions. « ... toute notion, quelle qu'elle soit est fallacieuse ; voir que les notions ne sont point notions, c'est voir le *Tathagata* » disait Mohoyen au Concile de Lhassa.⁴ Elles ne sont point notions, c'est-à-dire qu'elles sont, elles aussi, vides ou sans substance. Une fois qu'on voit que les notions ne sont point notions, on se trouve emporté dans une direction de sens différente. Car, selon l'herméneutique, le sens est toujours pré-donné et anticipé par le projet de compréhension, il est structuré par le pré-acquis et la pré-compréhension ainsi que par la pré-visée correspondante au projet qu'est le *Dasein*. C'est par l'examen critique de cette structure préalable de la compréhension que toute question peut parvenir à se poser dans une direction de sens différente et ouvrir de nouvelles possibilités de sens.

Dépasser ou plus exactement surmonter l'interprétation métaphysique de l'être n'est jamais quelque chose d'acquis mais il s'agit plutôt d'une tâche. Il ne suffit pas de dire que « l'être est langage » ou que « l'être est Vide » pour que soit exorcisée notre tendance à réifier l'être, ou à faire de Dieu un objet de notre savoir. Cette tendance s'exprime aussi bien dans le fait d'exiler le dieu dans un arrière-monde que dans celui de le néantiser. Mumon Ekai, dans le Cas No. 1 du *Mumonkan* affirme qu'il ne faut considérer le « *Mu* ! » le rien, ni comme le néant ni comme

³ Gadamer, VM, p. 483.

⁴ Paul Demiéville, CL, pp. 76-77.

le non-être par opposition à l'être.⁵ Il s'agit là d'une formulation de la doctrine traditionnelle bouddhique remontant à Sakyamuni lui-même et reprise notamment par Nagarjuna : il ne faut concevoir le Vide ni de manière nihiliste ni de manière éternaliste.

Suffit-il de concevoir l'être comme langage pour éviter de le penser comme simple-présence : n'est-il pas possible de rabattre le langage au niveau de l'étant même quand on lui attribue une position centrale comme celle que lui accorde l'ontologie herméneutique ? Le langage et la tradition ne sont-ils pas justement le lieu de toutes les objectivations qu'il est si difficile de désolidifier et de déloger de leurs fixations ? Gianni Vattimo affirme même que dans la proposition : « l'être, qui peut être compris, est langage », le verbe être est si difficile à entendre dans sa véritable portée que, pour l'ontologie herméneutique, il serait encore « le " est " de la métaphysique par lequel se décrivent les essences simplement présentes. »⁶

À cela Gadamer répondrait sans doute qu'il n'en est pas ainsi parce que, pour lui, le langage est compris comme *dialogue* qui, par l'impossibilité de toute fixation, maintient ce qui est en question dans l'ouvert, à l'encontre de la tendance objectivante de la métaphysique de la subjectivité. Plus généralement, Gadamer répond à la critique qu'on a adressée à sa philosophie herméneutique, celle d'être « un moment interne de l'époque de la métaphysique »,⁷ de la manière suivante :

À tout prendre, ce serait donc moi, avec ma reprise et mon prolongement de l'herméneutique comprise comme philosophie, qui serait la brebis égarée dans les champs étiolés de la métaphysique.

Bien évidemment, cette description ne peut pas me plaire tout à fait. Me suis-je vraiment fourvoyé lorsque je me suis imaginé suivre Heidegger lorsqu'il a parlé d'un dépassement (*Überwindung*) ou d'une endurance (*Verwinden*) de la métaphysique ? Il est vrai que j'ai conservé le terme d'« herméneutique » que Heidegger avait mis au centre de

⁵ « Cas No. 1 » du *Mumonkan*.

⁶ Gianni Vattimo, « Raison herméneutique et raison dialectique » dans AD, pp. 25-51; p. 50.

⁷ G. Vattimo, « Raison herméneutique et raison dialectique », loc. cit., p. 47.

son ontologie du *Dasein*, mais qu'il a plus tard décidé d'abandonner. Mais cela ne voulait pas dire pour autant que je conservais aussi l'ontologie fondamentale pensée dans un sens transcendantal. Ce sont justement les nouvelles voies empruntées par le dernier Heidegger et qui intégraient les thèmes de l'oeuvre d'art, de la chose et du langage dans la dimension herméneutique, qui m'ont servi de confirmation sur mon propre itinéraire. Je ne vois vraiment pas en quoi je succomberais ainsi à la métaphysique au sens de l'ontothéologie dont le dépassement et l'endurance étaient la tâche de pensée que Heidegger s'était assignée. Dans la perspective de Heidegger, la métaphysique est un « logocentrisme » dans la mesure où la question de savoir « en quoi consiste l'étant » obscurcit la question du « là » de l'être. Lorsque Heidegger tente en vain de retrouver la question du « là », celle de l'« être » (au lieu de la question de la quiddité de l'étant), dans l'*alètheia* des présocratiques, cela confirme à mes yeux qu'il a toujours vu la pensée grecque comme s'acheminant vers la métaphysique. Elle a fini par s'accomplir comme « ontothéologie » où la question de l'être s'est entrelacée avec celle de l'étant suprême. Il s'agit manifestement de cette métaphysique dont la théologie chrétienne s'est appropriée la figure et qui a dominé par la suite.[...]

Être et temps avait cependant déjà dépassé un tel concept de l'être. Il appartient déjà à la structure herméneutique de l'« existence » de ne pas être un étant-subsistant, mais un être-vers-le-futur. Lorsque, de mon côté, je mets à côté de l'existential du discours le dialogue comme le véritable « acheminement vers la parole » et que je mets au-devant de la scène la lumière à laquelle autrui peut nous permettre de participer et qui constitue ce que j'aimerais appeler l'authenticité de l'être-avec (*Mitsein*), il est clair que je ne mets pas l'accent sur l'« authenticité » du *Dasein*. Au plan de la méthode, je n'en reste pas moins à la position de départ de *Sein und Zeit* qui est celle du *Dasein* qui se comprend en vue de son être. Sur le fond, cette compréhension de soi est, dans toutes ses formes, le contraire le plus extrême de la possession et de la conscience de soi. On a affaire ici à une compréhension qui se met continuellement en question et qui ne se fonde pas seulement sur la mienneté qui devient manifeste dans le face-à-face avec la mort, mais qui englobe aussi la limitation

de soi par l'autre qui se produit dans le dialogue du langage. Il s'ensuit que le dialogue que nous sommes n'aura jamais de fin. Aucun mot n'est le dernier, tout comme il n'y a aucun premier mot. Chaque mot est lui-même déjà réponse et signifie toujours lui-même qu'il pose une nouvelle question.⁸

Que le surmontement de l'interprétation métaphysique de l'être soit une tâche, cela signifie qu'il faille encore et toujours effectuer ce « retournement du regard » sur lequel insiste Gadamer dans son interprétation du savoir du Bien chez Platon. La même chose vaut, on l'a vu, pour le Vide dont le Bouddha Sakyamuni disait qu'une affirmation de la personnalité haute comme le mont Sumeru était moins nocive qu'une réification du Vide. Concevoir le surmontement de l'interprétation métaphysique de l'être et le renoncement effectif à « faire de Dieu l'objet de notre savoir », comme une tâche, c'est ne pas oublier que le danger de « s'accrocher aux mots et aux phrases » n'est pas le fait seulement des disciples de Mumon Ekai mais que c'est là la condition inhérente à la quête humaine du sens.

Il s'agit d'une tâche herméneutique qui peut être posée de manière radicale : le sens du surmontement ne résiderait-il pas davantage dans l'effort que dans le résultat parce que, s'il faut en croire Heidegger à qui il revient d'avoir problématisé cette question, la métaphysique est une des multiples formes de donation de l'être dont nous ne pouvons pas sortir simplement parce que nous le voulons. Car on ne surmonte finalement la métaphysique qu'en l'endurant :

Il serait donc précipité de prétendre « surmonter » la métaphysique pour mettre à nu la vérité de l'être. Il s'agit plutôt de subir la métaphysique, de l'assumer comme destin de l'être lui-même. [...] « *Verwinden* » la métaphysique, c'est pénétrer en elle, en assumer le destin, se l'approprier et, en un certain sens, la libérer à ce qu'elle a de plus propre. Tout cet effort transforme aussi la métaphysique, en l'éveillant à l'être qui en elle se détourne.⁹

⁸ Gadamer, « Déconstruction et herméneutique », dans PHH, pp. 156-158.

⁹ Jean Grondin, TPMH, pp. 104-105.

Gadamer avait compris le paradoxe auquel Heidegger avait été conduit par son interrogation, paradoxe que Jean Grondin présente ainsi :

Interrogeant la métaphysique sans relâche, Heidegger n'a pas mis grand temps à réaliser que l'oubli de l'être, constitutif de la métaphysique, n'était pas une négligence que sa pensée aurait pour mission de corriger, comme aurait pu l'espérer le lecteur de *Sein und Zeit*. L'oubli de l'être n'est pas une « erreur » ou le « péché originel » des métaphysiciens, car c'est l'être lui-même qui se présente sous les auspices de l'oubli. Oubli, retrait, refus et détour, quatre termes équivalents ici, portent témoignage de l'être à leur façon. La *lèthe* fait bien partie de l'*alètheia*. Cette « revalorisation », terme bien sûr dangereux, de l'oubli nous permettra d'apercevoir dans la métaphysique une manifestation authentique de l'être, qui s'affirme à la faveur de son absence.¹⁰

Mais pourquoi, peut-on se demander au terme de cette étude, est-il si difficile de parvenir à ce retournement du regard qui constitue le savoir du Bien platonicien, la vérité de sens ultime du bouddhisme, le refus de l'objectivation de la pensée gadamérienne et le dépassement de la métaphysique chez Heidegger ? Même pour le bouddhisme, cela n'est jamais acquis, est toujours à reprendre.

La vérité de convention mondaine est toujours susceptible d'être interprétée dans un sens métaphysique ou objectivant. Pourtant, c'est en elle seulement que peut se réaliser l'éveil à l'être. En elle, l'être à la fois se donne et se retire. Aussi, en un sens, la vérité de convention mondaine est le lieu du retrait de la vérité de sens ultime (le Vide) mais ce retrait lui-même est la forme de son détournement, donc de sa « présence ». Dans la mesure où l'être humain en quête de l'être sait le supporter ou le pâtir comme absence s'indiquant dans ce qui est présent, ou comme vérité de sens ultime cachée par la vérité de convention mondaine, ou encore comme non-ego accessible seulement à travers l'égo, on peut dire qu'on tente de surmonter l'interprétation métaphysique de l'être. Mais celle-ci est toujours quelque chose qu'on ne peut que surmonter car cesser de le faire, ce serait posséder quelque

¹⁰ J. Grondin, TPMH, pp. 104-105.

chose, des « mots et des phrases » auxquels on pourrait « s'accrocher ». Comme la vérité de convention mondaine qui doit être surmontée en direction de la vérité de sens ultime : sinon les mêmes mots, parce qu'ils sont considérés comme la représentation d'états de choses substantiels, ne sont plus *vérité* de convention mondaine, mais simplement convention ou sens commun. Surmonter ne veut cependant pas dire exclure : on ne peut comprendre la vérité de sens ultime que par la vérité de convention mondaine, comme on ne peut concevoir le non-ego qu'à travers l'ego et la non-pensée qu'à travers la pensée. Ainsi, l'être ou la vérité de sens ultime est toujours ce qui s'absente, ce qui manque et dont la présence se reconnaît par l'absence. Gadamer écrit à ce sujet :

Même l'« absence des dieux » de Heidegger ou le silence du vase chinois chez Eliot sont non pas non-existence ou se taire, mais « être » au sens le plus dense parce qu'il est silencieux. Le trou creusé par ce qui manque n'est pas un endroit restant vide dans une chose présente mais il appartient à l'existence (*Dasein*) de celui auquel il manque quelque chose, et il est « présent » (*an-wesend*) en lui. Ainsi se concrétise l'« essence » et on voit comment ce qui est présent voile en même temps la présence.¹¹

C'est pourquoi l'éveil n'est jamais définitif : il n'est pas un quelque chose, un état qu'on pourrait acquérir et conserver. L'éveil est la non-illusion, c'est-à-dire l'effort pour dé-objectiver ce que l'ego constitutionnellement objectivant effectue de par sa nature même. Il est de la nature même du *samsara*, comme son nom l'indique, d'être le lieu de l'objectivation, celui de la « naissance-et-mort ». Mais quand on peut se rendre attentif à l'absence ou au retrait, au Vide ou au *nirvana* manifesté dans le plein samsarique, alors le *samsara* lui-même devient plutôt le voile ou le retrait de ce qui se voile ou se retire : il est vérité de convention mondaine. Ainsi le langage ou la tradition langagière, selon Gadamer, tire toute sa signification du non-dit visé par le dit. C'est ce que Gadamer appelle la dimension spéculative du langage :

¹¹ Gadamer, « Heidegger et le langage de la métaphysique », dans AC1, p. 180.

