

**Université de Lausanne**

Facultés  
de sciences sociales et politiques  
et de théologie et sciences des religions



**Master interfacultaire en Sciences des religions**

**Routes, réseaux, rencontres**  
Études comparatives des religions en contact  
dans l'histoire et la modernité



**Sources bouddhiques  
de la transmission de la non dualité  
chez Peter Fenner et son cours Radiant Mind**

Mémoire de Master présenté par

**Jean-Luc Schneider**



Sous la direction de  
**Mme Maya Burger**

Expertise : **M. Pierre-Yves Brandt**

Septembre 2008



## Sources bouddhiques de la transmission de la non dualité chez Peter Fenner et son cours Radiant Mind



*Le cours Radiant Mind est une brillante mise en pratique postmoderne de la sagesse bouddhique non duelle. Peter Fenner a repris les pratiques raffinées de déconstruction qui ont amené des dizaines de milliers de contemplatifs asiatiques à la libération, et les a adaptées pour une application efficace en Occident. Ce cursus met l'engagement de l'expérience de libération ultime de l'ego à la portée des chercheurs spirituels occidentaux. Je le conseille fortement.*

Dr Robert Thurman,  
Professeur d'études bouddhiques, Université de Columbia  
et Président de la Maison du Tibet à New York.

*« Vous ne devez pas nous imiter servilement, disait le Maître, [...] Vous devez créer, créer, créer... ! ».*

Maître Sengoku Roshi.



## Table des matières

INTRODUCTION .....	3
CHAPITRE 1. MÉTHODES ET DÉMARCHE .....	5
CHAPITRE 2. PETER FENNER ET RADIANT MIND, ENTRE TRADITION ET MODERNITÉ .....	9
1. <i>Éléments biographiques</i> .....	9
2. <i>Séminaires et cours Radiant Mind</i> .....	11
3. <i>La contemplation déconstructive, discipline psycho-spirituelle contemporaine</i> .....	14
Les fixations .....	14
La déconstruction.....	15
Créer un espace libre de révélation.....	18
La transmission sous forme d'un cours.....	18
Déconstruire la contemplation déconstructive .....	20
CHAPITRE 3. CONTRASTE ENTRE RADIANT MIND ET LES SOURCES BOUDDHIQUES NON-DUELLES.....	23
1. <i>Quelques généralités sur le chemin subitiste</i> .....	23
2. <i>Relation guru-disciple, les 4 objets de confiance et la dynamique de groupe</i> .....	25
Conversation et commentaires.....	28
3. <i>Les Trois stances de Garab Dorje dans le Dzogchen</i> .....	30
Conversation et commentaires.....	30
4. <i>Les 4 Nobles Vérités</i> .....	33
Conversation et commentaires.....	35
5. <i>Le Mahāyāna</i> .....	36
6. <i>La Prajñāpāramitā</i> .....	38
7. <i>Madhyamaka</i> .....	39
Une voie médiane : rectifier les positions polarisées.....	41
Sous-négation et sur-négation.....	42
La vision pénétrante dans le Madhyamaka .....	43
L'analyse qui ne trouve rien.....	43
La méthode d'analyse en 4 points.....	44
Le tétralemme ou les 4 extrêmes .....	47
Conversation et commentaires.....	48
8. <i>L'union de la sérénité et de la vue pénétrante</i> .....	54
Sérénité – affaiblir les pensées.....	55
Rien sur quoi penser .....	55
Vision pénétrante – penser à « rien » .....	55
Conversation et commentaires.....	56
9. <i>Zen/Ch'an</i> .....	57
Esprit ordinaire et paradoxes.....	61
Ne pas savoir .....	62
Les <i>kōan</i> et les <i>kōan</i> naturels .....	62
Juste s'asseoir.....	63
La non pensée.....	64
Ne préférer ni le silence ni la parole.....	65
Conversation et commentaires.....	67
10. <i>Mahāmudrā/Dzogchen</i> .....	70
L'esprit ordinaire .....	71
Postméditation, méditation naturelle et non-méditation.....	75
La libération naturelle.....	77
Au-delà de la validation et de l'invalidation .....	79
11. <i>Les deux réalités : succession ou simultanéité</i> .....	80
Réalisation simultanée.....	81
Conversation et commentaires.....	81
CONCLUSION .....	87
BIBLIOGRAPHIE DE PETER FENNER .....	91
AUTRES OUVRAGES CITÉS.....	92
ANNEXES .....	95
<i>Annexe 1 – La Prajñāpāramitā</i> .....	95
<i>Annexe 2 – Autres extraits de conversation</i> .....	96
<i>Annexe 3 – Article non publié « Deconstructive contemplation »</i> .....	i



## *Introduction*

Nous assistons depuis une trentaine d'années à un intérêt croissant dans le monde postmoderne pour la 'sagesse bouddhique'. Une littérature considérable est apparue sur le sujet<sup>1</sup> ; des centres bouddhistes et monastères ont fleuri un peu partout<sup>2</sup>. Les médias lui réservent une part de plus en plus large et les études bouddhiques sont abordées en premier cycle d'université. Le bouddhisme attire souvent la sympathie de nos concitoyens et le nombre de pratiquants, même s'il reste modeste, est néanmoins significatif. Ainsi, le bouddhisme, souvent en difficulté dans ses pays d'implantation traditionnelle, s'expatrie et s'implante en Occident<sup>3</sup> : il ne peut plus être considéré comme un épiphénomène, il est devenu un bien culturel.

La question à laquelle je vais m'attacher consiste à savoir ce que devient le bouddhisme dans cette situation de transfert. Cette question est bien au cœur de la problématique de la branche « Pratiques de la rencontre » dans laquelle se situe ce mémoire. Mais dans ce travail, je ne vais pas étudier les raisons historiques, culturelles ou sociales de cette implantation. De nombreuses études existent déjà sur ce thème<sup>4</sup>. En revanche, je vais mettre l'accent sur le travail d'appropriation de la pensée bouddhique par notre société postmoderne, et plus précisément sur la possibilité d'une adaptation créatrice et innovante des pratiques méditatives – cette dimension intérieure du bouddhisme, difficile à cerner et qui a fait l'objet de peu d'études – qui reste en même temps ancrée et compatible avec les sources écrites traditionnelles, faute de quoi il est difficile de parler encore de bouddhisme. On voit trop souvent – dans les nouveaux centres bouddhiques en particulier – un placage pur et simple des modèles traditionnels sans qu'un travail de création, de 'traduction' n'ait été consenti. Il s'ensuit alors souvent

<sup>1</sup> Comme le signale Martin Baumann, il est presque impossible de passer en revue la pléthore des livres publiés sur le sujet, en particulier par des pratiquants bouddhistes vivant en 'Occident'. On peut consulter pour s'en convaincre les comptes-rendus de lecture de revues bouddhistes comme *Tricycle* ou *The Middle Way*. Quant aux ressources sur le web, une liste impressionnante et assez exhaustive peut être trouvée sur <http://seacoast.sunderland.ac.uk/~os0dwe/bs6.html>, consulté le 31/07/2008, à 17h.

<sup>2</sup> Pour des recensions récentes, cf. Stephen Batchelor, *The Awakening of the West, The Encounter of Buddhism and Western Culture*. Berkeley, Parallax Press, 1994 et Charles S. Prebish and Martin Baumann, *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*, University of California Press, 2002.

<sup>3</sup> L'utilisation de ce terme est toujours problématique, car l'espace de propagation du bouddhisme ne se limite plus à l'Europe occidentale, l'Amérique du Nord et l'Australie, mais il inclut dorénavant l'Amérique du Sud (Argentine, Brésil, Vénézuéla) et centrale (Mexique), la Russie et les pays de l'Europe de l'Est. On peut parler d'une expansion mondiale du bouddhisme (cf. Lionel Obadia, *Le bouddhisme en Occident*, p. 101).

<sup>4</sup> Contentons-nous de citer en langue française, le livre synthétique et très stimulant de Lionel Obadia, *Le bouddhisme en Occident*, La Découverte, 2007 et Frédéric Lenoir, *La Rencontre du bouddhisme et de l'occident*, Albin Michel, 2001.

une fixation sur des formes, des pratiques et des structures figées qui peut aller jusqu'à l'intégrisme, et une difficulté à s'ouvrir à sa dimension intérieure<sup>5</sup>. Donc c'est bien sur des approches innovantes et originales pour mettre à la portée des 'occidentaux' cette dimension méditative que va porter mon travail.

Pour le mener à bien, et plutôt que de traiter de façon générale ce thème, je me propose de faire une étude de cas avec un personnage original, Peter Fenner, qui à bien des égards est paradigmatique comme passeur entre l'Orient et l'Occident. Par son parcours et par les stratégies d'adaptation qu'il a mises en place nous pourrions avoir une illustration, je l'espère, de la façon dont le bouddhisme, et plus précisément son aspect méditatif, d'ordre psychologique et intérieur, est arrivé en 'Occident' sous une forme renouvelée et a pu devenir quelque chose de compréhensible et de stimulant sans se dénaturer.

Ainsi Peter Fenner qui a mis au point un cours, appelé *Radiant Mind*, a pour projet principal la transmission à un public contemporain de la sagesse du Mahāyāna bouddhique dans une approche non dualiste et subitiste, ces derniers points étant essentiels. Il utilise pour ce faire une démarche « déconstructiviste » qui a des accents très modernes<sup>6</sup> et qui le rend d'autant plus pertinent pour illustrer une « pratique de la rencontre » entre deux univers culturels.

---

<sup>5</sup> On trouve ici ou là des articles qui font part de ces problèmes, voire de dérives, comme c'est le cas du site web de Marc Bosche – à aborder non sans discrimination – révélateur à cet égard : <http://bouddhismes.info> (consulté le 1/08/2009 à 22h).

<sup>6</sup> Autour de la notion de l'observateur-concepteur définie par Edgar Morin dans *La méthode, tome 1*, Seuil, 1977, p. 178 (cité dans Le Moigne, Jean-Louis, *Le Constructivisme. Tome 2*, L'Harmattan, 2003, p. 9) ; cf. également la série d'articles rassemblés par Paul Watzlawick, *L'invention de la réalité, Contributions au constructivisme*, Points, 1988 ; et *La fabrication du psychisme*, La Découverte, 2006, sous la direction de Silvia Mancini.



## Chapitre 1. Méthodes et démarche

Il ne s'agira pas pour moi dans ce travail de m'immiscer dans les grands débats qui ont animé et animent encore l'histoire et la science des religions, et encore moins de prendre parti. Ces grandes questions épistémologiques fondatrices de notre discipline, depuis son émancipation de la théologie<sup>7</sup>, ont suscité des débats contradictoires, parfois des polémiques féroces, qui servent de cadre conceptuel et restent sous-jacents à tout travail dans notre domaine. Nos orientations épistémologiques sont évidemment 'construites', c'est-à-dire qu'elles restent tributaires de l'évolution historique et des idées du monde dans lequel elles ont pris naissance. Elles nécessitent donc de notre part un regard distancié, critique, vis-à-vis des différents paradigmes qu'elles ont générés – à commencer par le concept de 'religion' lui-même<sup>8</sup>. Ainsi trouvons-nous les partisans d'une approche singularisante ou généralisante<sup>9</sup>, étique ou émique<sup>10</sup>, réductionniste ou anti-réductionniste<sup>11</sup>. Comme je l'ai dit, ce n'est pas ces débats qui vont m'intéresser dans ce travail. Je me contenterai de dire ici que, de nos jours, le maintien de ces cliva-

<sup>7</sup> Contrairement à ses débuts, la seule attitude légitime actuellement dans le monde académique est l'agnosticisme méthodologique – pour échapper autant que faire se peut à toute idéologie – combiné aux méthodes historique, linguistique et comparative.

<sup>8</sup> Tout d'abord, notons que la religion n'existe pas en elle-même, objectivement, mais est un concept. De plus le terme 'religion' pose problème, car nous ne trouvons pas le terme de 'religion' dans les autres cultures. Ainsi certains ont cherché à s'en émanciper comme Daniel Dubuisson dans *L'Occident et la religion : Mythes, sciences et idéologie*, Complexe, 1998 (p. 75) qui propose, sans plus de succès à mon avis, l'expression « formes cosmographiques ». Issu du latin 'religio' où il avait un sens différent, le terme de 'religion' a été adopté par le christianisme et est venu s'opposer au civique, au paganisme, à la magie, et à la science. La distinction entre religieux et civique est propre à notre culture et isoler la sphère du religieux dans les autres cultures est impossible sans faire preuve d'ethnocentrisme grossier. Au final, l'étude des autres religions – et des autres cultures, car c'est finalement le concept de culture qui est plus pertinent - sert tout autant à nous étudier nous-mêmes qu'à étudier l'altérité culturelle.

<sup>9</sup> Que l'on retrouve dans les expressions 'sciences des religions' ('Religionswissenschaft' en allemand) qui recherche des constantes et 'histoire des religions' qui recherche ce qui varie.

<sup>10</sup> Dialectique entre la recherche des mobiles inconscients aux acteurs, approche étique objectivante et la recherche du vécu religieux, des états existentiels des acteurs, approche émique subjective et herméneutique.

<sup>11</sup> Les anti-réductionnistes cherchent à atteindre le 'noyau dur' de la religion – au-delà de l'histoire et de la culture – que ce soit par la recherche d'une religion primordiale (père Wilhelm Schmidt), par l'ontologisation du sacré (Otto, Eliade) ou encore plus récemment – les extrêmes se rencontrent – par la recherche du sacré dans le cerveau (cognitivism de Pascal Boyer). Pour les réductionnistes à l'inverse, il n'y a pas de sacré autonome, ni même de *mysterium fascinans* d'Otto et ils nient toute autonomie et spécificité du religieux. Pour eux, la religion est le masque de quelque chose d'autre : impératifs sociaux pour Durkheim, pulsions sexuelles pour Freud, exigences cognitives pour Frazer et Lévi-Strauss, stratégie sociale de domination pour Marx, etc.

ges et oppositions est de moins en moins heuristique et mène le plus souvent à des impasses<sup>12</sup>.

Cela étant, en ce qui concerne plus spécifiquement la rencontre entre différentes sphères culturelles et religieuses qui sert de cadre à mon travail, et notamment l'introduction du bouddhisme en 'Occident', ce ne seront pas non plus les questions classiques et générales liées au syncrétisme<sup>13</sup>, à l'acculturation<sup>14</sup>, à un bouddhisme engagé<sup>15</sup> ou un *navayāna*<sup>16</sup> qui retiendront mon attention et sur lesquels existent de nombreuses publications, mais davantage les stratégies d'adaptation mises en œuvre pour effectuer ce transfert avec ces deux pôles : l'ancrage dans la tradition et l'adaptation à la mentalité 'occidentale'.

Ce qui est singulier est d'observer les faits religieux comme des processus en train de se faire, dans leur dimension dynamique, et non comme des données déjà définies qu'il s'agirait simplement d'étudier. Nous pourrions ainsi voir comment les pratiques méditatives de la tradition bouddhique peuvent se transmettre et être traduites dans notre monde postmoderne. D'autre part, la rencontre peut être abordée également de

---

<sup>12</sup> Citons quelques tentatives – parmi de nombreuses autres – de dépassement de tels clivages.

Autour de la question de la recherche de dénominateurs communs ou de traits différentiels, nous trouvons la question des différentes formes de comparatisme dans un effort de transdisciplinarité et interdisciplinarité dans *Comparer les comparatismes*, édité par Maya Burger et Claude Calame, Études de Lettres, Lausanne, 2005. Il est aussi intéressant de citer ici la réponse que donne Peter Fenner dans une de ses conversations en 2001, à propos de la soi-disant comptabilité entre le bouddhisme et le christianisme : « I teach philosophy of religions and comparative religions in Australia, so I'm reasonably well informed on this. So, if you want them to be incompatible, in conflict, then it's easy to do that. You mix with the right people, you read the right books, and that's how it is. You want them to be compatible, harmonious, then you mix with a different set of people and read a different set of books. There are at least twenty or thirty books in English on that subject. It's a creative work people are inventing, creating a theology, it's called Compatibility Hermeneutics. »

Contre le cloisonnement étique-émique, une démarche audacieuse est l'ethno-herméneutique d'Armin Geertz qui préconise une critique mutuelle entre le chercheur et les acteurs d'une religion (Armin Geertz, « Ethnohermeneutics in a Postmodern World » in *Approaching Religion Part I*, Stockholm, Almqvist & Wiksell International, 1999).

Enfin, autour de la question du réductionnisme, nous trouvons le débat autour de la réponse 'provocatrice' de R.A. Segal à Eliade avec sa notion de réductionnisme ontologique et opératoire (Robert A. Segal, « Defense of Reductionism », in *Journal of the American Academy of Religion*, 51, March 1983, p. 97-124) dans *Religion and reductionism : essays on Eliade, Segal, and the challenge of the social sciences for the study of religion*, ed. by Thomas Idinopulos and Edward Yonan, Leiden ; New York, Brill, 1994).

<sup>13</sup> Cf. large sélection d'articles dans Leopold Anita Maria et Jensen, Jeppe, Ed., *Syncretism in Religion A Reader*, NY, Routledge, 2004.

<sup>14</sup> Il existe en fait une variété d'acculturation 'locales', propre à chaque pays, qui peuvent faire l'objet d'autant d'études séparées.

<sup>15</sup> L'expression semble apparaître pour la première fois chez Thich Nhat Hanh avec la rencontre du bouddhisme zen et de la culture occidentale. Un autre porte-parole fut Roshi Bernard Glassman et son 'Peacemaker Order'. Cf. Queen Christopher (ed.), *Engaged Buddhism*, Wisdom Publications, 2000. De nombreuses références se trouvent sur le site web <http://www.dharmanet.org/engaged.html>, consulté le 31/07/2008, à 17h.

<sup>16</sup> Une esquisse des différents modèles proposés pour ce nouveau bouddhisme est donnée par Lionel Obadia, *Le bouddhisme en Occident*, p. 93-94.

manière dialectique : le bouddhisme traditionnel dans sa rencontre avec le monde post-moderne peut générer une interaction. Je m'attacherai aussi à cette double dimension dynamique et dialectique entre un bouddhisme traditionnel d'une part, et un bouddhisme nouveau dans un monde postmoderne d'autre part, autour du thème central de mon étude concernant la dimension intérieure du bouddhisme, qui nous le verrons consiste essentiellement en l'expérience de la vacuité.

Pour que ce concept opératoire ne reste pas une notion abstraite, et pour que ma démarche puisse prendre corps, j'étudierai, comme je l'ai dit, les stratégies d'adaptation du bouddhisme opérées par Peter Fenner dans une mise en contraste entre son cours *Radiant Mind* et la tradition.

Je le ferai à la fois en étudiant les écrits de Peter Fenner lui-même, en étudiant la forme donnée à son cours, mais aussi et surtout en analysant les dialogues qui s'instaurent dans ses séminaires et en montrant qu'il s'ancre effectivement dans les sources bouddhiques et s'inspire précisément des mêmes techniques traditionnelles de déconstruction bouddhique.

Pour pouvoir comprendre les enjeux de ces dialogues, je présenterai en même temps – par quelques aperçus historiques et doctrinaux – les principaux courants du bouddhisme non dual et la façon dont Peter Fenner estime qu'ils s'inscrivent dans son travail.

Outre les ouvrages fondamentaux sur le bouddhisme, les sources dont je dispose sont les ouvrages publiés de Peter Fenner ainsi que certains articles inédits qu'il a bien voulu mettre à ma disposition. Il m'a également transmis les transcriptions de plusieurs séminaires et entretiens individuels qu'il a donnés et qui remontent à 2001. J'ai également eu l'occasion d'assister à plusieurs de ses séminaires, en « observation participative »<sup>17</sup> ; enfin j'ai pu m'appuyer sur des entretiens qu'il a généreusement consenti à m'accorder pour éclairer certains points de sa démarche<sup>18</sup>.

Commençons à présent par camper notre personnage en abordant sa biographie.

---

<sup>17</sup> A trois reprises entre 2007 et 2008 pour des ateliers de 3 à 5 jours.

<sup>18</sup> Pour tout cela, qu'il en soit ici chaleureusement remercié. Sans l'aide et la confiance qu'il m'a prodiguées, ce travail n'aurait jamais pu aboutir.



## Chapitre 2. *Peter Fenner et Radiant Mind, entre tradition et modernité*

### 1. Éléments biographiques<sup>19</sup>

Peter Fenner, dans la mouvance de la contre-culture des années septante (guerre du Vietnam, mouvement hippie) a découvert la méditation zen par Karlfried Graf Dürckheim et le bouddhisme Theravāda. Il avait 23 ans et étudiait alors la philosophie occidentale, mais la trouvait décevante en tant que démarche essentiellement intellectuelle. C'est alors qu'il a découvert la philosophie orientale qui répondait à ses attentes comme système intégrant « éthique, esthétique et métaphysique »<sup>20</sup>, nous dit-il.

C'est en 1974 qu'il rencontre son maître principal, son lama-racine (*sadguru* ; *tsawei lama*, ལྷ་བའི་བླ་མ་)<sup>21</sup> Lama Thubten Yeshe, très connu pour son rayonnement et son attitude peu conventionnelle, et qui a influencé de nombreux Occidentaux. Peter Fenner le choisit immédiatement comme guru ce qu'il accepte. Pendant onze années il suit sous sa direction une pratique très traditionnelle. Il se fait ordonner moine 'célibataire' en Inde avec la possibilité de continuer à vivre dans le monde avec sa femme et ses deux filles, situation déjà peu orthodoxe.

Il étudie par la suite avec de nombreux maîtres en Australie, aux USA, au Népal, en Inde<sup>22</sup>.

En 1983, il achève son doctorat en philosophie de la tradition *mādhyamika* du bouddhisme Mahāyāna et commence à enseigner à l'université. Il enseigne également dans des centres bouddhistes.

C'est alors que son maître Lama Yeshe décède. Le choc est terrible, il est « dévasté et totalement vulnérable » comme il l'exprime lui-même. Une expérience profonde s'éveille alors en lui. Alors qu'il enseignait jusqu'alors la vacuité de façon théorique, quelque chose émerge en lui, nous dit-il, « qui voulait s'exprimer directement, c'était

<sup>19</sup> Tiré de Fenner Peter, *Radiant Mind, Awakening Unconditioned Awareness*, Sounds True, 2007, p. 285 et *Passeur de sagesse entre Orient et Occident*, revue Source n°3, avril 2007.

<sup>20</sup> Les expressions entre guillemets sont des citations qui proviennent des articles mentionnés. Je ne donnerai la source précise que pour les citations plus longues mises en exergue.

<sup>21</sup> Pour les termes techniques, je donnerai d'abord le terme sanskrit (sauf lorsque la source est avant tout tibétaine) suivi en général du tibétain (transcription phonétique approximative et écriture *utchen*).

<sup>22</sup> Signalons entre autres Lama Zopa Rinpoche, Sogyal Rinpoche, Chögyal Namkhai Norbu, Geshe Lhundup Sopa, Traleg Rinpoche, Geshe Thubten Loden, Geshe Ngawang Legden, Zazep Tulku, et Geshe Tringley.

comme si la vacuité voulait parler d'elle-même ». Il renonce alors à ses vœux et quitte le cadre traditionnel car, dit-il, « j'ai ressenti le besoin d'écouter la sagesse issue de ma profondeur plutôt que de continuer à me référer à ce que d'éminents lamas avaient dit ».

Il continue à enseigner les religions et philosophies orientales dans des universités en Australie et aux USA et exerce comme professeur associé (*Senior Lecturer*) pendant 20 ans à l'université de Deakin en Australie. Et c'est avant tout pour transmettre le *dharma*, l'enseignement bouddhique en tant qu'expérience et non simplement objet d'étude qu'il renonce finalement à son poste d'enseignant :

Du côté de l'université, j'avais passé mon doctorat et j'enseignais la philosophie orientale. C'est ce que j'ai fait pendant trente ans avant de comprendre qu'il est impossible de transmettre le dharma – qui est avant tout une voie de transformation et d'évolution – dans ce type d'institution. Mon mandat n'était pas de transformer les étudiants mais de les instruire ! C'est finalement pour suivre les instructions de mon guru que j'ai développé mon approche hors des milieux académiques. Aujourd'hui, je fais exactement ce que Lama Yeshe m'a demandé : je transmets le dharma bouddhiste à des Occidentaux !<sup>23</sup>

Peter Fenner s'intéresse aussi aux traditions occidentales de guérison et de psychothérapie. Dès 1986, il commence à proposer une adaptation thérapeutique de la sagesse du Mahāyāna à des professionnels dans le domaine de la santé mentale<sup>24</sup>. Dès cette époque, il fonde alors *Timeless Wisdom*, une organisation sans but lucratif qui a pour vocation de transmettre la sagesse non duelle, en particulier celle du Mahāyāna d'une façon qui soit accessible aux besoins et aux modes de vie des Occidentaux. Il a ainsi présenté son travail dans plusieurs pays, et notamment plusieurs universités américaines (Stanford, Columbia, California, etc.). Depuis 2002, il dispense dans ce même esprit son cours *Radiant Mind* aux USA, en Europe et en Australie.

Peter Fenner est donc sorti du cadre traditionnel bouddhique et a étudié les thérapies occidentales. Il est arrivé à la conclusion que les structures traditionnelles convenaient mal pour la transmission de l'expérience de la vacuité. Elles créaient plus d'obstacles qu'elles ne présentaient d'avantages. Or, si c'est bien cette expérience de la vacuité qui est à la base de toute expérience bouddhique – même si celle-ci peut prendre différentes tonalités – par contre, nous dit Peter Fenner, « les instruments pour la transmission de cette expérience changent avec l'introduction du bouddhisme dans des cultures occidentales ». Le problème pour lui est alors de savoir quelles structures pro-

---

<sup>23</sup> Extrait d'interview « Passeur de sagesse entre Orient et Occident » parue dans la revue *Source* n°3, avril 2007.

