

I. AU LECTEUR OCCIDENTAL

Nâgârjuna, dialecticien bouddhiste du II^e-III^e siècle, n'est pas entièrement inconnu du public philosophique occidental. En 1950, la *Revue philosophique* présentait un dense et bref article du Pr J. W. de Jong, *Le problème de l'absolu dans l'école Madhyamaka*¹. Entre 1954 et 1958, paraissaient plusieurs articles essentiels du Pr Jacques May, dans des revues malheureusement peu fréquentées par les lecteurs philosophes². Au même moment, Jaspers faisait le chemin en sens inverse. Rompant avec le préjugé implicite selon lequel il n'y a de philosophie que grecque ou occidentale, il faisait une place à Nâgârjuna dans *Die grossen Philosophen*³. Plus récemment, Jean Grenier esquissait un parallèle entre Sextus Empiricus et Nâgârjuna⁴. Il n'est pas jusqu'à E. M. Cioran qui ne chatouille la curiosité de son lecteur par des allusions ponctuelles à Candrakîrti, commentateur de Nâgârjuna⁵.

Toutefois, l'article de J. W. de Jong reproduisait, en fait, une communication au XXI^e Congrès des Orientalistes (Paris, 1948), et comme tel supposait trop de connaissances préalables pour atteindre des lecteurs non spécialistes. La tentative méritoire de Jaspers souffrait, à l'inverse,

Abréviations : MK = *Madhyamakakârikâs* ou *Stances du milieu par excellence*; Pr. = *Prasannapadâ* (commentaire de Candrakîrti au précédent ouvrage).

1. T. 140, juill-sept. 1950, pp. 322-327.

2. Voir Bibliographie en fin d'article.

3. München, 1957, pp. 934-956; trad. franç., *Les grands philosophes*, Paris, Plon, 1963, pp. 924-947.

4. Sextus et Nâgârjuna : étude d'un exemple de parallélisme philosophique, *Revue philosophique*, t. 160, janvier-mars 1970, pp. 67-75. Cf. aussi M. Piantelli, *Possibili elementi indiani nella formazione del pensiero di Pirrone d'Elide*, *Filosofia*, Turino, XXIX, 1978.

5. *De l'inconvénient d'être né*, Paris, Gallimard, 1973, *passim*.

de n'avoir point directement accès aux textes. Il croyait d'ailleurs, inexplicablement, que l'original sanskrit du principal ouvrage de Nâgârjuna, les *Stances*, était perdu. Il se déclare perplexe devant les écarts des versions tibétaine et chinoise (traduites en allemand par Walleser), ne sachant que choisir (trad. franç., p. 951). Aussi bien, la première partie de son exposé (pp. 925-931) se présente comme un miroir brisé où l'on reconnaît des fragments de vérité. La seconde (pp. 932-947), plus personnelle, témoigne d'une compréhension bien meilleure, et parfois très vigoureuse. Mais, bien sûr, ce qui manque le plus cruellement, c'est de replacer l'auteur dans sa situation historique et culturelle. De ce fait, Jaspers ne peut s'empêcher entièrement de projeter et surimposer certaines de nos catégories, là où il aurait fallu faire une *ἐποχή*.

L'esquisse de J. Grenier, malgré son tact et ses nuances, comporte un inconvénient du même ordre. Le parallèle qu'il institue entre Sextus et Nâgârjuna risque de fausser les perspectives, en paraissant enfermer Nâgârjuna dans la problématique du scepticisme, alors que ses préoccupations sont tout autres. Nâgârjuna n'est pas quelqu'un qui cherche une certitude et ne la trouve pas. Le choix entre scepticisme et dogmatisme n'est pas son affaire, non plus d'ailleurs qu'entre idéalisme et réalisme.

En fait, hormis les travaux savants, c'est seulement depuis une date toute récente, 1979, que le lecteur non spécialisé dispose d'un accès commode à de substantiels extraits de l'ouvrage fondamental de Nâgârjuna, accompagnés du commentaire de Candrakîrti, sous le titre *Lucid exposition of the middle way, the essential chapters from the Prasannapadâ of Candrakîrti*, transl. M. Sprung, London, Routledge & Kegan Paul, 1979. M. Sprung est venu de la philosophie à l'indologie. Comme, de notre côté, nous préparons actuellement une traduction française du texte intégral des *Stances*, le moment nous paraît venu de préparer le public philosophique francophone et de l'approprié à ce type de pensée, souvent abrupt et déroutant. Nous chercherons donc à cerner les problèmes auxquels effectivement il répond, à préciser ce qu'il veut dire en écartant ce qu'il ne veut pas dire. Texte et contexte, notre méthode tient en ces deux mots : restituer le contexte historique et culturel de Nâgârjuna, nous attacher, ensuite, étroitement à son texte.

II. NÂGÂRJUNA : L'AUTEUR ET SES ŒUVRES

Bien que son historicité soit certaine, nous savons très peu de chose sur la vie de ce moine bouddhique indien, en dehors d'affabulations plus ou moins légendaires. On le situe entre le I^{er} et le III^e siècle, plus probablement au III^e siècle selon E. Lamotte, soit sept ou huit siècles après le Buddha (560-480 avant notre ère). Il est le fondateur de l'Ecole dite du Milieu et l'auteur des *Stances du milieu par excellence* (*Madhyamakakârikâs*). Les affinités entre son école et la littérature de la *Prajñâpâramitâ*

ou de la sagesse ultime sont manifestes, encore que le détail de leur relation demanderait à être précisé selon le vœu de P. Demiéville. Il n'est pas jusqu'à l'appartenance de Nâgârjuna au courant du Grand Véhicule ou Mahâyâna (par opposition au Petit Véhicule ou Hīnayâna, à partir de notre ère), qui n'ait été remise en question par A. K. Warder. Cependant, la mention que fait Nâgârjuna de la « carrière des bodhisattva »⁶, ainsi que l'argument de D. S. Ruegg⁷, nous incitent à maintenir la vue traditionnelle à ce sujet⁸.