... dire ce qu'on pense, se faire comprendre, c'est maintenir le lien de ce qui est dit à l'infini du non-dit dans l'unité d'un sens et le faire ainsi comprendre. Celui qui parle de cette manière peut bien n'employer que les mots les plus usuels et les plus usés et, précisément ainsi, exprimer ce qui est non-dit et à dire. Qui parle ainsi se comporte de manière spéculative dans la mesure où ses paroles reflètent non pas de l'étant, mais une relation à l'ensemble de l'être et la font accéder au langage.¹²

De même pour le bouddhisme : ce qui importe dans la vérité de convention mondaine, c'est la vérité ultime qui en est le sens. Mais le non-dit n'est accessible que dans le dit, de la même manière que la vérité de sens ultime ne l'est que dans la vérité de convention mondaine. Le non-ego n'est accessible que dans l'ego, la non-pensée que dans la pensée, etc. Ce n'est qu'en étant attentifs à l'absence, au « non », au *Mu!* (無), au retrait ou à l'oubli que la métaphysique s'éveille à l'être qui, en elle, se détourne, que le langage s'éveille à ce qui, en lui, est non-dit, que la vérité de convention mondaine s'éveille à la vérité de sens ultime qui, en elle, se cache, que l'objectivation ou l'être-présent s'éveille à ce qui, en elle ou lui, est non-être, et que l'ego s'éveille à ce qui, en lui, est non-ego. Aussi, la seule manière de parler de Dieu sans en faire un objet de notre savoir est peut-être de nous éveiller à l'impossibilité qu'un tel projet soit autre chose qu'une *tâche* puisque Dieu est précisément ce qui manque et ce par quoi nos mots eux-mêmes peuvent avoir un sens. Cette tâche consiste en l'ouverture toujours renouvelée de nouvelles possibilités de sens.

Si on comprend que l'être, en raison de son essentielle *différence* est « ce qui manque », ou qu'il « s'affirme à la faveur de son absence », on peut « apercevoir dans la métaphysique une manifestation authentique de l'être »¹³ ; de même, avec Gadamer, on peut voir dans la tradition langagière une telle manifestation, et, avec le bouddhisme, on peut voir dans la vérité de convention mondaine l'authentique manifestation

¹² Gadamer, VM, pp. 494-495.

¹³ Expressions reprises de J. Grondin, citées plus haut, aux pp. 258-259, et tirées de TPMH, pp. 104-105.

de la vérité de sens ultime. C'est pourquoi les méditants *zen* sont invités par leur maître, à la suite du grand Jôshû, à se concentrer sur le seul mot de « Non ! », *Mu* ! Non pas parce que la pensée et le langage sont à proscrire mais simplement parce que l'être se manifeste dans les mots en s'y affirmant comme ce qui, toujours, manque ou comme leur sens.

La différence entre une interprétation de l'expérience de l'Ineffable comme une expérience langagière, nécessairement médiatisée, et celle qui la conçoit comme une expérience directe et sans médiation se situe finalement non pas dans la prétention de l'herméneutique à pouvoir exprimer l'Ineffable dans le langage par opposition à l'insistance mise sur l'importance du silence. L'herméneutique insiste sur les limites du langage comme de la raison : mais elle affirme que ces limites ne sont pas à rejeter au profit d'une forme d'expérience qui serait directe.¹⁴ Nos paroles limitées sont le chemin nécessaire que l'Ineffable emprunte pour se donner aux êtres humains. Ces paroles sont sensées et valables même si elles nous entraînent dans une recherche infinie et même si elles ne mènent jamais à l'évidence et à la certitude.

C'est pourquoi la forme paradoxale du *kôan* est moins une recherche formelle de langage et l'expression d'une expérience ineffable que l'indication de l'exigence de remise en question de toutes les objectivations figées dans le langage de la tradition, véhicule des enseignements bouddhiques. Exigence de questionnement qui vise non pas une expérience ineffable mais bien la proximité de l'Ineffable auquel le sens commun est aveugle en raison de l'évidence non questionnée qu'il attribue à l'être-simplement-présent. Alors que la vérité de sens ultime réside dans la reconnaissance du Vide ou du fait que l'être manque ou qu'il « s'affirme à la faveur de son absence » : *Mu* ! Où se manifeste ce manque ou cette absence ? Précisément dans la vie samsarique et dans tout ce qui fait le simple quotidien de nos vies : et ce qui nous rend attentifs à ce manque, c'est la question. Qu'est-ce que le Bouddha ? Cette question traditionnelle dont plusieurs *kôan* sont constitués reçoit

¹⁴ Gadamer a écrit un article intitulé : « Les limites du langage », dans PHH, p. 169-184.

des réponses de toutes sortes de la part des maîtres. Par exemple : « L'esprit lui-même est le Bouddha » ou encore, de la part du même maître, Baso (ch. Ma-tsu), à la même question : « Pas d'esprit, pas de Bouddha ! » Un autre maître répond : « Trois livres de lin » et un autre encore : « Un bâton à merde ! »¹⁵ Ces réponses si prosaïques sont-elles donc l'expression de la vérité de sens ultime ? Elles veulent dire deux choses. D'une part, elles renvoient à la question pour signaler que « ce vers quoi » est emporté celui qui questionne, la direction de sens, n'ouvre pas sur la vérité de sens ultime. Elles incitent donc à entrer dans un processus de questionnement. D'autre part, les réponses bizarres des maîtres *zen* visent à montrer qu'une fois abandonnée l'illusion de l'ego ou des essences, le sens de toute chose se trouve modifié en direction de cette non-dualité transcendante qu'est le Vide, si bien que l'absolu n'est pas à chercher dans un autre monde : le *nirvana* n'est autre que le *samsara*.

C'est ainsi que la conceptualité métaphysique par laquelle nous avons toujours tendance à réifier l'être qui peut être compris et qui est langage doit être *surmontée* : Gadamer le fait par l'histoire des concepts et la dé-stratification des significations figées ; les maîtres *zen*, dans les *kôan*, le font, et surtout incitent leurs disciples à le faire, en donnant une réponse dont le sens échappe tant que la question se trouve maintenue dans une direction où il n'y a pas de réponse sensée possible. De ce point de vue, celui du sens commun, la réponse est insensée et le *kôan* est sans-porte au sens d'un mur. Mais une fois la direction de sens modifiée, la réponse du maître pointant vers le fait que l'être même ou le bouddha se manifeste dans notre question, le *kôan* se révèle être sans-porte au sens d'une totale ouverture.

¹⁵ Ces réponses sont celles qu'on trouve dans les Cas No. 30, 33, 18 et 21 du *Mumonkan*. Voir Shibayama, ZCMMK, pp. 220, 241, 139 et 160.

BIBLIOGRAPHIE

La bibliographie se divise ainsi :

1. Sources premières

1.1 Le *kôan* et le *Mumonkan*

1.2 Textes de Hans-Georg Gadamer

2. Sources secondaires

2.1 Bouddhisme, *kôan* et *Mumonkan*

2.2 Principaux écrits de Gadamer traduits en français ou en anglais (par ordre chronologique)

2.2.1 *Livres et Recueils d'articles*

2.2.2 *Articles et essais*

3. Sources complémentaires

3.1 Publications de Suzuki D.T. (par ordre chronologique)

3.2 Sur Gadamer et l'ontologie herméneutique : bibliographie sélective.

3.2.1 *Monographies et répertoires bibliographiques*

3.2.2 *Articles de revues et essais*

3.3 Références diverses

1. Sources premières

1.1 Le *kôan* et le *Mumonkan*

MUMON Ekai (Wu-men-Hui-k'ai), « Préface » et « Cas No. 1 : Le Chien de Jôshû » du *Zenshû Mumonkan (Ch'an-tsung Wu-men-kuan)*. Version originale du Canon bouddhique, *Taishô shinshû daizôkyô*, Tôkyô, 1924-1935. T.48, 292a-299c.

SUZUKI Daisetz Teitaro, « L'exercice du *kôan* », dans *Essais sur le Bouddhisme Zen*, Deuxième série. Paris, Albin Michel, 1972 ; pp. 7-139.

1.2 Textes de Hans-Georg Gadamer

(1974) *L'Idée du Bien comme enjeu platonico-aristotélicien*. Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1994 ; 147 p.

(1960) *Vérité et méthode*. Trad. P. Fruchon, J. Grondin et G. Merlio. Paris, Éditions du Seuil, 1996, 540 p.

2. Sources secondaires

2.1 Bouddhisme, *kôan* et *Mumonkan*

BERLING, Judith, « Bringing the Buddha Down to Earth, Notes on The Emergence of Yü-lu as a Buddhist Genre ». *History of Religions* 21 - No. 1 (1987) 56-88.

BLYTH, R.H., trans., *Zen and Zen Classics. Mumonkan*, Tokyo, The Hokuseido Press, 1966.

BURR, Ronald L., « Lin-chi on "Language Dependence". An Interpretative Analysis », dans *Early Ch'an in China and Tibet*, Whalen Lai and Lewis Lancaster, ed. Berkeley, Berkeley Buddhist Studies Series, 1983, pp. 207-227.

BUSWELL, Robert E. Jr., « The Short-cut Approach of *K'an-hua* Meditation, The Evolution of a Practical Subitism in Chinese Ch'an Buddhism », dans *Sudden and Gradual, Approaches to Enlightenment in Chinese Thought*, Peter N. Gregory, ed., Honolulu, University of Hawaii Press, 1987, pp. 321-377.

CHANG Chung-Yuan, trans., *Original Teachings of Ch'an Buddhism (Selected from The Transmission of the Lamp)*, New York / San Francisco, Pantheon Books, 1969, 333 p.

CHENG, Chung-ying, « On Zen (Ch'an) Language and Zen Paradoxes ». *Journal of Chinese Philosophy* 1 (1973) 77-102.

CH'IEN, Edward T., « The Concept of Language and the Use of Paradox in Buddhism and Taoism ». *Journal of Chinese Philosophy* 11 (1984) 375-399.

CLASQUIN, M., « On the "Irrationality" of Zen ». *Philosophy East and West* 15 (1965) 31-36.

CLEARY, Thomas, *No Barrier. Unlocking the Zen Kôan*, New York / Toronto, Bantam Books, 1993.

DE BARY, William T., *The Buddhist Tradition in India, China and Japan*, New York, Vintage Books, 1972.

DEMIÉVILLE, Paul, *Le Concile de Lhasa. Une controverse sur le quiétisme entre bouddhistes de l'Inde et de la Chine au VIII^e siècle de l'ère chrétienne*, Paris, Imprimerie nationale de France/PUF, 1952.

_____ trad. *Les entretiens de Lin-tsi*. Paris, Fayard, 1972.

_____ « Le miroir spirituel », dans *Choix d'études bouddhiques*, Leiden, E. J. Brill, 1973, pp. 131-156.

_____ « La pénétration du Bouddhisme dans la tradition philosophique chinoise », dans *Choix d'études bouddhiques*, Leiden, E. J. Brill, 1973, pp. 241-260.

DESPEUX, Catherine, trad., *Les entretiens de Mazu, maître Chan du VIII^e siècle*. Introduction, traduction et notes par Catherine Despeux, Paris, Les Deux Océans, 1980, 81 p.

DUMOULIN, Heinrich, *Zen Buddhism, A History* (2 vol.), New York/London, Macmillan Pub. Co / Collier Macmillan Pub., 1988.

_____ *The Development of Chinese Zen after the Sixth Patriarch in the Light of Mumonkan*. New York, The First Zen Institute of America Inc., 1953, 149 p.

EBREY, Patricia B. et Peter N. Gregory, *Religion and Society in T'ang and Sung China*, Honolulu, University of Hawaii, 1993.

EIDO T. Shimano, « Kôans zen », dans Kenneth Kraft (dir.), *Le Zen. Tradition et transformations*. Paris, Christian de Bartillat, 1993, 302 p. ; pp. 111-134.

FAURE, Bernard, *La volonté d'orthodoxie dans le bouddhisme chinois*, Paris, Éditions du CNRS, 1988, 318 p.

_____ « Bibliographie succincte de Yanagida Seizan ». *Cahiers d'Extrême-Asie* 7 (1993-1994).

FORMAN, Robert K.C. ed., *The Problem of Pure Consciousness. Mysticism and Philosophy*, New York, Oxford University Press, 1990.

FULLER-SASAKI, Ruth et Miura Isshû, *Zen Dust. The History of the Kôan and Kôan Study in Rinzai (Lin-chi) Zen*, New York, Harcourt, Brace & World Inc., 1966, 510 p.

GARDNER, Daniel K., « Modes of Thinking and Modes of Discourse in the Sung, Some Thoughts on the Yü-lu ("Recorded Conversations") Texts ». *Journal of Asian Studies* 50 - No. 3 (1991) 574-603.

GERNET, Jacques, trad., *Entretiens du Maître de dhyâna Chen-Houei du Ho-tsö (668-760)*, Hanoi, Publications de l'École française d'Extrême-Orient, 1949.

_____ *Les aspects économiques du bouddhisme dans la société chinoise du Ve au Xe siècle*, Paris, Publications de l'École française d'Extrême-Orient, Vol. 39, 1956.

GIMELLO, Robert, « Poetry and the *Kung-an* in Ch'an Practice ». *Ten Directions*, 7 - No. 1 (Spring/Summer, 1986) 9-10.

GREGORY, P. N., ed., *Sudden and Gradual. Approaches to Enlightenment in Chinese Thought*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1987.

HEINE, Steven, *Shifting Shape, Shaping Text : Philosophy and Folklore in Fox Kôan*, Honolulu : Univ. of Hawaii Press, 1999.

_____ *Dôgen and the Kôan Tradition. A Tale of Two Shôbôgenzô Texts*, New York, SUNY Press, 1994, 329 p.

_____ « Does the Kôan Have Buddha-Nature ? » *Journal of the American Academy of Religion*. 58 - No. 3 (1990) 357-387.

HELAL, G., « Le satori dans le Bouddhisme zen et la rationalité ». *Laval théologique et philosophique*. 47 - No. 2 (1991) 203-213.

HORI, Victor Sôgen, « Zen Kôan Practice ». Harvard University, Center for the Study of World Religions, Feb. 19, 1992 (unpublished).