<sup>24</sup> Ses travaux d'ordre psychologiques ont été publiés dans des revues telles que le *Journal of Contemplative Psychotherapy*, *Revision*, *Journal of the International Association for Spiritual Psychiatry*, *Psychologia* (Tokyo).

visoires<sup>25</sup> utiliser pour aider ses contemporains à découvrir la vacuité décrite dans les textes.

On le voit, Peter Fenner est un personnage emblématique comme passeur entre le monde bouddhique traditionnel et le monde postmoderne. En effet, se prévalant d'une expérience directe de vacuité, il a non seulement pénétré de l'intérieur la tradition bouddhique jusqu'à se faire moine, se consacrant à la pratique et à l'étude des textes bouddhiques dans leur langue d'origine, mais il a pu également garder un esprit critique et distancié par rapport à certaines de ses expressions. D'autre part, il est aussi une figure classique du monde intellectuel postmoderne issu de la contre-culture : il a découvert la 'spiritualité orientale' au moment où le bouddhisme essaimait et s'est intéressé parallèlement à la psychologie et à la thérapie contemporaine. Philosophe, écrivain et universitaire – monde académique dont il a aussi pris ses distances –, il possède tous les atouts pour jouer ce rôle de passeur entre les deux mondes. Ainsi, pour aborder les processus et stratégies d'adaptation du bouddhisme à l'Occident, il est une figure clé qui va permettre d'illustrer mon propos.

## 2. Séminaires et cours Radiant Mind

Je vais donc étudier ce transfert du bouddhisme entre deux mondes proposé dans Radiant Mind. Selon moi, une tradition, pour être vivante, doit être capable de s'adapter aux conditions de temps et de lieu où elle s'exprime, sinon elle se sclérose, se fige et perd de sa vigueur. Quelle sorte de bouddhisme va-t-il émerger ainsi ? De plus, si les structures changent, un des défis pour l'adaptation de la sagesse bouddhique dans le monde postmoderne est sa capacité à préserver son legs ancien. Il faut souligner que ce fut une des constantes dans l'adaptation du bouddhisme au Tibet par exemple, que de toujours se référer aux sources anciennes, sanscrites de préférence, pour valider ou invalider toute innovation. Ainsi, si un développement doctrinal ou méditatif pouvait s'appuyer sur tel ou tel texte d'un des grands maîtres Indiens, il était automatiquement accepté. Et si tel n'était pas le cas, il était alors immédiatement contesté et le plus souvent rejeté<sup>26</sup>.

---

<sup>25</sup> Toute structure doit ultimement disparaître selon son point de vue. Nous y reviendrons longuement par la suite.

<sup>26</sup> Ce fut le cas notamment du Dzogchen et de certains aspects du Mahāmudrā comme on le verra plus loin.

Trouvons-nous ces références traditionnelles dans les ateliers de Peter Fenner ?

On pourrait en douter si on s'en tient à la structure de ceux-ci.

En effet, lorsqu'on participe à l'un de ses séminaires, on pourrait être amené à croire que, s'il s'agit, comme il l'affirme de transmission de la sagesse bouddhique à un public moderne, il le fait selon une approche psychologisante qui s'est totalement émancipée finalement de toute référence non seulement aux structures anciennes, mais aussi aux sources anciennes.

En effet, on n'entend que rarement un terme bouddhique dans la bouche de Peter Fenner, sauf si celui-ci est expressément introduit par un participant. Il n'y a aucun décorum qui puisse faire penser de près ou de loin à un lieu où l'on pratique le bouddhisme. Entre modernisme et traditionalisme, P. Fenner serait-il ainsi tombé lui aussi dans l'un des extrêmes – contrairement aux recommandations de la « voie du Milieu » – celui du modernisme en se coupant des sources bouddhiques anciennes ?

Trouverait-on une voie médiane dans la description qu'il donne de son cours *Radiant Mind*<sup>27</sup> ? Rien n'est moins sûr. En effet, on est très loin de l'enseignement magistral donné par un maître assis en haut d'une estrade et dispensé à une assistance recueillie. Rien de tout cela. Peter Fenner transmet son enseignement par les moyens techniques les plus modernes : email et conférences téléphoniques. On est décidément loin du mode de transmission et de la relation guru-disciple classiques.

Les moyens mis en œuvre pour atteindre son objectif sont les suivants :

- 3 rencontres de trois jours chacune ;
- 10 conférences téléphoniques. Ces échanges durent une heure et ont lieu en soirée ;
- 10 entretiens de *coaching* individuel d'une demi-heure ;
- un support de cours, adressé régulièrement à chaque participant par email, ce manuel comprend des exercices à pratiquer en petit groupe et des exercices individuels.<sup>28</sup>

Le cursus *Radiant Mind* est réparti sur une durée de 9 mois et a été élaboré, nous apprend-il, pour permettre à chacun d'expérimenter l'état de conscience non duelle : il

---

<sup>27</sup> Celle que l'on trouve par exemple sur son site web [http://wisdom.org/cours\\_radiant\\_mind.htm](http://wisdom.org/cours_radiant_mind.htm). Lire également sur la même page le fichier 'pdf' [http://wisdom.org/brochure\\_radiant\\_mind\\_internet.pdf](http://wisdom.org/brochure_radiant_mind_internet.pdf).

<sup>28</sup> *Ibid.* site web.



est destiné à ceux « qui souhaitent suivre une voie sans effort vers la présence non duelle »<sup>29</sup>.

Pour s'établir dans cet état, les pratiques et doctrines utilisées par *Radiant Mind* – 'techniques' et 'perspectives' selon le vocabulaire de P. Fenner – sont « intégrées dans un cadre holiste ». P. Fenner se place résolument au-delà de tous les clivages religieux et traditionnels en affirmant une expérience commune sous-jacente à toutes les mystiques :

Ce cursus [...] se réfère directement au cœur de la libération dont parlent toutes les traditions spirituelles, il n'est pas incompatible avec un engagement dans une religion, tradition ou philosophie.<sup>30</sup>



Si le but du cours est clair, par contre on ne peut être qu'étonné par la forme, même dans un cadre non duel. Toutes les structures traditionnelles ont volé en éclat.

Les exercices paraissent eux-mêmes bien suspects d'un point de vue bouddhiste : n'auraient-ils pas pour but de mener à un bien-être, à un 'développement de la personne' comme on en trouve d'innombrables sur le marché des biens spirituels ? On serait bien loin du bouddhisme et de la réalisation de la vacuité de la personne.

On pourrait également penser que ces discussions et entretiens, aussi bien dans les séminaires que dans le cours *Radiant Mind*, sont menés de façon spontanée et désorganisée, sans référence précise.

Or, selon Peter Fenner, et c'est un point fondamental, les exercices qu'il préconise ont pour but la déconstruction de tous les schémas mentaux et identitaires dans une dialectique déconstructive qui s'inspire directement des enseignements et méthodes classiques non duels du Mahāyāna ; il reproduirait ainsi dans une structure de dynamique de groupe les méthodes ancestrales si spécifiques du bouddhisme Mahāyāna et aboutirait ainsi à une synthèse organique et intégrée des différentes traditions non dualistes dans un langage et un cadre contemporain. C'est ce que nous allons examiner maintenant : cherchons à en savoir un peu plus sur cette synthèse et sur les contemplations déconstructives qu'il préconise, avant de les confronter aux enseignements classiques.

---

<sup>29</sup> Les citations non référencées entre guillemets proviennent également de ce même site web.

<sup>30</sup> Ibid., site web consulté le 31/07/2008 à 17h.

### 3. La contemplation déconstructive, discipline psycho-spirituelle contemporaine<sup>31</sup>

Présentons pour commencer les principes de base sur lesquels repose le cours *Radiant Mind* d'un point de vue psychologique et dans un langage adapté à la mentalité contemporaine, tout en commençant à tisser des liens avec l'enseignement bouddhique. La méthode (*upāya*)<sup>32</sup> qu'il utilise est, comme on l'a dit, celle qu'il appelle « la contemplation déconstructive ».

Le choix des mots est ici important : Peter Fenner souligne que le terme 'contemplation' indique ici que ce travail de déconstruction se fait dans un espace psychologique libre d'intenses réactions émotionnelles ; mais il ne s'agit pas non plus d'une pratique formelle séparée du reste de nos activités quotidiennes, comme c'est le cas dans des sessions formelles de pratique méditative assise.

#### Les fixations

La contemplation déconstructive (*prasaṅgavicāra*) se base sur l'idée que ce sont nos croyances (*dr̥ṣṭi* ; *tawa nyönmong tchen*, ལྟན་པ་ཉོན་མོངས་ཅན་, opinion erronée ; *paḥṣa* ; *tchok*, ལྷོགས་, catégorie ; *pratijñā* ; *damtcha*, དམ་བཅ་, thèse) qui créent la réalité. En termes bouddhistes on dirait que le monde existe par la force des désignations linguistiques (*prajñapti-sat*). Notre système de croyance modèle nos pensées (*vikalpa* ; *namtog*, རྣམ་ཉོག་), sensations et perceptions. En mettant à jour ces croyances, la contemplation déconstructive va permettre de libérer nos fixations (*tchokdzin*, ལྷོགས་འཛིན་) qui solidifient et figent l'expérience dualiste que nous avons de nous-mêmes et du monde.

Tous nos concepts dualistes, résume P. Fenner, émergent de deux paires d'opposés qui initialement existent en dépendance l'un de l'autre, mais qui vont finalement être revêtus d'une existence autonome<sup>33</sup>. Ainsi naît la vision dualiste du monde et

---

<sup>31</sup> La matière de cette section est tirée essentiellement d'un article non publié de Peter Fenner intitulé « Deconstructive contemplation, a contemporary psycho-spiritual discipline » issu d'une conférence donnée à l'Association Internationale de Psychiatrie Spirituelle à Paris en 1995. Même si plusieurs éléments de cet article ont été utilisés ici et là dans le livre *Radiant Mind* de notre auteur, j'ai placé l'article en annexe pour pouvoir mieux référencer les citations, et permettre au lecteur d'en apprécier l'intégralité. D'autre part, nous verrons que dans cette présentation notre auteur se réfère à des concepts bouddhiques précis qui seront indiqués entre parenthèse, de nombreux termes étant donnés par l'auteur lui-même.

<sup>32</sup> On peut déjà donner un sens technique à ce terme – qui va de pair avec la sagesse, *prajñā* – car il désigne dans le bouddhisme les 'moyens habiles' mis à la disposition des êtres pour échapper à la souffrance et au cycle des renaissances.

<sup>33</sup> P. Fenner nous explique que (Annexe 3, p. 2-3) « Two opposite viewpoints or beliefs emerge in dependence on each other – coexisting, separating and finally dis-connecting. When they have dis-

nos jugements sur les choses (*dharmā* ; *tchō*, ཚོ་མོ་) : nous validons un point de vue et rejetons l'autre. Nos fixations ont pris ancrage.

Il en est de même pour notre personne (*pudgala* ; *gangzag*, གང་ཟེག་). Nous distinguons d'abord notre 'soi' en l'opposant à ce que nous ne sommes pas. C'est ainsi que se crée un ensemble de croyances sur notre identité individuelle et séparée qui ne cesse de se renforcer. Nous croyons en l'existence réelle (*svabhāva* ; *rangdzin*, རང་བཞིན་) de nous-mêmes et des choses ainsi qu'en leurs caractéristiques propres (*svalakṣaṇa* ; *rangtsen*, རང་མཚན་).

A partir de cette vision dualiste sur nous-mêmes et le monde, les fixations vont se cristalliser, selon P. Fenner et selon la doctrine bouddhiste, sur un sentiment radical que quelque chose manque dans nos vies (*duḥkha* ; *dugnel*, ལྷུག་བསྐྱེལ་) : « nous sommes sûrs que quelque chose qui se produit ne devrait pas se produire ou que quelque chose qui devrait se produire ne se produit pas »<sup>34</sup>. Et cela nous plonge dans une confusion émotionnelle. Parfois nous avons l'impression que quelque chose manque, d'autres fois que 'ça y est', nous avons ce qu'il nous faut. Ces expériences sont rendues d'autant plus réelles, lorsqu'on les éprouve, qu'elles sont renforcées par les histoires complexes que l'on se raconte, nous dit P. Fenner (par exemple : on croit qu'on ne fait pas de progrès spirituel car on devrait être plus calme, moins pris par les désirs alors que d'autres font des progrès évidents, etc.) et nous oscillons entre des phases d'enthousiasme et de dépression.

## La déconstruction

Citons à nouveau notre auteur qui nous donne une définition synthétique de ce qu'il appelle 'contemplation déconstructive' :

Deconstructive contemplation is a gentle procedure for neatly dissolving fixations by revealing that our everyday and professionally-informed interpretations of reality are self-referencing mechanisms for deceptively validating the core fixations that "This is it" and "This isn't it".<sup>35</sup>

---

connected the two beliefs appear to be independent of each other. Our attachment to one as valid and the other as invalid produces a fixation ». Pour une explication détaillée de l'émergence de nos concepts en lien avec l'enseignement *mādhyaṃika*, cf. Fenner, *Ontology of the Middle Way*, p. 107-115.

<sup>34</sup> Sauf indication contraire, les citations traduites en français et insérées dans le texte entre guillemets proviennent du même article mis en annexe ; seules les citations mises en exergue et laissées en anglais seront référencées précisément.

<sup>35</sup> Annexe 3, p. 3.

En découvrant en « temps réel », lors de dialogues, que nos fixations sont arbitraires et ne se réfèrent pas à une réalité objective, nous dit-il, nous découvrons que « la fixation est un simple concept que nous surimposons au flux de la conscience » et « de cette façon la contemplation déconstructive dévoile la trame ouverte (*sūnyatā* ; *tongpa-nyi*, རྫོག་པ་ཉིད་)<sup>36</sup> et fluide de la réalité ».

Ce processus de déconstruction va lui-même suivre plusieurs phases.

Il s'agit de découvrir l'auto-référentialité de nos propres croyances. Les histoires que nous nous racontons et qui sont 'évidentes' pour nous sont basées sur des systèmes de référence que nous créons nous-mêmes et qui renforcent nos croyances et notre vision du monde<sup>37</sup>. Nous découvrons alors que la validité de nos appréciations fondamentales dépend du cadre interprétatif dans lequel elles sont enfermées, dépend en fin de compte de l'histoire que l'on se raconte<sup>38</sup>. Pour qu'une telle découverte se produise, P. Fenner préconise la création « d'un espace libre de dévoilement qui permet aux discours personnels et sociaux d'être naturellement découvert ». Un tel cadre est offert lors de ses séminaires, nous dit-il. Les gens reconnaissent alors que toute opinion acceptée ou rejetée est le reflet d'une fixation. De même les sentiments et émotions qui naissent du fait de se croire 'sur le bon chemin', ou que 'tout va comme il faut' – et inversement – sont « les indicateurs d'une forme grossière ou subtile de fixation ». Le but du processus est d'amener les gens à ne plus avoir besoin de défendre leurs croyances, mais à ce qu'ils les considèrent ultimement comme des formes-pensées que l'on n'a besoin ni de cultiver, ni de supprimer.

Une fois que les opinions issues de notre éducation et de notre culture – c'est-à-dire les croyances acquises (*parikalpita* ; *kuntag*, རྫོག་བརྗེས་པ་) –, formes grossières de fixation, ont pu être reconnues et relativisées, P. Fenner invite à déconstruire également

---

<sup>36</sup> D'une façon intéressante, P. Fenner préfère traduire *sūnyatā* par le mot 'ouverture', ce qui a le mérite d'éviter ces fausses assimilations de la 'vacuité' à une sorte de néant, toujours très persistantes. L'analogie faite par Nāgārjuna entre l'espace et *sūnyatā* rend légitime cette traduction, que d'autres ont également faite (cf. Nancy McCagney, *Nāgārjuna and the Philosophy of Openness*, Rowman & Littlefield, 1997).

<sup>37</sup> P. Fenner donne l'exemple suivant : si nous sommes fixés dans la croyance selon laquelle nous devons nous engager dans une pratique spirituelle particulière (telle que la méditation), cette croyance sera liée à des jugements selon lesquels cette pratique nous a aidés dans le passé, sera liée à un réseau de pratiquants, à la référence à une lignée de transmission, à des affirmations issues de textes qui prônent la méthodologie que nous avons choisie (Annexe 3, p. 4).

<sup>38</sup> On peut remarquer que dans un autre cadre interprétatif, celui du Dzogchen par exemple, nos appréciations seraient différentes : la croyance que nous devons nous engager dans une pratique spirituelle serait invalidée par la croyance que l'activité spirituelle ne fait que conditionner et perpétuer un sentiment d'incomplétude.

ce que le bouddhisme appelle les croyances innées, naturelles (*sahaja*) issues de notre expérience plus fondamentale d'être au monde, de structures plus profondes liées au fait d'être un être humain. Ce sont les fixations subtiles. Il en énumère quelques-unes comme le besoin de savoir ce qui se passe, le besoin de progresser vers un but et de patienter tant que celui-ci n'est pas atteint. Une autre tendance naturelle consiste à osciller entre des expériences de succès et d'échec, à construire des figures d'autorité et de dépendance à leur égard, à construire des sources de savoir provenant de personnes et de traditions. Tout cela établit rapidement un sentiment d'être une personne à la fois unique et séparée du reste du monde, soumise au temps, au mouvement.

La déconstruction de ces croyances opposées se produit, nous dit P. Fenner, lorsque nous réalisons qu'elles proviennent de la réponse au sentiment que 'ça y est' ou que 'ça n'y est pas'. Cette réponse elle-même est une construction que l'on peut facilement changer : au lieu de croire que l'on n'y est pas, on peut tout aussi bien et légitimement développer le sentiment contraire que nous sommes libres. Il en conclut :

Having seen how we can simultaneously construct the two experiences of constriction and freedom, we realise that there is no such thing as being really bound or really free.<sup>39</sup>

En d'autres termes, la libération n'existe pas, car le fait d'être limité n'existe pas non plus. Ce ne sont que des constructions qu'il s'agit de reconnaître, l'une comme l'autre. L'inquiétude liée au fait d'être libéré ou non peut alors se dissoudre, permettant ainsi aux émotions conflictuelles de se dissiper et à une conscience claire et spacieuse de se révéler :

As the interdependence and groundlessness of people's fixed beliefs is revealed, fixations begin to dissolve naturally. This produces pockets of clarity and openness. The energy for constructing bondage and release is liberated into a state that is free from bias and limitation. As this work evolves, the process of releasing fixations becomes more natural and effortless. The heaviness and density of people's conflicting emotions<sup>40</sup> thins out, producing greater spaciousness and ease. Through this process people can experience a delightful space that is free from reactive emotions and habitual interpretations. They transcend any preoccupation with getting it or losing it.<sup>41</sup>

Et enfin, à la même page, P. Fenner nous met en garde contre la dernière tentation qui consiste à prendre au sérieux ce qu'il vient de dire et à en faire une nouvelle fixation :

And in saying this, I acknowledge that you might think this is an experience worth gaining, or avoiding!!

<sup>39</sup> Annexe 3, p. 7.

<sup>40</sup> *kleśa* ; *nyönmong*, རྩོམ་མེད་སྲིད་.

<sup>41</sup> Annexe 3, p. 7.

## Créer un espace libre de révélation

Pour permettre l'observation de nos fixations, Peter Fenner distingue deux façons de procéder. La première consiste à soumettre l'ego à une discipline corporelle et mentale stricte grâce à laquelle les fixations sont finalement pulvérisées lorsque l'ego aura renoncé à affirmer sa propre unicité et indépendance et aura abandonné le combat. C'est typiquement ce qui se passe dans le Zen, précise-t-il.

L'alternative – et c'est celle qu'il utilise dans ses ateliers – consiste à ôter toute structure et toute possibilité de donner du sens à nos actions. Il la décrit en ces termes :

In this situation we search for grounding and reference where there isn't any, by creating our own systems of meaning, in order to have a purpose and to track our performance and progress.<sup>42</sup>

La qualité de l'espace propice à la 'révélation' dépendra de l'animateur du séminaire et de sa capacité à ne pas interférer dans l'échange avec ses propres a priori, projections et attentes.

Concrètement, P. Fenner propose une liste exhaustive de tous les biais cognitifs, émotionnels et comportementaux qui permettent de suivre la structure et les manifestations des fixations lorsqu'elles surviennent<sup>43</sup>. L'animateur pourra utiliser cette 'grille d'analyse' pour reconnaître comment ces biais se manifestent et le faire savoir au participant. Il devra le faire d'une manière rigoureuse tout en n'étant pas trop intrusif ou envahissant. Notre auteur nous dit enfin que « les animateurs jouent également le rôle de modèles car ils incarnent personnellement ces principes », à savoir de reconnaître et libérer leurs propres fixations. C'est une exigence et un point capital qui sera développé plus loin dans l'étude de la relation guru-disciple.

## La transmission sous forme d'un cours

Voyons encore brièvement comment P. Fenner justifie le cadre d'un cours pour transmettre son 'enseignement' non duel. En fait, il constate que pour beaucoup de personnes, un cours donne l'idée que l'on s'accorde un moment spécifique pour 'progresser spirituellement' et pour parvenir à un 'but spirituel'. C'est cette même idée d'un chemin spirituel menant à une libération qui fait partie intégrante de toutes les ap-

---

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>43</sup> Pour consulter la liste détaillée, cf. Annexe 3, p. 11 qui donne une idée plus précise de l'analyse psychologique à laquelle sont invités les participants.

proches progressives<sup>44</sup>. P. Fenner va s'appuyer sur cette croyance pour 'attirer' les gens vers ce travail :

The course format is thus a logical interface for this work because it can be used to stimulate an expression of the very beliefs that define people's psycho-spiritual activities.<sup>45</sup>

Mais bien sûr le cours Radiant Mind va « systématiquement déconstruire le concept d'un 'cours' susceptible de mener à un but », et cela avant même le début du cours<sup>46</sup> — et tout au long de celui-ci. Ainsi, l'animateur du cours va démanteler toute idée de progrès, de but à atteindre, de 'finir un cours', toute idée d'une pratique meilleure à accomplir, etc. puisqu'il n'y a rien à faire en tant que tel :

Previously, practice consisted of a discipline that one could do, as opposed to not do — whereas now they experience that there is no such thing as practice, since there is no thought, feeling or behaviour that is to be accepted or rejected. There is no special thing to do, or perform that is different from what we are already doing.<sup>47</sup>

Pourquoi cela ? Les directives que donne P. Fenner dans son cours ne font que décrire ce que nous sommes en train de faire. Il s'agit de comprendre que l'idée, par exemple, de résister ou de s'adonner à un désir n'est qu'un jugement que nous faisons sur ce que nous devrions faire ou ne pas faire. 'S'adonner ou résister à un désir' n'est pas une chose qui existe en soi. Il s'agit simplement d'être conscient de cette pensée ou jugement, en voyant que ce n'est pas quelque chose que nous pouvons faire. Comme il l'exprime : « La notion de renoncer ou de s'accrocher à une expérience n'est qu'une pensée qui accompagne celle-ci ». Il en conclut que tout est notre pratique, ou, ce qui revient au même, qu'il n'y a rien de tel qu'une pratique. Toute notion de repousser ou de s'accrocher à une expérience (de souffrance ou de plaisir) n'est qu'une pensée qui se surimpose et accompagne cette expérience. Finalement on découvre « que l'on est en train de faire ce que l'on essaye de faire lorsqu'on rectifie nos fixations » car en voulant rectifier les fixations, on essaie de *vivre* dans l'instant présent, ce qui est différent de *faire*, puisqu'on y est déjà. Plus généralement, nous dit P. Fenner, les gens font l'expérience de l'impossibilité de changer ce qu'ils expérimentent. En bon dialecticien, il précise :

<sup>44</sup> Comme le *lamrim chenmo*, la Grande Voie Graduée vers l'Éveil, de Tsong Khapa dans l'école Gelugpa du Vajrayāna tibétain, ou le *lamdre* des *sakyapa*.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>46</sup> C'est en effet plus 'honnête' de ne pas tromper les gens sur la 'marchandise' spirituelle qu'ils achètent.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 16.

People similarly recognize that their experience isn't real or illusory for this distinction implies that we can have two conflicting experiences at the same time.<sup>48</sup>

En effet, ces développements mentaux, ces fixations n'ont qu'une existence nominale et ne sont tels que parce qu'on les déclare ainsi, continue P. Fenner dans la droite ligne de la perspective *mādhyamika* comme on le verra plus loin. En fait la fixation elle-même peut d'un autre point de vue « être expérimentée comme un processus naturel qui exprime l'harmonie et l'interdépendance de nos pensées, sentiments et actions ». Il en conclut que tout l'ensemble n'est qu'une construction très élaborée (et corroborée de l'extérieur). Et cette compréhension laisse place à « une expérience d'être au monde équanime, spacieuse et paisible ». Il n'y a rien à améliorer ni à rejeter. Cette expérience ne peut non plus pas être cultivée car « elle n'est pas modifiable par nos propres pensées, sentiments et comportements ». Dans cette perspective – proche du Dzogchen comme on le comprendra plus loin<sup>49</sup> – il est impossible d'échapper à l'évidence de notre expérience. En effet, P. Fenner nous dit :

We watch ourselves trying to turn off or become unconscious by distracting ourselves in some trivial or meaningless activity, but our insight into the intrinsic meaninglessness of this and every activity renders it incapable of damaging or diverting our awareness. We are unable to trick or deceive ourselves any longer.<sup>50</sup>

On pourrait alors croire que la pratique serait quelque chose qui doit être abandonnée. A nouveau l'idée d'une pratique qui serait soit à cultiver soit à abandonner reste tributaire de l'idée que la pratique se réfère à une activité réelle et objective qui permettrait de modifier notre expérience, nous dit P. Fenner : choisir d'abandonner la pratique est une nouvelle construction.