Quant à ses œuvres, il faut distinguer entre celles dont personne ne conteste l'authenticité; celles qui lui sont attribuées mais qui pourraient être de la main d'un disciple et appartiennent, en tout cas, au même courant de pensée; celles, enfin, qui ont toutes chances d'être apocryphes. Négligeons ces dernières. Dans la seconde catégorie, citons le très important *Traité de la grande vertu de sagesse (Mahâprajñâpâramitâśāstra)*. D. S. Ruegg y reconnaissait volontiers la manière de Nâgârjuna. Cependant, le traducteur de l'ouvrage, Mgr E. Lamotte, qui nous le retransmet à partir de la version chinoise (car l'original sanskrit est perdu), pense plutôt que son auteur est du IV^e siècle, tout en étant dans le prolongement de Nâgârjuna. Aussi riche qu'homogène à la pensée du maître, il est précieux pour éclairer certains textes elliptiques de ce dernier. Par ailleurs, *Quatre hymnes (Catuḥstava)* sont généralement attribués à Nâgârjuna. Leur intérêt est de mettre en évidence une ferveur lyrique et dévotionnelle, qui pourrait complètement échapper au lecteur hâtif des textes que nous allons bientôt examiner. Enfin, parmi les œuvres dont l'authenticité est pleinement reconnue, citons la *Guirlande de joyaux (Ratnâvâli)*, l'*Épître amicale (Subhilleka)* au roi Gautamīputra, et surtout deux textes où brille sa virtuosité logico-dialectique : *Pour écarter les vaines discussions (Vigrahavyāvartanī)*, et les *Stances du milieu par excellence (Madhyamakākārikās)*. Les *Stances* sont, de loin, son ouvrage le plus fondamental et c'est sur lui que nous allons, maintenant, concentrer toute notre attention.

III. SITUATION HISTORIQUE DE NÂGÂRJUNA : SES INTERLOCUTEURS

L'ouvrage comporte 447 *Kārikā*, stances ou versets de caractère didactique et mnémonique, 449 si l'on inclut les stances dédicatoires initiales. Chaque stance, qui se présente aux yeux sous forme de distique, compte 32 syllabes se décomposant en quatre groupes de huit syllabes ou *pāda*. Le genre *kārikā* est concis à l'extrême, voire syllabique dans le cas de Nâgârjuna, étant donné le tour paradoxal de sa pensée et son habileté

6. MK, 24, 32 c : bodhisattvacaryāyām.

7. À savoir que MK, 13, 8 présuppose un texte du Mahâyâna, le *Kāśyapaparivarta* (D. S. Ruegg, *The Literature of the madhyamaka school of philosophy in India*, p. 6 et n. 13).

8. Dans une thèse à paraître, *Nâgârjuna : les origines de l'école du milieu*, A. Pezzali s'efforce de tirer au clair une biographie de Nâgârjuna, à partir de sources sanskrites, tibétaines, chinoises.

à s'évanouir quand on croit le capturer. *Parīkṣā* tend vers *parijñā* : examiné à fond l'objet dont on dispute transparaît-disparaît. On ne s'étonnera donc pas que les *Stances* aient suscité au moins huit *Commentaires*, dont le plus célèbre est celui de Candrakīrti, la *Prasannapadā* (début VII^e siècle). S'y trouve insérée l'unique recension sanskrite des *Stances* dont nous disposons, à côté de cinq versions tibétaines et trois chinoises. Nous ne considérerons ici que l'original sanskrit⁹.

L'ensemble du texte est distribué en 27 chapitres, dont chacun porte sur un topique familier à la communauté bouddhique. Car la discussion s'exerce, avant tout, à l'intérieur de la communauté. Nāgārjuna a pour interlocuteurs et adversaires privilégiés certains de ses coreligionnaires, plus précisément les Ābhīdharmika, partisans de la Scolastique qui s'élabora, au fil des siècles, parmi les sectes bouddhiques, particulièrement chez les Vaibhāṣika-Sarvāstivādin. En passant et accessoirement, il vise aussi les logiciens brāhmaniques, les Naiyāyika, qui ont le tort, à ses yeux, d'être réalistes et substantialistes. Ce n'est pas vraiment le cas de ses adversaires bouddhistes. Ceux-ci professent l'absence d'un moi substantiel, mais ils ont le tort de supposer sous le procès phénoménal des supports, évanescents certes mais encore doués d'un minimum d'être discret et autonome, les *dharma*, sortes de points-instants dont la fulguration engendre la série des apparitions et disparitions, le devenir karmique. En outre, ils hypostasient des aspects de l'expérience (douleur, impermanence, l'acte, le temps, etc.) conçus comme autant d'entités scolastiques, c'est-à-dire imaginaires, auxquelles ils se laissent piéger ensuite : étant alors en danger de reconstituer une quasi-ontologie, une quasi-métaphysique, toutes choses contre lesquelles le Buddha avait, soigneusement, mis en garde ses disciples. Car son enseignement était essentiellement pratique et thérapeutique.

Comment donc s'est formée, malgré tout, une scolastique au sein de la communauté, voilà ce qu'il importe de comprendre pour situer correctement la discussion entre Nāgārjuna et ses coreligionnaires Ābhīdharmika. Autant que nous puissions en juger par le Canon pâli, fixé deux ou trois siècles après la mort du Buddha, celui-ci a le plus souvent défini sa doctrine d'une manière occasionnelle, en situation. Cela est vrai pour la règle monastique, le *Vinaya*, comme pour l'enseignement proprement dit, les *Sūtra*. Le Buddha n'est pas entré dans le détail de la vie monastique au moment de fonder sa communauté, comme on dépose de nos jours les statuts d'une association au moment de la déclarer. C'est plutôt, à l'occasion d'un cas litigieux qui lui est soumis, que le Bienheureux décide « je vous interdis, ô moines » ou bien « je vous permets, ô

9. D'après l'édition de La Vallée-Poussin, fondée sur trois manuscrits sanskrits (Paris, Cambridge, Calcutta) et sur la version tibétaine. Et en tenant compte des corrections introduites par le Pr J. W. de Jong dans sa nouvelle édition, elle-même rendue possible grâce à la découverte d'un quatrième manuscrit sanskrit au Népal par le Pr Tucci. Voir Bibliographie.

moines »¹⁰. C'est un peu la même chose pour les *Sûtra* ou la doctrine proprement dite. Chaque *Sûtra* commence par la formule stéréotypée, mise dans la bouche d'un témoin, *evaṃ mayâ grutam ekasmin samaye*, « voici ce que j'ai entendu en telle circonstance ». Ainsi authentifié, l'enseignement est également circonstancié. Il se trouve inséré dans un récit, une situation thérapeutique. D'où, aussi, des réponses adaptées et graduelles, *ad hominem*, voire différentes lors de diverses rencontres avec un même interlocuteur. Ainsi avec le célèbre religieux errant Vacchagotta. Dans un cas, le Buddha renvoie ses questions dos à dos, comme dans les antinomies kantienne¹¹. Dans un autre, Vacchagotta lui demandant « vénérable Gotama, y a-t-il, un *âtman* ? », le Buddha ne répond pas, il ne répond pas¹².