_____ « The Logic and Language of *kôans* ». Montreal, McGill Univ., Mars 1992. 17 p. (unpublished).

_____ « Teaching and Learning in the Rinzai Zen Monastery ». *Journal of Japanese Studies*. 20 - No. 1 (1994) 5-35. Aussi dans *Teaching and Learning in Japan*, Th.Rohlen and Gérard Le Tendre, ed., Cambridge Univ. Press, 1996, pp. 20-49.

_____ « To See a Kôan : Insight and Interpretation ». Montreal, Faculty of Religious Studies, McGill University, 1996. (Unpublished).

_____ « Koan and Kensho », dans *The Koan : Texts and Contexts in Zen Buddhism*, Steven Heine ed., New York, Oxford University Press, 2000.

_____ « Literary Study in Rinzai Zen ». Montreal, McGill University, March 1, 1999, 76 p. (Unpublished).

JULLIEN, François, *La valeur allusive. Des catégories originales de l'interprétation poétique dans la tradition chinoise*, Paris, École française d'Extrême-Orient, 1985, 312 p.

KAO Yu-kung et Mei Tsu-lin, « Meaning, Metaphor and Allusion in T'ang Poetry ». *Harvard Journal of Asiatic Studies* 38 - No. 2 (1978) 325-335.

KASULIS, T.P., *Le visage originel ou l'individu dans le bouddhisme zen*, Paris, Les Deux Océans, 1993, 276 p.

KATZ, Steven T., ed., *Mysticism and Philosophical Analysis*, New York, Oxford University Press, 1978.

KIM Hee-Jin, « “ The Reason of Words and Letters ” ; Dôgen and Kôan Language », dans William R. LaFleur, ed., *Dôgen Studies*. Honolulu, University of Hawaii Press, 1985.

KRAFT, Kenneth, *Le Zen. Tradition et transformation*, Paris, Christian de Bartillat, 1993, 302 p.

LAO TSEU, *Tao t'ou king. Le Livre de la Voie et de la Vertu*. Texte chinois établi et traduit avec des notes critiques et une introduction par J.-J.-L. Duyvendak, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient / Adrien Maisonneuve, 1987, 187 p.

LEVERING, Miriam Lindsey, *Chan Enlightenment for Laymen, Ta-hui and the New Religious Culture of the Sung*. Ph.D. dissertation, Harvard University.

MAGNIN, Paul, « Le bouddhisme chinois », dans *Encyclopédie des Religions*, T. 1, Paris, Bayard Éditions, 1997.

MARALDO, John, « Is There Historical Consciousness within Ch'an ? » *Japanese Journal of Religious Studies* 12 (June-Sept. 1985) 141-172.

McRAE, John. R., *The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1986.

_____ « Chan Commentaries on the Heart Sûtra ». *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 11- No. 2 (1988) 87-115.

_____ « Encounter Dialogue and the Transformation of the Spiritual Path in Chinese Chan », dans *Path to Liberation, The Marga and its Transformations in Buddhist Thought*, Robert E. Buswell jr. and Robert M. Gimello, ed., Honolulu, University of Hawaii Press, pp. 339-369.

_____ « Yanagida Seizan's Landmark Works on Chinese Ch'an ». *Cahiers d'Extrême-Asie* 7 (1993-1994) 51-103.

NAGAO Gadjin, *The Foundational Standpoint of Madhyamika Philosophy*, Trad. John P. Keenan, New York, SUNY Press, 1989, 183 p.

_____ « The Silence of the Buddha and its Madhyamic Interpretation », dans Nagao Gadjin, *Mādhyamika and Yogâcâra. A Study of Mahâyâna Philosophies*. New York, SUNY Press, 1991, pp. 35-49.

PA, Hu-t'ien, « Looking through the Ch'an Public Cases (Kung-an) ». *Chinese Culture* 25 - No. 2 (1984) 63-70.

_____ « On Ch'an Didactics, Principle and Structure of Kung-an (kôan) ». *Chinese Culture* 25 - No. 3 (1984) 43-52.

PAS, Julian F., trans., *The Recorded Sayings of Ma-tsu*, Lewiston / Queenston, Edwin Mellen, 1987.

POWELL, William F., trans., *The Record of Tung-shan*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1986.

ROSEMONT, Henry Jr., « The Meaning is the Use, Kôan and Mondo as Linguistic Tools of the Zen Masters ». *Philosophy East and West* 20 - No. 2 (1970) 109-119.

SEKIDA Katsuki, trans., *Two Zen Classics, Mumonkan and Hekiganroku*, New York and Tokyo, Weatherhill, 1995, 413 p.

SELLMAN, James, « The Kôan, A Language Game ». *Philosophical Quarterly* 7, supp. (1979) 1-9.

SHARF, R.H., « The Zen of Japanese Nationalism ». *History of Religions* 33 - No. 1 (1993) 1-43.

SHIBATA Masumi, *Passe sans porte (Wou-men-kouan). Texte essentiel Zen*. Paris, Villain et Belhomme. Éditions traditionnelles, 1963.

SHIBAYAMA Zenkei, *Zen Comments on the Mumonkan*. New York, New American Library, 1975, 366 p.

SHINICHI Hisamatsu, « Le Zen, sa signification pour le monde actuel », dans *Tch'an (Zen). Textes chinois fondamentaux. Témoignages japonais. Expériences vécues contemporaines*. Tournai, Hermès, 1970, 287 p. ; pp. 233-251.

SILBURN, Lilian, dir., *Le Vide. Expérience spirituelle en Occident et en Orient* [Coll. Hermès, No. 2], Paris, Les Deux Océans, 1981, 336 p.

_____ *Tch'an/Zen. Racines et floraisons* [Coll. Hermès Nouvelle Série, No. 4], Paris, Les Deux Océans, 1985.

STEENS, Eulalie, *Le livre de la sagesse zen. « La barrière sans porte »*, Monaco, Éditions du Rocher, 1995, 185 p.

STEVENS, Bernard, « Pratique du Zen et pensée de l'être ». *Revue philosophique de Louvain* 84 (1986) 45-76.

TCHOUANG-TSEU, *Oeuvre complète*. Traduction, préface et notes de Liou Kia-hway [Connaissance de l'Orient No. 1] Paris, Gallimard / Unesco, 1969, 388 p.

THOMAS, Bill, « Kôans, The " Scripture of Zen " ». *Journal of Religion and Culture*. 9 (Fall-Winter 1995) 67-79.

WRIGHT, Dale S., « Rethinking Transcendence, The Role of Language in Zen Experience ». *Philosophy East and West* 42 - No.1 (1992) 113-138.

_____ « Historical Understanding, The Ch'an Buddhist Transmission Narratives and Modern Historiography ». *History and Theory* 31 - No. 1 (1992) 37-46. Trad. fr. de B. Faure : « La compréhension historique, Les récits de transmission du bouddhisme Ch'an et l'historiographie moderne ». *Cahiers d'Extrême-Asie* 7 (1993-1994) 105-114.

_____ « The Discourse of Awakening. Rhetorical Practice in Classical Ch'an Buddhism ». *Journal of the American Academy of Religion* 61 - No.1 (1993) 23-40.

_____ « Kôan Prehistory. The Idea of Transformative Language in Chinese Buddhism », Chicago, East Asian Religions Consultation ; American Academy of Religion Annual Meeting, November 21, 1994.

YANAGIDA Seizan, « The Life of Lin-chi I-hsüan ». *The Eastern Buddhist* 5 - No. 2 (1972) 70-94.

_____ « The " Recorded Sayings " Texts of Chinese Ch'an Buddhism », dans Whalen Lai et Lewis R. Lancaster, ed., *Early Ch'an in China and Tibet*. Berkeley, Berkeley Buddhist Studies Series, 1983, 450 p. ; pp. 185-205.

_____ « The *Li-tai fa-pao chi* and the Ch'an Doctrine of Sudden Awakening », dans Whalen Lai et Lewis R. Lancaster, ed., *Early Ch'an in China and Tibet*. Berkeley, Berkeley Buddhist Studies Series, 1983, 450 p. ; pp. 13-50.

YÜ Chün-fang, « Ta-hui Tsung Kao and Kung-an Ch'an ». *Journal of Chinese Philosophy* 6 (1979) 211-235.

ZEUSCHNER, Robert B., « The concept of *li nien* (離念) " being free from thinking " in the Northern Line of Ch'an Buddhism », dans Whalen Lai et Lewis R. Lancaster, ed., *Early Ch'an in China and Tibet*. Berkeley, Berkeley Buddhist Studies Series, 1983, 450 p. ; pp. 131-148.

ZHANG Longxi, *The Tao and the Logos : Literary Hermeneutics, East and West*, Duke University Press, 1992, 239 p.

2.2 Principaux écrits de Gadamer traduits en français ou en anglais¹ (par ordre chronologique)

Liste des abréviations utilisées dans cette partie de la Bibliographie

AB	<i>L'actualité du Beau</i> (1992)
AC1	<i>L'art de comprendre</i> , tome 1 (1982)
AC2	<i>L'art de comprendre</i> , tome 2 (1991)
APP	<i>Années d'apprentissage philosophique</i> (1992)
DaD	<i>Dialogue and Deconstruction, The Gadamer-Derrida Encounter</i> (1989)
DD	<i>Dialogue and Dialectics. Eight Hermeneutical Studies on Plato</i> (1980)
EPH	<i>Gadamer on Education, Poetry and History</i> (1992)
EH	<i>The Enigma of Health</i> (1996)
HD	<i>Hegel's Dialectic</i> (1971)
HE	<i>L'Héritage de l'Europe</i> (1989)
HW	<i>Heidegger's Ways</i> (1994)
IB	<i>L'Idée du Bien comme enjeu platonico-aristotélicien</i> (1974)
LPD	<i>Litterature and Philosophy in Dialogue, Essays in German Literary Theory</i> (1994)
LV	<i>Langage et vérité</i> (1995)
PA	<i>Philosophical Apprenticeships</i> (1977)
PCH	<i>Le problème de la conscience historique</i> (1958)
PH	<i>Philosophical Hermeneutics</i> (1976)
PHH	<i>La philosophie herméneutique</i> (1996)
PS	<i>Philosophie de la santé</i> (1998)
RAS	<i>Reason in the Age of Science</i> (1981)
RB	<i>The Relevance of the Beautiful and Other Essays</i> (1986)

2.2.1 Livres et Recueils d'articles²

1931

L'éthique dialectique de Platon. Interprétation phénoménologique du Philèbe, Paris, Actes Sud, 1994, 323 p.

1958

Le problème de la conscience historique, Paris / Louvain, Ed. Béatrice-Nauwelaerts / Publications universitaires de Louvain, 1963 ; réédition aux Éditions du Seuil, 1996. En anglais : « The Problem of Historical Consciousness ». *Graduate Philosophy Journal* 5 (Fall 1975) 8-52.

¹ La Bibliographie inclut les Oeuvres complètes en allemand, les *Gesammelte Werke* en 10 volumes, en raison de leur importance évidente.

² Dans la mesure où nous avons pu l'établir, la date de leur première parution (le plus souvent en allemand) est celle où figurent les ouvrages de Gadamer. C'est pourquoi la date de l'édition de référence, en français ou en anglais, est souvent ultérieure à celle de cette première parution.

1960

Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique.
1^{ère} édition incomplète : Trad. E. Sacre. Paris, Éditions du Seuil, 1976.
2^{ième} édition : Trad. Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio,
Paris, Éditions du Seuil, 1996 ; 540 p. En anglais : *Truth and Method*,
G. Barden and J. Cumming, trans. New York, Seabury Press, 1975. 2nd
ed. : J. Weinsheimer and D. G. Marshall, trans., 1989.

1969

Vérité et historicité / Truth and Historicity, The Hague, Nihoff, 1972.

1971

Hegel's Dialectic, Five Hermeneutical Studies, New Haven (Conn.), Yale
University Press, 1976.

1973

*Qui suis-je et qui es-tu ? Commentaire de Cristaux de Souffle de Paul
Celan*, Paris, Actes Sud, 1987, 175 p.

1974

L'Idée du Bien comme enjeu platonico-aristotélicien, Paris, Librairie
philosophique J. Vrin, 1994, 174 p. En anglais : *The Idea of the Good in
Platonico-Aristotelian Philosophy*, New Haven (Conn.), Yale University
Press, 1986.

1976

Philosophical Hermeneutics. Berkeley, University of California Press,
1976.

1977

Philosophical Apprenticeships, Cambridge, MIT Press, 1985.

1980

Dialogue and Dialectic. Eight Hermeneutical Studies on Plato, New
Haven (Conn.), Yale University Press, 1980, 221 p.

1981

Reason in the Age of Science, Cambridge : MIT Press, 1981.

1982

L'Art de comprendre. Tome 1 : Herméneutique et tradition philosophique.
Paris, Aubier-Montaigne, 1982, 295 p.

Lectures on Philosophical Hermeneutics, Pretoria, University of Pretoria, 1982, 34 p.

1985

Gesammelte Werke (Oeuvres complètes) T. 5, Tübingen, Mohr, 1986, 410 p.

Gesammelte Werke (Oeuvres complètes) T. 6, Tübingen, Mohr, 1986, 347 p.

1986

Gesammelte Werke (Oeuvres complètes) T. 1, Tübingen, Mohr, 1986, 516 p.

Gesammelte Werke (Oeuvres complètes) T. 2, Tübingen, Mohr, 1986, 540 p.

The Relevance of the Beautiful and Other Essays, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, 191 p.

1987

Gesammelte Werke (Oeuvres complètes) T. 3, Tübingen, Mohr, 1987, 455 p.

Gesammelte Werke (Oeuvres complètes) T. 4, Tübingen, Mohr, 1987, 508 p.