### **Déconstruire la contemplation déconstructive**

Et cela conduit à boucler la boucle 'déconstructive' : Peter Fenner insiste sur le dernier piège qui consisterait à prendre la contemplation déconstructive elle-même comme une nouvelle construction :

Finally, we deconstruct the process of deconstructive contemplation because people can latch on to this as a new method for fixing, managing, or transforming their lives.<sup>51</sup>

Et plus loin, à la même page :

---

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>49</sup> Pour une présentation plus systématique du Dzogchen, cf. page 75 ci-après.

<sup>50</sup> Annexe, p. 17.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 17.



People may think that they have *actually* deconstructed various psychological and spiritual discourses. They may think that their capacity to deconstruct psycho-spiritual discourses depends on a special tool called ‘deconstructive contemplation’. In this way, contemplative deconstruction becomes a new form of practice.

Il s’agit de montrer alors à ses interlocuteurs comment cette idée de contemplation déconstructive permettant la libération de fixations est elle-même une nouvelle fixation en montrant tout d’abord que rien ne prouve que cette ‘déconstruction’ ne se fut pas produite en l’absence d’un tel espace de révélation, et qu’en définitive cet espace ouvert de révélation coïncide avec le monde de notre expérience (monde de la forme, *rūpa*)<sup>52</sup>, c’est-à-dire qu’un espace de révélation désigné en tant que tel n’existe pas :

Un espace de révélation n’est qu’un événement parmi tous ceux qui se produisent dans notre champ d’expérience. Nous ne pouvons pas créer un tel espace de révélation du monde parce que cela reviendrait à créer l’univers entier. En tant que tel, un cours ne peut créer un espace de révélation. Un cours n’est qu’un événement qui se produit au sein d’un espace de révélation qui le précède et le suit (de la même façon que la lecture de cet article est en continuité avec ce qui le précède et le suit). De plus, dans la mesure où il n’y a jamais eu un moment où cet espace de révélation ne fut (le temps n’étant qu’un événement en son sein), c’est un concept vide. En fait, un espace de révélation qui est reconnu n’existe pas.<sup>53</sup>



Après cette présentation globale du travail que propose P. Fenner, je vais chercher à savoir comment il s’inscrit dans la tradition bouddhique elle-même. Je chercherai à savoir dans quelle manière je peux affirmer qu’il s’inspire effectivement de sources bouddhiques, dans son rôle de passeur entre un monde ancien, traditionnel et un monde contemporain, global, internationalisé et sans frontières.

Pour cela, je vais mettre en contraste son travail avec les plus importants courants bouddhiques mahayanistes d’inspiration non-duelle. Je procéderai en trois temps. Je ferai d’abord un exposé succinct d’un aspect spécifique de la tradition bouddhique, ensuite j’indiquerai comment, du point de vue de P. Fenner lui-même, son travail s’inscrit dans celui-ci, et enfin, j’essayerai de trouver confirmation de ses propos en les soumettant à l’épreuve des faits par des extraits de conversations choisis. Sous le nom

<sup>52</sup> P. Fenner fait ce rapprochement entre cet espace ouvert de révélation identifié à *śūnyatā* et le monde de l’expérience (*rūpa*, monde de la forme) pour montrer qu’ils ne font qu’un. C’est ce qui est dit en ouverture du *sūtra* du Coeur de la Prajñāpāramitā (*Prajñāpāramitāhṛdaya sūtra*) : « Ô Shāriputra, ici la forme est vide, le vide est forme ; la forme n’est rien autre que vide ; le vide n’est rien autre que forme ; ce qui est forme, cela est vide, ce qui est vide, cela est forme ».

<sup>53</sup> Annexe, p. 18. Traduction par mes soins. Cela revient à dire que la vacuité est elle-même vide et insubstantielle, ou selon le vocabulaire de P. Fenner, l’expérience d’ouverture est elle-même ouverte. Cf. Nāgārjuna et Candrakīrti que l’on abordera plus loin page 41 et suivantes.

un peu prétentieux de ‘commentaires’ je me contenterai par quelques notes d’orienter l’attention du lecteur sur tel ou tel thème, en sachant qu’elles n’épuiseront certes pas le sujet.

J’ai pris le parti de donner ces bribes de commentaires à la suite de chaque point de doctrine sans attendre la fin de l’exposé doctrinal complet. Cette présentation a l’avantage de permettre d’entrer rapidement, et progressivement dans la compréhension des dialogues. L’inconvénient, cependant, est justement ce cloisonnement, car, comme je l’évoquais ci-dessus, une conversation peut avoir un sujet principal (par exemple, le guru ; ou la déconstruction *mādhyamika*) et faire référence à de nombreux autres aspects du dharma bouddhique (ne préférer ni le silence, ni la parole ; ou un aspect essentiel du Dzogchen comme ne pas ‘manipuler’ l’esprit). Mais mon choix, s’il est frustrant à cet égard, illustre mieux mon propos qui est d’explicitier les sources bouddhiques de l’enseignement de P. Fenner. Et de toute façon, il serait trop ambitieux ici de vouloir mettre en évidence toutes les facettes de tel ou tel dialogue. Je laisse au lecteur, s’il le souhaite, le soin d’en relever les multiples aspects. Je le ferai à l’occasion. De même, je me permettrai parfois de revenir sur des points déjà traités lorsqu’un éclairage supplémentaire peut être donné.

Je n’ai pas hésité parfois à remanier ces dialogues issus de différents ateliers donnés par P. Fenner lorsque des digressions ou redites ne servaient pas notre propos. Néanmoins, et surtout dans les premiers exemples de conversation, j’ai aussi laissé quelques échanges moins ‘ciblés’ pour conserver le contexte du dialogue et pour donner également une meilleure idée de la dynamique de la conversation. Dans cet esprit, j’ai aussi placé en annexe un exemple plus long de dialogue.

Je précise enfin que j’aurai une disposition ‘charitable’ à l’égard du travail de P. Fenner, en cherchant à corroborer ses propos, plutôt qu’en essayant de les mettre en défaut. J’espère que ce parti-pris semblera justifié, ou tout au moins recevable à la fin de mon étude. Néanmoins, un débat contradictoire serait heuristique et le bienvenu à beaucoup d’égards<sup>54</sup>.

---

<sup>54</sup> Pour en citer déjà quelques-uns : autres stratégies d’adaptation possibles ; approfondissement et herméneutique des sources bouddhiques elles-mêmes, questionnement sur ce qui est adaptable et interprétable et ce qui ne l’est pas, etc., et bien sûr validation ou invalidation du travail de P. Fenner lui-même au regard des sources bouddhiques.

### **Chapitre 3. *Contraste entre Radiant Mind et les sources bouddhiques non-duelles***

#### **1. Quelques généralités sur le chemin subitiste**

Deux courants se sont toujours affrontés dans l'histoire du bouddhisme, et rarement réconciliés : il s'agit de l'approche subitiste et de l'approche progressiste. L'approche subitiste est celle du Ch'an chinois, du Zen japonais, du Mahāmudrā et du Dzogchen tibétains. Il s'agit d'une approche non duelle à double titre. D'abord au niveau du 'fruit', de l'aboutissement du chemin qui est désigné comme l'identification avec l'esprit du Bouddha, et où toutes les structures dualistes s'évanouissent, au-delà des paires d'opposés. Mais elle est non duelle également au niveau du 'chemin' dans le sens où elle ne postule pas une séparation entre la dimension inconditionnée, l'état de Bouddha, et la dimension conditionnée, celle de notre existence normale. Elle ne parle pas d'un chemin à parcourir pour atteindre cette dimension inconditionnée, mais nous invite à y entrer de plein pied, directement. Il y a union entre les deux dimensions dès le départ.

Cette approche non duelle et subitiste est particulièrement digne d'intérêt car on ne la retrouve que rarement dans notre culture judéo-chrétienne<sup>55</sup>. L'approche progressive, plus orthodoxe en contexte bouddhique également, est celle du bouddhisme ancien, et des courants et pratiques majeures du Mahāyāna, notamment au Tibet après la défaite des courants subitistes au Concile de Samyé<sup>56</sup>.

<sup>55</sup> Chez les catholiques contemplatifs, non seulement c'est l'approche progressiste vers la divinité qui a presque toujours prévalu, mais également la distinction finale entre Dieu et sa créature. On peut noter que l'approche apophasique de maître Eckhart et de toute la mystique rhénane peut être qualifiée de non duelle car il parle de l'identité complète entre la divinité et la créature : sa notion d'Ungrund (qui se retrouve plus tard chez le 'théosophe' Jacob Böhme dans un contexte luthérien) et sa théologie négative ne sont pas sans rappeler – sans chercher à minimiser les différences bien sûr – la notion de Base universelle dans le Dzogchen et de *sūnyatā* dans le Madhyamaka *prāsaṅgika* que l'on présentera plus loin. Mais elle n'a eu que très peu droit de cité, et a vite été combattue (il en est de même de Jean Scot Erigène avant lui). On retrouve d'autres accents non duels chez plusieurs pères du désert et pères de l'Église d'Orient comme St Grégoire de Nysse (Dieu est ni être, ni non-être, au-delà des deux), le Pseudo-Denys l'Aéropagite (et sa 'translumineuse Ténèbre du Silence') et plus tard Saint Grégoire Palamas et de nombreux autres. Il serait d'ailleurs très intéressant de rechercher les racines non duelles dans le christianisme à la fois au niveau de la base, du chemin et du fruit, pour reprendre cette distinction bouddhique.

<sup>56</sup> Ou du moins, est-ce la version tibétaine, car en Chine, il est dit que ce sont les courants subitistes qui sont sortis vainqueurs ! Cf. Paul Demiéville, *Le concile de Lhasa* Institut des hautes études chinoises, 1987.

Peter Fenner exprime la même chose lorsqu'il caractérise les traditions non dualistes par le fait qu' « elles dissolvent les croyances dualistes qui séparent, au niveau de la structure, la voie et l'objectif dans la pratique spirituelle »<sup>57</sup>. En effet, ce sont les approches qui affirment qu'il n'y a rien à atteindre, surtout pas de libération, puisque nous sommes déjà libérés maintenant et que rien ne nous manque. La seule chose à éliminer c'est la croyance en cette séparation illusoire qui nous empêche de nous établir dans notre nature véritable que le Dzogchen définit comme la « grande sagesse primordiale » (*yéshé chenpo*, ཡེ་ཤེས་རྗེ་པོ་).

L'état ultime, l'éveil qui est l'objet de tous les chemins bouddhistes, duels et non duels, a reçu des noms divers. Cependant P. Fenner ne va pas s'intéresser aux polémiques historiques mais à cet « état qui n'a pas de structure, un état qu'il est impossible de différencier de n'importe quel autre, parce qu'il n'a aucune caractéristique » et qui est donc au-delà des mots. Et on est donc mis au défi d'en parler malgré tout ici.

Il est temps maintenant d'aborder systématiquement les principaux courants bouddhistes, essentiellement mahāyānistes, les pratiques et doctrines associées, servant de cadre à *Radiant Mind*. Nous verrons en même temps quels sont le travail d'interprétation et les stratégies d'adaptation mises en œuvre par notre auteur en nous référant à ses écrits<sup>58</sup> et entretiens. Enfin, comme annoncé plus haut, je chercherai alors à confirmer ses propos en présentant des dialogues appropriés.



Pour commencer par une approche globale, Peter Fenner nous apprend que l'ambiance générale de ses séminaires et de *Radiant Mind* est guidée par les '4 objets de confiance' (*4 reliances* en anglais) et par les Trois Stances de Garab Dorje, ces dernières servant de fondation à l'approche du Dzogchen<sup>59</sup>.

Commençons par nous pencher sur les '4 objets de confiance' à travers la relation guru-disciple, si fondamentale dans le Mahāyāna et plus encore dans le Vajrayāna, le Ch'an et le Zen.

---

<sup>57</sup> Peter Fenner, *La transmission spirituelle*, p. 104.

<sup>58</sup> En particulier, je suivrai l'article déjà cité et non publié (en fait en cours d'élaboration) de Peter Fenner intitulé *Our lineage – origins of Radiant Mind* de 2008.

<sup>59</sup> Celle intégrée au Vajrayāna en particulier, car le Dzogchen bön se réfère à d'autres textes fondateurs.

## 2. Relation guru-disciple, les 4 objets de confiance et la dynamique de groupe

Traditionnellement, la transmission de cette voie se fait par la relation guru-disciple et par le *guruyoga* (*lama 'i neldjor*, ལྷ་མའི་རྣལ་འབྱོར་), l'union au maître, souvent dans des structures fortement hiérarchisées. Mais pour Peter Fenner cette approche n'est pas adaptée et est plutôt source de nombreux problèmes, car « en Occident, la plupart des personnes en recherche spirituelle n'ont pas de références leur permettant de pratiquer suivant le modèle de transmission guru-disciple »<sup>60</sup>. Pour P. Fenner manquent en particulier deux éléments indispensables à l'efficacité de cette relation : le respect et la vénération qui sont absents de nos modèles éducatifs basés, soit sur l'autoritarisme, soit à l'opposé sur l'absence d'autorité et qui ne permettent pas « d'engendrer le respect et la vénération » nécessaires à l'efficacité de cette relation. Ce n'est pas le lieu ici de souligner combien cette problématique est prégnante, notamment dans le Bouddhisme, au sein de nos pays développés : d'une manière générale le terme de « guru » en est arrivé tristement à être associé immédiatement à la notion d'abus de pouvoir, de manipulation, de dépendance.

Mais il me semble que ce à quoi renonce Peter Fenner, ce n'est pas tant à l'essence de la relation guru-disciple, qu'à ses manifestations traditionnelles extérieures. Ultimement, nous disent les textes, cette relation doit amener le disciple à réaliser son identité avec son guru<sup>61</sup>, ou exprimé autrement, doit amener à la réalisation de la nature ultime de l'esprit selon la terminologie *dzogchen*, à la réalisation de l'absence de nature propre des personnes (et des phénomènes), à leur vacuité – P. Fenner parle de leur nature « ouverte » –, formulation beaucoup plus recevable chez nous.

P. Fenner propose ainsi qu'en vertu de la norme démocratique présente dans nos sociétés, les institutions bouddhiques qui se créent dans nos pays accordent moins de vénération à des individus isolés, à des gurus, mais fassent plus de place à des communautés égalitaires<sup>62</sup>. Mais pour cela, il pose une condition fondamentale, c'est que ces communautés partagent un but commun, la volonté de découvrir la nature ultime de leur propre esprit, cela pouvant être un substitut au maître dans certaines situations. Et il se

<sup>60</sup> *La Transmission spirituelle*, p. 156.

<sup>61</sup> On voit d'ailleurs là aussi combien cette formulation traditionnelle peut faire réagir nos contemporains.

<sup>62</sup> *La Transmission spirituelle*, p. 157.

base pour affirmer cela sur son expérience d'enseignant du *dharma* bouddhique. Je le cite :

Lorsque j'ai commencé à enseigner, j'ai découvert que la capacité cumulative de mes étudiants à refléter mes propres limitations était égale, dans sa précision, son honnêteté et son attention chaleureuse, au soutien et aux enseignements que j'avais reçus de mon maître.<sup>63</sup>

Ce point est capital dans sa démarche car c'est ce qui l'a décidé à utiliser la dynamique de groupe comme « structure provisoire et vecteur efficace » pour suppléer à la relation guru-disciple formelle et traditionnelle. Dans ce groupe, il se considère comme un simple « guide »<sup>64</sup>. Il ne va jamais 'enseigner' de façon ordinaire (cela ne ferait qu'alimenter et figer les schémas mentaux de ses auditeurs), mais d'abord accueillir les questions des participants. Et c'est dans ces conversations qui s'instaurent, qu'il va systématiquement délivrer cet 'enseignement' très spécial, qui consiste en un travail de sappe systématique, de déconstruction de toutes les fixations mentales et émotionnelles comme cela a été décrit précédemment. Il va ainsi induire chez ses interlocuteurs une perte de repères et d'identifications pour parvenir à ce qu'il appelle une « claire conscience déstructurée »<sup>65</sup> qui est la réalisation de la vacuité selon la terminologie bouddhique.

Une des sources sur laquelle se base Peter Fenner pour fonder sa relation au maître et au *dharma* bouddhique est l'enseignement du Bouddha sur les '4 objets de confiance' (*catuḥpratiśaraṇa* ; *tönpa shi*, རྟོན་པ་བཞི་), c'est-à-dire les 4 manières dignes de confiance de se relier à l'enseignement pour ne pas s'égarer. Il s'agit de principes de base de l'herméneutique bouddhiste<sup>66</sup> :

- ne pas se fier à la personnalité du maître ou à son autorité, mais à son message, à la qualité de la transmission (*gangzag la mitön chö la tön*, གང་ཟག་ལ་མི་རྟོན་ཚོས་ལ་རྟོན་);

---

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 157.

<sup>64</sup> Cela se constate en particulier lorsque notre auteur va systématiquement casser tout investissement d'un étudiant sur sa personne. Il affirme qu'il n'a rien à donner que son interlocuteur n'ait déjà. Mais on pourrait rétorquer qu'il joue en fait le rôle de guru dans une perspective non dualiste : l'étudiant doit se tourner vers son guru intérieur, et c'est justement cela le rôle traditionnel dévolu au guru extérieur. Sauf que dans le non dualisme, P. Fenner se place délibérément au niveau du 'fruit' (le guru intérieur est déjà présent et pleinement manifesté) et non du Chemin (il faut encore découvrir ce guru intérieur, ce qui serait le rôle du guru au sens classique).

<sup>65</sup> *La Transmission spirituelle*, p. 153.

<sup>66</sup> P. Fenner se réfère au texte de Vimalakīrti, le *Vimalakīrtinirdésasūtra* [Chpt: 13]. On peut citer aussi *L'Abhidharmakośa* de Vasubandhu, traduction Louis de la Vallée Poussin, Paris, 1925, ch. 9, pp. 246-247.

- ne pas se fier aux mots seuls mais au sens des mots, à l'intention de la transmission (*tsik la mitön dön la tön*, ཚིག་ལ་མི་རྟོན་དོན་ལ་རྟོན་) ;
- ne pas se fier au sens relatif, à celui qui peut être sujet à interprétation, mais au sens définitif, à la transmission de sens ultime (*drang dön la mitön ngé dön la tön*, དྲང་དོན་ལ་མི་རྟོན་ངེས་དོན་ལ་རྟོན་) ;
- ne pas se fier à l'esprit ordinaire, à la connaissance conceptuelle, mais à la sagesse non conceptuelle (*namshé la mitön yéshé la tön*, ནམ་ཤེས་ལ་མི་རྟོན་ཡི་ཤེས་ལ་རྟོན་).

La sagesse non duelle étant fondamentalement un état de ‘non-savoir’, comme on y reviendra par la suite, P. Fenner explique ainsi ces ‘4 objets de confiance’ dans le cadre de son cours *Radiant Mind* :

One way we take care of the first reliance in Radiant Mind is by deconstructing projections that people might have about the level of insight of teachers. If Radiant Mind students project that their teachers have something that they don't have, we invite them to inquiry into what this is in a way that they cannot find what it is that they think a teacher may have. Teachers deconstruct the projection that they are resting in a special place. Teachers reveal that the only thing that's unique about their experience is that ultimately they have nothing to share or communicate. This allows students to share a space in which they cannot say that they are in a different space from their teacher(s).<sup>67</sup>

Une autre originalité de l'approche de P. Fenner qui diverge de l'approche traditionnelle, consiste à nous mettre en garde contre le danger de nous croire non qualifié pour aborder le sens ultime et la sagesse non conceptuelle. Selon lui beaucoup de personnes peuvent faire une expérience non duelle et il n'est pas nécessaire d'en reporter la pratique à plus tard, même si cette expérience peut avoir des prolongements indéfinis. Il se réfère pour cela à son histoire personnelle lorsqu'il s'est confronté à l'incrédulité de certaines des autorités bouddhiques tibétaines qui ne voulaient pas prendre au sérieux son expérience d'éveil. On retrouve en effet dans de nombreux textes bouddhiques l'idée de réserver l'approche ultime – le Dzogchen par exemple – uniquement aux êtres de qualités exceptionnelles<sup>68</sup>.

Voyons comment ces idées ont pris corps dans ses dialogues.

<sup>67</sup> Peter Fenner, *Our lineage, origins of Radiant Mind*, 2008. C'est un article non publié et en cours d'élaboration. Je remercie à nouveau Peter Fenner d'avoir bien voulu me le transmettre : il m'a été très utile pour la suite de ce chapitre.

<sup>68</sup> Cf. Longchenpa dans Sam van Schaik, *Approaching the Great Perfection*. On peut se demander si cela n'est pas dû à la volonté d'intégrer le Dzogchen au sein de la voie tantrique en le considérant comme le sommet de la voie, et à la peur de voir cet enseignement mal compris, banalisé ou galvaudé, crainte qui peut être fondée d'ailleurs.

*Conversation et commentaires*

Il convient de dire en préambule que le groupe auquel P. Fenner s'adresse ici est peu préparé à entendre un discours radical non duel comme le sien, et qu'ainsi il s'est montré quelque peu 'prudent' dans ses réponses.

Conversation	Commentaires <sup>69</sup>
<p><i>Kurt:</i> How do you define the state called guru, whether a state or a person – I suggest that we live that open – the guru in the life of a disciple, something that takes him from one state to another? Simply, what is a guru?</p>	
<p>Peter: Do you really want me to answer this question?</p> <p><i>Kurt:</i> If you don't answer – this is an answer too.</p> <p>Peter: I mean, to know what a guru is... I have my own experience of being a disciple of a guru. I feel so unsure of myself at the moment, so uncertain about what I would accept, like I have this very big 'Caution' sign. And what happens with this 'Caution' sign is that the more earnestly you would listen to me, the bigger the 'Caution' sign should be.</p>	<p><i>P. Fenner est très hésitant à parler du guru, craignant surtout les projections de ses interlocuteurs sur lui-même. C'est un thème délicat qui peut être mal interprété.</i></p>
<p>There are so many different understandings and interpretations of the guru. I would say, <i>this</i> is now manifesting as the guru for me, <i>this</i> experience, at the moment, because what does a guru mean? The guru reveals our humanity, and also our potential... But for me the guru is any situation that intensifies my feeling of presence and intensifies the impact or the significance of how I am and who I am.</p> <p><i>Olivier:</i> But if you now reveal to us this great uncertainty, if we take that into consideration, this is perhaps of great value.</p> <p>Peter: I'll say something that does not directly relate to what you were saying. But for me, the guru experience, the guru principle... I relate to the guru more in terms of a knowledge, of a source, some source that has a knowledge of my conditioning, beyond my knowledge or understanding of my conditioning. We could talk about the teacher or situation that can reveal the situation of unconditioned awareness.</p>	<p><i>Il ne met pas du tout l'emphase sur un guru extérieur – qu'il n'exclut pas – mais sur la qualité révélatrice de l'instant présent, invitant à ne pas se fier à la personnalité d'un maître éventuel – lui par exemple, susceptible de 'révélation' – mais faisant appel au guru intérieur qui révèle notre conscience inconditionnée au sein de notre nature conditionnée.</i></p>
<p>Now, in some traditions, people would say that a guru is necessary in order to do that, in order to reveal the condition of unconditioned awareness. That's not my experience. Reveal to me that if I do this, this type of future will unfold; that if I do that, that type of future will unfold... And who can provide some guidance, offer some intelligence that is aware of the depth of my conditioning to a level that I am not. That's my experience of my relationship with a guru, both as a person, a guru embodied as a person, and also how the guru shows up in situations. So often when I am teaching, I experience an aggregate of people, like you, as my guru, because all of you reflect different aspects of myself and bring to my awareness aspects, features of my ego, that I otherwise would not be aware of. Any circumstance or situation which reveals the structure of attachment and aversion is a</p>	<p><i>L'instant présent, capable de révéler notre situation conditionnée notamment par duḥkha (première des 4 Nobles Vérités dont il sera question plus loin). Le groupe (similaire au saṅgha bouddhique) peut aussi suppléer au rôle du guru physique. P. Fenner parle ici au niveau relatif, duel.</i></p>

<sup>69</sup> En général, je réserverai une colonne pour les commentaires, mais d'autres fois, lorsqu'il s'agit d'un commentaire plus global, je les placerai en introduction aux conversations.