Les moines pouvaient donc être perplexes, après la mort du maître, et en discuter les jours de pluie. C'est à un double besoin d'élucidation et de mise en ordre qu'a répondu l'édification de la Scolastique. Quand le Buddha fournit des réponses variées à une même question, on s'est efforcé de trouver la raison de ces variantes, éventuellement de proposer une hiérarchie dans les réponses, de la plus extérieure à la plus profonde, selon l'état d'avancement des disciples. Le Buddha n'avait-il pas dit, lui-même, de sa doctrine « je l'enseigne comme double »¹³, en distinguant le chemin de la pureté mondaine et celui de la pureté supra-mondaine ? Maintenant, lorsqu'il ne répond pas parce que le problème lui paraît mal posé et ne comporte pas un sens défini, on établit la liste de ces quatorze points (*caturdaśavyākertavastūmi*) dénués de référent positif, et qui correspondent pratiquement à nos problèmes métaphysiques. Enfin, obéissant à la tendance classificatoire qui est très forte chez tous les Indiens, les bouddhistes ont ressenti le besoin de regrouper commodément sous des rubriques thématiques les enseignements dispersés dans les *Sûtra*. Ils en ont dressé, en quelque sorte, des catalogues analytiques ou par matières. Si l'on voulait savoir, désormais, ce que le Bienheureux a pensé ou non sur tel sujet, et aussi les opinions qui s'étaient fait jour ultérieurement, il suffisait, pour l'apprendre, de consulter les répertoires en question.

Ce travail accompli dans les écoles a présenté des avantages et des inconvénients. Les premiers sont obviés sur le plan de la conceptualisation et de la mémorisation, sans parler pour nous de l'information. Mais il y avait, aussi, des aspects négatifs. En faisant abstraction des circonstances humaines de la rencontre et du dialogue, on risquait de durcir en système ce qui avait été, dans une large mesure, une praxis entre les mains du « maître en remèdes » (*bhāṣajya-guru*) qu'était le

10. *anujānāmi bhikkhave*. Innombrables références dans le *Vinaya Mahāvagga*.

11. *Majjhima-nikāya*, PTS, I, pp. 483-488.

12. *Samyutta-nikāya*, PTS, IV, pp. 400-401.

13. *dvayaṃ vadāmi*, répété tout au long du *Mahācattārisaka-sutta*, *Majjhima-nikāya*, PTS, III, pp. 71-78.

Buddha. Ce faisant, les Âbhīdharmika ont inventé le bouddhisme, bien avant les Occidentaux. Enfin, cet effort d'unification eut pour conséquence paradoxale, malgré les conciles et à leur occasion, de développer des schismes et des querelles entre les sectes.

Voyons, maintenant, la réaction de Nāgārjuna, telle qu'elle se développe dans son principal ouvrage, les *Stances du milieu par excellence*. Elle nous intéresse aujourd'hui encore, dans la mesure où le mode de penser de ses adversaires Âbhīdharmika, où leurs catégories et notions communes (causalité, mouvement, arrivée, départ, commencement et fin; l'acte responsable et ses conséquences affectives; les « choses », le « moi », etc.) continuent d'être bien souvent les nôtres, non seulement au niveau du bon sens dans la vie quotidienne mais jusque dans l'élaboration d'une thèse philosophique. Lire Nāgārjuna, c'est donc un exercice pour nous remettre nous-mêmes en question, nous astreindre à une *emendatio intellectus*, dont nous verrons plus loin qu'elle fonctionne — pour Nāgārjuna — comme une propédeutique, purgative et ablative, à une sotériologie.

IV. LES DEUX BRANCHES

DE LA TENAILLE DIALECTIQUE NĀGĀRJUNIENNE

1. *Logique et dialectique dans les Stances*

Chacun des 27 chapitres des *Stances* prend pour objet l'un des topiques familiers aux écoles bouddhiques, certains d'entre eux étant d'ailleurs communs aux autres écoles en Inde. Un même mot revient 27 fois dans les intitulés, le mot *parīkṣā* qui désigne un examen circulaire et exhaustif, généralement à des fins analytiques et critiques. On « fait le tour » d'une chose ou d'une question. Le même mot s'emploie couramment pour un examen scolaire. En composition avec *mūtra-*, il signifie une analyse d'urine, et cet aspect positif et expérimental n'est pas le moins important, comme on le verra bientôt. Pour le moment, retenons que chacune des 27 *parīkṣā*, donc chaque chapitre, consiste à mettre à l'épreuve une notion ou une thèse. Qu'est-ce qu'on y trouve et jusqu'à quel point « tient-elle le coup », voilà ce qu'on doit découvrir à travers la joute dialectique qui oppose, d'une manière tantôt explicite tantôt implicite, Nāgārjuna à ses adversaires. Quand elle est explicite, on en est averti philologiquement par la particule *iti*, qui correspond à notre *sic* en fin de citation. Mais de toute façon on peut poser en principe que la discussion porte sur des énoncés, comme dans les dialogues critiques de Platon ou dans l'affrontement d'Aristote avec les sophistes, ou encore de la même façon que la philosophie analytique scrute des *statements*. Nous avons donc affaire, d'emblée, à un métalangage.

Face aux points de vue (*dṛṣṭi*) soutenus par ses adversaires, la dialectique de Nâgârjuna se déploie en référence à un double critère : l'intelligibilité des énoncés, leur positivité. L'intelligibilité se subdivise, elle-même, en deux aspects : la rigueur logique ou la cohérence purement formelle d'une part, la possibilité ou l'impossibilité réelle d'autre part selon que la prétention s'accorde avec l'expérience ou bien est démentie par elle. Quant à l'autre pôle, l'exigence de positivité, il consiste à se demander : de *quoi* parle-t-on, y a-t-il un référent, ou bien ne se paie-t-on pas de mots ? C'est le constat factuel qui répond. Remarquons, en passant, que ce recours systématique au fait n'a pas son équivalent dans la logique et la dialectique aristotéliciennes. On pensera plutôt aux philosophies analytique et positiviste contemporaines.

Concrètement dans le texte, cette double exigence d'intelligibilité et de positivité fonctionne à travers trois opérateurs propositionnels. Ils affectent presque toujours une forme négative, ce qui n'étonnera pas puisqu'il s'agit pour Nâgârjuna de répliquer à ses adversaires, de récuser ou d'évacuer l'une de leurs thèses, ou mieux de leur montrer qu'elle s'annule elle-même. Voici ces trois opérateurs.