1989

Dialogue and Deconstruction : The Gadamer-Derrida Encounter, Albany (N.Y.), SUNY Press, 1989. (Ce livre contient également des articles et des essais par d'autres auteurs que Gadamer).

L'Héritage de l'Europe, Paris, Éditions Payot & Rivages, 1996, 159 p.

1991

L'Art de comprendre. Tome 2 : Herméneutique et champ de l'expérience humaine, Paris, Aubier-Montaigne, 1991, 376 p.

Gesammelte Werke (Oeuvres complètes) T. 7, Tübingen, Mohr, 1991, 480 p.

1992

Années d'apprentissage philosophique, Paris, Critérior, 1992, 287 p.

L'Actualité du Beau. Textes choisis, traduits et présentés par Elfie Poulain, Paris, Alinéa, 1992.

Hans-Georg Gadamer on Education, Poetry, and History : Applied Hermeneutic, Albany, (N.Y.), SUNY Press, 1992, 238 p.

1993

Gesammelte Werke (Oeuvres complètes) T. 8, Tübingen, Mohr, 1993, 440 p.

Gesammelte Werke (Oeuvres complètes) T. 9, Tübingen, Mohr, 1993, 481 p.

1994

Literature and Philosophy in Dialogue. Essays in German Literary Theory, Albany, (N.Y.), SUNY Press, 1994, 182 p.

Heidegger's Way,. New York, SUNY Press, 1994.

1995

Gesammelte Werke (Oeuvres complètes) T. 10, Tübingen, Mohr, 1995, 540 p. (Note : le volume 10 des Oeuvres complètes en allemand contient la Table des matières de chacun des 10 volumes. On y trouve aussi la liste des textes de Gadamer traduits en italien, en français et en anglais. Cependant, la liste des traductions parues en anglais et en français est malheureusement incomplète.

Langage et vérité, Paris, Gallimard, 1995, 326 p.

1996

La philosophie herméneutique, Paris, PUF, 1996, 261 p.

The Enigma of Health : The Art of Healing in a Scientific Age, Oxford / Standford (Calif.), Standford University Press, 1996, 160 p.

1998

Philosophie de la santé, Paris, Grasset et Fasquelle / Mollat, 1998, 187 p.

Herméneutique. Esthétique. Philosophie pratique. Dialogue avec Hans-Georg Gadamer. (Entretiens avec Carsten Dutt), Montréal, Fides, 1998.

2.2.2 *Articles et essais*³

1930

« Le savoir pratique », annexe à IB (1974), pp. 148-173.

1934

« Plato and the Poets », dans DD (1980), pp. 39-92.

1941

« Herder et ses théories sur l'histoire », dans *Regards sur l'histoire*, Paris, Ferdinand Sorlot, 1941.

1942

« Plato's Educational State », dans DD (1980), pp. 73-92.

1943

« Le problème de l'histoire dans la philosophie allemande moderne », dans LV (1995), pp. 55-67.

« Hölderlin and Antiquity », dans LPD (1994), pp. 67-86.

1946

« Bach and Weimar », dans LPD (1994), pp. 109-117.

1947

« Goethe and Philosophy », dans LPD (1994), pp. 1-19.

« On the Primordality of Science : A Rectoral Address », dans EPH (1992), pp. 15-22.

³ Les dates de rédaction des articles ou des essais de Gadamer qui sont indiquées dans les Recueils d'articles ou dans les Revues ainsi que dans les bibliographies des diverses publications varient beaucoup. De manière générale, c'est-à-dire à moins d'incohérence, nous avons retenu les dates qui figurent dans la Table des matières des 10 volumes des *Gesammelte Werke* à la fin du tome 10. En effet, il arrive que les *Gesammelte Werke* donnent, pour certains essais, une date ultérieure à celle de la parution en français ou en anglais de ces écrits dans une revue. C'est le cas par exemple de l'article intitulé « The Eminent Text and its Truth » paru en anglais, en 1980, et dont les GW fixent la date de rédaction en 1986. Ou encore de l'article « Signification de la "Logique" de Hegel » paru en français dans l'*Art de comprendre* où la date de parution indiquée est 1968 et qu'on trouve en 1970 dans les *Archives de philosophie* ; pourtant, les GW indiquent 1971 comme année de rédaction.

1949

« On the Course of Human Spiritual Development : Studies of Goethe's Unfinished Writings », dans LDP (1994), pp. 31-66.

« Goethe and the Moral World », dans LPD (1994), pp. 21-31.

1953

« La vérité dans les sciences humaines », dans PHH(1996), pp. 63 - 71. En anglais, : « Truth in Human Sciences », dans *Hermeneutics and Truth*, Brice Wachterhauser, ed., Evanston, Northwestern University Press, 1994.

1954

« De la festivité théâtrale », dans AB (1992), pp. 137-147. En anglais : « The Festive Character of Theater », dans RB (1986), pp. 57-65.

« Paul Natorp », dans PA (1977), pp. 17-28.

1955

« Rainer Maria Rilke's Interpretation of Existence : On the Book by Romano Guardini », dans LPD (1994), pp. 139-151.

1957

« Qu'est-ce que la vérité ? » dans AC 2 (1991), pp. 39-56. En anglais, « What is Truth ? », dans *Hermeneutics and Truth*, Brice Wachterhauser, ed., Evanston, Northwestern University Press, 1994.

1958

« Les problèmes épistémologiques des sciences humaines », dans PCH (1958), pp. 23-35.

« Portée et limites de l'oeuvre de Wilhelm Dilthey », dans PCH (1958), pp. 35-48.

« Martin Heidegger et la signification de son " herméneutique de la facticité " pour les sciences humaines », dans PCH (1958), pp. 49-57.

« Le problème herméneutique de l'éthique d'Aristote », dans PCH (1958), pp. 59-71.

« Esquisse des fondements d'une herméneutique », dans PCH (1958), pp.73-91.

« La mise en question de la conscience esthétique », dans AB (1992), pp. 84-95.

« On the Problematic Character of Aesthetic Consciousness ». *Graduate Faculty Philosophy Journal* [New School for Social Research] 9 -No. 1 (1982) 31-40.

1959

« Du cercle de la compréhension », dans PHH (1996), pp. 73 - 83 et dans la *Revue de théologie et de philosophie*, 113 (1981) 363-373. En anglais : « On the Circle of Understanding », dans *Hermeneutics versus Science ?*, *Essays by H.-G. Gadamer, E.K. Specht, W. Stegmüller*. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1988, pp. 68-78.

1960

« La nature de la “ res ” et le langage des choses », dans AC 2 (1991), pp. 123 - 136. En anglais : « The Nature of Thing and the Language of Things », dans PH (1976), pp. 69-81.

« Heidegger's Later Philosophy », dans PH (1976), pp. 213-228. Aussi sous le titre de « The Truth of the Work of Art », dans HW (1994), pp. 95-109.

« The University of Leipzig, 1409-1959 : A Former Rector Commemorates the 550th Anniversary of its Founding », dans EPH (1992), pp. 23-35.

1961

« Sur la possibilité d'une éthique philosophique », dans AC 2 (1991), pp. 312 - 326. Et dans, *Archives de Philosophie* 34 (1971) 393-408.

« Création poétique et interprétation », dans AB (1992), pp. 95-104. En anglais : « Composition and Interpretation », dans RB (1986), pp. 66-73.

« Le problème de la compréhension de soi », dans LV (1995), pp. 132-145. En anglais : « On the Problem of Self-Understanding », dans PH (1976), pp. 44-58.

« The God of Most Intimate Feeling », dans LPD (1994), pp. 119-129.

« Hegel and the Dialectic of the Ancient Philosophers », dans HD (1971), pp. 5-34.

« The Philosophy and the Religion of Judaism », dans EPH (1992), pp. 155-164.

« Poetry and Punctuation », dans LPD (1994), pp. 131-137.

1962

« Dialectique et sophistique dans la *VIIe Lettre* de Platon », dans AC 1 (1982), pp. 225-252. En anglais : « Dialectic and Sophism in Plato's *Seventh Letter* », dans DD (1980), pp. 93-123.

« Gerard Krüger », dans APP (1992), pp. 265-274. En anglais : « Gerard Krüger », dans PA (1977), pp. 61-67.

« Karl Löwith », dans APP (1992), pp. 275-284. En anglais : « Karl Löwith », dans PA (1977), pp. 169-175.

1963

« Du problème de l'intelligence », dans PS (1998), pp. 55-70. En anglais : « The Problem of Intelligence », dans EH (1996), pp. 45-60.

« The Phenomenological Movement », dans PH (1976), pp. 130-181.

« Martin Heidegger - 75 Years », dans HW (1994), pp. 15-27.

1964

« Martin Heidegger et la théologie de Marburg », dans AC 2 (1991), pp. 243-257. En anglais : « Martin Heidegger and Marburg Theology », dans PH (1976), pp. 29-43.

« Esthétique et herméneutique », dans AC 2 (1991), pp. 139-149. En anglais : « Aesthetics and Hermeneutics », dans PH (1976), pp. 95-104.

« Expérience esthétique et expérience religieuse », dans AC 2 (1991), pp. 292-308. En anglais : « Aesthetic and Religious Experience », dans RB (1986), pp. 140-153.

1965

« La continuité de l'histoire et l'instant de l'existence », dans LV (1995), pp. 68-83. En anglais : « The Continuity of History and the Existential Moment ». *Philosophy Today* 16 - Nos. 3/4 (1972) 230-240.

« Du silence des tableaux », dans AB (1992), pp. 154-164. En anglais : « The Speechless Image », dans RB (1986), pp. 83-91.

« Les fondements philosophiques du 20e siècle », dans G. Vattimo, *La sécularisation de la pensée*, Paris, Éditions du Seuil, 1988, pp. 197-217. En anglais : « The Philosophical Foundations of the Twentieth Century », dans PH (1976), pp. 107-129

« Herméneutique et historicisme », dans AC 1 (1982), pp. 27-48. En anglais : « Hermeneutics and Historicism ». Supplément 1 à *Truth and Method*, rev. ed., 1989, pp. 505-541.

« Le défi herméneutique ». *Revue internationale de philosophie* (1984) 333-340.

« Foreword to the Second German Edition of *Truth and Method* », dans G.L. Ormiston et A.D. Schrift, *The Hermeneutic Tradition from Ast to Ricoeur*, New-York, SUNY Press, 1990, 380 p. ; pp. 198-212..

1966

« Le problème herméneutique », dans AC 1 (1982), pp. 26-47, et dans *Archives de Philosophie* 33 (1970) 3-18. En anglais : « The Universality of the Hermeneutical Problem », dans PH (1976), pp. 3-17. Aussi dans G.L. Ormiston et A.D. Schrift, *The Hermeneutic Tradition from Ast to Ricoeur*, New-York, SUNY Press, 1990, 380 p. ; pp. 147-158.

« La philosophie dans la société moderne, » dans AC 1 (1982), pp. 16-25, et dans *Archives de Philosophie* 31 (1968).

« L'homme et le langage, » dans AC 2 (1991), pp. 57-67, et dans la *Revue de Théologie et de Philosophie*, 118 (1986) 11-19. En anglais : « Man and Language », dans PH (1976), pp. 59-68.

« À propos de l'herméneutique ». *Archives de philosophie* 33 (1970) 19-27.

« Le fait de la science », dans HE (1989), pp. 75-92.

« Notes on Planning for the Future ». *Daedalus* 95 (Spring 1966) 572-589 ; aussi dans EPH (1992), pp. 165-180.

« Apologie de l'art médical », dans PS (1998), pp. 11-42. En anglais : « Apologia for the Art of Healing », dans EH (1996), pp. 31-44.

« The Inverted World ». *The Review of Metaphysics* 28 - No. 3 (Mar. 1975) 401-422. Sous le titre « Hegel's Inverted World », dans HD (1971), pp. 35-53.

« Karl Reinhardt », dans APP (1992), pp. 183-193. En anglais : « Karl Reinhardt », dans PA (1977), pp. 127-134.

1967

« Rhétorique, Herméneutique et Critique de l'Idéologie. Commentaires métacritiques de *Wahrheit und Methode* », dans AC 1 (1982), pp. 123 - 143. En anglais : « Rhetoric, Hermeneutics, and the Critique of Ideology », in *The Hermeneutics: Reader*, Kurt Mueller-Vollmer, ed., Oxford, Blackwell, 1986, pp. 274-292. Aussi sous le titre de « On the Scope and Function of Hermeneutical Reflection », dans PH (1976), pp. 18-43.

« Tableau et geste », dans AB (1992), pp. 127-137. En anglais : « Image and Gesture », dans RB (1986), pp. 74-82.

« Art et imitation », dans AB (1992), pp. 112-127. En anglais : « Art and Imitation », dans RB (1986), pp. 92-104.

« The Limitations of the Expert », dans EPH (1992), pp. 181-192.

« Mythopoietic Reversal in Rilke's *Duino Elegies* », dans LPD (1994), pp. 153-171.

1968

« Signification de la " Logique " de Hegel », dans AC 1 (1982), pp. 201 - 223, et dans *Archives de Philosophie* 30 (1970). En anglais : « The Idea of Hegel's Logic », dans HD (1971), pp. 75-99.

« La dialectique non-écrite de Platon », dans AC 1 (1982), pp. 253 - 278. En anglais : « Plato's Unwritten Dialectic », dans DD (1980), pp. 124-155.

« Heidegger et le langage de la métaphysique ». *Archives de Philosophie* 36 (1973) 3-13 et dans AC 1 (1982), pp. 175 - 184. En anglais : « Heidegger and the Language of Metaphysics », dans PH (1976), pp. 229-240. Aussi, sous le titre « The Language of Metaphysics », dans HW (1994), pp. 69-79.