<p>guru. Suffering is the biggest guru. The experience of suffering is the greatest guru because we are only suffering because we have been confronted with something that we are averted to, or detached from, or something that we are attached to.</p>	
<p><i>Kurt: Is there any guidance that you can give us, a rule or a certain method of practice at the level of content? Are you advising to take on a certain method?</i></p> <p>Peter: I feel more confident, I have some confidence in facilitating the work or the process that leads to the experience of being present to nothing, no-thing, being present to everything that is happening, and at the same time the absence of a structure. So I have more confidence in working in the realm of unconditioned experience. That is contentless communication or transmission. When it comes to ‘who I am’, ‘who you are’ as a conditioned person, with a past, aspirations, a conditioned history, particular ways of thinking and emoting and feeling, then I don’t feel confident at all, because I don’t know much about myself at that level.</p>	<p><i>Il se place ici au niveau non-duel : être présent à ‘aucune chose’, à rien tout en étant présent à toute chose, tout cela dans une absence de structure ; enfin son objet est la transmission de l’inconditionné et donne aucune importance à sa personnalité conditionnée.</i></p>

Le dialogue suivant est complémentaire, car il montre comment, même en cherchant au-delà des mots le sens définitif (2<sup>e</sup> et 3<sup>e</sup> objets de confiance), son interlocuteur risque d’en rester là, en réifiant justement ce qui est au-delà des mots, en pensant qu’il y a quelque chose à obtenir, donc en ne parvenant pas à ce qui est sans contenu, à la sagesse non conceptuelle (4<sup>e</sup> objet de confiance). Il préfère parfois garder le silence.

Conversation	
<i>Simone:</i>	<i>When you’re in unconditioned awareness, having a conversation with someone, or saying anything when you’re in that space, you’re not saying the words - you’re transmitting the awareness as well, right? I think so. What do you think?</i>
Peter:	I don’t know. For me this is just one of those questions I sense: “Wow, it’s a door into potential complexity.” That’s all. Because, yes, it’s clear there’s the communication that’s happening at the cognitive level, through thoughts.
<i>Simone:</i>	<i>That’s not what I’m saying. I may not have been clear. When I hear you speak to people, there’s something that’s being transmitted that’s beyond the words. Is that your experience?</i>
Peter:	I’m not sure. I don’t know. As soon as you say: “Okay, so there’s something else being transmitted besides the words”, then it’s like: “Okay, now we’ve got something.” So then it can be a whole: “What is it?”, “How does it work?”, “What is it made out of?”, “How does it function?”
<i>Simone:</i>	<i>I didn’t go there, but I could see that. (silence) I don’t like your answer.</i>
Peter:	Yes. Well, that’s true. A lot of the time, in doing this work, I’m compelled not to give people the answer or the type of answer they want.
<i>Simone:</i>	<i>Okay, I understand!</i>
Peter:	It goes with the job! ( <i>laughter</i> )



Conversation	Commentaires
<p><i>(Eighteen minute silence)</i></p> <p><i>Dvora: I have a question around deconstruction. I find myself getting stuck in deconstruction. It's a challenge that I find myself in. Do you have any suggestions?</i></p> <p>Peter: Yes! Firstly, what's your understanding of deconstruction?</p> <p><i>Dvora: This morning, these identities that were coming up : a desire to separate my concept of ego, and then to see a truer self come through. To differentiate different aspects of myself. A desire to gravitate towards more identity, than non-identity (question in its entirety, inaudible)</i></p>	<p><i>Ici, la question sur la déconstruction va être l'occasion d'illustrer la notion d'introduction directe à la nature de l'esprit d'un point de vue Dzogchen.</i></p>
<p>Peter: So that's complex. So you're not doing that, or at least not doing that heavily at the moment?</p> <p><i>Dvora: Not necessarily.</i></p> <p>Peter: Are you doing that right now? Don't think about it too carefully, because then you'll start to do it. If you stay connected with me in this space, are you doing it?</p> <p><i>Dvora: (no response)</i></p> <p>Peter: So, what's happening now is deconstruction. The phenomenon that's happening inside your mind at the moment, when we're staying connected, is natural deconstruction. It's not more complex than that. And I would say you could make it really complex; you can develop a really complicated construction about deconstruction. Also, deconstruction has just a natural unwinding let's say. Just an unwinding of the way that the mind is trying to make sense of things. There are systematic ways of deconstructing, but at the moment I would simply connect with more this natural process. In what you were describing, there's a whole energy that you invest in, because there's a lot of mental activity involved in that.</p> <p>Stay connected with me, stay connected simply with space. If you just use space, this can be a great dissolving agent as well. Not thinking about space, but simply connecting with consciousness as space.</p> <p>If you're connecting with me, what's happening is that I'm not doing anything, so you're staying connected, and that stops you doing as much as you were doing. This is natural deconstruction. Simply appreciate it like that, and don't try to understand it.</p> <p>So there's nothing to think about. This is a large part of what I'm doing. A large part of what I'm doing is that I have nothing to think about, and I'm sharing that with you.</p> <p><i>Dvora: When we came back after the break and you closed your eyes, were you transmitting that space to us? Because it felt like we were all taken over. Everyone's eyes closed. It was wonderful.</i></p> <p>Peter: It's really simple. A lot of the time, I'm just feeling. Just feeling</p>	<p><i>P. Fenner ramène son interlocuteur à son expérience de l'instant présent pour immiscer en lui l'expérience d'une conscience inconditionnée qui n'est autre que le processus de déconstruction. Mais ici, il ne le fait pas d'une façon dialectique comme dans le Madhyama, mais dans une transmission directe, d'esprit à esprit. P. Fenner invite son interlocuteur à se connecter à son propre espace, sans structure. Cela n'est pas fait de façon dramatique ou en usant encore de techniques, mais en insistant sur son aspect naturel – en minimisant ainsi le risque de dépendance vis-à-vis d'un 'guru' qui a quelque chose de spécial à transmettre : il ne fait rien. Et de plus rien n'est spécial ou ésotérique, car il explique tout le processus, pour autant que les mots le permettent.</i></p> <p><i>Il insiste également sur le fait que c'est un processus qui n'est pas mécanique, mais qui est dynamique et vivant ... une danse.</i></p>

<p>what is possible. I don't know what is happening, I don't know how I'm going to be moving, one minute to the next. Let's say it just felt like : "A pretty quick settlement could happen in here." Just settling, which would be nice. Simply feeling that, and then within a minute one can feel yes, that's happening easily just as a settlement. It's like guiding and following at the same time. It's like I'm in a dance with you.</p>	
--	--

Pour les points 2 et 3 des Stances de Garab Dorje, plutôt que de présenter des dialogues interactifs, je propose cette 'exhortation' de P. Fenner qui donne le ton général de l'approche Dzogchen que l'on retrouvera plus loin.

Conversation	Commentaires
<p><i>David:</i> Then we're just having the experience of this body? But we don't know who's in it?</p> <p><i>Peter:</i> It's just a raw experience. Isn't it? This experience; very particular. Completely conditioned. But from the ultimate viewpoint, there's nothing to do with it. There's nowhere to go with it. The reality is that. Reality, for me, is arising in the way that it is. Reality for you is arising in the way that it is. And that's it.</p> <p>Somehow, if we can leave it at that point, then it's blissful, it's great. Then, we're completely outside of all sorts of fantasies that create suffering: that it should be different, that we need to expand our awareness, that we need to be more aware. It all disappears in a space of absolute, total, thorough acceptance of everything as it is. So there's no work to do. Just total, thorough acceptance of this moment, exactly as it is. Complete.</p> <p>So what we're doing is diving into this experience and simply learning how to be more familiar with it. That's all. There's a learning process. But at this point for most of us here, the learning is more just through familiarity. It's just really feeling comfortable with things as they are. If we're talking, we're talking. If we're silent, that's fine.</p>	<p><i>Le conditionné (la conscience du corps) est une porte d'entrée vers la réalisation de l'inconditionné si on sait reconnaître qu'il n'y a rien à faire de plus que cela, ni ailleurs où aller (stance 2) et qu'il s'agit simplement de demeurer dans cet état de plénitude, de se le rendre familier.</i></p>
<p>So all the metaphysics drop out: "Why is it like that?" There are a myriad of questions to keep us going if we want to do that: "Where does it all come from?", "Why do I exist?", "Why is my experience the way it is?", "Why am I here?", "Why do I appear to be different from you?", "What's the relationship between thoughts and feelings", etc., etc.</p> <p>If people are interested in that, there are a lot of sources, a lot of places to go to, to ask questions and get answers, and to connect with a lot of ideas and theories about those things. But we are primarily exploring not knowing, not needing to know. Being completely and totally satisfied with what is. And really feeling that knowing things and discussing things can be interesting and entertaining, and that's great, that's easy to do, and we'll be doing that anyway. But here we're doing something that's different from that. We're simply continuing to open up this other dimension of human experience. Continuing to open up a valid dimension of human experience in which we're totally fulfilled. We simply cannot be more fulfilled. And nothing needs to change.</p> <p>This is what we're doing. We're connecting with, entering, becoming</p>	<p><i>Cette partie me semble se référer à la deuxième partie de la question. P. Fenner pointe le fait que si on commence à se demander « qui est dans ce corps ? », alors on sort de notre l'expérience de plénitude. Il nous invite ainsi à continuer à demeurer dans cet état de liberté (3<sup>e</sup> stance), cet état où rien ne manque, qui est le 'joyau qui exauce tous les souhaits' (cintāmaṇi ;</i></p>

<p>more familiar with the experience of being totally fulfilled, with things exactly as they are. Why? Because there's really no better resource to have.</p> <p>If someone says : “Look, you can only have one resource in life. Which one do you want? Do you want another language? Do you want to learn physics? Do you want another relationship? Or do you want your relationship to be different? Or do you want unconditioned mind?” If you can only have one, you have to go for unconditioned mind. Because all of the others are temporary and unreliable. And the point is, unconditioned mind gives you everything you want.</p>	<p><i>yishin norbu</i>, ཡིད་བཞིན་ རྫོང་བུ་).</p>
---	--



Après ces 4 objets de confiance et ces 3 stances de Garab Dorje qui servent de fondement à *Radiant Mind* et colorent tout son ‘enseignement’, P. Fenner utilise également comme cadre de référence les 4 Nobles Vérités qui font partie de l’enseignement commun à toutes les écoles du bouddhisme.

#### 4. Les 4 Nobles Vérités

Les 4 Nobles Vérités constituent l’enseignement de base dispensé par le Bouddha Śākyamuni à Bénarès et correspondent à ce qui est appelé ‘la première mise en mouvement de la Roue du Dharma’ (il y en eut trois). En voici les caractéristiques.

1. La vérité de la souffrance (*duḥkhasatya*) qui est caractérisée par l’universalité de la souffrance (*duḥkha* ; *dukṭyel*, ལྷན་པ་ལྷན་ལ་), la constatation que toute l’existence conditionnée est dominée par elle : tout est douleur. Il s’agit également du caractère insatisfaisant, de la frustration inhérente à l’existence dans le *samsāra*. Dans *Radiant Mind* la souffrance est comprise comme ce sentiment que quelque chose ne va pas (quelque chose qui se produit ne devrait pas se produire), c’est la source de l’aversion, ou à l’inverse que quelque manque (quelque chose qui devrait se produire ne se produit pas), c’est la source de l’attachement. P. Fenner appelle cela le « cycle de la souffrance et du plaisir ».
2. La vérité de l’origine de la souffrance (*duḥkhasamudayasatya*) : c’est la soif (*trṣṇa* ; *sépa*, སྲིད་པ་), désir, avidité, désir d’appropriation. Plus largement ce sont toutes nos passions (*kleśa* ; *nyönmong*, རྩོན་མོངས་) issues de l’ignorance, de

l'attachement et de l'aversion. Attachement et aversion, ou leur corollaire espoir (*réwa*, རེ་བ་) et crainte (*dogpa*, དོགས་པ་), nous poussent à avoir des préférences qui sont traditionnellement au nombre de huit, ce sont les 8 préoccupations mondaines<sup>72</sup> (*aṣṭalodharma* ; *jigten chögyé*, འཇིག་ཉན་ཚོས་བརྒྱས་) :

- a) l'espoir d'obtenir des biens (*nyépa*, རྟོན་པ་) et la crainte de les perdre (*minyépa*, མི་རྟོན་པ་) ;
- b) l'espoir du plaisir (*déwa*, བདེ་བ་) et la crainte du déplaisir (*midéwa*, མི་བདེ་བ་) ;
- c) l'espoir de la louange (*töpa*, བསྟོན་པ་) et la crainte du blâme (*mépa*, ལྷན་པ་) ;
- d) l'espoir d'une bonne réputation (*nyendrag*, ལྷན་གྲགས་) et la crainte de ne pas l'obtenir (*nyendrag midénpa*, ལྷན་གྲགས་མི་ལྷན་པ་).

Dans la continuité de la première vérité, P. Fenner souligne que non seulement l'attachement est une des manifestations de *tṛṣṇā*, mais également l'aversion. Ce ne sont que les deux faces d'une même pièce, car nous dit-il, l'aversion c'est simplement être attaché à ne pas vouloir quelque chose.

Plus fondamentalement, à un niveau existentiel, il précise encore que nous, en tant que personne, oscillons toujours entre le besoin d'exister et de ne pas exister : nous souffrons parce que nous sentons que notre existence est menacée, ou inversement nous souffrons parce que nous existons, parce que l'existence même est source de souffrance comme l'expose la première Noble Vérité.

3. La vérité de la cessation de la souffrance (*duḥkhanirodhasatya*) : c'est la cessation de la cause de la souffrance, la cessation de la 'soif'. En fait, plus radicalement encore, la possibilité même de la souffrance est supprimée avec la réalisation du non-soi, de l'absence de soi. Mais P. Fenner fait ici une différence importante entre cette définition qui s'inscrit dans un paradigme dualiste où il y a un avant et un après à la souffrance, avec une définition non duelle s'inspirant du *sūtra* du Cœur de la Prajñāpāramitā : « Il n'y a pas de souffrance, d'origine, d'extinction ni de chemin. » Toute notion d'être prisonnier de la souffrance ou d'en être libéré s'efface.
4. La vérité du chemin qui mène à cette cessation (*mārgasatya*) de la souffrance. D'un point de vue dualiste, il convient de suivre un chemin qui mènera au *nirvāṇa*, à la cessation. Mais comme on vient de le voir, la Prajñāpāramitā nie

---

<sup>72</sup> Cf. Philippe Cornu, *Le Dictionnaire du bouddhisme*, p. 245.

également toute notion de chemin. C'est à nouveau dans cette perspective que *Radiant Mind* intègre différentes approches non duelles.

### *Conversation et commentaires*

Tout le chemin bouddhique est englobé par ces 4 Nobles Vérités et elles imprègnent aussi toutes les conversations. Tâchons d'être plus explicite avec deux exemples.

Conversation	Commentaires
<p><i>Jessica: What would you say to a person with a severe illness, if he tells you he misses physical health?</i></p> <p>Peter: No, he is not missing health. There is an absence of health. It could only be missing if it were present and was not there.</p> <p><i>Jessica: You could say “don’t make reality wrong”.</i></p>	<p><i>Constater que la santé est absente est un simple constat, alors que dire que la santé manque, c’est une interprétation, c’est un déni de la réalité qui est sa simple absence.</i></p>
<p>Peter: There is a conditioned reality. The illness. It is a conditioned reality. It is not right or wrong. It is what it is.</p> <p><i>Jessica: But so is the experience of missing.</i></p> <p>Peter: Yes, nothing is wrong with this experience.</p>	<p><i>L’expérience qui consiste à sentir le manque n’est pas à juger ; en revanche, dire que quelque chose manque, cela est dualiste.</i></p>
<p><i>Jessica: So the only thing that is wrong, actually, is our attitude.</i></p> <p>Peter: Can’t be. It cannot be wrong.</p> <p><i>Jessica: No, the fact that having pleasure has better rating, as far as I am concerned, then having pain, this is wrong, because, if I understand you correctly, I should have the same attitude towards being in a pleasurable situation or a painful situation.</i></p> <p>Peter: No, that’s not the nature of pleasure and pain. In a way the nature of pleasure is that we would like it to continue and the nature of pain is that we would like to avoid it. I don’t know how we would label sensation as pleasurable or painful if that was not part of the package. We want the ones that we call painful to stop and the ones we call pleasurable to continue. All I am saying is that there is more to human existence than merely operating between this pleasure-pain cycle. There is this state or way of being which makes that less significant. Suppose we are connected with unconditioned state of consciousness, then we relate to the experience of being conditioned that shows up differently. We are not that identified with our conditioning. So we are not relating to pleasure and pain in terms of attraction and aversion in the way we are if we are identified with our conditioning. So again I am not saying that nothing is wrong. Nothing is wrong with who we are and how we are. I am saying that there is another dimension to human existence or to conscious existence, to being conscious, which is connecting with the nature of consciousness itself, which is not a thing and which is not</p>	<p><i>A nouveau, il ne s’agit pas d’agir contre notre expérience. Si l’on a des sensations, elles sont soit agréables, soit désagréables, soit neutre comme le dit l’Abhidharma bouddhique. Rien de problématique à aimer les agréables et à ne pas aimer les désagréables.</i></p> <p><i>Ce que P. Fenner relève par contre, c’est qu’il est possible de vivre ce conditionnement différemment en n’étant pas identifié à ce monde conditionné, mais en nous établissant dans rigpa, dans la nature de notre esprit.</i></p>

personal.

Conversation	Commentaires
<i>Jessica: I wanted you to speak about something, so that in the future, you know, I will be able to come out of suffering.</i>	<i>Le paradoxe est qu'il s'agit d'éviter la souffrance en nous familiarisant avec la non souffrance !</i>
Peter: In my experience, How could you come out of suffering? Just by becoming more and more familiar with the experience of not suffering. That's all. I said, the way out of suffering, this is perhaps the most significant thing I got to say, the way out of suffering is just to become more and more familiar with the experience of not suffering.	<i>La non souffrance dont il parle est l'impossibilité en fait de souffrir parce que vous n'opposez plus de résistance à la souffrance. La souffrance se produit tout le temps, mais vous la libérez, vous ne vous y agrippez plus.</i>
<i>Alex: How does one do that?</i>	
Peter: For me the more significant question is, if this is occurring, then how do we continue to let it occur. It does occur all the time. Release it, release yourself from suffering.	<i>Cette attitude qui consiste à libérer chaque moment, que ce soient des pensées ou des sensations est caractéristique de l'attitude dzogchen et se retrouve également à l'arrière plan de tous les dialogues.</i>
<i>David: We appreciate those moments, the moment of not suffering.</i>	
Peter: Certainly not. Because if you hang on to them they disappear.	
<i>Jessica: Ten minutes ago some story came up that caused me a great deal of suffering. These are the moment that I suffer.</i>	
Peter: Let yourself suffer. Let it happen. No big deal. As soon as I say that there is some release, as soon as I say "let it happen", there is some release of that energy.	
<i>Jessica: This is true.</i>	
Peter: So where are you now, suffering or not suffering? Just gently watch that, how it is going. Suffering is increasing?	
<i>Jessica: No, suffering is not increasing.</i>	
Peter: OK, great. Let that be whatever that is, neutral, nothing to do. And give me an indication of how it is going from time to time, if you wish. The barometer.	

## 5. Le Mahāyāna

Le Mahāyāna – ou Grand Véhicule – est ce courant essentiel du bouddhisme, issu du bouddhisme ancien (la tradition Nikaya)<sup>73</sup> à partir du 1<sup>er</sup> siècle de notre ère. Il s'en distingue plus par une accentuation de certains traits que par une cassure nette, même

<sup>73</sup> Aujourd'hui il ne reste de ces écoles anciennes que le Theravāda.



s'il repose sur l'acceptation – à l'inverse des premiers – d'une série de textes, les *mahāyānasūtra* issus de la mise en mouvement des 2<sup>e</sup> et 3<sup>e</sup> Roues du Dharma<sup>74</sup>.

Le Mahāyāna place l'emphase sur l'idéal du *bodhisattva*, cet être promis à l'Éveil qui accepte de rester dans le cycle des renaissances, le *samsāra*, tant qu'il y aura encore un seul être sensible à aider. Le *bodhisattva* développe un idéal de compassion universelle qui est supérieur – selon ses adeptes – à l'idéal de l'*arhat* du Bouddhisme ancien, censé se préoccuper davantage de sa propre délivrance<sup>75</sup>.

Dans ce contexte, la nature de Bouddha (*dharmakāya*) prend une dimension tout autre que sa simple dimension physique (*rūpakāya*). Ce *dharmakāya* désigne en fait la nature ultime non seulement de la personne (*pudgala*), mais également de tous les dharmas, de toute chose, ce qui n'était pas le cas dans le Nikaya. Cette nature est vacuité, c'est-à-dire est absente d'existence inhérente, d'existence intrinsèque car phénomènes et individus sont le produit de causes et conditions. D'interminables débats ont eu lieu autour de la nature ultime de la vacuité elle-même, on y reviendra par la suite<sup>76</sup>.

Le travail de Peter Fenner s'inscrit très largement dans ce chemin du Grand Véhicule. Or, dans son approche non duelle il est déjà aux prises avec des paradoxes, car ici il s'agit de définir un chemin – *Radiant Mind* – qui ultimement n'existe pas vraiment. Mais comme le souligne P. Fenner, l'approche non duelle consiste à « danser avec les paradoxes »<sup>77</sup>.

<sup>74</sup> Par contre les 2 courants partagent la même discipline monastique, le Vinaya, et les deux communautés pouvaient vivre paisiblement ensemble dans les monastères, les différences doctrinales n'étaient pas source des conflits auxquels on pourrait s'attendre si l'on se place de notre point de vue. Le bouddhisme était avant tout une praxis pour atteindre l'expérience d'éveil, le *nirvāṇa*, et la doctrine était là avant tout pour induire cette expérience.

<sup>75</sup> Soulignons que cette distinction entre les deux courants s'est élaborée à travers le temps et a été systématisée après coup.

<sup>76</sup> Notons également que c'est dans le contexte mahayaniste que les formes de culte rendus aux bouddhas se développent, notamment pour invoquer leur compassion et permettre aux 'dévots' d'accéder à leur mort au « champ pur » d'un Bouddha, qui est un domaine d'existence pur, créé par les mérites de ce dernier, lieu de félicité d'où l'accession à la délivrance est facile et garantie. C'est ce courant qui a favorisé l'émergence d'un bouddhisme populaire et dévotionnel. Ce courant se différencie peu d'un christianisme dévotionnel et populaire. Les similitudes doctrinales qui servent de support à ces courants dévotionnels sont par ailleurs flagrantes (les 3 corps/Trinité, l'idéal du bodhisattva/Jésus mort pour nos péchés, le paradis, la grâce et la compassion d'un Bouddha, etc.) même s'il ne s'agit pas de minimiser les différences (nature des phénomènes/vacuité du côté bouddhiste, l'historicité de Jésus, un Dieu créateur de l'autre, etc.). Mais notons encore que le 'dévot' cherchant avant tout à obtenir la grâce du bouddha ou de Dieu et à atteindre son 'champ pur', se soucie bien peu de considérations philosophiques ou théologiques.

<sup>77</sup> C'est un point important à souligner tout de suite ici et l'une des difficultés majeures d'un exposé clair sur l'approche de *Radiant Mind*. Nous reviendrons sur la place à accorder à ces paradoxes par la suite (p. 63).

## 6. La Prajñāpāramitā

Peter Fenner écrit : « *Radiant Mind* is designed to transmit nondual wisdom as this is realized and communicated within the Perfect Wisdom (Prajñāpāramitā) tradition. »<sup>78</sup>

Comme nous le disions auparavant, les *sūtra* du Mahāyāna se composent des *sūtra* de la Prajñāpāramitā (ceux de la 2<sup>e</sup> mise en route de la Roue du Dharma) et les *sūtra* de la 3<sup>e</sup> Roue, plus tardifs<sup>79</sup>.

La Prajñāpāramitā, ou Perfection de Sagesse, Perfection de la Connaissance Transcendante porte sur la vacuité, sur la nature ultime des choses et phénomènes<sup>80</sup>.

Cette Perfection de Sagesse fait référence à la 6<sup>e</sup> des perfections transcendantes – les *pāramitā* – à cultiver par tout *bodhisattva* (les 5 autres étant le don, la discipline, la patience, la persévérance et la concentration) et la plus importante car elle donne accès à la vue directe de la vacuité. Elle s’acquiert aussi bien par l’étude et la réflexion que par la méditation, notamment la pratique de *vipāśyanā* (*Ihagtong*, ལྷག་མཚོང་) sur laquelle on reviendra également par la suite. Il faut souligner que pour le Mahāyāna la vraie sagesse (*prajñā* ; *shérab*, ཤེས་རབ་), la connaissance directe de la vacuité doit générer automatiquement une compassion (*bodhicitta* ; *djangtchub sem*, བྱང་ལྷན་སེམས་) absolue pour les souffrances des êtres, sagesse et compassion devant former un couple inséparable.

Si Asaṅga au 4<sup>e</sup> siècle a donné des commentaires importants sur la Prajñāpāramitā, la tradition attribue à Nāgārjuna le soin de l’expliquer et d’en diffuser les enseignements, et cela dès le 2<sup>e</sup> siècle. C’est ce qu’il fit notamment dans une de ses œuvres maîtresses, le Mūlamadhyamakakārikā (MMK), les *Stances-racine de la Voie du Milieu* qui est l’ouvrage fondateur du Madhyamaka<sup>81</sup>.

<sup>78</sup> Article *Our lineage, origins of Radiant Mind*, non publié.

<sup>79</sup> Ces textes sont à l’origine des écoles philosophiques propres au Mahāyāna du Madhyamaka et du Citamātra respectivement.