Opérateurs	Signification	Nombre d'occurrences	Exemples
<i>na yujyate</i> ou expressions similaires	littér. « cela n'est pas jointif », cela ne « colle » pas. impossibilité logique ou intrinsèque. <i>Contradictio in terminis</i> .	30	le fils d'une femme stérile.
<i>na papadyate</i> ou expressions similaires	littér. « cela ne tombe pas juste ». impossibilité qui est, plus ou moins selon les textes, une impossibilité de fait ou de raison. Désaccord soit entre les idées mêmes, soit entre les idées et les faits. Votre thèse est démentie soit par un argument de raison, soit par un argument de fait.	58	une ville de génies célestes, une ville suspendue dans le ciel.
<i>na vidyate</i> ou expressions similaires	littér. « cela ne se trouve pas », « cela n'existe pas ». dénonciation d'une pseudo-existence, en particulier des entités creuses et êtres de raison fabriqués par les écoles. Pas de référent. Non-lieu. Rien d'autre que l'imaginaire abstrait, sorte de sens commun des écoles.	74	un manteau en poils de tortue.

Ce tableau appelle plusieurs remarques. D'abord, sur la fréquence respective des trois opérateurs. A lui tout seul, l'appel au constat positif intervient 74 fois, presque autant que les deux autres opérateurs réunis. Cela, c'est une signature bouddhique, une manière de raisonner familière au Buddha, autant que nous puissions en juger par les *Sûtra*¹⁴.

En second lieu, il faut convenir que le vocabulaire de Nâgârjuna n'est pas absolument fixé. Certes, les grands principes logiques (contradiction, raison suffisante, et, à notre avis, une moitié du principe aristotélicien οὐδὲ μετὰ τὸ ἀντιφάσεως) fonctionnent intensément dans les *Stances*, mais la logique n'y est pas encore formalisée. Cela se manifeste par un certain flottement au niveau du deuxième opérateur. Alors que le premier et le troisième fonctionnent d'une manière parfaitement univoque, le second qui est vraiment intermédiaire entre les deux s'infléchit d'un texte à l'autre tantôt dans le sens d'une impossibilité rationnelle, tantôt et surtout d'une impossibilité réelle. Il dénonce toujours une contradiction dans un énoncé, mais plus ou moins intrinsèque, plus ou moins extrinsèque. *Grosso modo* retenons que Nâgârjuna utilise trois types de réfutation contre ses interlocuteurs, ou, si l'on veut, dresse contre eux trois espèces de procès-verbal.

1	Impossibilité logique	<i>na yuiyate</i> (et parfois <i>nopapadyate</i>)	verdict de la raison pure	exigence d'intelligi- bilité	démontrez-moi
	Impossibilité réelle	<i>nopapadyate</i>	verdict de la raison appliquée aux données de l'expérience		
2	Inexistence; constat d'absence, de carence	<i>na vidyate</i>	verdict de l'expérience, après vérification critique et instruction contradictoire	exigence de posi- tivité	montrez-moi

Deux remarques. En ce qui concerne *na vidyate* entendu comme le verdict de l'expérience, nous avons dû préciser, pour éviter tout contresens et malentendu, qu'il ne s'agit point de l'expérience naïve, laquelle peut comporter des leurres, mais d'une procédure attentive et critique en réponse à un doute, à une interrogation. Ce n'est pas encore une expérimentation. C'est plutôt, en répétant un effort de perception, une sorte de contre-épreuve conduite dans un esprit positif, en évitant de projeter nos habitudes psychomotrices, nos montages psychologiques, sur l'objet supposé. Peut-on, au bout du compte, trouver quoi que ce soit de réel, un référent, sous les mots ? Tombe, alors, le procès-verbal : on ne le

14. Par exemple dans l'*Alagaddûpama-sutta*, *Majjhima-nikâya*, PTS, I, p. 137, l. 24-31; p. 138, l. 5-9.

trouve pas, *na vidyate*. Faut-il souligner, enfin, que le concept d'inexistence est, par définition, un concept critique, qu'il fonctionne en tant que réfutation polémique d'une pseudo-existence alléguée par quelqu'un d'autre. De l'inexistence pure et simple nul ne songerait même à parler !

Maintenant, pour résumer l'essentiel, prenons un peu de recul par rapport au précédent tableau. On s'aperçoit que les deux premiers types de réfutation concernent la validité du raisonnement, le troisième la présence ou l'absence de référent. Tout se passe donc comme si la méthode de Nâgârjuna consiste à prendre son adversaire dans les deux branches d'une tenaille dialectique qui s'appellent : montrez-moi/démontrez-moi.

2. *Scrupule méthodologique : y a-t-il une structure dans les Stances ?*

Avant de prélever dans les *Stances* des exemples de cette méthode dialectique, un scrupule méthodologique nous vient à l'esprit. Jusqu'à quel point a-t-on le droit de choisir, ici ou là, des échantillons, sans tenir compte nécessairement de l'ordre de succession des chapitres, ou faut-il rigoureusement respecter cet ordre ? C'est tout le problème de la composition de l'ouvrage, problème qui n'a guère, à notre connaissance, été soulevé.

A considérer les seules *Kârikâ*, le moins qu'on puisse dire c'est que la structure de l'ouvrage n'est pas évidente. Si l'on déplaçait certains chapitres, les renvois internes auxquels procède parfois Nâgârjuna devraient être modifiés, mais l'essentiel de son propos n'en serait pas bouleversé. Maintenant, si l'on considère les *Kârikâ* telles qu'elles nous sont parvenues, c'est-à-dire enchâssées dans le *Commentaire* de Candrakîrti, la perspective est assez différente. Candrakîrti, en effet, intercale des « raccords » d'un chapitre à l'autre. Si l'on se fie à ces raccords, la succession des chapitres obéirait à la stratégie suivante. Provisoirement battu après l'examen d'un topique, l'adversaire fait rebondir la discussion en invoquant une nouvelle objection, tirée soit d'un article de la dogmatique bouddhique, soit d'une observation de bon sens. Dans cette perspective, l'adversaire se comporte comme un fantassin qui recule pied à pied, en faisant front, et reprenant chaque fois le combat. Il y aurait donc, dans l'ensemble, un enchaînement logique régressif.

En quelle mesure cette lecture exprime-t-elle une reconstruction plus ou moins tardive, ou bien reflète-t-elle fidèlement la procédure du débat au temps de Nâgârjuna ? Nous n'en pouvons décider. Mais, à supposer même que la deuxième hypothèse soit la bonne, il faut bien remarquer que c'est l'adversaire qui « compose » le livre. Nâgârjuna ne fait que le suivre dans les méandres de sa dialectique. Pas plus qu'il n'avance aucune thèse, il ne compose, à proprement parler, un discours.