« Herméneutique classique et philosophique », dans PHH (1996), pp. 85 - 118.

« Amicus Plato Magis Amica Veritas », dans DD (1980), pp. 194-218.

« The Problem of Language in Schleiermacher's Hermeneutic », dans *Schleiermacher as Contemporary : Journal for Theology and the Church* 7, New York, Herder and Herder, 1970, pp. 68-84.

« Semantics and Hermeneutics », dans PH (1976), pp. 82-94.

1969

« Schleiermacher platonicien ». *Archives de Philosophie*, 32 (1969) 28-39.

« Du temps vide et du temps plein », dans LV (1995), pp. 84 - 104. En anglais : « Concerning Empty and Fulfilled Time ». *The Southern Journal of Philosophy* 8 - No. 4 (1970) 341-354.

Art. « Historicité ». *Encyclopaedia Universalis*, Paris, 1970, Vol. 8, 452-455.

« The Thinker Martin Heidegger », dans HW (1994), pp. 61-67.

« Karl Jaspers », dans APP (1992), pp. 238-250. En anglais : « Karl Jaspers », dans PA (1977), pp. 159-167.

« The Power of Reason ». *Man and World* 3 (Feb. 1970) 5-15.

1970

« Jusqu'à quel point la langue préforme-t-elle la pensée ? », dans *Démythisation et idéologie*. Actes du Colloque organisé par le Centre international d'études humanistes et par l'Institut d'études philosophiques de Rome (Rome, 4-9 janvier 1973). Paris, Aubier-Montaigne, 1973, pp. 64-70. Et dans *Archivio di filosofia* 41 - Nos. 2/3, pp. 63-70. En anglais : « To What Extent Does Language Preform Thought ? ». Appendix to TM (1976), 491-498.

« Langage et compréhension », dans LV (1995), pp. 146-164.

« Les poètes se taisent-ils ? », dans AB (1992), pp. 164-175. En anglais : « Are the Poets Falling Silent ? », dans EPH (1992), pp. 73-81.

1971

« L'histoire des concepts comme philosophie », dans PHH (1996), pp. 119-139. En anglais, sous le titre de : « The History of Concepts and the Language of Philosophy ». *International Studies of Philosophy* 18 - No. 3 (1986) 1-6 (appendix, 12-15).

« L'inaptitude au dialogue », dans LV (1995), pp. 165-175.

« Le problème ontologique de la valeur », dans LV (1995), pp. 199-215.

« Réplique à *Herméneutique et Critique de l'Idéologie* », dans AC 1 (1982), pp. 147-174. En anglais : « Reply to My Critics », dans Gayle L. Ormiston et Alan D. Schrift, *The Hermeneutic Tradition From Ast to Ricoeur*, New-York, SUNY Press, 1990, 380 p. ; pp. 273-297.

« La contribution de la poésie à la recherche de la vérité », dans AB (1992), pp. 186-199. En anglais : « On the Contribution of Poetry to the Search for Truth », dans RB (1986), pp. 105-115.

« Hölderlin and George », dans EPH (1992), pp. 93-109.

« On Man's Natural Inclination Toward Philosophy ». *Universitas*, 15 - No. 1 (1973) 31-40. Aussi, sous le titre de : « On the Natural Inclination of Human Beings Toward Philosophy », dans RAS (1981), pp. 139-150.

« Hegel et Heidegger », dans AC 1 (1982), pp. 185-200. En anglais : « Hegel and Heidegger », dans HD (1971), pp. 100-116.

« Hilde Domin, Poet of Return ». *The Denver Quarterly* 6 - No. 4 (Winter 1972) 7-17.

« History of Science and Practical Philosophy ». *Contemporary German Philosophy*, Vol. 3. University Park, Penn. State University Press, 1983, pp. 307-313.

1972

« *Logos et Ergon* dans le *Lysis* de Platon », dans AC 1 (1982), pp. 279-295. En anglais : « *Logos and Ergon* in Plato's *Lysis* », dans DD (1980), pp. 1-20.

« Postface à la troisième édition de *Vérité et méthode* », dans AC 1 (1982), pp. 89-121.

« La science du monde de la vie », dans LV (1995), pp. 216-231. En anglais : « The Science of the Life-World », dans PH (1976), pp. 182-197.

« Théorie, technique, pratique », dans LV (1995), pp. 254-283. En anglais : « Theory, Technology, Practice ». *Social Research* 44 - No. 3 (1977) 529-561

« Poésie et *mimesis* », dans AB (1992), pp. 105-112. En anglais : « Poetry and Mimesis », dans RB (1986), pp. 116-122.

« Témoignage et affirmation », dans *Le témoignage*. Actes du colloque organisé par le Centre international d'études humanistes et par l'Institut d'études philosophiques de Rome (Rome, 5-11 janvier 1972). Paris, Aubier-Montaigne, 1972, pp. 161-165.

« Hegel's Philosophy and Its Aftereffects until Today », dans RAS (1981), pp. 21-37.

« Theory, Technology, Practice : The Task of the Science of Man ». *Social Research*, 44 - No. 3 (Autumn 1977) 529-561.

1973

« Autoprésentation », dans PHH (1996), pp. 11-62. En anglais : « On the Origins of Philosophical Hermeneutics », dans PA (1977), pp. 177-193. Également, sous le titre de : « Reflections on my Philosophical Journey », dans *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Lewis Edwin Hahn, ed., [The Library of Living Philosophers, Vol. 24], Chicago / La Salle (Ill), Open Court, 1997, pp. 3-63.

« Le problème de la conscience historique », dans LV (1995), pp. 105 - 112.

« Hegel's Dialectic of Self-Consciousness », dans HD (1971), pp. 54-72.

« The Proofs of Immortality on Plato's *Phaedo* », dans DD (1980), pp. 21-38.

1974

« Le rayonnement de Heidegger », dans *Martin Heidegger*, Paris, Cahiers de l'Herne, 1983, pp. 138-144.

« L'Actualité du Beau : L'art comme jeu, symbole et fête », dans AB (1992), pp. 7-84. En anglais : « The Relevance of the Beautiful : Art as Play, Symbol, and Festival », dans RB (1986), pp. 3-53.

« Qu'est-ce que la pratique ? Les conditions d'une raison sociale », dans LV (1995), pp. 284 -299 et dans F.Couturier, J.C. Petit et M. Thoma, trad., *Herméneutique. Traduire, interpréter, agir*. Montréal : Fides, 1990, pp. 13-34. « En anglais : « What is Practice ? », dans RAS (1981), pp. 69-87.

« Marbourg », dans APP (1992), pp. 21-74. En anglais : « Marburg », dans PA (1977), pp. 7-12.

« Idea and Reality in Plato's *Timaeus* », dans DD (1980), pp. 156-193.

« No One's Years », dans PA (1977), pp. 35-44.

« Martin Heidegger - 85 Years », dans HW (1994), pp. 111-120.

« Philosophy or Theory of Science ? », dans RAS (1981), pp. 151-169.

« Max Scheler », dans APP (1992), pp. 85-96. En anglais : « Max Scheler », dans PA (1977), pp. 27-34.

« Hermeneutics and Social Science ». *Cultural Hermeneutics* 2 (1975) 307-316.

1975

« L'herméneutique philosophique ». *Sciences religieuses / Studies in Religion*, 5 (1975-1976) 3-13.

« La mort comme question », dans LV (1995), pp. 113 - 127.

« Kant et l'herméneutique philosophique », dans AC 1 (1982), pp. 69-80. En anglais : « Kant and the Hermeneutical Turn », dans HW (1994), pp. 49-59.

« Responses to *Theory and Practice* ». *Cultural Hermeneutics*, 2 (Fall 1975) 357.

« Summation » (Symposium on « Hermeneutics and Social Science »). *Cultural Hermeneutics*, 2 (Fall 1975) 329-330.

« Teaching Years », dans PA (1977), pp. 69-81.

1976

« Rhétorique et herméneutique », dans LV (1995), pp. 176 - 195.

« Philosophie et herméneutique », dans *Philosophes critiques d'eux-mêmes./ Philosophers on Their own Work./ Philosophische Selbstrachtungen*. Vol. 2. Série publiée sous les auspices de la Fédération internationale des Sociétés de Philosophie. Bern-Frankfurt-München, Herbert Lang, 1976, pp. 43-51.

« Hans Lipps », dans APP (1992), pp. 194-198. En anglais, : « Hans Lipps », dans PA (1977), pp. 89-92.

« L'image du père dans la pensée grecque », dans *L'image du père dans le mythe et l'histoire*, H. Tellenbach (dir.), Paris, P.U.F., 1983, pp. 129-144.

« On the Philosophic Element in the Sciences and the Scientific Character of Philosophy », dans RAS (1981), pp. 1-20.

« Plato and Heidegger », dans Mervyn Sprung, ed., *The Question of Being*. University Park, Penn. State University Press, 1978, pp. 45-54. Et aussi sous le titre de « Plato », dans HW (1994), pp. 81-93.

1977

« Herméneutique et théologie », dans AC 2 (1991), pp. 259 - 273, et dans *Revue des Sciences religieuses*, 51 (1977) 384-397.

« Être, Esprit, Dieu », dans AC 2 (1991), pp. 274 - 291. En anglais : « Being, Spirit, God », dans HW (1994), pp. 181-195.

« L'expérience intérieure du temps et l'échec de la réflexion dans la pensée occidentale », dans *Le temps et les philosophes*. Paris, Payot / Presses de l'UNESCO, 1978, pp. 39-53. En anglais, sous le titre : « The Western View of the Inner Experience of Time and the Limits of Thought ». *Time and the Philosophers*, Paris, UNESCO, 1977, pp. 33-48.

« Philosophie et poésie », dans AB (1992), pp. 176-185. En anglais : « Philosophy and Poetry », dans RB (1986), pp. 131-139.

« The Play of Art », dans RB (1986), pp. 123-130.

« Science and the Public ». *Universitas* 23 - No. 3 (1981) 161-168.

« Richard Kröner », dans PA (1977), pp. 83-87.

« Rudolf Bultmann », dans PA (1977), pp. 55-60.

1978

« Qu'est-ce que la métaphysique ? », dans AC 2 (1991), pp. 81-86. En anglais : « What is Metaphysics ? », dans HW (1994), pp. 45-59.

« L'herméneutique comme philosophie pratique », dans LV (1995), pp. 232-253, et dans *Herméneutique. Traduire, interpréter, agir*, Montréal : Fides, 1990, pp. 51-79. Sous le titre de : « L'herméneutique, une tâche théorique et pratique », dans (AC 2 (1991) ; pp. 328-349. En anglais : « Hermeneutics as a Theoretical and Practical Task », dans RAS (1981), pp. 88-138.

« Correspondance Concerning *Wahrheit und Methode* » (Correspondance entre Léo Strauss et H.G. Gadamer). *The Independant Journal of Philosophy*. 2 (1978) 5-12.

1979

« Transformations historiques de la raison », dans AC 2 (1991), pp. 87-106. En anglais : « Historical Transformations of Reason », dans *Proceedings of the International Symposium on "Rationality Today" held at the University of Ottawa, Oct.27-30, 1977*. Ottawa, The University of Ottawa Press, 1979, pp. 3-14.

« Heidegger's Paths ». *Philosophic Exchange*, 2 (Summer 1979) 80-91. Sous le titre de : « The Way in the Turn », dans HW (1994), pp. 121-137.

« The Greeks », dans HW (1994), pp. 139-152.

« La perte de la formation sensible comme cause de la perte des critères de valeur », dans *Herméneutique. Traduire, interpréter, agir*. Montréal : Fides, 1990, pp. 35-49.

« The Expressive Power of Language. On the Function of Rhetoric for Knowledge ». *Publications of the Modern Language Association of America* 107 - No. 2 (1992) 345-347.

« The Verse and the Whole », dans EPH (1992), pp. 83-91.

1980

« L'intuition et le visible », dans AC 2 (1991), pp. 151-168. En anglais : « Intuition and Vividness », dans RB (1986), pp. 155-170.

« Itinéraire de Hegel ». *Critique*, No. 413 (Oct. 1981) 881-894. En anglais : « The Heritage of Hegel », dans RAS (1981), pp. 38-68.

« A Classical Text - A Hermeneutic Challenge ». *Revue de l'Université d'Ottawa* 50- No. 3/4 (July-Oct. 1980) 637-642.

« The Eminent Text and its Truth ». *Bulletin of the Midwest Modern Language Association* 13 - No. 1 (1980) 3-10.

« Practical Philosophy as a Model of the Human Sciences ». *Research in Phenomenology* 9 (1980) 74-85.

« The Ideal of Practical Philosophy ». *Notes et documents. Pour une recherche personaliste* 11 - No. 14 (Avril-Juin 1986) 40-45.

« Religious and Poetical Speaking », dans Alan Olson, ed., *Myth, Symbol, and Reality*, Notre Dame, Univ. of Notre Dame Press, 1980, pp. 86-98.

1981

« Heidegger et l'histoire de la philosophie », dans *Martin Heidegger*. Cahiers de l'Herne, 1983, pp. 169-176. En anglais : « The History of Philosophy », dans HW (1994) 153-165.

« Existentialisme et philosophie de l'existence », dans AC 2 (1991), pp. 107-121. En anglais : « Existentialism and the Philosophy of Existence », dans HW (1994) 1-13.

« Entretiens avec *Le Monde* ». *Le Monde*, 19 avril 1981. Repris dans *Entretiens avec Le Monde I*. Philosophies, La Découverte / Le Monde, 1984.

« The Religious Dimension in Heidegger », dans Alan Olson, ed., *Transcendence and the Sacred*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1981, pp. 193-207.

« Science and the Public ». *Universitas* 23 - No. 3 (1981) 161-168.