<sup>80</sup> Selon la tradition, les sermons sur la Prajñāpāramitā auraient été prononcés par le Bouddha Śākyamuni au Pic des Vautours, à Rājagṛha en présence d’une assemblée immense de moines et d’arhats. Il en existerait différentes versions plus ou moins longues et auraient été conservées par les *nāga* (royaume des serpents souterrains), les humains, les *deva* (dieux), les *yakṣa* (êtres orgueilleux et guerriers). C’est cette dernière version en 8000 *śloka* composée en sanskrit entre -50 et +150 de notre ère qui est apparue historiquement en Inde. Elle a servi de support à de nombreuses versions ultérieures pour former un corpus de 17 textes appelés « les dix-sept mères et fils » au Tibet. Le plus célèbre d’eux est le « *sūtra* du cœur » (*Prajñāpāramitāhr.dayasūtra* ; *shérab ki paröl tu tchinpeñ nyingpo do*, ཤེས་རབ་ཀྱི་མ་རོལ་དུ་ཕྱིན་པའི་སྡིང་པོ་མཚན་), texte court qui est le plus récité et commenté en Chine, au Japon et au Tibet. Cf. Paul Williams, *Mahāyāna* ; Philippe Cornu, *Le Dictionnaire du Bouddhisme*, article Prajñāpāramitā. J’ai placé le texte intégral de ce *sūtra* en annexe 1.

<sup>81</sup> On peut citer également Āryadeva, disciple de Nāgārjuna et son oeuvre principale le *Catuḥsatakakārikā*, les *Quatre Cents Stances*.

## 7. Madhyamaka

Le Madhyamaka (*uma*, དབྱེ་མ་), comme son nom l'indique est « la voie du milieu », celle à laquelle le Bouddha faisait référence lorsqu'il rejeta la vie de luxe et la vie trop ascétique. Mais elle se comprend ici d'un point de vue dogmatique : le Madhyamaka s'écarte des extrêmes du nihilisme et de l'éternalisme<sup>82</sup> et ne s'attache à aucune opinion. Par une dialectique de déconstruction, le Madhyamaka va montrer que les vues philosophiques des adversaires ne tiennent pas lorsqu'on les analyse rigoureusement, le but étant de parvenir à la compréhension de la vacuité (*śūnyatā* ; *tongpanyi*, མྱོད་པ་ཉིད་). Cette vacuité elle-même ne doit pas être conceptualisée, réifiée<sup>83</sup> mais doit être simplement vécue comme l'expérience de la réalité absolue de toute chose.

Assez rapidement on a distingué dans le Madhyamaka deux approches qui ont été classifiées plus tardivement en *svātantrika* et *prāsaṅgika*. Nous nous attarderons davantage sur la 2<sup>e</sup> approche qui est celle utilisée par Peter Fenner dans ses conversations déconstructives.

Le Madhyamaka *prāsaṅgika* remonte à Buddhapālita (470-540), mais il fut systématisé et mis en relief par rapport au *svātantrika* par Candrakīrti au 7<sup>e</sup> siècle. Ses tenants utilisent la méthode de la réduction par l'absurde qui consiste à accepter provisoirement la proposition adverse (fondée sur l'idée d'une existence réelle et autonome) dont ils vont montrer les conséquences absurdes. Le *mādhyamika* semble ne rien affirmer lui-même et n'émettre aucune opinion<sup>84</sup>. Il ne peut être pris en défaut car il n'a pas de position philosophique à défendre et se contente de réfuter les théories adverses<sup>85</sup>.

<sup>82</sup> Les phénomènes ont une existence relative (antidote au nihilisme), mais n'existent pas de façon ultime (antidote à l'éternalisme). Sur cette question voir plus loin « Sous-négation et sur-négation », page 44.

<sup>83</sup> Nāgārjuna déclare : « Les Victorieux ont proclamé que la vacuité est le fait d'échapper à tous les points de vue. Quant à ceux qui font de la vacuité un point de vue, ils les ont déclarés incurables » MMK, 13, 8. Cf. Nāgārjuna, *Stances du Milieu par excellence*, Guy Bugault (trad.), Gallimard, 2002.

<sup>84</sup> C'est un point qui fait débat. Cf. Georges Driessens dans son Introduction à Nāgārjuna, *Traité du Milieu*, Points Sagesses, 1995, p. 17.

<sup>85</sup> Un exemple célèbre d'une démonstration *prāsaṅgika* de la vacuité des phénomènes est celui des « éclats de diamant » (*vajrakana*), méthode de Candrakīrti pour illustrer le propos de Nāgārjuna en ouverture du MMK (I, 1) : « Où que ce soit, quelles qu'elles soient, les choses ne sont jamais produites à partir d'elles-mêmes, d'autres, des deux ou sans cause ». Candrakīrti va reprendre chacun de ces points et va les réfuter tour à tour : la production d'un phénomène à partir de soi-même, la production d'un phénomène à partir d'un autre phénomène, et la production ni à partir de soi-même ni à partir d'un autre, c'est-à-dire sans cause. Il pourra en conclure que tous les phénomènes sont dépourvus d'être en soi. Cf. Peter Fenner, *Ontology of the Middle Way*, p. 46-53, et Paul Williams, *Mahāyāna Buddhism*, ch. Madhyamaka, p. 55. Cf. également ci-dessous page 46.

Il faut encore souligner que d'interminables débats ont eu lieu autour de cette notion de vacuité, tantôt pour mettre l'accent sur sa nature vide (vide d'elle-même : école *rangtong*, རང་སྤོང་), tantôt sur sa nature lumineuse, dotée de qualités positives : la vacuité est vide de tout ce qui est autre, qui n'est pas elle-même (vide d'altérité : école *shentong*, གཞན་སྤོང་)<sup>86</sup>.

Peter Fenner accorde beaucoup d'importance au Madhyamaka car il présente une démarche intellectuelle qui correspond bien à nos esprits contemporains habitués aux questions et à l'abstraction. Il souligne combien les personnes intellectuelles<sup>87</sup> peuvent parfaitement y trouver leur compte, et cette faculté est un atout jusque dans l'approche non duelle et ne devrait pas être l'objet de critique<sup>88</sup>. D'autre part, nous plaçons beaucoup de confiance dans nos constructions intellectuelles et en tirons souvent de la fierté. Le Madhyamaka permet d'utiliser notre esprit pour attaquer toutes les constructions mentales, pour transcender l'esprit. D'ailleurs l'une ou l'autre option est possible :

There is a place for saying that nondual awareness has nothing to do with what we think, or believe, or feel. And there is also a place for going inside people's constructions, for meeting them on their own terms, and *showing* people that what they are talking about can't be found, or that their thinking is fundamentally incoherent.<sup>89</sup>

Examinons à présent plus en détail la façon dont nous élaborons nos constructions et réifions les phénomènes. L'enseignement fondamental du Bouddhisme sur la nature des choses dit qu'elles sont formées de 5 *skandha*, d'agrégats<sup>90</sup>. Ce sont des phénomènes composés et c'est sur eux que nous surimposons la notion d'un soi. Nous surimposons des désignations conceptuelles ou nominales (*prajñapti*) : nous nommons les

<sup>86</sup> Enfin, si les *mādhyamika* étaient assez d'accord sur la nature ultime des choses, il n'en est pas de même de leur nature conventionnelle. Nous nous contenterons ici d'indiquer que les *prāsaṅgika* avec Candrakīrti considéraient le domaine relatif comme étant illusoire, une pure désignation conventionnelle, le domaine relatif cachant l'essence des choses, la vacuité. Sur les natures conventionnelle et ultime, voir plus loin page 82.

<sup>87</sup> Il s'adresse bien à des intellectuels capables de raisonnements rigoureux et logiques.

<sup>88</sup> Il est de 'bon ton' de nos jours dans certains milieux bouddhistes – ou plus généralement 'spirituels' – de dénigrer toute approche intellectuelle. P. Fenner indique qu'une telle critique émane même de maîtres non dualistes qu'il a rencontrés. Il suspecte certains maîtres d'utiliser ces arguments comme une échappatoire lorsqu'ils n'arrivent pas à soutenir la conversation avec certains de leurs disciples à l'esprit particulièrement aiguë ! Citons-le : « I even see nondual teachers giving this type of feedback. I think this is sometimes a reflection of the fact that teachers can't keep up with the theories and abstract conceptualization of their students. The going gets too hard, they don't know how to dismantle people's constructions, so they just offer a generalized assessment, saying, "Your mind is getting in the way," hoping to get things back on track, into the comfort zone! » (*Our lineage, origins of Radiant Mind*).

<sup>89</sup> *Our lineage, origins of Radiant Mind*, non publié.

<sup>90</sup> Dans l'Abhidharma bouddhique, il y a 5 *skandha* : *rūpa*, matière, *vedanā*, sensation ; *saṃjñā*, perception ; *saṃskāra*, formations mentales ; *viññāna*, conscience. Ces 5 agrégats forment un être humain. Ils sont sans cesse en recréation.

choses, les catégorisons. P. Fenner explique, en accord avec la vue *mādhyamika*, que cette désignation – comme table, arbre – permet de savoir ce à quoi on se réfère, mais en même temps elle cache ce qui est nommé car on ne voit plus la chose que par son nom. Ainsi sans désignation, sans nom, on ne sait pas ce qu’est un arbre, à quelle famille il appartient, sa couleur car l’arbre n’existe plus en tant qu’arbre. Il poursuit :

We live in a dense field of conceptualization that gives shape, structure and functionality to our universe. The most fundamental concepts are “self” and “other,” or “self” and “world,” “past,” “now” “future”, “inside” and “outside”, “body,” “life,” etc.<sup>91</sup>

De plus à partir de deux concepts simples, la toile conceptuelle se développe par toutes les relations que l’on peut imaginer entre elles. C’est *prapañca*, la prolifération conceptuelle, nous explique-t-il. *Radiant Mind* va systématiquement mettre en doute ces « pures gestalt » comme il les appelle, ces surimpositions pour les déconstruire, les désassembler :

In *Radiant Mind* we regularly take what seems to be a pure gestalt and say, “Let’s look at that as though it is constructed. I know it feels like an experience — and it *is* an experience — but let’s also look at it from the point of view that it’s been constructed or assembled. When we view our experiences as constructions it gives us a handle on them, it lets us deconstruct or dismantle them. If we can see how an experience is put together we can take it apart.<sup>92</sup>

### Une voie médiane : rectifier les positions polarisées

Dans la continuité de nos perceptions, nous créons des discontinuités en créant des contrastes. Ainsi nous appréhendons la réalité selon un mode dualiste en paires d’opposés que P. Fenner appelle la dichotomisation<sup>93</sup> (*vikalpa*) : pour pouvoir concevoir la liberté, nous dit-il, nous avons besoin du concept d’absence de liberté, de même pour le bien et le mal, l’intérieur et l’extérieur, l’existence et la non existence, le soi et le non soi. Mais il met l’accent sur un élément important pour unifier ultimement dualité et non dualité : rectifier ces positions polarisées – ce que l’on nomme traditionnellement par la ‘voie médiane’, la ‘voie du Milieu’ – ne signifie pas adopter une autre position, la position du milieu, car :

this reduces the “middle” to another position — another extreme, in fact: the extreme of being balance or neutral in contrast to being at an extreme. The middle way isn’t a place or mode of being where we aren’t functioning dualistically. The moment we think like

<sup>91</sup> *Our lineage, origins of Radiant Mind*.

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>93</sup> Cf. Peter Fenner, *Reasoning into Reality*, p. 35-39.

this we're involved again in another dualism; the dualism that sets duality and nonduality apart.<sup>94</sup>

Le travail dans *Radiant Mind* va consister à soustraire doucement les gens à ces opinions polarisées et figées sur la réalité, sur l'existence ou non d'un agent à nos actions ou d'un objet de pratique, etc. C'est un processus correctif sans fin :

It's important not to look for a conclusion to this process of continual correction. It will only produce frustration. From the bodhisattva point of view this never stops; we have no expectation that this process of settlement, movement and correction will stop or continue forever. It doesn't matter. It's not the point.

Sometimes it feels like pulling someone away from one position into another, even though this isn't the final intention. The intention, in a way, is to be nowhere and everywhere equally. We can move someone from one position into another. When that becomes reified it's time to move them away from that position.<sup>95</sup>

### Sous-négation et sur-négation

Dans ce processus, il est utile d'introduire deux notions, que l'on pourrait intituler 'négation insuffisante' et 'négation excessive', qui sont liées aux vues extrêmes de l'éternalisme et du nihilisme (*takché kyi tha*, ཏྲག་ཚད་ཀྱིས་མཐའ་) dont on vient de décrire un aspect et qui sont tant décriées dans le Madhyamaka. Nier que les choses existent sur le plan conventionnel (*kundzob*, ཀུན་རྫོབ་) constitue une négation excessive (*khyabtchewa*, ལྷན་ཚེ་བ་) et conduit au nihilisme, alors que ne pas nier l'existence d'une nature propre aux choses est une négation insuffisante (*khyabtchungwa*, ལྷན་ཚུང་བ་) et conduit à l'éternalisme et au substantialisme<sup>96</sup>.

Concrètement, une négation excessive peut entraîner une perte de contact avec le monde empirique, comme l'explique P. Fenner :

Focusing exclusively on the unconditioned dimension can lead people to misinterpret contentlessness as non-existence. This is called 'falling to the nihilistic extreme', and it can have damaging consequences for people's evolution. This error can make people foolhardy and careless, and a danger both to themselves and to others. In current spiritual circles this is called "spiritual by-passing."<sup>97</sup>

A l'inverse, en oubliant la liberté qui provient de la compréhension de la nature ouverte de toutes choses et de sa propre personne, en prenant le karma comme « un phénomène invariant », impossible à transcender, on peut s'enfermer dans un comportement rigide et s'assujettir à des règles strictes. Tout devient sérieux.

---

<sup>94</sup> *Our lineage, origins of Radiant Mind*, p. 6.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>96</sup> Peter Fenner, *Reasoning into Reality*, p. 119 et pp.141-147.

<sup>97</sup> Cf. *Radiant Mind*, p. 214-215.

## La vision pénétrante dans le Madhyamaka

La pratique traditionnelle de *vīpaśyanā* (lhagtong, ལྷག་མཚོ་), la vue pénétrante, consiste à “voir à travers” la dualité. Cette pratique peut revêtir différentes formes selon les écoles de Bouddhisme, notamment dans le Mahāmudrā comme on le verra par la suite, mais nous allons l’aborder ici dans le sens qu’elle a pris dans le Madhyamaka et qui consiste en une analyse logique déconstructive (*prasaṅgavicāra*<sup>98</sup>) : c’est une « analyse qui ne trouve rien », analyse qui démantèle tous les points de référence sur n’importe quel sujet.

## L’analyse qui ne trouve rien

Comme je l’ai déjà évoqué, la forme d’investigation logique sur la nature des phénomènes et de la personne propre au Madhyamaka consiste à ‘ne rien trouver’, ou à trouver que ceux-ci ont une existence seulement dépendante, qu’ils sont composés d’agrégats et n’ont pas d’existence autonome. Leur nature consiste donc en une vacuité d’être en soi. Cette même forme d’analyse est utilisée au niveau psychologique pour défaire toutes les pulsions destructives, les croyances fortement établies, et tous les fantasmes sur l’état de libération.

Ce type d’investigation qui démantèle la notion de soi a été codifiée et suit un processus très précis dans le Madhyamaka. Les yogis savent exactement ce qu’ils font et où ils en sont. Ils suivent pour cela un protocole d’examen critique des thèses exposées, explique P. Fenner.

Dans *Radiant Mind*, poursuit-il, on ne peut pas atteindre la même précision car les conversations dépendent de la relance faite par l’interlocuteur, relance sur laquelle il n’a aucun contrôle<sup>99</sup>. Néanmoins, comme elle ‘informe’ les conversations déconstructives dans *Radiant Mind* – car P. Fenner utilise cette logique – il est important d’en donner une description plus détaillée ici. Il s’agit de la méthode d’analyse en 4 points.

<sup>98</sup> La traduction exacte est l’analyse par la réduction par l’absurde.

<sup>99</sup> De plus « le débat n’est pas ordonné par de simples règles de logique, mais également par une procédure qui n’est qu’en partie fondée sur des nécessités strictement logiques ». Cf, Stéphane Arguillère, *Leçons au Collège International de Philosophie*, [http://www.ciph.org/fichiers\\_papiers/papiers40.pdf](http://www.ciph.org/fichiers_papiers/papiers40.pdf), consulté le 31/07/2008, à 18h. C’est-à-dire que les propositions ou les différents éléments d’une proposition sont analysés selon un ordre préétabli arbitraire qui, s’il n’est pas connu, peut fausser le débat.

## La méthode d'analyse en 4 points

Les 4 phases sont les suivantes<sup>100</sup> :

1. Il s'agit d'abord d'identifier clairement l'objet à analyser. Il peut être utile pour cela de faire appel à notre imagination<sup>101</sup>.

Cette phase est importante car il arrive souvent dans *Radiant Mind* que l'interlocuteur, lorsqu'il sent que l'objet à analyser perd de sa réalité, veuille en changer. Il s'agira alors pour Peter Fenner de le ramener à l'objet initial, ou si c'est impossible à recommencer à identifier clairement un nouvel objet d'analyse. Mais à nouveau, il faut bien noter qu'il n'aura finalement aucun contrôle sur les réparties de son interlocuteur et ne pourra pas nécessairement pousser l'analyse jusqu'à son terme.

2. Ensuite, P. Fenner nous explique que le yogi va analyser son objet en établissant des relations contrastées et des prémisses qui vont nous permettre d'établir son existence ou sa non-existence. Par exemple si l'objet d'investigation est le soi, les prémisses pourront porter sur le fait qu'il est ou n'est pas un avec les agrégats<sup>102</sup>. Ainsi, en se basant sur la logique simple du tiers exclu aristotélicien (A est soit Y, soit non Y, il ne peut être à la fois les deux ou ni l'un ni l'autre)<sup>103</sup>, il est alors possible de démontrer que si A n'est ni Y, ni non Y, alors A n'existe pas en soi<sup>104</sup>. Il n'existe alors plus de point de référence sur lequel l'esprit du méditant peut encore s'accrocher. Concrètement, l'établissement de telles propositions se fait par des prémisses majeures qui vont permettre d'établir des implications, des liens logiques, que l'on pourra soit accepter (*khyab*, ལྷན་), soit rejeter (*ma khyab*, མ་ལྷན་). Il s'agit d'un élément fonda-

---

<sup>100</sup> Cf. également Peter Fenner, *Le Fil de la Certitude*, p. 56-58 ; Georges Dreyfus, *La Vacuité selon l'école Mādhyamika*, Vajra Yogini, 1992, p. 36 ; Robert Thurman, *The Central Philosophy of Tibet*, Princeton University Press, 1991, p. 286.

<sup>101</sup> Si l'objet à considérer est la notion de soi, P. Fenner nous apprend que les yogis ont l'habitude de s'imaginer être en train d'être attaqués et tués par un bandit pour exacerber ce sentiment d'identité, de soi.

<sup>102</sup> Nous analyserons cet exemple en détail avec Peter Fenner. Plus trivialement, en prenant une carafe comme référent, une carafe est une avec elle-même, et une assiette est différente d'une carafe. Si un objet est ni l'un, ni l'autre, alors il n'existe pas.

<sup>103</sup> On verra par la suite que les logiques tibétaine et indienne prennent en compte ces 4 éventualités (*catuskoti*).

<sup>104</sup> P. Fenner prend, quant à lui, l'exemple du mental qui doit être soit « un objet d'expérience » soit ne pas l'être pour exister.



mental de la logique bouddhique qui permet d'établir une thèse pour un sujet à partir d'une conséquence logique (*vyāpti* ; *khyabpa*, ལྷན་པ་, implication)<sup>105</sup>.

On va supposer que  $A=Y$  et arriver à une contradiction, et on arrivera à une même contradiction en supposant que  $A\neq Y$ . Les points 3 et 4 vont tester la validité de l'une et l'autre de ces assertions.

3. Suivons en cela P. Fenner qui illustre ces phases en faisant l'analyse traditionnelle de l'existence d'un soi de la personne (point 1) et en posant comme prémisses qu'il est soit un objet de notre expérience soit qu'il n'en est pas un (point 2)<sup>106</sup>. Il nous montre d'abord dans quel cadre ces prémisses sont établies. Ce qui est sous-jacent à ces prémisses du point de vue bouddhiste est que le champ de notre expérience consiste en tous les phénomènes composés – c'est-à-dire tous les phénomènes et tous les individus – de *skandha*, d'agrégats. Le bouddhisme affirme que c'est sur ces *skandha* que nous surimposons l'idée d'existence d'un soi, d'une réalité indépendante. Concernant notre personne, non seulement nous pensons que nous sommes le corps et l'esprit (donc susceptibles d'être objet de notre expérience), mais nous le ressentons aussi (si notre corps est menacé, c'est une menace à notre existence même). Or si notre expérience – indépendamment de toute culture, c'est une constante universelle – nous fait croire que nous sommes ce corps et cet esprit, le raisonnement logique nous montre le contraire. Voyons concrètement comment procéder. En effet, nous dit P. Fenner, le soi ne peut être un objet de notre expérience, car si le soi, nous-mêmes, nous sommes un objet de notre expérience, où serions-nous pour en faire l'expérience ? Il n'y aurait personne. Donc il est impossible de faire l'expérience d'un soi qui est lui-même un objet de l'expérience. Et donc on ne peut pas dire si ce 'soi' objet de l'expérience existe ou non. Il est aussi évident que pour que cette démonstration ne reste pas un simple jeu intellectuel, il faut véritablement investir l'objet d'analyse et recommencer l'analyse en essayant d'en tirer toutes les conséquences logiques et concrètes.

Peter Fenner souligne encore un élément important, c'est que dans *Radiant Mind* les analyses pour rechercher l'introuvable commencent souvent là (examiner le soi comme un objet de notre expérience dans notre exemple), en faisant fi du 2<sup>e</sup> point car poser les prémisses est trop formel et compliqué.

<sup>105</sup> Soit  $x$  le sujet ( $x$  *tchötchen*, མཚན་མཚན་); il faut nécessairement qu'il soit  $y$  ( $y$  *yinparthel*, ཡིན་པར་ཐུག་)], puis qu'il est  $z$  ( $z$  *yinpeï phyir*, ཡིན་པའི་ཕྱིར་). En formulation aristotélicienne on dirait simplement : si  $x = z$ , alors  $x = y$ .

<sup>106</sup> Cf. *Le Fil de la Certitude*, p. 77, note 17.

4. Examinons le dernier point, à savoir que je ne suis pas un objet de mon expérience. Si j'affirme maintenant que je ne suis pas un objet de mon expérience, comment puis-je savoir si j'existe puisque que je ne peux pas faire l'expérience de ce 'je' ? Ce 'je' reste en dehors de mon champ d'expérience. Donc, à nouveau, je ne peux pas savoir si un tel soi existe ou pas, nous dit P. Fenner. Le but de tout cet exercice, conclut-il, est de faire renoncer à l'esprit toute velléité d'aller chercher encore ailleurs l'affirmation de l'existence de son 'je'. Il n'a rien trouvé, il ne peut rien affirmer sur son existence. Et, encore une fois, cet exercice sera particulièrement efficace pour celui qui y met toute l'énergie, la concentration et qui aura au préalable rendu particulièrement vivante son identification à un soi.

A ce stade, P. Fenner va plus loin et met en garde contre le danger de parvenir à la conclusion hâtive qu'il n'y a pas de soi du tout, conclusion qu'il convient de détruire, tout comme son opposé. Car si le soi ou le 'je' n'existe pas, il n'existe pas de façon intrinsèque, autonome, mais il n'est pas non existant non plus.

In Radiant Mind the fourth phase of the analysis comes into play when people begin to identify with the idea that there is no self, that they are no one, that there is no doer, thinker, or experiences – no “I” as a subject. In Buddhism this is called an acquired concept (*parikalpita*) because it arises as a product of our thinking and philosophical education. People can slide into this way of thinking after seeing that they really can't find a self or experience. They think, “The ‘I’ is just a thought. I can't find the thinker or experiencer so therefore there is no self.” This, however, is still a conclusion. Instead of thinking that we exist, the mind concludes that “we don't exist.” It's quite easy for this belief to be further reinforced by exposure to some nondual teaching that talk about there being no self and no doer, without qualifying that these terms are shorthand for a state in which there is no self and no non-self.<sup>107</sup>

P. Fenner assimile donc cette pensée de « l'absence d'un soi » comme étant à nouveau un simple concept (*parikalpita* ; *kun brtags*, ཀུན་བརྟམས་). Dans le Cittamātra, cela s'appelle la nature imaginaire, selon la triple nature des phénomènes qui apparaissent à la conscience. Cette pensée que l'on n'est pas un 'soi' n'est qu'une surimposition (nature imaginaire) sur les phénomènes, sur la nature dépendante (*paratantra* ; *shenwang*, ཤེན་བཟང་), ce qui nous empêche d'en voir la nature ultime, parfaitement établie, la réalité absolue (*pariniṣpanna* ; *yongs grub*, ཡོངས་གྲུབ་).

Ainsi toute conclusion définitive est systématiquement remise en question par P. Fenner selon la logique *prāsaṅgika*.

---

<sup>107</sup> *Our lineage, origins of Radiant Mind*, p. 10.

## Le tétralemmes ou les 4 extrêmes

Nāgārjuna s'est attaché à démontrer que tous les dharmas – y compris la vacuité elle-même –, échappent non pas simplement aux 2 alternatives d'être ou ne pas être selon la logique aristotélicienne, mais aux quatre alternatives de l'être, désignées par le tétralemmes (*catuṣkoti*) : existant, non existant, existant et non existant à la fois, ni existant ni non existant. Ainsi les *dharmas* – tous les phénomènes – sont au-delà de toute détermination d'existence et de non existence et sont donc vides d'existence intrinsèque ou, pour reprendre l'expression de Peter Fenner, ont une nature 'ouverte'.