Il nous paraît donc prudent de considérer les *Stances* moins comme une unité littéraire organique que comme une revue de topiques familiers

à la communauté bouddhique, avec le jeu des objections de Nâgârjuna et des contre-objections de ses interlocuteurs Âbhidharmika. Certains topiques refont, d'ailleurs, surface plusieurs fois. Nous croyons donc possible, dans cet article, de prélever certains d'entre eux, et de les présenter, sans trop d'arbitraire, dans un ordre adapté à la pédagogie du lecteur occidental. Quelques-uns, plus importants que d'autres, apparaîtront néanmoins comme jouant le rôle de matrices.

3. Exemples de déconstruction de certains topiques

Commençons, à titre de μελέτη, par le plus éristique des 27 chapitres, le chapitre 2, qui porte sur la catégorie spatio-temporelle du mouvement, et plus précisément du phénomène de la marche. De concert avec ses adversaires, et en opposition avec eux, Nâgârjuna cherche s'il est possible d'établir un procès-verbal correct de ce phénomène physique. La discussion se déploie donc simultanément sur un triple plan physique, grammatical et logique.

L'adversaire, utilisant des notions communes implicites, s'appuie volontiers sur des triades. Ainsi, dans les stances 1-2, on distingue le mouvement déjà effectué, soit l'espace parcouru, le mouvement non encore effectué, soit l'espace à parcourir, le mouvement actuel, soit l'espace en train d'être parcouru. A la fin du chapitre (st. 22-25), c'est une autre triade : le mouvement lui-même ou la marche (*gati*), le producteur de mouvement, c'est-à-dire l'homme qui marche (*gantr*), l'espace à parcourir ou le trajet (*gantavya*). En généralisant, on aura l'action, l'agent, l'objet visé par l'action ou ce à quoi elle s'applique.

Où trouver le mouvement ? Sûrement pas dans celui qui est déjà accompli, ni dans celui qui ne l'est pas encore. Le bon sens est évidemment de répondre : dans celui qui est en train de s'accomplir. Mais, observe aussitôt Nâgârjuna, une fois coupé des deux autres (puisque'ils n'ont pas d'existence), que devient le mouvement présent ? Il n'est plus rien du tout (st. 1). Observons, en passant, qu'à l'inverse de tant de mystiques qui font du présent la rencontre absolue, Nâgârjuna, intrépide, n'épargne aucun des trois temps.

Et puis, l'adversaire insistant (st. 2), Nâgârjuna lui fait cette réplique subtile et perfide : impossible d'imputer le mouvement au mouvement actuel ou présent. Le premier ne peut pas être un prédicat du second, attendu que celui-ci en est déjà pleinement pourvu. On ne peut pas dire que le mouvement est le propre du mouvement en train de s'effectuer, car que serait celui-ci sans celui-là (st. 3-4) ? Attribuer le mouvement au mouvement ? Absurdité tautologique. Veut-on, malgré tout, persister dans ce genre d'énoncés ? Il faudrait, alors, poser un mouvement n° 1 et un mouvement n° 2 (st. 5). Cette fiction logico-grammaticale entraîne aussitôt une autre : qu'il y ait deux acteurs du mouvement, autrement dit deux hommes qui marchent alors qu'il n'est question que

d'un seul (st. 6). La réciproque est, d'ailleurs, vraie : sans marche pas de marcheur, sans activité pas d'agent (st. 7). C'est pourquoi on ne peut pas dire « le marcheur marche, le producteur de mouvement se meut, l'agent agit ». Ce genre d'énoncés est incorrect, car on pose, ne fût-ce qu'un instant, un marcheur sans marche, un agent sans action, avant de lui attribuer aussitôt marche et action (st. 9-10)¹⁵.

Et puis où commence un mouvement, où situer le début d'un mouvement ? Ce ne peut être, assurément, ni dans le mouvement déjà effectué, ni dans celui qui ne l'est pas encore, non plus que dans celui qui a cours actuellement. Impossible de répondre (st. 12). Du même coup, se trouve inutilisable, dénuée de sens, la triple distinction spatio-temporelle posée au point de départ de la discussion (st. 1).

Nous voici revenus à la case zéro. Surgit, alors, une contre-épreuve, sur réquisition de l'adversaire. Celui-ci, tirant argument de la solidarité des contraires, objecte : le mouvement existe parce que son contraire, la station, le repos existe (st. 15-17). Certes, il n'est pas question de dire qu'un homme qui marche reste sur place, mais du moins peut-on dire « celui qui ne marche pas stationne ». Pas du tout, réplique Nâgârjuna, pour les mêmes raisons qui rendaient impossible l'énoncé « le marcheur marche » (st. 9). Ce serait attribuer la station à quelqu'un qui stationne déjà (st. 15). Le vice de surimposition tautologique fait de cet énoncé un non-sens. Ou bien, alors, il faudrait poser, comme tout à l'heure pour la marche, deux espèces de stationnement, et par suite deux personnes en stationnement.

En vérité, on ne peut ni confondre ni séparer le mouvement et son acteur, marche et marcheur. Ils ne font ni un ni deux (st. 18-21). Et, si l'on espère lever la difficulté et rendre un sens à ces deux entités en faisant intervenir un troisième terme, à savoir l'objet (*karman*) de l'action ou de la démarche, par exemple un village à atteindre et le trajet pour l'atteindre, les choses ne vont pas mieux. Il faut savoir, en effet, que c'est un même mot, *karman*, qui désigne en sanskrit l'action, l'objet de l'action entendue en un sens transitif (et non pas immanent), et le cas grammatical correspondant, l'accusatif. Or, le marcheur n'est pas extérieur à sa marche. On ne peut pas dire qu'il tende ou se dirige vers elle, qu'il prenne pour objet la marche même dont il tire son nom : il lui faudrait, pour cela, préexister à la marche. Mais on ne peut pas dire, non plus, qu'il prenne pour objet de son activité une deuxième marche, car il ne saurait y avoir deux marches pour un seul marcheur (st. 22-23).

La conclusion inexorable est la suivante. Les trois éléments dans lesquels on prétend décomposer le mouvement : la marche en tant que

15. C'est ce que nous appellerions volontiers la fonction utopique de la pensée. R. Ruyer a brillamment montré que l'expérience mentale se déroule sur le mode utopique et que « l'acte conscient est *utopique* au sens étymologique du mot » (*L'utopie et les utopies*, chap. II, p. 10).

gesticulation, son acteur, la marche en tant que parcours ou trajet, ces trois éléments sont, en réalité, introuvables (*na vidyate*, st. 25 et dernière).