« Culture and Words - from the Point of View of Philosophy ». *Universitas*, 24 (1982) 179-188.

« Philosophie et littérature », dans AC 2 (1991), pp. 167-192. En anglais : « Philosophy and Literature ». *Man and World* 18 (1985) 241-259.

« The Old and the New : Opening Address of the Salzburg Festival 1981 ». *Offizielles Programm der Salzburger Festspiele* (1981) 24-28.

« A New Epoch in the History of the World Begins Here and Now », dans *The Philosophy of Immanuel Kant*, Richard Kennington, ed., Washington D.C., Catholic University of America Press, 1985, pp. 1-14.

1982

« Éthique des valeurs et “ philosophie pratique ” », dans AC 2 (1991), pp. 361-367.

« The Conflict of Interpretations », par Paul Ricoeur et H.G. Gadamer, dans *Phenomenology, Dialogues and Bridges*, R. Bruzina and B. Wilshire, ed., Albany, SUNY Press, 1982.

1983

« Texte et interprétation », dans AC 2 (1991), pp. 193-234. En anglais : « Text and Interpretation », dans DaD (1989), pp. 21-51.

« L'avenir des “ sciences de l'esprit ” européennes », dans HE (1989), pp. 27-52.

« La tâche de la philosophie », dans HE (1989), pp. 149-156.

« Plato's *Parmenides* and Its Influence ». *Dionysius* 7 (1983) 3-16.

« Autorité et liberté critique », dans PS (1998), pp. 127-154. En anglais : « Authority and Critical Freedom », dans EH (1996), pp. 117-124.

« The Future of the European Humanities », dans EPH (1992), pp. 193-208.

1984

« Et pourtant : puissance de la bonne volonté (une réplique à Jacques Derrida) », dans AC 2 (1991), pp. 235-239, et dans *Revue internationale de philosophie*, 151 (1984) 344-347. En anglais : « Reply to Jacques Derrida », dans DaD (1989), pp. 55-57.

« Articulating Transcendence », dans *The Beginning and the Beyond, Papers from the Gadamer and Voegelin Conferences. Supplementary Issue of Lonergan Workshop*, vol. 4. Frederick G. Lawrence, ed., Chico, (Ca.), Scholars Press, 1984, pp. 1-12.

« The Drama of Zarathustra », dans *The Great Year of Zarathustra (1881-1981)*, D. Goicoechea, ed., Lanham, (Pa.), University Press of America, 1983, pp. 339-369. Aussi dans *Nietzsche's New Seas. Explorations in Philosophy, Aesthetics, and Politics*, Michael Allen Gillespie and Tracy B. Strong, ed., Chicago, University of Chicago Press, 1988. pp. 220-231.

« Gadamer on Strauss. An Interview ». *Interpretation* 12 - No. 1 (1984) 1-13.

« The Hermeneutics of Suspicion », dans Gary Shapiro and Alan Sica, ed., *Hermeneutics. Questions and Prospects*. Amherst (Mass.), The University of Massachusetts Press, 1984, 310 p. ; pp. 54-65.

1985

« Destruction et déconstruction », dans PHH (1996), pp. 139-154. En anglais : « *Destruktion* and Deconstruction », dans DaD (1989), pp. 102-113.

« Les limites du langage », dans PHH (1996), pp. 169 - 184.

« La diversité de l'Europe - Héritage et avenir », dans HE (1989), pp. 3-26. En anglais : « The Diversity of Europe : Inheritance and Future », dans EPH, pp. 221-336.

« Fin de l'art ? », dans HE (1989), pp. 53-74.

« Citoyens de deux mondes », dans HE (1989), pp. 93-110. En anglais : « Citizen of Two Worlds », dans EPH (1992), pp. 209-219.

« Religion and Religiosity in Socrates ». *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 1 (1985) 53-76.

« Natural Science and Hermeneutics. The Concept of Nature in Ancient Philosophy ». *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 1 (1985) 39-52.

1986

« Entre phénoménologie et dialectique. Essai d'autocritique », dans AC 2 (1991), pp. 11-38

« À propos d'enseignants et d'apprenants », dans HE (1989), pp. 141-148.

« Martin Heidegger's One Path », dans *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*. Albany, SUNY Press, 1994, pp. 19-35.

« The University of Heidelberg and the Birth of Modern Science », dans EPH (1992), pp. 37-46.

1987

« Les bases anthropologiques de la liberté humaine », dans HE (1989), pp. 111-120.

« The Relevance of Greek Philosophy for Modern Thought ». *South African Journal of Philosophy*, 6 (May 1987) 39-42.

« Hermeneutics and Logocentrism », dans DaD (1989), pp. 115-125.

« L'expérience de la mort », dans PS (1998), pp. 71-80. En anglais : « The Experience of Death », dans EH (1996), pp. 61-69.

« Entre nature et art », dans PS (1998), pp. 95-102. En anglais : « Between Nature and Art », dans EH (1996), pp. 83-91.

1988

« Déconstruction et herméneutique », dans PHH (1996), pp. 155-167.

« Platon portraitiste », dans *Lieux et transformations de la philosophie*, trad. Elfie Poulain, Paris, PUF, 1991.

« Comme Platon à Syracuse : " Peut-être nous demande-t-on de renoncer définitivement à penser ? " » *Le Nouvel Observateur*, No. 1211, 22-28 oct. 1988. En anglais : « Back from Syracuse ». *Critical Inquiry* 15 - No. 2 (1989) 427-430.

« The Idea of the University - Yesterday, Today, Tomorrow », dans EPH (1992), pp. 47-59.

« Poetizing and Thinking », dans R.E. Palmer, *Heidegger Towards the Turn. Essays on the Work of the 1930's*. Albany, SUNY Press, 1996.

« Letter to Dallmayr », dans DaD (1989), pp. 93-101.

« Reply to Nicholas P. White » [Réponse à l'essai de Nicholas P. White : « Observations and Questions about H.-G. Gadamer's Interpretation of Plato »], dans Gayle L. Ormiston et Alan D. Schrift, *The Hermeneutic Tradition From Ast to Ricoeur*. New-York, SUNY Press, 1990, 380 p. ; pp. 258-266.

1989

« Les trois formes des Lumières », dans *Lumières et romantisme, Annales de l'Institut de philosophie de l'université de Bruxelles*, Librairie philosophique J.Vrin, 1989, pp. 11-16.

« Les limites de l'expert », dans HE (1989), pp. 121-140.

« Gadamer on Gadamer », dans H. J. Silverman, ed., *Gadamer and Hermeneutics*, New-York / London, Routledge, 1991, 333 p. ; pp. 13-19.

« The Beginning and the End of Philosophy », dans *Martin Heidegger : Critical Assessments*, C. Macann ed., London, Routledge, 1989.

« Culture and Media », dans *Cultural-Political Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*, Cambridge, MIT Press, 1992.

« In Praise of Theory ». *Ellipsis* 1 - No. 1 (1990) 85-100.

1990

« Philosophie et médecine pratique », dans PS (1998), pp. 103-112. En anglais : « Philosophy and Practical Medicine », dans EH (1996), pp. 92-102.

« Under the Shadow of Nihilism », dans EPH (1992), pp. 111-123.

1991

« Le cycle de Kafka peint par Kramm », dans AB (1992), pp. 149-153.

« Du lieu caché de la santé », dans PS (1998), pp. 113-126. En anglais : « On the Enigmatic Character of Health », dans EH (1996), pp. 103-116.

1992

« Un écrit " théologique " de jeunesse de Heidegger », dans M. Heidegger, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*. Paris, T.E.R., 1992.

« Le mot et l'image - " autant de vérité, autant d'être " », dans PHH (1996), pp. 185-220.

« Herméneutique et psychiatrie », dans PS (1998), pp. 171-181. En anglais : « Hermeneutics and Psychiatry », dans EH (1996), pp. 163-173.

« De l'incompétence politique de la philosophie ». *Diogène* No. 182 (1998) 3-10.

1993

« Phénoménologie, herméneutique, métaphysique ». *Revue de métaphysique et de morale*, No. 3 (1993) 479-488.

« L'Europe et l'*oikoumenè* », dans PHH (1996), pp. 221- 244.

« Angoisse et angoisses », dans PS (1998), pp. 161-170. En anglais : « Anxiety and Anxieties », dans EH (1996), pp. 152-162.

« Traitement et dialogue », dans PS (1998), pp. 135-148. En anglais : « Treatment and Dialogue », dans EH (1996), pp. 125-140.

« La vie et l'âme », dans PS (1998), pp. 149-160. En anglais : « Life and Soul », dans EH (1996), pp. 141-151.

« L'expérience du corps et la possibilité de son objectivation », dans PS (1998), pp. 81-94. En anglais : « Bodily Experience and the Limits of Objectification », dans EH (1996), pp. 70-82.

« Philosophizing in Opposition : Strauss and Voegelin on Communication and Science », dans *Faith and Political Philosophy, The Correspondance Between Leo Strauss and Eric Voegelin 1934-1964*, P. Emberley et B. Cooper, ed., University Park, Pennsylvania State University Press, 1993.

1995

« Entretien avec *Le Monde* ». *Le Monde*, 3 janvier 1995.

« A Conversation with Hans-Georg Gadamer [by Alfons Grieder] ». *Journal of the British Society for Phenomenology* 26 - No. 2 (May 1995) 116-126.

« Hans-Georg Gadamer : Interview with Christiane Gehron and Jonathan Rée ». *Radical Philosophy* (Jan.- Feb. 1995) 27-35.

3. Sources complémentaires

3.1 Publications de Suzuki D.T. (par ordre chronologique)⁴

1895

Butsuda no fukuin (佛 陀 の 福 音). Traduction, en japonais, de *The Gospel of Buddha* de Paul Carus. Tôkyô, Morie Shoten, 1895.

1896

Shin shûkyôron (新 宗 教 論) [Une nouvelle interprétation de la religion]. Kyôto, Baiyô Shoin, 1896.

1898

Lao-Tse's Tao-Teh King. Traduit en collaboration avec Paul Carus. Chicago, The Open Court Pub. Co., 1898.

1900

Seiza no susume (静 座 の す す め) [Une invitation au *zazen*]. En collaboration avec Shaku Sôen. Tôkyô, Kôyû-kan, 1900.

Açvaghosha's Discourse on the Awakening of Faith in the Mahayana. Trad. du chinois. Chicago, The Open Court Pub. Co., 1900.

1906

Amida butsu (阿 彌 陀 佛) Traduction, en japonais, de *Amitabha* de Paul Carus. Tôkyô, Heigo-sha, 1906.

Sermons of a Buddhist Abbot. Traduction, du japonais, de sermons donnés par Shaku Sôen. Chicago, The Open Court Pub. Co. , 1906.

T'ai-Shang Kan-Ying P'ien, traduit du chinois, en collaboration avec Paul Carus. Chicago, The Open Court Pub. Co., 1906.

Yin Chin Wen, traduit du chinois, en collaboration avec Paul Carus. Chicago, The Open Court Pub. Co., 1906.

⁴ D'après la bibliographie parue dans la revue *The Eastern Buddhist*, 1967.

1907

Outlines of Mahayana Buddhism, London / Chicago / New York : Luzac /The Open Court Pub. Co./ Schocken Books Inc. , 1963.

1910

Tengai to jigoku (天界と地獄) [Le ciel et l'enfer]. Traduction, en japonais, du livre de Emanuel Swedenborg. London/Tôkyô : The Swedenborg Society/ Yûraku-sha, 1910.

1911

The Life of the Shônin Shinran. Trad. en collaboration avec Sasaki Gessho. Tôkyô, The Buddhist Text Translation Society, 1911.

1913

Suwedenborugu (スウェデンボルグ) [Swedenborg]. Tôkyô, Heigo-sha, 1913

Zengaku taiyô (禪學大要) [Les grandes lignes du Zen]. Tôkyô, Kôyû-kan, 1913.

1914

Shin eresaremu to sono kyôsetsu (新エレサレムとその教説) [La Nouvelle Jérusalem et sa doctrine]. Traduction, en japonais, du livre de Swedenborg, *La Nouvelle Jérusalem*. London/Tôkyô : The Swedenborg Society/Heigo-sha, 1914.

Shinchi to shinai (神智と神愛) [Sagesse divine et Amour divin]. Traduction, en japonais, du livre de Swedenborg, *L'amour divin et la sagesse divine*. London/Tôkyô : The Swedenborg Society/Heigo-sha, 1914.

Zen no dai ichigi (禪の第一義) [L'essence du Zen]. Tôkyô : Meiji Shoin, 1914 ; Heigo-sha, 1934, 1963.

A Brief History of Early Chinese Philosophy. London, Probsthain & Co., 1914.

1915

Kôjô no tettsui (向上の鉄槌) [L'incomparable marteau de fer]. Tôkyô, Kôsei-kan Shoten, 1915.

Shinryo ron (神慮論) [La divine Providence]. Traduction, en japonais, du livre de Swedenborg. London/Tôkyô : Swedenborg Society, 1912/Heigo-sha, 1915.

1916

Zen no kenkyû (禪の研究) [Études sur le Zen]. Tôkyô : Heigo-sha, 1916 ; Meiji Shoin, 1934.

Zen no tachiba kara (禪の立場から). [Du point de vue du Zen]. Tôkyô, Kôyû-kan, 1916.

1921

Début de la publication de la revue trimestrielle *The Eastern Buddhist* dont Suzuki est le co-fondateur

1925

Hyaku shû sen setsu (百醜千拙) [Cent choses laides] Kyôto, Chûgai Shuppan-sha, 1925.

1927

Zuihitsu, Zen (隨筆. 禪) [Le Zen : courts essais]. Tôkyô, Daiyû-kaku, 1927.