Le tétralemmes est donc une méthode d'investigation exhaustive sur la nature de la réalité qui permet progressivement (*anupurvi*) d'inclure la dimension inconditionnée sans la réifier, c'est-à-dire au-delà de toute détermination d'existence et de non existence. En effet, le tétralemmes étudie si une chose (une personne, un objet, une pensée, une sensation, le *nirvāṇa* lui-même) est existante (*yö*, ཡོད་), non existante (*mé*, མེད་), existante et non existante à la fois (*yömé*, ཡོད་མེད་), ni existante ni non-existante (*yömé-min*, ཡོད་མེད་མེན་)<sup>108</sup>.

Concrètement, dans les conversations, Peter Fenner va cerner le cadre de référence des personnes en observant quel est leur façon de parler de la réalité et cela lui permettra de donner alors une direction appropriée aux dialogues. Le tétralemmes avec ses 4 facettes va l'aider à discerner 4 états d'esprit chez ses interlocuteurs qui correspondent au degré de 'pureté' de leur conscience non duelle. Il s'agit selon lui :

- a. d'un état de conscience ordinaire dans lequel le 'je', la 'souffrance', etc. sont réels (proposition A ; existant) ; c'est une position qui pose des affirmations et donne des qualités positives à l'état ultime ;
- b. d'une compréhension grossière de la non dualité qui a tendance à nier toute expérience d'un soi, de sentiments, etc. (-A ; non existant) ; c'est une position qui pose des négations et assimile l'état ultime à rien, le non-soi, le sans-contenu, etc. (même s'il s'agit d'un cas de 'négation excessive', il est utile pour casser la vision ordinaire des choses du point précédent) ;

<sup>108</sup> Pour une étude spécifique sur le *catuṣkoti* au regard des logiques classique et alternative, cf. Tom Tillemans, « La logique bouddhique est-elle une logique non-classique ou déviante ? Remarques sur le tétralemmes (*catuṣkoti*) », dans *Les Cahiers de Philosophie*, n° 14, « L'Orient de la pensée », Lille, 1992, pp. 183-198. L'auteur se positionne également contre une interprétation uniquement psychologisante du *catuṣkoti*, en faveur d'une valeur cognitive.

- c. d'une compréhension plus raffinée qui intègre les positions contradictoires (A et -A ; existant et non existant à la fois) : la réalité est à la fois personnelle et impersonnelle, elle est le rien qui inclut tout, etc. ;
- d. d'un état final sans point de référence (-A et - -A ; ni existant ni non existant), l'esprit n'a nulle part où aller, rien à quoi penser, c'est l'esprit qui demeure dans la conscience inconditionnée non duelle.

Enfin P. Fenner précise, par rapport à son cours, qu'il ne s'agit pas d'orienter les conversations dans cette dernière direction, sinon les gens auraient vite fait d'apprendre par cœur les bonnes réponses « pensant qu'elles sont dans l'état ultime alors qu'en fait elles ne font que vous dire quelque chose ». Ils resteraient en fait bloqués au premier point du tétralemme.

Il est temps d'analyser les conversations à l'aune de la déconstruction *mādhya-mika*.

---

### ***Conversation et commentaires***

Commençons par présenter un dialogue qui montre l'approche logique et rigoureuse de P. Fenner avec un interlocuteur beaucoup moins rigoureux quant à lui, voire même farfelu, le tout ne manquant pas d'humour. On va voir que par l'usage de la logique, P. Fenner ne 'lâche' pas son interlocuteur et l'amène à se questionner sur le soi-disant sujet derrière l'expérience. La conversation suivante est parfois difficile à démêler, mais je vais tenter un commentaire.

<b>Conversation</b>	<b>Commentaires</b>
<i>Karl: I'm in conflict at the moment with a sensation in my body. It's a very familiar experience. I'd like to be in the unconditioned mind but I'm distracted by what I'm feeling. I'm preoccupied with a pain in my body.</i>	<i>Douleur et expérience de la dualité, désir d'atteindre le nirvāna, l'inconditionné par opposition au saṃsāra, le conditionné.</i>
Peter: What does the pain have to do with the unconditioned mind? <i>Karl: I don't understand.</i> Peter: What is the relationship between pain and the unconditioned mind?	<i>Première question pour mettre en doute le fait que la douleur est un empêchement à demeurer dans la conscience inconditionnée.</i>
<i>Karl: The pain is conditioned but also unconditioned. Is that what you're getting at?</i> Peter: Which part of it is unconditioned?	<i>La douleur est une sensation, donc fait partie du conditionné. P. Fenner fait chercher à son interlocuteur l'introuvable, à</i>

<p><i>Karl:</i> <i>The pain is also this sunray.</i></p> <p>Peter: I don't know what that means.</p> <p><i>Karl:</i> <i>In trying to separate from the pain I made this connection with the sun's rays.</i></p> <p>Peter: Is that a real connection or just something that happened in your mind?</p>	<p><i>savoir une douleur incon-ditionnée. Il va garder son analyse rigoureuse même devant des associations douteuses de ce dernier.</i></p>
<p><i>Karl:</i> <i>How can I separate my mind from reality?</i></p> <p>Peter: Who can't separate your mind from reality?</p> <p><i>Karl:</i> <i>The sunray can't.</i></p> <p>Peter: I can't make any sense of that. Perhaps that's your intention.</p> <p><i>Karl:</i> <i>I don't know.</i></p> <p>Peter: Is there something you'd like me to understand at the moment?</p> <p><i>Karl:</i> <i>I'm trying to find something that I'd like you to understand. I'm sure I can come up with something.</i></p>	<p><i>Devant les réponses dé-concertantes de son interlocuteur, P. Fenner semble obligé d'abandonner le sujet à déconstruire (douleur inconditionnée) pour chercher une autre intention chez celui-ci.</i></p>
<p>Peter: But why? I don't need to understand anything at the moment. Nothing is missing.</p> <p><i>Karl:</i> <i>(laughs)</i></p> <p>Peter: We're done. Nothing's happening. There is nothing to understand. I don't want to put words in your mouth. Is there something I need to understand? Yes or no?</p> <p><i>Karl:</i> <i>It's difficult for me to work that out.</i></p> <p>Peter: If it's important it will come back!</p>	<p><i>De son côté P. Fenner ne donne pas prise. Non seulement il n'a pas besoin de comprendre quoique ce soit, mais il n'y a rien à comprendre, rien ne se produit. L'emphase est mise sur la non existence autonome des phénomènes (point 3 de la méthode en 4 points et point 1 du catuṣkoti).</i></p>
<p><i>Karl:</i> <i>I'm still in conflict with the feeling in my body?</i></p> <p>Peter: Is that my problem or your problem?</p> <p><i>Karl:</i> <i>It's your problem.</i></p> <p>Peter: Really. Okay. It's my problem. Is that right? It's my problem, it's not yours.</p> <p><i>Karl:</i> <i>Correct.</i></p> <p>Peter: Well it's no longer a problem.</p> <p><i>Karl:</i> <i>You can't do that!</i></p> <p>Peter: I've just done it. There's no problem.</p> <p><i>Karl:</i> <i>But I think you should have a problem.</i></p>	<p><i>En posant cette question, P. Fenner veut clarifier à nouveau les attentes de son interlocuteur à son égard. Cela peut se rapprocher du 2<sup>e</sup> point de la méthode en 4 points : établir les opposés (s'il y a un problème, auquel des 2 protagonistes appartient-il ?) Il s'agit de démonter les 2 options. La première – c'est le problème de P. Fenner – est facile à éliminer !</i></p>
<p>Peter: I'll come back to the same question. Whose problem is this?</p> <p><i>Karl:</i> <i>Which problem?</i></p>	<p><i>Le problème a-t-il déjà été oublié ? Ou Karl est-il en train de vouloir changer</i></p>

<p>Peter: The problem that you think I should have a problem and I don't.</p> <p><i>Karl: It's your problem.</i></p> <p>Peter: Okay. I just want to be really clear about this. This is my problem. In no way is it yours. Correct?</p> <p><i>Karl: Yes.</i></p> <p>Peter: Okay, well fortunately that problem has disappear. It doesn't exist any more. So that's great. Neither of us have to worry about it any more.</p> <p>[Silence]</p>	<p><i>de sujet d'analyse ?</i></p> <p><i>La conclusion est sans appel: c'est le problème de P. Fenner. Or pour ce dernier, il n'a pas de problème, donc le problème n'existe plus ! Imparable.</i></p> <p><i>L'esprit peut oublier son problème, il n'y a plus de problème de douleur dans le corps et Karl peut vivre dans l'inconditionné comme il le souhaitait au départ !</i></p>
<p><i>Karl: Well I'm still in conflict with the sensation in my body.</i></p> <p>Peter: So, please, what exactly is the problem?</p> <p><i>Karl: I'm separated from my pain.</i></p> <p>Peter: Good. Then you don't have to experience it.</p>	<p><i>On revient implicitement à l'autre éventualité, bien sûr la plus censée, qui est que le problème est celui de Karl, mais curieusement il vient avec une étrangeté : il est séparé de sa peine. A nouveau, P. Fenner lui donne la solution évidente.</i></p>
<p><i>Karl: Well I'm not separated from it.</i></p> <p>Peter: Where is the "you" that is inseparable from your pain?</p> <p><i>Karl: I am to a great extent in this body.</i></p> <p>Peter: Who thinks that that's where you are?</p>	<p><i>On arrive maintenant au vrai problème, c'est le problème de Karl et c'est lui qui en fait l'expérience.</i></p>
<p><i>Karl: The feeling of being separated is increasing.</i></p> <p>Peter: But you just said that you weren't separated from it. What's going on here? Who thinks that the feeling of you being separated from your pain is increasing?</p> <p><i>Karl: I do.</i></p> <p>Peter: And where are you?</p> <p><i>Karl: Here. (Pointing to his head)</i></p> <p>Peter: Who thinks you're in there?</p> <p><i>Karl: It's the brain that thinks I'm in there.</i></p> <p>Peter: Who thinks it's the brain that thinks you're in there?</p>	<p><i>Est-ce que par sa réponse Karl veut exprimer qu'il est moins identifié à son corps et à sa douleur? Ce serait un bon signe, mais P. Fenner revient à son sujet à déconstruire : l'affirmation selon laquelle Karl n'est pas séparé de son corps en s'attaquant à la notion même de 'Karl'.</i></p>
<p><i>Karl: Strangely enough, my feet think that I'm in my brain.</i></p> <p>Peter: That is strange. Where did you study physiology? But, nonetheless, who thinks that it's your feet think that he is in, or is, the brain?</p> <p><i>Karl: The brain again.</i></p>	<p><i>A nouveau, devant des réponses incohérentes (apparemment), P. Fenner continue sa logique jusqu'à ce que Karl ne trouve rien. C'est un aspect de vipāśyanā, de l'analyse</i></p>

<p>Peter: Who thinks it's the brain that thinks?</p> <p>[Silence]</p> <p>Karl: <i>I don't know.</i></p>	<p><i>qui ne trouve rien.</i></p>
---	-----------------------------------

L'exemple suivant reprend un exemple classique d'une déconstruction de l'existence d'un soi, point 3 de la méthode en 4 points et point 1 du *catuṣkoti*. La méthode consiste à systématiquement relancer la question du sujet qui expérimente ses pensées ou sensations.

Conversation	Commentaires
<p>Peter: Something was coming up for you, some fear about being that open. So who is feeling that fear?</p> <p>Zoe: <i>I don't know who it is, but my body is having the sensation. Someone who I'm calling "I" is experiencing a sensation.</i></p>	<p><i>Question liée au sentiment de peur qui peut s'élever lorsque la sensation d'un soi solide et autonome se dissout. Recherche du sujet: qui ressent cette peur?</i></p>
<p>Peter: So who is calling yourself "I"? - I'm simply giving a commentary on what I'm doing as I'm doing it. What I'm doing is picking up on the structure of your self-identification that you're offering to me. I'm picking up on that and using that. I'm not just getting into some mechanical process of saying: "Who are you?" or "Where is the perceiver?" or "Where is the 'I'?" It's not like a robotic process. I'm simply picking up on what you're saying, and using that. So what is happening for you now?</p> <p>Zoe: <i>There's a sensation arising, and again I use the word "I" because I don't know what other word to use. There's something that senses that sensation.</i></p> <p>Peter: So who's using the word "I"?</p> <p>Zoe: <i>This constellation of....the person, the one who thinks she's Zoe.</i></p> <p>Peter: Who's that?</p> <p>Zoe: <i>The one that is sitting here.</i></p> <p>Peter: Who's sitting here?</p> <p>Zoe: <i>There's more sitting here than the one I call Zoe. But the one I call Zoe is the one that uses the word "I".</i></p> <p>Peter: Okay. So who thought that? There's like a little train of thinking, that you just presented, that just happened. Who thought that? Who's the thinker, where is the thinker of that?</p> <p>Zoe: <i>I can't locate it.</i></p>	<p><i>P. Fenner explique lui-même le processus en jeu, ce qui me dispense de tout commentaire.</i></p> <p><i>Il faut néanmoins souligner le caractère non mécanique du processus. Ce n'est pas qu'un simple jeu de l'esprit, les deux protagonistes doivent essayer de ressentir ce qui est en jeu.</i></p> <p><i>C'est aussi pourquoi P. Fenner souligne qu'il ne mène ce type de dialogue que lorsqu'il lui semble que son interlocuteur est prêt en quelque sorte et peut en tirer bénéfice.</i></p>

Peter:	Who can't locate it?	
Zoe:	<i>This woman I'm calling "I". There are words that come up that I don't know if they mean anything for me right now.</i>	
Peter:	So who thinks that what's happening now might not mean anything?	
Zoe:	<i>I'm searching for an answer.</i>	
Peter:	Who is searching for an answer?	
Zoe:	<i>It's a thought or an identification that's attached to thinking there's an answer.</i>	
Peter:	Okay. Who is thinking that? Who thought that? Who's thinking what you're thinking now?	
Zoe:	<i>What's arising in me now is a sense that I want to just be quiet.</i>	
Peter:	Okay. Who wants to be quiet?	
Zoe:	<i>The one who had the fear, the one who's standing on the edge.</i>	
Peter:	So who feels like they're standing on an edge? There's a feeling of being on an edge: Who's there? Who feels that they're at an edge?	
Zoe:	<i>This thing I call "me".</i>	
Peter:	Okay. Who does that?	
Zoe:	<i>It feels like a "what"?</i>	
Peter:	Who feels that it's a "what"?	
	<i>[Several minutes silence]</i>	

Avec le dialogue suivant, on avance dans *vipāśyanā*, l'analyse qui ne trouve rien avec les points 3 et 4 de la méthode en 4 points et du tétralemme.

Conversation	Commentaires
<p><i>Simon: Do you have any sense of appreciation for insight into this quality of experience that Hindu cosmology looks at, experiences by naming something ātman, self? We talk about Unconditioned Mind with a sense that it's totally non-personal; there's no sense of an ātman. Is this just two world views that will never really meet? Or do they really describe the same thing?</i></p> <p>Peter: My understanding is that <i>ātman</i> can be used in two different ways. You have <i>ātman</i> referring to the transpersonal, impersonal Self. In the equation that <i>ātman</i> is Brahman, for example. <i>Ātman</i>, there, is the same as Unconditioned Mind. Even though the word "Self" is being used, it's the same state, the same experience. But the same term can be used, and it's certainly used in Buddhism, to refer to the finite, to the personal</p>	<p><i>Il ne s'agit pas ici de discuter du bien fondé de cette identification que fait notre auteur entre l'ātman et la conscience inconditionnée. Il est sûr qu'elle fera sursauter nombre de bouddhistes, mais c'est un débat qui existe de longue date dans l'épistémologie bouddhique - de nombreux anathèmes ont été lancés autour de cette question - où l'on trouve l'identification du dharmakāya à la perfection du 'Grand Soi' ou du 'Soi sublime transcendant' (dagdam pei paröl</i></p>



<p>self. But there's no conflict. Because a word is just being used in two different ways.</p>	<p><i>tu tchinpa</i>, བདག་དམ་པའི་མ་རྗེས་ཏུ་ཕྱིན་པ་ )<sup>109</sup>.</p>
<p><i>Simon:</i> Here, we have what we experience as a temporary, momentary, illusionary sense of self – a person. Granted it's an illusion.....</p> <p>Peter : It's not that it's illusory. It's real.</p> <p><i>Simon:</i> But it has no fundamental, substantial, self-existence</p> <p>Peter : That's what they say. But..... (laughter)</p> <p>It has no self-existence. I know from my study of Buddhism, that one has to be careful of phrases. Like, for example: "self-existence", because it's really quite easy for them to become just a phrase that we can rest with. Then it becomes something that's a philosophical view-point, that people then rest in.</p> <p>If you look at it, the person who's identified with this, who did all the work in proving that things lack self-existence is Nāgārjuna. And people tend to gloss over this. He also showed that things lack self-existence and other existence, which in other words, he's also rejecting that things lack self-existence.</p> <p>The main thing is just looking for how we'd like to come to rest somewhere, conceptually. We look for somewhere that the mind can land, and say: "Ah! I understand things lack self-existence". People are then, in a way, comforted by that, because that's the core belief of a good spiritual philosophy. We know that Buddhism is good, etc., and one of the things we seem to hang on is this idea that things lack self-existence. And we get some comfort from that, like it's an elevated view-point. But what is it? It's a thought. Things like "self-existence" is a thought. Things do not lack self-existence. - That's another thought.</p>	<p><i>P. Fenner va adresser ici le 2<sup>e</sup> terme du catuṣkoti, à savoir que le soi, s'il est non existant (1<sup>er</sup> élément du tétralemme) n'est pas non plus non existant (2<sup>e</sup>). Ou encore, après avoir amené ses interlocuteurs à bien établir sa non existence, il va aussi déconstruire ce qui pourrait devenir un nouveau concept (parikalpita), figé, pour les amener à approfondir leur vision (vipāśyanā).</i></p> <p><i>Cela est également l'aboutissement de la méthode en 4 points.</i></p>
<p>Simon: Then the whole theist, non-theist views, are both existing. It shimmers there.</p> <p>Peter : It still sounds like you're trying to achieve something.</p> <p><i>Simon:</i> No. I just want to keep opening the window.</p> <p>Peter : Okay.</p>	<p><i>L'interlocuteur en arrive au 3<sup>e</sup> élément du tétralemme : le soi est à la fois existant et non-existant (ou Dieu existe et n'existe pas tout à la fois).</i></p>
<p><i>Simon:</i> It's neither self existing, nor not self-existing.</p> <p>Peter : Yes.</p>	<p><i>Jusqu'à ce qu'il se ravise pour énoncer le 4<sup>e</sup>.</i></p>

<sup>109</sup> Ce thème lié à celui du *tathāgatagarbha* ou 'nature de bouddha' a été développé dans les *sūtra* issus de la 3<sup>e</sup> mise en mouvement de la 'Roue du Dharma', comme le Ratnagoṭravibhāga. Cf. François Chénique, *Le Message du Futur Bouddha*, Dervy-Livres, Paris, 2001, pp. 31-33. Pour un débat autour de cette question chez des auteurs classiques, cf. José Cabezon et Geshe Lobsang Dargyay, *Freedom from Extremes, Gorampa's "Distinguishing the Views" and the Polemics of Emptiness*, Wisdom Publications, Boston, 2007 (notamment p. 75).

## 8. L'union de la sérénité et de la vue pénétrante

Dans toutes les traditions du bouddhisme, la double pratique de la sérénité (*śamatha*) et de la vue pénétrante (*vipāśyanā*) est nécessaire pour atteindre l'Éveil. La combinaison (*yuganaddha*) des deux permet d'allier la stabilité de l'esprit à la compréhension de la nature ultime des choses pour parvenir à la sagesse ultime et sans contenu. La pratique de *śamatha*, comme son nom l'indique (Skt. *śama*, paix et *tha*, demeurer ; Tib. *shiné*, ཞིན་ལྷན་) consiste à demeurer dans le calme et la sérénité. Celle de *vipāśyanā* (Skt. *vi[śeṣa]*, supérieur et *paśyanā*, vision ; Tib. *lhagthong*, ལྷག་མཐོང་) est la vue pénétrante qui permet de connaître la nature ultime des choses. Ces deux pratiques ont été détaillées et balisées en détail selon les différentes écoles du bouddhisme, donnant différentes phases et accomplissements. Selon les écoles, il est recommandé de les pratiquer l'une avant l'autre ou simultanément pour finalement être unifiées<sup>110</sup>. D'après les enseignements traditionnels, la pratique simultanée est considérée comme une pratique avancée réservée aux êtres de capacité supérieure ayant acquis ce potentiel dans des vies antérieures. Dans le contexte du Mahāmudrā<sup>111</sup>, le IXème Karmapa, Wangchug Dorje donne le conseil suivant :

Ceux qui progressent développent tout d'abord la vision pénétrante, puis la quiétude mentale ; ils développent parfois les deux simultanément alors qu'auparavant ils ne possédaient ni l'une ni l'autre. Ceux qui appartiennent à cette dernière catégorie développent tout de suite et la quiétude mentale et la vision pénétrante, du seul fait d'être instruits de leurs caractéristiques. Ceci est dû à la force de leur entraînement passé.<sup>112</sup>

Peter Fenner, passant outre ces recommandations, précise que dans *Radiant Mind*, l'intégration des deux pratiques a lieu très tôt, si bien qu'il est difficile de les différencier. Il les résume dans la pratique qui consiste à « ne rien avoir à penser », ce qui « ralentit le mental, nous laissant sans point de référence et cela aboutit à une conscience sans contenu » qui actualise l'union des deux. L'affaiblissement des pensées et ne penser à rien participe davantage de *śamatha* alors que le penser à 'rien' participe de *vipāśyanā*. C'est ce que nous allons voir maintenant.

---

<sup>110</sup> Pour plus de détails, voir articles correspondants dans Philippe Cornu, *Dictionnaire du Bouddhisme*.

<sup>111</sup> Cf. plus loin p. 72.

<sup>112</sup> Cf. IXe Karmapa, *Le Mahamoudra qui dissipe les ténèbres de l'ignorance*, Marpa, 1992, p. 85.

## Sérénité – affaiblir les pensées

Pour expérimenter la conscience inconditionnée P. Fenner préconise d’abord de réduire la densité de nos pensées afin d’éviter les proliférations conceptuelles, ce qui est une approche très classique dans toutes les écoles du bouddhisme. La paix peut émerger alors beaucoup plus facilement ainsi que l’expérience d’une conscience inconditionnée. Notre auteur est moins classique lorsqu’il précise qu’il n’est pas du tout nécessaire d’essayer de stopper les pensées complètement, car elles ne sont pas incompatibles avec la conscience non duelle, car dans cet état les pensées sont incapables de produire des émotions réactives.

## Rien sur quoi penser

Dans l’approche non duelle préconisée dans *Radiant Mind*, le flot des pensées va pouvoir s’apaiser dans le cadre de l’interaction qui se produit entre l’enseignant et l’étudiant. En effet, l’enseignant ne va pas chercher à stimuler les pensées en donnant quelque chose à comprendre, en encourageant des questions. Plus fondamentalement, il ne va rien donner sur quoi penser. La communication se poursuit, mais il y a de moins en moins d’information à traiter jusqu’à trouver ce juste équilibre qui permet de rester dans un état d’intériorité et de paix.

## Vision pénétrante – penser à « rien »

Au stade suivant, nous dit Peter Fenner, « lorsque nous essayons de penser à ‘rien’ et où il ne s’agit pas de l’idée que nous avons sur rien – c’est-à-dire un *parikalpita* – mais du ‘rien absolu’ lui-même, nous pouvons rapidement entrer dans l’expérience de l’inconditionné ». S’il nous est difficile d’entrer dans ce rien, P. Fenner nous suggère d’explorer l’espace dans lequel il n’y a rien, et qui ne donne aucune chose à penser<sup>113</sup>. Dans *Radiant Mind*, la pratique du calme – ou de la sérénité comme préfère l’appeler notre auteur – a pour conséquence que « nous avons de moins en moins besoin de pen-

<sup>113</sup> Comme il le souligne, l’espace (*akāśa*) est l’un des phénomènes inconditionnés (*asamskṛta*) dans toutes les écoles du Mahāyāna et comme on l’a vu l’espace est très semblable à la vacuité chez Nāgārjuna. Il s’agit aussi de l’un des ‘objets’ de prédilection des pratiquants *dzogchen* dans leur contemplation.

ser à quelque chose jusqu'à ce qu'il n'y ait finalement rien sur quoi penser. La pratique se transforme alors en vision pénétrante, « en une investigation sur ce 'rien' » et des contemplations « sur la nature de cet état qui n'a pas de structure », et l'on en vient jusqu'à se demander s'il s'agit même d'un état quelconque, nous dit-il. L'esprit peut alors demeurer calme dans son état naturel, contemplant simplement « la co-émergence des structures conditionnées (pensées, sentiments, sensations) et l'ouverture ». Sérénité et vision pénétrante se renforcent mutuellement jusqu'à aboutir à leur fusion. Cela conduit alors à demeurer dans notre état naturel, appelé parfois la méditation naturelle<sup>114</sup>. Citons à nouveau notre auteur :

“Thinking about nothing” becomes untenable because there's no foundation for our thoughts, and this naturally slows our thinking down even further. This in turn gives us less thought material with which to identify, which deepens our ability to see through conceptual structures. Finally there is nowhere further to go. We can't say what we are doing or not doing, or who is doing or not doing this. We rest in the primordial and effortless state of natural meditation.<sup>115</sup>

### *Conversation et commentaires*

L'union de *śamatha* et *vipāśyanā* se trouve de façon diffuse dans toutes les conversations. Citons ce passage où l'on combine *śamatha* (l'allègement des pensées en ne cherchant pas à savoir, l'assise simple) avec la vision pénétrante (non-pensée et analyse qui ne trouve rien quand on recherche un sujet dans le processus de la pensée ('qui pense ?')).