Est-ce à dire qu'aux yeux de Nâgârjuna le mouvement est inconceptualisable ? Nâgârjuna ne dit rien de tel, et d'ailleurs on ne le voit jamais professer l'irrationalisme. C'est même en appliquant des schémas binaires ou ternaires, du genre de ceux que nous avons vus, qu'on parvient, plus ou moins, à coder les phénomènes. Mais ces schémas n'ont pas d'autre fonction et sont dépourvus de toute portée existentielle ou ontologique. Ce sont des vues (*dṛṣṭi*) de l'esprit, des constructions de l'imagination opérant par une sorte d'abstraction implicite et comme à notre insu. Utiles et valables au niveau pragmatique des vérités codées (*saṃvṛtisatya*) qui règlent les transactions (*vyavahāra*) de la vie quotidienne, ils nous piègent dès que nous leur prêtons nature d'exister. Ainsi naissent les hypostases, êtres d'école ou de raison. Ne prenons pas les mots pour des choses. Entre le vécu existentiel et sa conceptualisation subsiste une faille incombable, qui est la raison d'être de la conversion bouddhique.

On se tromperait du tout au tout, en effet, si l'on croyait que ce chapitre 2, en raison de son apparence purement éristique, est écrit pour le simple plaisir de la virtuosité. Il importe à la sotériologie bouddhique, surtout telle que l'entendent les Mādhyamika, qu'il n'y ait, au fond, ni arrivée ni départ, ni allée ni venue (*anāgamam anirgamam*), comme le suggèrent les *Stances* dédicatoires. C'est aussi ce qu'exprime avec force un *sūtra* cité par Candrakīrti à la fin de son commentaire (*Pr.*, 108-112). Ce texte généralise l'idée d'arrivée et de départ et l'étend à la causalité universelle jusqu'à en faire l'équivalent du couple apparition-disparition. Ce n'est pas le germe, en tant que tel, qui arrive à l'état de pousse. On ne peut pas dire non plus qu'il soit purement et simplement anéanti. « Nul ne naît, nul ne meurt. » Que s'éteignent ces catégories à la fois cinétiques et substantialistes, voilà le paisible *nirvāṇa*.

Comme le lecteur peut le pressentir maintenant, le contexte culturel et sapientiel dans lequel fonctionne la dialectique ablative de Nâgârjuna fait que celle-ci n'a rien à voir avec les motivations des sophistes, non plus sans doute qu'avec les intentions supposées de Zénon dans ses quatre derniers arguments¹⁶.

Il y a des cas, d'ailleurs, où sa dialectique aboutit à des résultats moins abrupts. Au lieu de faire le vide, en évacuant des termes qui se sont révélés inexistants, elle se contente de réparer l'oubli que notre imagination fait de leur relation. Ainsi pour le feu et le combustible (chap. 10). En réalité, on ne peut considérer l'un sans (sup-) poser l'autre. Le travail de la dialectique est de faire éclater au grand jour cette relation

16. Pour une tentative de rapprochement, sur le plan conceptuel et sur le plan mathématique, voir néanmoins la contribution de M. Siderits et J. D. O'Brien, Zeno and Nâgârjuna on motion, *Philosophy East and West*, vol. 26, n° 3, 1976, pp. 281-299.

de dépendance mutuelle ou communauté réciproque (*parasparâpekṣikā-siddhi*). Feu et combustible n'ont de statut, ni rationnel ni existentiel, à part l'un de l'autre. L'abstraction, qui nous fait croire le contraire, est un produit de l'imagination.

Bien entendu, il faudrait pour chacun des chapitres fournir en détail l'analyse du raisonnement, comme nous avons fait pour le chapitre 2. Une traduction des *Stances* nous en donnera, un jour, l'occasion. Aujourd'hui, dans le cadre de cet article, indiquons quelques-unes des notions qui y sont mises à l'épreuve.

Le chapitre 15 est considéré par certains interprètes comme le centre de gravité des *Stances*. Il met en cause, en effet, la notion de *svabhāva*, laquelle signifie tantôt « être en soi, substance, existence douée d'aséité », tantôt son corollaire, à savoir la « nature propre », foncière, d'un être, idée qui est assez proche de ce que Descartes appelle, dans les *Principes*, l'attribut principal. C'est ce second aspect du *svabhāva* qui est mis en pièces dans le chapitre 15, et cette critique est bien centrale, puisque le bouddhisme, au rebours du brahmanisme, dénonce toute idée de substance comme une pseudo-idée, et par suite aussi celle de propriété inhérente à une substance. L'expérience montre, en effet, que tous les êtres sont produits. Une chose est un événement. A la place d'un univers des substances, le bouddhisme professe un univers de l'impermanence et d'une causalité en perpétuel travail. Non point une causalité transitive, qui s'exercerait d'une substance à une autre, mais plutôt l'idée de loi. Le premier énoncé, dans la littérature universelle, de l'idée de fonction ou de loi se trouve sans doute dans les *Écritures* anciennes du bouddhisme, quelque deux ou trois siècles avant notre ère¹⁷. C'est le principe de la co-production conditionnée (*pratītya-samutpāda*) : tout ce qui vient à l'existence résulte d'un concours de causes et conditions (*hetu-pratyaya-sāmagrī*).

Ce *credo* scientifique, Nâgârjuna le partage avec toute la communauté bouddhique. Dès lors, on peut être surpris que les *Stances* débudent précisément par un réexamen de l'idée même de conditionnalité (*pratītya-parīkṣā*, chap. 1) :

« Jamais, nulle part, rien qui surgisse, ni de soi-même, ni d'un autre, ni des deux à la fois, ni dépourvu de raison d'être »¹⁸.

La réponse se trouve en 24, 8-9 :

« C'est en prenant appui sur deux vérités que les Buddha(s) enseignent la Loi, d'une part la vérité conventionnelle et mondaine, d'autre part la vérité de sens ultime. Ceux qui ne discernent pas la ligne de partage entre

17. « Telle chose étant, telle autre est ; telle chose apparaissant, telle autre apparaît. Telle chose n'étant pas, telle autre n'est pas ; telle chose cessant, telle autre cesse. » De nos jours, nous dirions « x étant, y est, etc. ». *imasmim sati idaṃ hoti imassupphāda idaṃ uppajjati imasmim asati idaṃ na hoti imassa nirodha idaṃ nirujjhati* (*Majjhima-nikāya*, III, p. 63).