Essays in Zen Buddhism, First Series. London/New York : Luzac, 1927 ; Rider and Co., 1949 et 1958 ; Harper & Brothers, 1949 ; Grove Press Inc., 1961. En français : *Essai sur le bouddhisme zen 1*. [Spiritualités vivantes 9] Paris, Albin Michel, 1987.

1930

Studies in the Lankavatara Sutra. London, Routledge & Son Ltd., 1930 et 1958.

Shûkyô keiken ni tsukite (宗教経験に就きて) [Sur l'expérience religieuse]. Coll. avec Kaneko Daiei. Tôkyô, Hakudô-sha, 1930.

Zen to wa nanzoya (禪とは何ぞや) [Qu'est-ce que le Zen ?] Tôkyô : Daiyû-kaku, 1930 ; Daizô Shuppan-sha, 1946 ; Sôgen-sha, 1953 ; Kadokawa Shobô, 1954 ; Shunjûsha, 1962.

1932

The Lankavatara Sutra. Trad. du sanscrit. London, Routledge & Sons Ltd., 1932 et 1967.

1933

Essays in Zen Buddhism, Second Series. London : Luzac, 1933 ; Rider & Co. 1950 et 1958. En français : *Essai sur le bouddhisme zen 2*. [Spiritualités vivantes 10] Paris, Albin Michel, 1987.

An Index to the Lankavatara Sutra. Avec les termes équivalents en chinois et en tibétain. Kyôto, The Eastern Buddhist Society, 1933.

1934

Essays in Zen Buddhism, Third Series. London : Luzac, 1934 ; Rider & Co., 1953 et 1958. En français : *Essai sur le bouddhisme zen 3.* [Spiritualités vivantes 11] Paris, Albin Michel, 1987.

An Introduction to Zen Buddhism. Kyôto, The Eastern Buddhist Society, 1934 ; London : Rider & Co., 1948 ; Arrow Books Ltd., 1959. En français : *Introduction au bouddhisme zen,* Paris, Buchet Chastel, 1996.

The Training of the Zen Buddhist Monk. Kyôto, The Eastern Buddhist Society, 1934 ; New York, University Books, 1959.

An Index to the Lankavatara Sutra. Sanscrit-chinois-tibétain; chinois-sanscrit, et tibétain-sanscrit. Seconde édition révisée et augmentée. Kyôto, The Sanskrit Buddhist Texts Pub. Society, 1934.

The Gandavyuha Sutra. Édition critique établie avec Idzumi H., Kyôto, The Sanskrit Buddhist Text Publishing Society, 1934-1936.

Tonkô shutsudo kataku Jinne zenji goroku (燉煌出土荷澤神會禪師語錄) ; *Tonkô shutsudo Rokuso dangyô* ((燉煌出土六祖壇經) ; *Kôshôji bon Rokuso dangyô* (興聖寺本六祖壇經) [Le Recueil de paroles de Katakû Jinne ainsi que Le Sutra de l'Estrade du Sixième Patriarche], édition critique établie en collaboration avec Kôda Rentarô. Tôkyô, Morie Shoten, 1934.]

Shina bukkyô inshôki (支那佛教印象記) [Sur le bouddhisme chinois] Tôkyô, Morie Shoten, 1934.

1935

Manual of Zen Buddhism. Kyôto, The Eastern Buddhist Society, 1935 ; London, Rider and Company, 1950, 1956 ; New York, Grove Press Inc., 1960.

Godô zen (悟道禪) [L'illumination zen], Tôkyô, Daiyû-kaku, 1935.

Shôshitsu Issho (小室逸書) Reproduction d'un manuscrit de Tun-huang attribué à Bodhidharma. Circulation privée.

Zen to nihonjin no kishitsu (禪と日本人の気質) [Le Zen et les traits de caractères des Japonais], Tôkyô, Nihon Bunka Kyôkai, 1935.

1936

Buddhist Philosophy and Its Effects on the Life and Thought of the Japanese People. Tôkyô, Kokusai Bunka Shinkôkai, 1936 ; édition révisée et augmentée, intitulée *Buddhism in the Life and Thought of Japan*, Londres, The Buddhist Lodge, 1937.

Kôkan shôshitsu issho oyobi kaisetsu (校刊少室逸書及解説) [Manuscrits attribués à Bodhidharma et autres, édition critique et annotée en japonais], Ôsaka, Ataka Bukkyô Bunko, 1936.

1937

Sukoshi "Shûkyô" o toku (少し「宗教」を説く) [Propos sur la « religion »]. Tôkyô, Kôyû-kan, 1937.

1938

Zen Buddhism and Its Influence on Japanese Culture. Kyôto, The Eastern Buddhist Society, 1938.

Zen no shomondai (禪の諸問題) [Les problèmes du Zen]. Tôkyô : Daitô Shuppan-sha, 1938, 1941 ; Shunjûsha, 1956, 1961.

Japanese Buddhism. Tôkyô, Board of Tourist Industry, 1938.

1939

Mushin to iu koto (無心ということ) [Sur la non-pensée]. Tôkyô : Daitô Shuppan-sha, 1939 ; Sôgen-sha, 1951 ; Shunjûsha, 1952, 1961 ; Kadokawa Shoten, 1955 ; Heibon-sha, 1960.

1940

Zendô no kyôiku (禪堂の教育) [La pratique dans les monastères zen]. Tôkyô, Sanyû-sha, 1940.

Inshû Sôkeizan Rokuso-shi dangyô (いん州曹溪山六祖師壇經) [Le Sutra de l'Estrade du Sixième Patriarche : édition critique du Daijô-ji, annotée, avec un index.] Kyôto, Bonbun Butten Kankô-kai, 1940 ; Tôkyô, Iwanami Shoten, 1942.

Bankei no fushô zen (盤珪の不生禪) [Le Zen du non-né de Bankei]. Tôkyô : Kôbundô, 1940 ; Shunjû-sha, 1952, 1961.

1941

Zen e no michi (禪への道) [La Voie du Zen]. Tôkyô, Yûzankaku, 1941.
En français : *Les chemins du zen*. [Espaces libres, 57] Paris, Albin Michel, 1995, 209 p.

Zen no mikata to okonai kata (禪の見方と行ひ方) [Le Zen, théorie et pratique]. Tôkyô : Daitô Shuppansha, 1941 ; Shunjûsha, 1962.

Zen mondô to satori (禪問答と悟り) [*Mondô zen et satori*]. Tôkyô : Kondô Shoten, 1941 ; Shunjûsha, 1952, 1960, 1961.

Zen no sekai (禪の世界) [Le monde du Zen]. Tôkyô : Kondô Shoten, 1941 ; Shunjûsha, 1952, 1960, 1961.

Bankei zenji goroku (盤珪禪師語録) [Recueil de paroles du maître Bankei]. Édition annotée. Tôkyô, Iwanami Shoten, 1941.

Bukkyô no kakushin (佛教の核心) [Le coeur du Bouddhisme]. Kyôto, Kendô Shoin, 1941.

1942

Jôdo kei shisô ron (浄土系思想論) [Études sur la pensée de l'école de la Terre Pure]. Kyôto, Hôzôkan, 1942 ; Tôkyô, Shunjûsha, 1954, 1961.

Tôyô-teki ichi (東洋的一) [L'Un oriental]. Tôkyô, Daitô Shuppan-sha, 1942.

Bankei zen no kenkyû (盤珪禪の研究) [Études sur le zen de Bankei]. Édité en collaboration avec Furuta Shôkin. Tôkyô, Sankibô Buddhô-rin, 1942.

Bukkwa hekigan hakwan gekisetsu (佛果碧巖破關擊節) [Commentaires critiques de 100 Cas zen du 13e siècle]. 2 vol. Tôkyô, Iwanami Shoten, 1942.

1943

Bunka to shûkyô (文化と宗教) [Culture et religion]. Nagoya, Shindô Kaikan, 1943 ; Tôkyô, Shimizu Shoten, 1947 ; Shunjûsha, 1953, 1961.

Ichi zensha no shisaku (一禪者の思索) [La pensée d'un bouddhiste zen]. Tôkyô : Ichijô Shobô, 1943 ; Sôgen-sha (Vol. 14 de la série *Gendai zuihitsu zenshû*), 1954.

Shûkyô keiken no jijitsu (宗教経験の事実) [Réalités de l'expérience religieuse]. Tôkyô : Daitô Shuppansha, 1943 ; Shunjûsha, 1952, 1961.

Zen shisô shi kenkyû T. 1 (禪思想史研究第一) [Études sur l'histoire de la pensée zen, Vol. 1]. Tôkyô, Iwanami Shoten, 1943.

Zen no shisô (禪の思想) [Coup-d'oeil sur le Zen]. Tôkyô : Nihon Hyôron sha, 1943 ; Shimizu Shoten, 1948 ; Shunjûsha, 1952, 1960, 1961.

Zen hyaku dai (禪百題) [Cent courts articles sur le Zen] Tôkyô : Daitô Shuppan-sha, 1943 ; Shunjûsha, 1953, 1960, 1961.

Bankei zenji seppô (盤珪禪師説法) [Sermons de Bankei]. Édité en collaboration avec Furuta Shôkin. Tôkyô, Daitô Shuppan-sha, 1943.

Bassui zenji hōgō (抜隊禪師法語) [Sermons de Bassui]. Édition en collaboration avec Furuta Shôkin . Circulation restreinte.

1944

Nihon teki reisei (日本の靈性) [La spiritualité japonaise]. Tôkyô : Daitô Shuppan-sha, 1944 ; Shunjûsha, 1952, 1961.

Daitô hyaku-nijussoku (大燈百二十則) [120 « Cas », par Daitô]. Édition critique. Tôkyô, Daitô Shuppan-sha, 1944.

Gettan oshô hōgo (月たん和尚法語) [Sermons de maître Gettan]. Édité en collaboration avec Furuta Shôkin. Tôkyô, Daitô Shuppansha, 1944.

1945

Zekkwan ron (絶觀論) [Essai sur la connaissance transcendantale]. En collaboration avec Furuta Shôkin. Tôkyô, Kôbundô, 1945.

1946

The Cultural East (Revue). Directeur associé : R. H. Blyth. La revue n'a publié que deux numéros, en juillet 1946 et août 1947. Kitakamakura, The Culture of the East Society.

Reisei teki nihon no kensetsu (靈性的日本の建設) [L'instauration du Japon spirituel]. Kyôto, Ôtani Kyôgaku Kenkyû sho, 1946.

Imagita Kôsen (今北洪川) [La biographie de Imagita Kôsen]. Tôkyô : Yûzan-kaku, 1946 ; Shunjûsha, 1963.

Shûkyô ni tsuite (宗教について) [Sur la religion]. Compte-rendu d'une Table ronde avec Mutai R. et Yanagida K. Tôkyô, Daitô Shuppan-sha, 1946.

Shûkyô teki shin ni tsuite (宗教的信について) [Sur la foi]. Compte-rendu d'une Table ronde avec Ono S., Mutai R. et Shimomura T. Tôkyô, Daitô Shuppan-sha, 1946.

1947

The Essence of Buddhism. Traduction, par l'auteur, des Conférences impériales, *Bukkyô no tai-i*. Londres, The Buddhist Society, 1947 ; édition révisée et augmentée, 1947, 1957 ; Kyôto, Hôzôkan, 1948.

Bukkyô no tai-i (佛教の大意) [L'essence du Bouddhisme]. Kyôto, Hôzôkan, 1947, Tôkyô, Shunjûsha, 1952, 1961.

Nihon no reiseika (日本の靈性化) [La culture spirituelle du Japon]. Kyôto, Hôzôkan, 1947 ; Tôkyô, Tenchi-sha, 1948.

Shinpi shugi to zen (神秘主義と禪) [Mysticisme et Zen]. Tôkyô, Taishôsha, 1947.

Jishu-teki ni kangaeru (自主的に考える) [Penser par soi-même]. Tôkyô : Hidaka Shobô, 1947 ; Shunjûsha, 1952, 1961.

Shûkyô to seikatsu (宗教と生活) [Religion et vie quotidienne] Tôkyô : Daizô Shuppan-sha, 1947 ; Shunjûsha, 1953, 1961.

1948

Myôkônin (妙好人). Kyôto, Otani Shuppan-sha, 1948 ; Tôkyô, Shunjûsha, 1952, 1961.

Tôyô to seiyô (東洋と西洋) [Orient et Occident]. Tôkyô : Tôri Shoin, 1948 ; Shunjûsha, 1954, 1961.

Shûkyô to kindaijin (宗教と近代人) [La religion et la modernité]. Tôkyô : Tôri Shoin, 1948 ; Shunjûsha (sous le titre de *Shûkyô-ron zoku-shû*), 1954, 1961.

Zen issatsu (禪一搗) [Dégustation zen]. Tôkyô : Ryôgin-sha, 1948 ; Shunjûsha, 1953, 1961.

Shûkyô to bunka (宗教と文化) [Religion et culture]. Kyôto, Bukkyô Bunka Kyôkai, 1948.

Seinen ni atau (青年にあたら) [Pour les jeunes]. Tôkyô : Kôbundô, 1948 ; Shunjûsha, 1952, 1961.

Roankyô (驢鞍橋) [La charge de l'âne]. Édition critique et annotée de l'ouvrage de Suzuki Shôsan. Tôkyô, Iwanami Shoten, 1948.

Kagaku to shûkyô (科学と宗教) [Science et religion]. Compte-rendu d'une Table ronde avec Nishina Y., Shimomura T. et Nishitani K. Tôkyô, Kôbundô (Atene Bunko 25), 1948.