Conversation	Commentaires
<p>Hans: <i>Can we think about this? Can we reflect on it?</i></p> <p>Peter: For what purpose?</p> <p>Hans: <i>In order to recognize this.</i></p>	<p><i>Lorsqu'une question est posée, P. Fenner ne cherche pas à alimenter la réflexion, ce qui stimulerait d'autres pensées. Ne rien donner à quoi penser.</i></p>

<sup>114</sup> Sur ce point, voir également plus loin « Postméditation, méditation naturelle et non-méditation », page 82.

<sup>115</sup> *Our lineage, origins of Radiant Mind*, non publié.

<p>Peter: But there's nothing to recognize! That's how we recognize this.</p> <p>Hans: <i>Why are we trying to understand this?</i></p> <p>Peter: It's our habit to try to make sense of whatever is happening. But here we're confronting the experience that nothing's happening—and we don't know what to do with this.</p> <p>[Silence]</p> <p>Hans: <i>Then wouldn't it be better to just sit in stillness?</i></p> <p>Peter: We are. In the experience of the unconditioned mind we have no needs. Nothing needs to change. There's nothing to be gained by not thinking. If we're thinking we're thinking, if we're not thinking, we're not. It does not make any difference.</p>	<p><i>Calmer les pensées ne suffit pas, il faut aller au-delà de la pensée elle-même. Mais ici, il n'y a rien sur quoi penser. Le calme mental doit déboucher naturellement sur cette investigation sur ce rien, c'est-à-dire vipaśyanā. Mais en même temps, il n'y a pas d'opposition au flot de la pensée.</i></p>
<p>Hans: <i>Then why did you recently ask us to contemplate: "Who's thinking?" Doesn't this show a preference for thinking?</i></p> <p>Peter: When I ask "Who's thinking?" it's an invitation to see who's thinking, not to think about who's thinking. You can't discover "who's thinking" through thinking. Thinking only reveals your thoughts.</p>	<p><i>Ce questionnement participe de vipaśyanā, de la vision pénétrante qui découvre la nature 'vide' de la personne et des pensées pour aboutir à la co-émergence de la pensée et de la vacuité.</i></p>

Le fait de ne penser à rien, de rester sans penser, de ne rechercher rien est également l'une des caractéristiques fondamentales du Zen et du Ch'an que l'on va introduire maintenant de manière succincte.

## 9. Zen/Ch'an

En abordant le Ch'an/Zen on entre dans un cadre culturel, social et mental issu de la Chine et radicalement différent de celui de l'Inde<sup>116</sup>. Une tradition syncrétiste s'y est développée avec des emprunts faits au taoïsme et au confucianisme.

Quel est le lien entre cette tradition et *Radiant Mind*? A en croire P. Fenner, le Zen a un lien étroit avec son travail. En effet, il nous dit s'être inspiré non seulement des écoles issues de l'Inde, mais aussi des écoles chinoises<sup>117</sup>. Qu'en est-il exactement ?

<sup>116</sup> Avec le Ch'an/Zen, les écoles Huayen/Kegon et Tientai/Tendai sont les trois écoles spécifiquement chinoises.

<sup>117</sup> Il écrit : « Radiant Mind is a post-modern form of Mahāyāna Buddhism that is inspired by the Deconstructive (*prāsaṅgika*) form of Madhyamaka, especially by the precision of their "unfindability inquiry" », mais il place le Ch'an/Zen dans cette même continuité : « Zen is another tradition that is closely connected to Radiant Mind ». Pour rappel, sauf indication contraire, toutes ces citations entre guillemets proviennent de l'article non publié *Our lineage – origins of Radiant Mind*, 2008.

Commençons par présenter les lignes générales de cette tradition qui est, comme le dit notre auteur, « peut-être le plus beau fleuron et la création la plus vivace » présente en Chine et au Japon<sup>118</sup>.

Les mots chinois *ch'an* et japonais zen dérivent du mot sanskrit *dhyāna* qui signifie 'méditation'. La tradition en fait remonter l'origine au Bouddha Śākyamuni lui-même et à Mahākāśyapa qui est le seul parmi ses disciples à avoir reçu sa transmission d'esprit à esprit<sup>119</sup>, à avoir compris l'enseignement silencieux du Muni – le Silencieux – lorsque celui-ci fit tourner entre ses doigts une fleur en souriant et que seul Mahākāśyapa comprit et sourit à son tour<sup>120</sup>. Cela souligne sa qualité principale qui est d'accéder directement à l'Éveil au-delà des mots et des spéculations. Il devint ainsi le premier patriarche de l'école Ch'an. Il est dit que le Ch'an a été transmis ensuite d'Inde en Chine par le 28<sup>e</sup> patriarche après Mahākāśyapa, Bodhidharma (470 ? – 543). On lui attribue ces vers :

Une tradition spéciale en-dehors des Écritures  
Pas de dépendance vis-à-vis des livres et des lettres  
Pénétrer directement l'esprit de l'homme  
Contempler sa propre nature et réaliser la bouddhité.<sup>121</sup>

Je me permets une digression pour faire remarquer que, si avec le Madhyamaka, P. Fenner utilisait encore une dialectique logique et analytique, il est ici aux antipodes de l'intellectualisme et de la démarche académique dont il est pourtant issu. Et même si le constructivisme, qui est une des pensées dominantes actuellement dans le monde académique, s'inscrit dans le travail de déconstruction proposé par P. Fenner, il pousserait la déconstruction jusqu'à son terme et ne manquerait pas de déconstruire le constructivisme lui-même !

Mais revenons au Ch'an. L'aversion du Ch'an pour la pensée discursive et les discussions philosophiques explique le comportement excentrique et iconoclaste de nombreux de ses maîtres. Malgré cela le rituel est présent dans les monastères Ch'an et Zen, de même que la récitation des *sūtra*, et l'étude des textes philosophiques du Madhyamaka et du Cittamātra. Cependant les moines ne se perdent pas dans les concepts, mais recherchent l'expérience directe, le *satori*.

La pratique essentielle dans le Ch'an/Zen est la méditation, *dhyāna*. Dans ce contexte, la méditation ne consiste pas en une pratique assise s'appuyant sur des exer-

---

<sup>118</sup> Cf. Peter Fenner, *Le Fil de la Certitude*, p. 60.

<sup>119</sup> Le « trésor de l'œil de la vraie loi », en sino/japonais : le *zhengfayanzang/shōbōgenzō*.

<sup>120</sup> Cité par Paul Williams, *Mahāyāna Buddhism*, p. 113.

<sup>121</sup> *Ibid.* p.113.

cices graduels comme *śamatha* et *vīpaśyanā*, mais consiste à ne laisser l'esprit se fixer sur aucun objet, cela pour atteindre directement l'esprit véritable de l'homme, qui est l'esprit du Bouddha véritable. Cette réalisation est définie comme « non-pensée », un état où les pensées ne viennent plus perturber et entraîner le pratiquant dans ses proliférations. C'est donc une expérience immédiate visant à reconnaître notre vraie nature et conduisant à « voir l'essence », à vivre l'éveil (*satori*)<sup>122</sup>.

Notons encore les accents très abrupts, résolument non dualistes des déclarations de Dōgen (1200-1253) qui a introduit le Zen au Japon lorsqu'il souligne par exemple que tout être vivant est déjà et littéralement éveillé :

Penser que la pratique et l'éveil ne sont pas identiques est une vue non bouddhiste... Ainsi, même si on vous a enseigné une pratique, ne pensez pas qu'il y a une quelconque réalisation en-dehors de la pratique elle-même, car la pratique doit être considérée comme manifestant directement une réalisation intrinsèque.<sup>123</sup>

Dōgen nous invite à faire l'expérience de l'instant présent en lequel tout est déjà accompli.

Citons également le *sūtra* de Vimalakīrti qui remonte au 3<sup>e</sup> siècle de notre ère et qui explique que le dharma est sans caractéristique et n'est pas trouvable.

Le *Dharma* porte le nom de « sans-caractéristique ». Or, connaître à travers les caractéristiques, c'est chercher les caractères particuliers, et non chercher le *Dharma*. Le *Dharma* ne peut pas se figer. Or se figer sur le *Dharma*, c'est se figer, et non chercher le *Dharma*. Le *Dharma* n'est ni sensible ni intelligible. Or œuvrer dans le sensible et l'intelligible, c'est s'y cantonner, et non chercher le *Dharma*. Le *Dharma* porte le nom d'« inconditionné ». Or, agir sur le conditionné, c'est chercher le conditionné, et non chercher le *Dharma*. En conséquence, Shāriputra, celui qui cherche le *Dharma*, qui est le Réel, ne devrait, au sein de toutes choses, rien chercher.<sup>124</sup>

Dans le même esprit, un autre moyen d'Éveil utilisé dans le Zen – et qui va être développé dans les écoles Linji en Chine et Rinzaï au Japon – est l'utilisation de problèmes impossibles à résoudre, les *kōan*<sup>125</sup>. Peter Fenner le définit très justement comme étant « une sorte d'énigme ou devinette défiant l'intellect, qu'un maître donne à son élève dans le but de faire remonter à la surface un dilemme fondamental enfoui dans son esprit et faisant obstacle à un éveil spirituel »<sup>126</sup>. Le but du *kōan* est de court-circuiter le mental pour permettre la manifestation immédiate de l'Éveil. Nous reviendrons plus longuement sur les *kōan* ci-dessous, page 62.

<sup>122</sup> Cf. Philippe Cornu, *Dictionnaire du Bouddhisme*, p. 122.

<sup>123</sup> Paul Williams, *Mahāyāna Buddhism*, p. 113.

<sup>124</sup> Vimalakīrti, *Soutra de la liberté inconcevable*, Patrick Carré (trad.), Paris, Fayard, 2000, (p. 97) cité par Eric Rommeluère dans son Cours sur le Bouddhisme.

<sup>125</sup> Dōgen n'a jamais rejeté l'usage des *kōan*, mais il est un fait que depuis le 18<sup>e</sup> siècle l'école Soto issue de Dōgen a abandonné leur emploi pour ne préconiser plus que *zazen*. Cf. *Dictionnaire du bouddhisme*, p. 298.

<sup>126</sup> Peter Fenner, *Le Fil de la Certitude*, p. 70.

Enfin, précisons qu'en Chine, dès les 6<sup>e</sup> et 7<sup>e</sup> siècles, se sont constitués les deux grandes écoles, celle du Nord, plus gradualiste, et l'école du Sud, délibérément subitiste. Cette différence de point de vue est rapportée dans le *sūtra* de l'Estrade qui expose la 'controverse' entre Huineng, un moine illettré qui devint plus tard le 6<sup>e</sup> patriarche chinois, et ShenXiu, le chef des moines. Ce dernier illustre le point de vue gradualiste lorsqu'il dit :

Mon corps est l'arbre de l'Éveil, / Mon esprit ressemble à un clair miroir.  
De tout temps, je m'efforce de le faire briller / Sans le laisser se couvrir de poussière.

A quoi Huineng répliqua :

Il n'y a jamais eu d'arbre de l'Éveil, / Guère plus que de clair miroir.  
La bouddhité est toujours immaculée, / Où y trouverait-on de la poussière ?<sup>127</sup>

Ce débat entre les tenants d'une voie progressive vers la bouddhité et ceux d'une approche subitiste va perdurer dans tout le Ch'an, les deux étant généralement admises, même si la voie subitiste a souvent été prépondérante. C'est ce débat que l'on retrouve aussi au Tibet avec le débat de Samye, où les tenants du subitisme en la personne du chinois Heshang vont s'affronter à l'Indien Kamalaśīla, représentant de la voie progressive venue d'Inde. Le fait que Kamalaśīla ait été déclaré vainqueur a donné un coup d'arrêt à la position subitiste au Tibet, même si elle a toujours survécu, notamment dans le Mahāmudrā et le Dzogchen que l'on abordera dans la section suivante.

On peut d'ores et déjà penser que ce débat fondamental dans le bouddhisme et qui a régulièrement ressurgi dans les différentes ères d'influences du bouddhisme, va ressurgir à nouveau dans notre monde post-moderne, et la présentation résolument subitiste de *Radiant Mind* peut en offrir l'opportunité<sup>128</sup>.

---

<sup>127</sup> Cf. Fa-Hai, *Le Sōūtra de l'Estrade du Sixième Patriarche Houei-neng*, Patrick Carré (trad.), Seuil, 1995, p. 22 et 26.

<sup>128</sup> C'est d'ailleurs une controverse qui dépasse largement le cadre bouddhiste, et même hindou, puisqu'on trouve actuellement toute une série d'enseignants qui ne se réfèrent à aucun cadre institutionnel et religieux – même s'ils en sont parfois issus comme Peter Fenner d'ailleurs – et qui dispensent un enseignement résolument subitiste et non duel. Citons dans le monde francophone Stéphane Jourdain, Francis Lucille, Jean Bouchart d'Orval, Virgil Hervatin, Jean Klein (se 'réclamant' davantage du shivaïsme 'cachemirien') et ses 'disciples', etc... et pour le monde anglophone contentons-nous de citer Douglas Harding, Tony Parson, Jeff Foster, ou encore Eckhart Tolle. C'est d'ailleurs la vocation même de l'approche subitiste et non duelle que de tendre à échapper à tout contrôle et à tout cadre religieux, a fortiori institutionnel. On peut penser de plus qu'il est normal que dans notre monde postmoderne, laïcisé et areligieux les manifestations de 'réalisation' non duelle et subitiste se fassent en-dehors de telles références, même implicites.



*Radiant Mind* se trouve en conformité avec le Ch'an/Zen, nous dit P. Fenner, et y puise son inspiration sur plusieurs points essentiels que nous allons détailler maintenant, toujours en suivant ses écrits<sup>129</sup>.

### Esprit ordinaire et paradoxes

D'abord nous y trouvons la notion d'« esprit ordinaire »<sup>130</sup> pour qualifier l'état d'esprit de celui qui fait l'expérience de la conscience inconditionnée dans la vie quotidienne. En effet, la conscience inconditionnée n'est en rien séparée de nos activités quotidiennes les plus banales, c'est une expérience « non événementielle », nous dit P. Fenner, et cela vient contredire tous les fantasmes que nous pouvons avoir sur elle comme d'une expérience extraordinaire, hors de ce monde. En effet, précise-t-il, elle porte en elle les deux aspects paradoxaux d'être « totalement inconditionnée, transculturelle, au-delà du temps ... et en même temps d'être quelque chose de très ordinaire ».

Cette dernière remarque conduit à un deuxième aspect important des traditions non duelles et du travail de Peter Fenner – en lien avec les *kōan* d'ailleurs – qui consiste à utiliser délibérément des expressions paradoxales et contradictoires pour parler de la conscience non duelle. P. Fenner nous dit ailleurs<sup>131</sup> :

Les paradoxes et contradictions sont inévitables quand nous entrons dans l'espace de la conscience inconditionnée et nous accueillons les paradoxes parce qu'ils pointent vers la réalité qui ne peut être saisie par la pensée.

Et plus loin il précise que non seulement les paradoxes sont inévitables, mais qu'ils sont en fait particulièrement utiles :

Si nous abandonnons notre besoin de cohérence conceptuelle, ces formes de pensée paradoxale peuvent servir de tremplin vers la conscience inconditionnée, spécialement si nous sommes familiers avec l'inconditionné.

Il nous donne des exemples de tels paradoxes :

<sup>129</sup> Principalement *Our lineage, origins of Radiant Mind*, 2008, non publié.

<sup>130</sup> Cette expression de l'école Sōtō est attribuée à Nansen : *heijo shin kore dō re* qui signifie « l'esprit ordinaire est la Voie ». Cet épisode, cité par P. Fenner dans le même article, est relaté dans le *Mumonkan* (cf. Kōun Yamada, *The Gateless Gate, Wisdom Publications, 2004, p. 93*) au *kōan* 19 « Ordinary Mind is the Way » :

Jōshū earnestly asked Nansen, "What is the Way?" Nansen answered, "The ordinary mind is the Way." Jōshū asked, "Should I direct myself toward it or not?" Nansen said, "If you try to turn toward it, you go against it." Jōshū asked "If I do not try to turn toward it, how can I know that it is the Way?" Nansen answered, "The way doesn't belong to knowing or not knowing. Knowing is delusion. Not knowing is a blank consciousness. When you have really reached the true Way beyond all doubt, you will find it as vast and boundless as the great empty firmament. How can it be talked about on a level of right and wrong?" At these words, Jōshū was suddenly enlightened.

<sup>131</sup> In *Radiant Mind*, p.193.

A un certain point, nous trahissons l'expérience de l'inconditionné si nous ne sommes pas prêts à dire que la conscience inconditionnée est parce qu'elle n'est pas, qu'elle est totalement séparée de notre expérience conditionnée mais impossible à distinguer d'elle, qu'elle ne peut être ni perdue ni gagnée, et que cependant elle surgit et disparaît à maintes reprises.

### Ne pas savoir

Notre auteur souligne que, bien que nous sachions que la sagesse non duelle est au-delà de l'esprit, est sans objet et non conceptuelle, nous avons toujours tendance à chercher à comprendre les choses. On peut d'ailleurs ajouter que c'est même pratiquement la seule façon que nous avons de nous relier aux choses. Toutes les prouesses techniques de notre civilisation en découlent d'ailleurs. La dimension artistique ou contemplative existe bien sûr, mais elle reste la portion congrue dans notre système éducatif. Celui-ci met avant tout l'emphase sur cette nécessité de comprendre, d'analyser. Et c'est cette même tendance qui s'affirme lorsque l'on croit que la réalisation vient par la connaissance, par l'étude. Mais le Zen quant à lui – et *Radiant Mind* – nous invite à l'inverse à découvrir un état de non savoir, car la conscience inconditionnée *est* un état de non savoir<sup>132</sup>.

### Les *kōan* et les *kōan* naturels

Dans *Radiant Mind*, selon P. Fenner, les *kōan* naissent naturellement lorsque les gens commencent à perdre leur cadre de référence sur ce qu'ils sont et où ils sont. Cela peut se produire lors des dialogues 'contemplatifs' ou des périodes de silence seul ou en groupe. Les *kōan* naturels contribuent alors à déconstruire totalement tout point de référence et toute identité. En cela ils se différencient des *kōan* zen qui eux sont souvent présentés au pratiquant en système progressif selon plusieurs catégories bien définies<sup>133</sup>.

Peter Fenner va également reprendre dans ses conversations déconstructives ce principe des *kōan* plus formels autour de quelques questions types. C'est ce qu'il ap-

---

<sup>132</sup> Cf. citation note 130 ci-dessus.

<sup>133</sup> Cf Yamada Koun, *The Gateless Gate : The classic book of zen koans*, 2001. On pourra lire également avec intérêt la présentation de 60 *kōan* riches en éléments merveilleux et mythologiques chez Heine Steven, *Opening a Mountain, Kōans of the zen masters*, Oxford University Press, 2002.

pelle les « pointing out questions », expression difficile à traduire en français : les questions qui révèlent ou dévoilent<sup>134</sup>.

La première catégorie de *kōan* se rapproche de ce que l'on retrouve dans l'Advaita Vedanta autour de la notion de quête du soi (*atmavichara*). Mais P. Fenner, au lieu d'utiliser la question directe « Qui suis-je ? » va préférer une approche plus immédiate qui maintient la personne en contact avec l'instant présent. Ce seront des questions du genre : « Qui est-ce qui fait l'expérience de cela (un problème, un sentiment, etc.) en cet instant précis ? » ou encore « C'est clair que cette expérience se produit, mais qui est-ce qui en fait réellement l'expérience ? ».

Une autre question de type *kōan* se rapporte à 'ce' dont nous faisons l'expérience : « Qu'est-ce que cela ? » et consiste également à nous demander où nous sommes. Le but de la manœuvre étant de découvrir que 'cela' est insaisissable, n'est pas une chose objective, que 'cela' dont nous faisons l'expérience maintenant – que ce soit en nous ou à l'extérieur – existe et n'existe pas en même temps, ou pour citer P. Fenner et pousser le paradoxe jusqu'à l'oxymore, « cela est parce que cela n'est pas », c'est un existant non-existant.

Notre auteur va utiliser enfin une autre série de questions similaires aux *kōan* mais utilisées dans le seul but de vérifier la qualité de la conscience inconditionnée expérimentée par une personne. Cette conscience ne pouvant être ni améliorée, ni dégradée, étant sans structure, P. Fenner va sonder l'état de la personne en posant des questions comme « Est-ce que quelque chose vous manque ? Est-ce qu'il y a quelque chose que vous ayez besoin de faire ou ne pas faire ? Pouvez-vous améliorer cette expérience ? Pouvez-vous la saisir ? La perdre ? Allez-vous quelque part, etc. ? » Mais P. Fenner pose ce genre de questions uniquement lorsque son interlocuteur est dans un état d'esprit ouvert afin que ces questions n'induisent pas une saisie conceptuelle et des réponses conditionnées.

### Juste s'asseoir<sup>135</sup>

<sup>134</sup> Ce concept existe également en tibétain, il s'agit de *ngotrö kyi dampa*, རོ་སྤྱོད་ཀྱི་གཤམ་པ་), pointing out instructions.

<sup>135</sup> Expression provenant de Dōgen. En japonais *shikantaza*.

Cette pratique assise, référence directe à la pratique de *zazen* du Sōtō zen, pose un problème dans l'approche non duelle car elle semble établir une distinction entre le chemin et le but, elle semble insinuer que quelque chose manque et qu'il faut pratiquer pour l'obtenir. Cette objection est tout à fait recevable aux yeux de P. Fenner si elle provient d'une personne qui vit dans cet état de plénitude et de liberté. Mais le plus souvent tel n'est pas le cas, il y a un grand écart entre le fait de tenter d'échapper à notre existence conditionnée et le fait d'y échapper effectivement.

Dans cette optique, la pratique assise que préconise P. Fenner se fait sans point de référence, ce n'est pas une méditation à proprement parler car il n'y a rien qu'il ne faille faire, ou ne pas faire d'ailleurs, tant au niveau du corps<sup>136</sup>, que de l'esprit<sup>137</sup> :

The moment we sit down our practice is fulfilled. There is nothing more we need to do, because we are doing what we are doing. We do this for us long as we do it, either doing nothing, or thinking that we're doing something; going nowhere or thinking that we're going somewhere; being no one or thinking that we're someone.<sup>138</sup>

## La non pensée

Dōgen, dans *Les règles de méditation (Zazengi)*, affirme ceci :

Fixe et immobile, étant établi dans l'assise, on pense l'impensé. Comment penser l'impensé ? Sans penser. C'est là l'art essentiel de la méditation assise. La méditation assise n'est pas un exercice de méditation. Il s'agit de l'accès à la grande tranquillité et joie. C'est la pratique-réalisation sans souillure.<sup>139</sup>

Ce texte-clé de Dōgen sert également de base à l'approche de *Radiant Mind*. Dōgen fait référence à trois termes japonais : *shiryō*, la pensée, *fushiryō*<sup>140</sup>, l'impensé et

---

<sup>136</sup> Citons P. Fenner, toujours dans le même article non publié (*Our lineage, origins of Radiant Mind*) :

The reason we don't ask students to assume a rigid posture and sit for a set period of time is that these "conditional requirements" can conspire with our innate tendency to create meaning and purpose out of nearly everything that we do. Radiant Mind addresses our tendency to make a project out of meditation by taking away many of the cues that can signal that we're sitting for a purpose. We could say that Radiant Mind is framed by "continuous free-form shikan taza." When I say "free-form" I mean that it isn't constrained by a special sitting posture.

<sup>137</sup> Cette pratique se rapproche de celle de *śamatha* sans objet dans la perspective *dzogchen*. Cf. Namkhai Norbu, *Une introduction à la pratique de la contemplation*, Association Dzogchen, 2005.

<sup>138</sup> Cf. *Our lineage, origins of Radiant Mind*, non publié.

<sup>139</sup> Traduction Eric Rommeluère, *Cours sur le Bouddhisme*, Université Bouddhique Européenne, Module 9b, Texte commenté, p. 8-9 (Infos sur [www.bouddhisme-universite.org](http://www.bouddhisme-universite.org)). Eric Rommeluère, de même que Peter Fenner, indique que ce texte provient d'une dialogue entre un moine et le maître Yueshan/Yakusan (745-828) : « Une fois que Yueshan [...] était assis, un moine lui demanda : "A quoi pensez-vous ainsi immobile ?" Le maître dit : "Je pense l'impensé". Le moine demanda : "Comment pense-t-on l'impensé ?" Le maître répondit : "Sans penser" ».

<sup>140</sup> Selon Eric Rommeluère, « l'impensé est à prendre ici comme un synonyme de la terre de l'esprit (*xin-di/shinchi*), un terme chan/zen pour désigner le fonds mental duquel émerge la conscience phénoménale. » (*Cours sur le Bouddhisme*, Module 9b, p. 8) Elle est l'*ālaya vijñāna* du Cittamātra.

*hishiryō*, le sans-penser<sup>141</sup>. L'accès à ce fonds de la conscience, l'impensé est fermé à la simple pensée.