18. *na svato nāpi parato na dvābhyāṃ nāpy abetutaḥ | utpannā jātu vidyante bhāvāḥ keva cana ke cana || MK, I, 1.*

ces deux vérités, ceux-là ne discernent pas la réalité profonde qui est dans la doctrine des Buddha(s) »¹⁹.

Autrement dit, Nâgârjuna creuse dialectiquement la formulation traditionnelle du principe de la co-production conditionnée, que nous venons de citer (p. 397, n. 17). Il applique ce principe aux sujets mêmes de l'énoncé, *imasmim* et *idam*, *x* et *y*. Si le principe est vrai au niveau de la vérité conventionnelle et mondaine (*loka-saṃvṛti-satya*) — et il l'est —, alors *x* et *y* résultent eux-mêmes d'un concours de causes et conditions et n'ont pas par eux-mêmes une essence, celle que les Âbhidharmika leur prêtaient. Ils n'en ont que par commodité de langage (*prajñapti*), le temps d'en parler. Mais pour qui cherche à entrevoir la vérité ultime (*paramârtha*), c'est le sujet même du procès causal, *x*, *y*, qui vient à manquer. Ainsi donc, le principe de raison (*pratītya-samutpāda*), poussé jusqu'à ses conséquences extrêmes, remet en cause le principe d'identité²⁰. Comme tel, il est auto-abolitif, s'efface dans l'instant qu'on l'énonce. Il est, en quelque sorte, le dernier mot des choses (*paramârtha*), le dernier index possible. Métaphoriquement, on en parle comme d'une vacuité (*śūnyatā*). Mais celle-ci est vacuité d'être (*bhāva*) autant que de non-être (*abhāva*). Le principe de raison écarte aussi bien la pérennité (*śāśvata*) des choses que leur anéantissement (*uccheda*). Il n'est donc rien que la voie moyenne (*madhyamā pratipad*) entre dire « il y a » (*astīti*) et dire « il n'y a pas » (*nāstīti*).

« C'est la co-production conditionnée que nous entendons sous le nom de vacuité. C'est là une désignation métaphorique, ce n'est rien d'autre que la voie du milieu »²¹.

Il faut noter que Nâgârjuna, dans ce chapitre 24, étend sa critique jusqu'aux quatre nobles vérités du *Sermon de Bénarès*. Les trois « opérateurs » que nous avons recensés y fonctionnent sans relâche : *na yujyate* 3 fois, *napapadyate* 3 fois, *na vidyate* ou *nāsti*, ainsi que *abhāva* 12 fois. Ses coreligionnaires effrayés l'accusent de nihilisme. Mais non ! leur réplique-t-il. Les quatre nobles vérités, prises ensemble, relèvent de la vérité conventionnelle et mondaine (*loka-saṃvṛti-satya*) tout à fait nécessaire au médecin bouddhique, à l'usage de l'humanité souffrante. Reste ensuite à en pénétrer le sens profond, qui n'est autre que le principe de la co-production conditionnée, *alias* la voie du milieu, et donc le cœur de l'orthodoxie bouddhique.

En prenant un peu de recul par rapport au texte, résumons les étapes

19. *dve satye samupāpṛīya buddhānāṃ dārmadeṣanā |
lokasaṃvṛtisatyaṃ ca satyaṃ ca paramārthataḥ ||
ye' nayo na vijānanti vibhāgaṃ satyayor dvayoh |
te tattvaṃ na vijānanti gambhīraṃ buddhaśāśane ||* MK, 24, 8-9.

20. Cf. MK, I, 10. Pour une étude plus détaillée, et notamment pour une confrontation entre Aristote et Nâgârjuna, voir notre article *Logic and Dialectics in the Madhyamakakārikās*, dans *Journal of Indian Philosophy*, vol. 11, n° 1, mars 1983, en particulier p. 46 et pp. 8-19.

21. *yaḥ pratītyasamutpādaḥ śūnyatāṃ tām pracakṣmahe |
sā prajñaptir upādāya pratipat saiva madhyamā ||* MK, 24, 18.

de cet approfondissement, en remontant chaque fois au terme qui rend compte du précédent.

— Tout est mal-être (*sarvaṃ duḥkham*) : première noble vérité.

— Pourquoi ? Parce que tout est impermanent (*sarvaṃ anityam*).

— Pourquoi impermanent ? Parce que tout est co-produit en raison de conditions (*sarvaṃ pratītya-samutpannam*, ou *pratītya-samutpannam*).

— Mais, s'il en est ainsi, c'est n'importe quel (*sarvaṃ, na kiṃ cana*) sujet du devenir qui perd de sa consistance propre et disparaît à un regard attentif. D'où la célèbre et quadruple aporie²² par où commencent abruptement les *Stances* en réplique aux diverses théories de la causalité qui avaient cours en Inde à cette époque.

Ceci suppose, conformément à la théorie des deux vérités (*dve satye*, 24, 8) précédemment citée, que le lecteur de Nâgârjuna renonce à l'idée, qui nous est familière, d'une vérité unidimensionnelle et ontique, telle en particulier que nous l'avons héritée d'Aristote. Ceci est une clé indispensable pour la compréhension des *Stances*.

Les bouddhistes eux-mêmes, au fil des siècles, n'avaient pas manqué de réifier, plus ou moins, l'idée d'extinction ou de *nirvâṇa*, tant est grand le besoin de l'esprit humain de s'accrocher (*â-LAMB*) à quelque chose. Nâgârjuna entreprend donc, à leur intention, de démystifier l'idée même de *nirvâṇa*, dans le chapitre 25. Pareillement, et d'une manière plus sacrilège encore en apparence, il passe aux rayons de sa critique la figure du *tathâgata*, autre nom du Buddha. Le Buddha n'est pas quelqu'un, nul n'est le Buddha (chap. 22).

Concernant l'idée du moi (*âtman*) généralement récusée par l'orthodoxie bouddhique, l'approche de Nâgârjuna est particulièrement subtile et réservée. Affirmation et négation du moi restent provisoirement en suspens à travers les propositions 1, 2 et 4, du tétralemmes (chap. 18, 6), de même que la vérité ou la fausseté du monde dans le tétralemmes au complet (18, 8).

Restent bien d'autres discussions sur la loi du *karman* (chap. 17, l'acte et son fruit), sur la relation lien-délivrance (chap. 16) qui constitue un thème de la sagesse pan-indienne, et même universelle : qui est asservi ? qui est libéré ? Nâgârjuna fait craquer cette question, comme les autres, entre les deux branches de sa tenaille dialectique.