1949

The Zen Doctrine of No-Mind. Londres, Rider and Company, 1949. En français : *Le Non-mental selon la pensée Zen : Commentaire du Sutra de Hui-neng*, Paris, Courrier du livre, 1975, 216 p.

Living by Zen. Tôkyô, Sanseidô, 1949 ; Londres, Rider and Company, 1950.

A Miscellany on the Shin Teaching of Buddhism. Kyôto, Higashi-hongwanji, 1949.

Bukkyô to kirisutokyô (佛教とキリスト教) [Bouddhisme et christianisme]. Kyôto, Hozôkan, 1949 ; Tôkyô, Shunjûsha (dans *Shûkyô ronshû*), 1952, 1961.

Rinzai no kihon shisô (臨濟の基本思想) [La pensée fondamentale de Rinzai]. Tôkyô, Chûôkôron-sha, 1949 ; Shunjûsha, 1953, 1961.

1951

Zen shisô-shi kenkyû II (禪思想史研究第二) [Études sur l'histoire du Zen, Vol. II]. Tôkyô, Iwanami shoten, 1951.

1954

Yomigaeru tôyô (よみがえる東洋) [La renaissance de l'Orient]. Tôkyô, Yomiuri Shinbunsha, 1954.

Shûkyô (宗教) [La religion]. Essais, par des auteurs divers, sur les religions du monde. Tôkyô, Mainichi Shinbunsha, 1954.

1955

Studies in Zen. Londres, Rider and Company, 1955 ; New York, Philosophical Library, 1955.

1956

Zen Buddhism. Oeuvres choisies de Suzuki D.T. ; ouvrage publié par William Barrett. New York, Doubleday and Company, Inc., 1956.

1957

Mysticism : Christian and Buddhist. New York : Harper & Brothers, 1957 ; Collier Books, 1962 ; Londres, Allen and Unwin Ltd., 1957.

1958

Zen and Japanese Buddhism. Édition revue et augmentée de *Japanese Buddhism* (1938). Tôkyô, Japan Travel Bureau, 1958.

Shûkyô to gendai seikatsu (宗教と現代生活) [Religion et vie moderne]. Tôkyô, Shunjûsha, 1958, 1961.

1959

Zen and Japanese Culture. Édition révisée et augmentée de *Zen and Its Influence on Japanese Culture* (1937). New York, Pantheon Books, Inc., 1959 ; Londres, Routledge and Kegan Paul, 1959.

Suzuki Daisetsu shû (鈴木大拙集) [Oeuvres choisies de Suzuki D.T.], publiées par Akizuki Ryômin. Tôkyô, Nihon Shobô (Vol. 29 de la série *Gendai chisei zenshû*), 1959.

1960

Zen Buddhism and Psychoanalysis. En collaboration avec Erich Fromm et Richard DeMartino. New York, Harper & Brothers, 1960. En français : *Bouddhisme zen et psychanalyse.* Paris, PUF, 1971 et 1997 [Coll. Quadrige, 15], 192 p.

The Sengai Calendar 1960-1967. Traduction et commentaire des encres du maître zen Sengai. Tôkyô, Idemitsu Kôsan Co.

1961

Catalogue to the Sengai Exhibition (Nov. 1961- July 1964). Tôkyô, Kokusai Bunka Shinkôkai, 1961.

1962

The Essentials of Zen Buddhism. Oeuvres choisies de Suzuki D.T., publiées par Bernard Phillips. New York, E.P. Dutton & Co., Inc., 1962.

1963

Tôyô-teki na mikata (東洋的な見方) [Le point de vue de l'Orient]. Tôkyô, Shunjûsha, 1963.

1964

Jôshû zenji goroku (趙州禪師語録) [Recueil de paroles du maître Jôshû]. Édition critique et annotée du texte original chinois, publié en collaboration avec Akizuki Ryômin. Kamakura, Matsugaoka Bunko, 1964.

Shinran no sekai (親鸞の世界) [Le monde de Shinran]. En collaboration avec Soga Ryôjin, Kaneko Daiei et Nishitani Keiji. Kyôtô, Higashi Hongwanji Shuppan-bu, 1964.

1965

Tôyô no kokoro (東洋の心) [L'esprit oriental]. Tôkyô, Shunjûsha, 1965.

1966

Daisetsu tsurezure-gusa (大拙つれづれ草) [Un bouquet de Daisetsu]. Tôkyô, Yomiuri Shinbun-sha, 1966.

1967

Ningen ikani iku bekika (人間いかに生くべきか) [Comment vivre ?] Compte-rendu d'une conversation avec Fukuda Kôson, E. O. Reischauer, H. Dumoulin et autres. Tôkyô, Shakai Shisôsha, 1967.

Myôkônin Asahara Saichi-shû (妙好人浅原才市集) [Poésies de Saichi]. Tôkyô, Shunjûsha, 1967.

3.2 Sur Gadamer et l'ontologie herméneutique : bibliographie sélective.

3.2.1 Monographies et répertoires bibliographiques

DUTT, Carsten, *Herméneutique. Esthétique. Philosophie pratique. Dialogue avec Hans-Georg Gadamer*, Montréal, Fides, 1998.

FRUCHON, Pierre, *L'herméneutique de Gadamer. Platonisme et modernité*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1994, 534 p.

GRONDIN, Jean, *Sources of hermeneutics*, New York, SUNY Press, 1995, 193 p.

_____ *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris, J. Vrin, 1993.

_____ *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, PUF, 1993, 249 p.

HAHN, Edwin, ed., *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer* [Library of Living Philosophers] Chicago (IL), Open Court, 1997.

MAKITA, Etsuro, *Gadamer-Bibliographie 1922-1994* [Bibliographie des publications parues en allemand, français, anglais, italien et japonais], Berlin / New York / Paris / Vienne, Lang, 1995.

PALMER R.E. *Hermeneutics, Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, Evanston, Northwestern University Press, 1969.

PETIT, Jean-Claude, *Répertoire bibliographique sur l'herméneutique avec une section consacrée à H.G. Gadamer* [Coll. Recherches et Théories # 27] Montréal, Université du Québec à Montréal, Département de philosophie, 1984.

SMITH, P. Christopher, *Hermeneutics and Human Finitude. Toward a Theory of Ethical Understanding*, New York, Fordham University Press, 1991.

3.2.2 Articles de revues et essais

AMBROSIO, Francis J., « Gadamer, Plato, and the Discipline of Dialogue ». *International Philosophical Quarterly* 27 - No. 1 (1987) 17-34.

_____ « Gadamer and the Ontology of Language : What Remains Unsaid ». *Journal of the British Society for Phenomenology* 17 - No. 2 (May 1986) 124-142.

BERNASCONI, Robert, « Bridging the Abyss, Heidegger and Gadamer ». *Research in Phenomenology* XVI (1986) 1-24.

CARPENTER, David, « Emanation, Incarnation, and the Truth Event in Gadamer's *Truth and Method* », dans Brice Wachterhauser, ed., *Hermeneutics and Truth*. Evanston, Northwestern Univ. Press, 1994.

COLTMAN, Rod, *The Language of Hermeneutics. Gadamer and Heidegger in Dialogue*. New York, SUNY Press, 1998, 187 p.

_____ « Gadamer, Hegel and The Middle of Language ». *Philosophy Today* 40 - Nos. 1-4 (1996) 151-159.

COUTURIER, Fernand, « Herméneutique et pratique. Essai sur Heidegger et Gadamer », dans *Herméneutique. Traduire, interpréter, agir*, Montréal, Fides, 1990, pp. 111-201.

DAVEY, N., « Hermeneutics, Language and Science : Gadamer's Distinction between Discursive and Propositional Language ». *Journal of the British Society for Phenomenology*. 24 - No. 3 (1993) 250-264.

DERKSEN, L. D., « Language and The Transformation of Philosophy ». *Philosophical Reform*. 49 (1984) 134-149.

DOSTAL, Robert, J., « The World Never Lost : The Hermeneutics of Trust ». *Philosophy and Phenomenological Research* 47 - No. 3 (1987) 413-434.

FRUCHON Pierre, « Herméneutique, langage et ontologie. Un discernement du platonisme chez H.-G. Gadamer ». *Archives de Philosophie* 36 (1973) 529-568 ; 37 (1974) 223-242 ; 353-375 ; 533-571.

GRISWOLD, C., « Gadamer and The Interpretation of Plato ». *Ancient Philosophy* (1981) 171-178.

GRONDIN, J., « La conscience du travail de l'histoire et le problème de la vérité en herméneutique ». *Archives de Philosophie* 44 (1981) 435-453.

_____ « Herméneutique et relativisme ». *Revue catholique internationale Communio*. 12 - No. 5 (1987) 101-120.

_____ « L'universalisation de l'herméneutique chez Hans-Georg Gadamer. *Archives de philosophie* 53 - No. 4 (1990) 531-545.

_____ « Humanism and The Limits of Rationality, A Hermeneutical Perspective ». *Graduate Faculty Philosophy Journal*. 16 - No. 2 (1993) 417-432.

_____ « L'universalité de l'herméneutique et les limites du langage. Contribution à une phénoménologie de l'inapparent ». *Laval théologique et philosophique*. 53 - No. 1 (1997) 181-194.

HAASE, U., « The Providence of Language in Gadamer's *Truth and Method* ». *Journal of the British Society for Phenomenology*. 22 - No. 3 (1991) 170-184.

KIDDER, Paulette, « Gadamer and The Platonic *Eidos* ». *Philosophy Today, (Celina)*. 39- No. 1 (1995) 83-92.

KISIEL, Theodore, « The Happening of Tradition : The Hermeneutics of Gadamer and Heidegger ». *Man and World*. 2 (1969) 358-385.

LABBÉ, Y., « Existence, histoire, discours. L'ontologie herméneutique ». *Nouvelle Revue théologique* 102 (1980) 801-804.

LAMMI, Walter, « Hans-Georg Gadamer's Platonic *Destruction* of the Later Heidegger ». *Philosophy Today* 41 - No. 3 (1997) 394-404.

LINGE, David E., « Dilthey and Gadamer : Two Theories of Historical Understanding ». *The Journal of the American Academy of Religion*. Vol. 41 (1973) 536-553.

PETIT, Jean-Claude, « Herméneutique philosophique et théologique ». *Laval Théologique et philosophique* 41 (1985) 159-170.

RISSER, J., « The Ontology of Hermeneutics ». *ellipsis* 1 - No. 2 (1991) 209-224.

_____ « Poetic Dwelling in Gadamer's Hermeneutics ». *Philosophy Today : Celina*. 38 - No. 4 (1994) 369-379.

SMITH, P. Christopher, « H.-G. Gadamer's Heideggerian Interpretation of Plato ». *Journal of British Society of Phenomenology*, 12 - No. 3 (Oct. 1981) 211-230.

_____ « Gadamer's Hermeneutics and Ordinary Language Philosophy ». *The Thomist*, 43 - No. 2 (1979) 296-321.

SOFFER, G., « Is Language a Game ? Phenomenological Reflections on *Verstehen* and *Einführung* in Gadamer ». *Études phénoménologiques*. 10 - No. 20 (1994) 27-63.

STOVER, D., « Linguisticality and Theology, Applying the Hermeneutics of H.G. Gadamer ». *Studies in Religions / Sciences religieuses*. 5 (1975/76) 34-44.

THÉRIEN, C., « Gadamer et la phénoménologie du dialogue ». *Laval théologique et philosophique*. 53 - No. 1 (1997) 167-180.

VATTIMO, Gianni, « Raison herméneutique et raison dialectique », dans *Les aventures de la différence*, Paris, Éditions de Minuit, 1985, pp. 25-51.

WELLMER, Albrecht, « Critique de la raison herméneutique », dans *La modernité en questions*. Paris, Éditions du Cerf, 1998, pp. 123-151.

WRIGHT, Kathleen, « Gadamer : The Speculative Structure of Language », dans *Festivals of Interpretation : Essays on Hans-Georg Gadamer's Work*. Albany, SUNY Press, 1990.

3.3 Références diverses

BRAGUE, Rémi, « La phénoménologie comme voie d'accès au monde grec. Note sur la critique de la *Vorhandenheit* comme modèle ontologique dans la lecture heideggérienne d'Aristote », dans J.L. Marion et G. Planty-Bonjour (dir.), *Phénoménologie et métaphysique*, Paris, PUF, 1984, pp. 247-273.

DILTHEY, Wilhelm, (trad. Sylvie Mesure). *L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, Paris, Éd. du Cerf, 1988, 139 p.

LAFFOUCRIÈRE, Odette, *Le Destin de la Pensée et "La Mort de Dieu" selon Heidegger*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1968, 267 p.

GRONDIN, Jean, *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, PUF, 1987, 137 p.

_____ « L'αληθεια entre Platon et Heidegger ». *Revue de métaphysique et de morale* 87 (1982) 551-556.

_____ « Réflexions sur la différence ontologique ». *Les études philosophiques* No. 3 (1984) 337-347.

_____ « Théorie et vérité. La réflexion contemporaine face à ses origines grecques et idéalistes ». *Archives de philosophie* 47 - No. 4 (1984) 613-623.

KELKEL, Arion L., « De la phénoménologie des vécus à l'herméneutique de la vie. Dilthey, Husserl, Heidegger ». *Analecta Husserliana* Vol. 50 (1997) 59-78.

MESURE, Sylvie. *Dilthey et la fondation des sciences historiques*, Paris, PUF, 1990, 275 p.

VATTIMO, Gianni, *Introduction à Heidegger*, Paris, Éditions du Cerf, 1985, 186 p.

_____ *Les aventures de la différence*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1985, 203 p.

_____ *La fin de la modernité. Nihilisme et herméneutique dans la culture post-moderne*, Paris, Éditions du Seuil, 1987, 189 p.