Signalons, enfin, le vingt-septième et dernier chapitre, occupé à réfuter les façons de voir (*dr̥ṣṭi*) ou opinions personnelles que se forgent les moines sur ce qu'ils étaient *auparavant*, sur ce qu'ils deviendront *ensuite*. Autant d'hérésies, démontre Nâgârjuna par rapport aux prescriptions du Buddha. De nos jours, cela s'appliquerait assez bien aux problèmes d'origine et d'eschatologie.

22. Citée p. 397 et n. 18 (MK, I, 1).

V. LECTEURS POTENTIELS DE NÂGÂRJUNA

Ce sera notre conclusion pratique. Sont, à notre avis, concernés tous les esprits curieux de se dépayser. Et parmi eux, plus particulièrement : 1. Ceux qui s'intéressent au jeu des hypothèses et des conséquences, tel qu'on le voit fonctionner dans le *Parménide* ou le *Sophiste*; 2. Les historiens qui s'attachent à élucider les problèmes posés par les rapports de la logique, de la dialectique et de l'ontologie chez Aristote, et à la suite d'Aristote; 3. Les historiens du problème de la causalité, qui se trouve enrichi d'un chapitre inédit; 4. A notre époque, la lecture de Nâgârjuna offre une possibilité de rencontre, stimulante et fructueuse, avec les divers courants de la philosophie analytique. Le travail est commencé, dans les pays anglo-saxons notamment; 5. La rencontre vaut, également, pour ceux qui n'ont pas manqué d'être intrigués par certains aspects du positivisme contemporain, tels que la rigueur positive puisse, en annulant toute construction métaphysique, rendre disponible à une ouverture mystique. Qu'on songe à Wittgenstein ! L'exemple de Nâgârjuna est éclairant quant aux ressorts de cette alliance; 6. Plus généralement, sont concernés les philosophes sensibles à l'ambiguïté de l'existence, ou, si l'on préfère, à la difficulté de trouver, parmi les sujets actuellement donnés, un qui soit vraiment adéquat au verbe « existe »; 7. Enfin, l'historien des religions, attentif à la phénoménologie de l'absence et du vide, trouvera chez le fondateur de l'Ecole du Milieu, non seulement une religion sans Dieu créateur — le bouddhisme —, mais encore son expression la plus radicale et quintessenciée : une expérience religieuse aux limites de l'évanescence, une dialectique si intimement libératrice qu'elle se supprime en s'exerçant : auto-abolitive.

BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE

Textes sanskrits :

Mûlamadhyamakakârikâs de Nâgârjunâ, avec la *Prasannapadâ*, commentaire de Candrakîrti, Saint-Petersbourg, Ed. La Vallée-Poussin (Bibl. Buddhica, n° 4), 1903-1913; réimpr. Biblio Verlag, Osnabrück, 1970.

Une nouvelle édition des *Kârikâs*, d'après le ms. népalais du Pr Tucci est due au Pr J. W. de Jong, Madras, Adyar, 1977. Du même auteur, Textcritical Notes on the *Prasannapadâ*, dans *Indo-Iranian Journal*, vol. 20, nos 1-2, avr. 1978, et nos 3-4, oct. 1978.

Vigrahavyâvartanî, Ed. Johnston & Kunst, in K. Bhattacharya, *The Dialectical method of Nâgârjuna*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1978.

Traductions :

K. Bhattacharya, trad. anglaise de la *Vigrahavyâvartanî*, dans l'ouvrage précédemment cité.

R. Gnoli, *Nâgârjuna : Madhyamaka Kârikâ, Vigrâha vyâvartanî, Catuḥstava*, trad. italienne, Torino, Boringhieri, 1961.

J. W. de Jong, *Cinq chapitres de la Prasannapadâ*, Paris, Geuthner, 1949.

J. May, *Candrakîrti, Prasannapadâ Madhyamakavṛtti* (Commentaire limpide au Traité du Milieu) : douze chapitres traduits du sanscrit et du tibétain, Paris, A. Maisonneuve, 1959.

- M. Sprung, *Lucid exposition of the middle way, the essential chapters from the Prasannapadā of Candrakīrti*, London, Routledge & Kegan Paul, 1979.
- S. Yamaguchi, *Traité de Nāgārjuna : Pour écarter les vaines discussions (Vigrahavyāvartanī)*, in *Journal Asiatique*, juill.-sept. 1929, pp. 1-86.

Etudes :

- G. Bugault, *La notion de prajñā ou de sagesse selon les perspectives du Mahāyāna*, Paris, De Boccard, 1968; réimpr. 1982.
- G. Bugault, *Logic and Dialectics in the Madhyamakakārikās*, dans *Journal of Indian Philosophy*, vol. 11, n° 1, mars 1983, Dordrecht (Holland), D. Reidel Publishing Co., pp. 7-76.
- J. May, *La philosophie bouddhique de la vacuité*, dans *Studia Philosophica, Annuaire de la société suisse de Philosophie*, 1958.
- J. May, *Kant et le Mādhyamika*, dans *Indo-Iranian Journal*, III, n° 2, 1959.
- D. S. Ruegg, *The literature of the madhyamaka school of philosophy in India*, dans *A History of Indian literature*, vol. VII, fasc. 1, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1981.
- D. S. Ruegg, *Towards a chronology of the madhyamaka school*, dans *Indological and buddhist studies*, Canberra, Faculty of Asian Studies, 1982.

SUMMARY

The author tries to present the famous buddhist dialectician Nāgārjuna to western philosophers through his main work, *Middlemost Stanzas (Madhyamakakārikās)*. He points out his historical situation about 2nd-3rd century A.D., and specifies his interlocutors, as it is quite necessary to avoid misunderstandings.

Nāgārjuna's dialectic is purgative, not constructive. It is some *emendatio intellectus* leading to soteriology. The author makes a survey of the three 'operators' (na yujyate, nopapadyate, na vidyate) and explains how Nāgārjuna captures the opponent between the two pincers of his dialectic : one more rational 'prove to me', the other more empirical 'show me'. And then follow examples of deconstruction of some topics.

The conclusion indicates who are the philosophers and historians in the West, who would find in Nāgārjuna a treatment of some subjects of common interest.

Those who are specially interested in relations between logic and dialectics as well as in a confrontation between Nāgārjuna and Aristotle may refer themselves to a much more elaborate study of the same author, 'Logic and Dialectics in the Madhyamakakārikās', *Journal of Indian Philosophy*, vol. 11, no. 1, March 1983, Dordrecht (Holland), D. Reidel Publishing Co., pp. 7-76.

Guy BUGAULT.