Lorsque les gens réalisent qu'ils ne peuvent pas parvenir par la pensée à cet espace inconditionné où rien ne manque – penser l'impensé sans penser –, ils lâchent prise et arrêtent de s'identifier à leurs pensées. Ils « cherchent l'espace entre les pensées »<sup>142</sup>. C'est en tout cas le processus idéal qu'est censé induire l'« animateur » de *Radiant Mind*:

Often people explicitly ask how to stop thinking—how to not think. When this happens we invite them to see what's actually happening in trying not to think. We point out that, in asking how to stop thinking, we are asking to be given something that we will think about. [People rarely say, “Give me an answer that I can't think about!” Even though this is the intention of many facilitators' responses in Radiant Mind.]<sup>143</sup>

Et, plus loin dans le même article, P. Fenner estime que, lorsque les gens s'ouvrent à la possibilité d'être sans penser, ils peuvent résoudre aussi nombre de *kōan* quant à leur identité, leur relation avec le monde extérieur, leur besoin de savoir :

We are simply present to whatever is happening, because this is all that's happening. In non thinking, thoughts are just there—wherever they are!—as a natural function of our conditioning. In non-thinking we aren't trying to get anywhere with our thoughts. Hence we can never be frustrated. Thoughts move through, without any rejection or grasping. In the language of Maha Ati, thoughts self liberate on the spot () ..... Dogen describes this as the “pure presencing of things as they are (genjokoan).” We are neither in (thinking) not outside (not thinking) of time. There is no inside or outside, and no subject and objects. Yet everything manifests exactly as it does. We can't say what this is, and we don't need to. We can't do this because we don't know what we are doing.

## Ne préférer ni le silence ni la parole

Claude Durix, dans son livre *Cent Clés pour comprendre le Zen*, nous raconte l'histoire suivante au sujet d'un moine zen invité à faire une série de conférences aux Etats-Unis après la 2<sup>e</sup> guerre mondiale :

La première conférence eut lieu à Boston. Malgré le prix élevé des places, le public était nombreux, pour entendre ce sage venu d'Orient qui allait enfin dévoiler ses secrets. Le moine arriva, fit fermer les portes, s'assit devant ses auditeurs, et resta absolument im-

<sup>141</sup> Chen-Huieï, maître ch'an du 8<sup>e</sup> siècle, décrit ainsi *hishiryō* : « c'est la pensée instantanée ; la pensée instantanée, c'est l'omniscience ; l'omniscience c'est la *prajñāpāramitā* ; et la *prajñāpāramitā*, c'est le Zen absolu (*dhyāna* du Tathāgata). Cité par Claude Durix, *Cent clés pour comprendre le Zen*, Le courrier du Livre, 1976, p. 245.

<sup>142</sup> P. Fenner l'exprime ainsi dans le même article *Our lineage* : « In order to move from thinking to not thinking, we have to think about not thinking in which case we are thinking. Not thinking is still directional and intentional. Thinking never become not thinking. » D'autre part, la référence que fait Peter Fenner à l'espace entre deux pensées est un thème important dans l'approche non duelle, et se retrouve aussi bien dans le Shivaïsme que dans le Dzogchen.

<sup>143</sup> Cf. *Our lineage, origins of Radiant Mind*, non publié.

mobile sans prononcer une parole. Au bout d'une demi-heure il frappa deux fois dans ses mains et dit : « First lesson finished ». Il n'y eut malheureusement pas de seconde leçon...<sup>144</sup>

Le Bouddha Śākyamuni – *muni* signifiant à la fois sage et silencieux – s'il a été un enseignant infatigable en répondant aux questions de ses disciples, a refusé aussi à plusieurs reprises de répondre à certaines questions, celles connues comme 'les questions restées sans réponse'<sup>145</sup>. Ainsi, il semble que le Bouddha prenait la parole ou maintenait le silence, mû non pas par des inclinaisons personnelles, mais par le désir de venir en aide à ses disciples, même si, fondamentalement, le silence est associé à la sagesse et lui était naturel. C'est son enseignement silencieux que seul Mahākāśyapa a compris qui a permis à ce dernier de devenir le premier patriarche du Ch'an.

On retrouve cet aspect dans *Radiant Mind*.

Selon P. Fenner, dans cet état où tout est accompli et où rien ne manque, les gens n'éprouvent plus non plus ni le besoin de parler ni celui de maintenir le silence.

Il se peut même, souligne P. Fenner, que nous trouvions difficile de trouver de l'intérêt et de mettre de l'énergie à participer à certaines conversations. Dans la communication non duelle, nous dit P. Fenner, les conversations peuvent être ponctuées par de longues et fréquentes périodes de silence<sup>146</sup>. Ce silence est une conséquence naturelle de la perspective qu'il n'y a rien à dire ou à faire parce que nous faisons l'expérience des autres comme étant déjà complets et nous restons simplement présents à la réalité de l'instant – le *hishiryō* de Chen-Huieï.

A l'inverse, le besoin de parler – qui est encouragé dans notre culture – correspond souvent à toutes sortes de postures psychologiques où nous voulons être reconnus, où nous cherchons à contrôler autrui et où nous accordons beaucoup d'importance à nos opinions, ou même à notre capacité à aider l'autre.

Mais le silence n'est pas nécessaire non plus, car rien ne peut perturber l'expérience inconditionnée.

Dans *Radiant Mind*, les gens peuvent penser que le silence est la 'bonne chose à faire', qu'il a une valeur positive, ou au contraire, s'il dure trop longtemps, il peut susciter un sentiment de gêne, ou d'inutilité, comme de se dire que tout ce travail non duel

---

<sup>144</sup> Claude Durix, *Cent clés pour comprendre le Zen*, p. 59.

<sup>145</sup> Ce sont des questions qu'il jugeait inutiles ou dont la réponse ne pouvait qu'engendrer des problèmes supplémentaires chez son interlocuteur. Par exemple : l'univers est-il éternel ou non ; a-t-il une limite ou est-il sans limites ; le *jīva*, principe vital est-il le même que le corps ; le *tathāgatha* existe-t-il après la mort, ou non, ou les deux à la fois, ou aucun des 2 ?

<sup>146</sup> Lors de ces sessions formelles de dialogue, le silence peut prévaloir sur les conversations. Si certaines séances sont occupées largement par des questions-réponses, d'autres – rares toutefois – peuvent se dérouler intégralement en silence.

est sans signification et n'apporte rien. L'animateur doit aussi être attentif à la qualité du silence dans le groupe et dans certains cas, il est utile de le rompre lorsqu'il se produit une saisie mentale autour de ce silence et non une plongée dans la conscience inconditionnée.

Cette attention à maintenir dans les échanges – silencieux ou non – consiste à développer ce que P. Fenner appelle une « écoute pure ». Celle-ci n'encourage ni ne décourage le silence ou la conversation. Elle consiste à écouter sans projection ni interprétation, sans anticiper sur ce que l'interlocuteur est en train de dire, sans ressentir de la gêne s'il ne dit rien ou n'arrive pas à s'exprimer. Cette écoute pure ne doit susciter chez l'interlocuteur aucune propension à poursuivre ses élaborations mentales, mais celles-ci tendront à se dissoudre d'elles-mêmes.

Ainsi il peut arriver que la parole soit la meilleure chose à faire. P. Fenner s'adapte alors simplement à son écoute de ce que dit l'autre personne : il pourra être réceptif à son langage corporel, sentira sa réceptivité ou sa confusion. En même temps il sera réceptif à l'atmosphère générale dégagée par le groupe. Ainsi il pourra ressentir, en commençant à exprimer quelque chose, que le silence est finalement la meilleure chose à faire, soit que le contact a déjà été établi et que le silence est le meilleur moyen de l'approfondir, soit – comme le Bouddha Śākyamuni – que le propos ne sera pas reçu et qu'à nouveau le silence est préférable<sup>147</sup>. En bref, il s'agira « de répondre simplement à ce qui est en train de se passer dans l'ici et maintenant ».

---

### *Conversation et commentaires*

On le voit, de nombreux thèmes exposés dans ce chapitre ont déjà été rencontrés dans les conversations précédentes, comme le fait de rester sans savoir, le non-penser ou les *kōan* naturels. Pour montrer comment un même dialogue peut revêtir de nombreuses facettes, je vais reprendre le court dialogue précédent et l'interpréter à l'aune des thèmes développés dans ce chapitre.

<b>Conversation</b>	<b>Commentaires</b>
<i>Hans: Can we think about this? Can we reflect on it?</i>	<i>Hans émet l'idée que la reconnaissance de cet état inconditionné</i>

---

<sup>147</sup> « En cessant de parler et en prenant acte de ce manque apparent de réceptivité, il se peut que cela crée un pont entre nous et notre interlocuteur l'invitant à se rapprocher et à communiquer sincèrement avec nous ». Cf. Fenner, *Radiant Mind*, chapitre 7 sur la communication non duelle et en particulier pp. 112-113.

<p>Peter: For what purpose?</p> <p>Hans: <i>In order to recognize this.</i></p>	<p><i>peut passer par la réflexion et la pensée.</i></p>
<p>Peter: But there's nothing to recognize! That's how we recognize this.</p> <p>Hans: <i>Why are we trying to understand this?</i></p> <p>Peter: It's our habit to try to try to make sense of whatever's happening. But here we're confronting the experience that nothing's happening—and we don't know what to do with this.</p> <p>[Silence]</p>	<p>Non seulement cela ne passe pas par la pensée, mais encore il n'y a rien à reconnaître. Thème de 'penser l'impensé', de rester sans-penser. C'est un non événement, c'est la sagesse de « l'esprit ordinaire ».</p>
<p>Hans: <i>Then wouldn't it be better to just sit in stillness?</i></p> <p>Peter: We are. In the experience of the unconditioned mind we have no needs. Nothing needs to change. There's nothing to gain by not thinking. If we're thinking we're thinking, if we're not thinking, we're not. It does not make any difference.</p>	<p>Juste s'asseoir, un <i>zazen</i> mais sans point de référence, c'est une pratique sans pratique, puisque 'rien ne change' comme le dit P. Fenner.</p>
<p>Hans: <i>Then why did you recently ask us to contemplate: "Who's thinking?" Doesn't this show a preference for thinking?</i></p> <p>Peter: When I ask "Who's thinking?" it's an invitation to <i>see</i> who's thinking, not to <i>think</i> about who's thinking. You can't discover "who's thinking" through thinking. Thinking only reveals your thoughts.</p>	<p>Thème des <i>kōan</i> naturels, et à nouveau de la nécessité d'aller au-delà de la pensée. Ce n'est pas la pensée qui est suscitée ici, mais l'expérience directe, le fait de 'voir', si typique du Ch'an.</p>

Dans le passage suivant P. Fenner explique la différence entre 'ne pas avoir besoin de faire quelque chose' et 'ne rien faire', en s'appuyant notamment sur sa propre expérience : demeurer dans *hishiryō*, dans la présence instantanée où il n'y a rien à comprendre.

Conversation	
<p>Sarah: <i>I want to ask about traumatic experiences. They are something that manifests itself again and again. Can you say something about it?</i></p>	
<p>Peter: I am not saying we should do anything differently from how we do it ordinarily. This is not intended to be an event that gives you new techniques. It's an invitation to explore the possibility that you need nothing more than what you have got. This is the communication that you need nothing. It is not a thing. This is a strange situation to be in. You don't have to do anything, so I am communicating nothing. I am not offering you anything. That's what I am offering.</p>	
<p>Sarah: <i>What you are saying is that in some situations we need to do nothing.</i></p>	
<p>Peter: No, I am not saying that we need to do nothing. I am saying that there <i>is</i> nothing to do. It's an entirely different thing, because there <i>is</i> nothing to do. It's a type of environment that there is</p>	



no need to do anything. And I respond to this energy that projects to me that there is something to do. Inside I don't need to do anything. Otherwise there is a radical discontinuity in terms of who and how I am. But it's not a decision. There *is* nothing to do because there isn't. I have no other way to explain it. Just as there is no need to understand what is happening. The essence of what we are doing is a complete holiday, complete vacation. I could be less direct and give the impression that I have something to offer, but it is possible that there is nothing that we need to work out, nothing to understand at the moment. I don't need to work out who I am, I don't need to work out how to present myself, I don't have to be concerned about my image, I don't have to work out what's going on, I don't have to work out whether this is good for me or bad for me. There is no reason I have to do all these things. I can just be here for no reason. I can be here because this is where I am. I don't have to worry about it because I am already here, and I don't need to do anything about it. That has already been taken care of. This is the meaning of emptiness, or openness, which is a tradition in Buddhism. I prefer 'openness' because 'emptiness' suggests that something is missing. 'Openness' is being available to whatever presents itself.

L'exemple suivant est lié au fait que P. Fenner ne se conforme pas nécessairement aux normes sociales, mais peut avoir une attitude choquante. Voici un passage qui illustre le fait de ne préférer ni le silence ni la parole, notamment lorsque la convenance sociale voudrait que l'on réponde à une situation douloureuse par une attitude et des mots compassionnés. Mais P. Fenner va rester silencieux – ce n'est pas de l'indifférence, c'est sa façon d'accueillir pleinement le message et la personne, et cela sans avoir à réagir et sans participer à l'augmentation des proliférations mentales chez son interlocutrice et l'assistance. Ce passage se conclut par l'investigation sur le 'rien'.

Il s'agit d'un dialogue où une femme raconte un rêve très émouvant à propos de son père qui est sur le point de mourir d'un cancer. Elle termine par cette remarque :

Conversation	
<i>Louise:</i>	<i>I'd wish to be able to formulate a question.</i>
	<i>(silence)</i>
<i>Sarah:</i>	<i>I'd like to ask why you don't answer to what she was relating?</i>
Peter:	There wasn't a question, she was reporting a dream and her experience with it, and that's what I heard.
<i>Sarah:</i>	<i>For me it was like an indirect question.</i>
Peter:	Why, for me it wasn't. She said, I'm looking for a question, and in a sense it is not coming. Oftentimes you see, in terms of the work that I am doing, a lot of it consists of slowing down interpretations, slowing down the rate of our thinking and slowing down, or thinning up the density of our interpretations. So consequently sometimes people share, they are sharing their experience. Often we don't have the distinction that people share their experience, that they are giving a report. We don't distinguish because usually if someone says something we feel obligated to make something out of it. Often we feel obligated to add something to it, or to ask them to add something to it. Why? Because, in the absence of interpretation, we don't know how to be with people. We really don't know how to be with people when there is nothing that needs to be done, thought about, or said.

(silence)

We are very easily obliged, socially obligated; we don't have a lot of freedom. See, even if someone asks us a question, we are not obliged to give an answer, we don't have to. There are consequences if we don't. And we might think that those are negative consequences. From my point of view this is an experimental space, we are doing something that is quite unusual. We are engaged in an enquiry, an exploration of the unknown. We are revealing little bit by little bit that which can't be known, that which is always present, that can't be pointed at, because it's not a thing. That's what we are doing. So this space isn't revealed if we are confined to speaking and listening in conventional ways. If we are obligated to speak and listen in conventional, socially acceptable structures, we end up with stories, opinions, beliefs, disagreements. Here we are using language to reveal nothing. No thing. We are using language to reveal this. Not you, not me not what I'm saying, not this room but THIS.

## 10. Mahāmudrā/Dzogchen

Revenons en Inde et au Tibet pour aborder deux autres courants non duels majeurs, le Mahāmudrā et le Dzogchen, parfois difficiles à différencier et qui ont une formulation parfois très provocatrice aux yeux de l'orthodoxie bouddhiste mahayaniste. C'est ainsi qu'ils ont été, tour à tour et selon les écoles, soit condamnés, soit intégrés à un ensemble de doctrines et de pratiques qui les rendaient plus acceptables, et dans le meilleur des cas présentés comme l'aboutissement du chemin tantrique. Ce qui va nous intéresser ici, puisque c'est l'approche de *Radiant Mind*, ce n'est pas une présentation de ces deux courants comme le sommet du chemin tantrique, mais comme un chemin (*yāna*) à part entière, subitiste, qui pouvait faire fi de toutes les longues pratiques de développement (*utpattikrama* ; *kyerim*, བསྐྱེད་རིམ་) et d'accomplissement (*sampannakrama* ; *dzogrim*, རྫོགས་རིམ་) du tantrisme Vajrayāna. Et c'est ce qui faisait leur caractère scandaleux puisqu'ils s'émancipaient de ce fait des sources tantriques indiennes.

Mais, même si plusieurs maîtres du Mahāmudrā furent des *dzogchenpa* et inversement, et même si leurs points de vue sont identiques<sup>148</sup>, il peut être utile de donner une présentation séparée de ces deux courants si proches<sup>149</sup>.

---

<sup>148</sup> Notamment le 3<sup>e</sup> Karmapa Dusoum Khyenpa. A signaler également de Chökyi Nyima Rinpoché, *L'Union du Dzogchen et du Mahamoudra* aux éditions Dharmachakra, 1998. L'auteur qui est abbé du monastère KaNyé Ling à Kathmandu au Népal, monastère qui comme son nom l'indique est issu des 2 traditions *kagyū* et *nyingma* du bouddhisme tibétain, commente un texte du 1<sup>er</sup> Karma Chagmey Rinpoche (17<sup>e</sup> siècle) qui affirme au sujet du Mahāmudrā et du Dzogchen que « dans la vue ultime de ces deux écoles, il n'y a pas de différence » (p. 48).

<sup>149</sup> Précisons que pour cette section j'utiliserai principalement le livre de Sam van Schaik, *Approaching the Great Perfection*, ainsi que quelques notes du cours de Tom Tillemans sur le bouddhisme au Tibet donné à l'Unil en 2006.



En ce qui concerne le Mahāmudrā (*tchakgya tchenpo*, ཡུལ་རྒྱ་ཆེན་པོ་), le Grand Sceau<sup>150</sup>, si l'on met de côté le Mahāmudrā des *sūtra* basé sur la voie des *bodhisattva* qui cheminent le long des 5 voies et des 10 terres, ainsi que le Mahāmudrā des *tantra* qui se réfère à la phase ultime du Dzogrim avec l'émergence des 4 joies, nous avons le Mahāmudrā de l'essence qui, dans l'école Kagyupa, désigne une voie de méditation non duelle sur la nature de l'esprit, une sorte de 3<sup>e</sup> voie autonome<sup>151</sup> dont les premiers représentants sont Saraha, Tilopa, Maitripa, Gampopa.

Pour illustrer cette voie, attardons-nous quelque peu sur Gampopa (1079-1153), le disciple de Milarepa et l'un des fondateurs de la lignée *kagyū* qui a développé l'enseignement appelé « l'introduction directe à la nature de l'esprit » (*semkyi ngoṭrö*, སེམ་ཀྱི་ངོ་མྱོད་) ou « voir directement la nature de la pensée » qui serait le remède universel ou la Panacée Blanche (*karmo tchikthub*, དཀར་པོ་ཆེན་གསུམ་). Bien qu'il ait enseigné la voie graduelle, Gampopa s'est aussi clairement émancipé du tantrisme, car, estimait-il, cette réalisation de la nature de la pensée est suffisante par elle-même pour conduire à l'éveil et elle est infiniment supérieure à tous les études, rites, initiations et accumulations de mérites. Ainsi Gampopa a une prédilection pour ce chemin subitiste<sup>152</sup> comme une troisième voie autonome, un Mahāmudrā non tantrique<sup>153</sup>.

### L'esprit ordinaire

Comme c'était déjà le cas dans la tradition zen<sup>154</sup>, le Mahāmudrā insistera sur le côté 'ordinaire' de cet esprit, en parlant de 'conscience de l'ordinaire' (*thamel gyi shépa*, ཐམས་ཀྱི་ཤེས་པ་), « l'extraordinaire étant plutôt la manifestation confuse née de l'ignorance »<sup>155</sup>. Cette conscience est ordinaire car aucun artifice, aucune activité mentale ne peut la modifier et la rendre spéciale. C'est une conscience qui transcende le

<sup>150</sup> Allusion à la vacuité qui scelle tous les phénomènes.

<sup>151</sup> Cf. Philippe Cornu, *Dictionnaire du Bouddhisme*, p. 332.

<sup>152</sup> « Pour ceux qui sont jeunes et ont beaucoup d'énergie, il faut faire un chemin graduel, les tantra ; pour ceux qui sont vieux, il convient d'enseigner le chemin subit ». On pourrait penser de façon similaire que dans nos sociétés postmodernes le chemin subit soit le plus adapté... il ne semble pas qu'on ait, en général, l'énergie et la détermination des jeunes yogis tibétains !

<sup>153</sup> Tashi Namgyal au 15<sup>e</sup> siècle (cf. Lobsang Lhalungpa, *Mahamudra: The Moonlight -- Quintessence of Mind and Meditation*, Wisdom Publications, 2006). Et c'est ce que confirme un lama contemporain Thrangu Rinpoche (*Essentials of Mahamudra: Looking Directly at the Mind*, Wisdom Publications, 2005).

<sup>154</sup> Cf. ci-dessus page 63.

<sup>155</sup> Philippe Cornu, *Dictionnaire du Bouddhisme*, p. 333.

temps, de même que l'esprit et ses activités intellectuelles et émotionnelles<sup>156</sup>. Voici ce qu'en dit le IXe Karmapa<sup>157</sup> :

L'esprit que vous devez être amené à reconnaître est *la conscience normale* qui peut produire toute chose par la pensée, elle est tout éveil et toute malléabilité. Elle est elle-même connue comme unité de clarté et de Vacuité, Grande Béatitude, Vacuité qui possède l'ultimité éternelle ou Mahamoudra, le Grand Sceau de Vacuité. Quand vous la reconnaissez, ceci est dit être la sagesse du Mahamoudra. Que votre esprit demeure donc en son propre état de conscience limpide, sans aucun objet de méditation, sans qu'il vagabonde ne serait-ce qu'un instant. Détendez-vous et soyez à l'aise, sans attente ni inquiétude, sans espoir d'une bonne méditation ni crainte d'une mauvaise. En cultivant l'état naturel de votre conscience normale, vous contemplerez dans l'instant même de l'ici et maintenant, le Mahamoudra, le Grand Sceau de Vacuité, l'unité de béatitude et vacuité et [vous le verrez] comme l'étendue limpide de l'espace sans nuage.

On le voit, le Mahāmudrā utilise une méthode directe pour révéler l'impossibilité de trouver l'objet d'analyse en plongeant directement dans la nature de l'esprit, dans la conscience elle-même (*senmyi*, སེམ་མེད་). C'est d'ailleurs moins effrayant pour certains de procéder ainsi plutôt que de questionner sa propre existence. Et comme on ne s'interroge pas sur la notion d'un 'je', on est par là même moins centré sur soi-même. P. Fenner ajoute d'ailleurs à cet égard que cette investigation sur la nature de l'esprit ne nécessite pas d'adaptation spéciale à l'esprit d'un 'occidental', comme c'est le cas avec le Madhyamaka *prāsaṅgika*.

En ne cherchant ni à repousser les pensées, ni à les maintenir, mais en examinant les caractéristiques de l'esprit (*citta* ; sèm, སེམ་མེད་), en cherchant la nature des perceptions et des pensées qui émergent dans l'esprit, en cherchant leur origine et leur fin, en cherchant si les perceptions sont dans l'esprit ou l'inverse, le pratiquant en arrive à réaliser que la pensée elle-même est claire vacuité (*seltong* ; གསལ་སྤོང་). Il réalise ainsi la nature ultime de l'esprit, le *dharmakāya*. Citons toujours le IXe Karmapa :

Lorsqu'auparavant vous ne reconnaissiez pas la nature des pensées, vous étiez incapable de les admettre dans votre méditation. C'était de l'ignorance. Mais, maintenant que vous les reconnaissez, vous pouvez méditer sur les pensées elles-mêmes ; elles deviennent ainsi conscience, conscience primordiale. Vous pouvez maintenant faire des pensées la racine de la méditation. Auparavant, les pensées s'obscurcissaient d'elles-mêmes et vous ne les pouviez voir.<sup>158</sup>

Nous trouvons la même idée selon laquelle le contenu de la conscience est reconnu comme la manifestation de la clarté-vacuité de la conscience elle-même :

Quand vous induisez une pensée ou quand une pensée disparaît, ce n'est pas qu'elle soit passée dans une claire vacuité, mais que la pensée qui s'élève tout à coup est elle-même

---

<sup>156</sup> Reynolds, John, *Self-Liberation through seeing with naked awareness*, Station Hill Press, 1989, p. 134.

<sup>157</sup> IXe Karmapa, *Le Mahamoudra*, Marpa, 1992, p. 105.

<sup>158</sup> *Ibid.*, p. 94-95.

une claire vacuité. Quand vous réalisez ou atteignez cette vision, vous avez reconnu la nature de la pensée.<sup>159</sup>

Nous nous arrêtons provisoirement là pour la présentation du Mahāmudrā et introduisons le Dzogchen, ce qui nous permettra d’illustrer certains points clé à l’aide de textes de ces deux traditions.



Si le Madhyamaka utilisait encore l’esprit ordinaire pour le transcender ultimement, le Dzogchen s’en émancipe complètement : le Dzogchen – ou Dzogpa Chenpo<sup>160</sup>, ཇོགས་པ་ཚེན་པོ་, - la « Grande Complétude » désigne l’état parfait, complet de toutes choses et de toute origine, au sein de notre nature ultime ou primordiale, la nature de Bouddha.

Le Dzogchen insiste sur la notion de *rigpa* (*vidyā* ; རིག་པ་), la présence éveillée à la nature de Bouddha, primordialement pure et vide (ce qui est conforme au Madhyamaka classique)<sup>161</sup>. Mais elle est également lumineuse et spontanément parfaite et possède toutes les qualités de la bouddhité, elle est donc *shentong*, vide des souillures adventices, de ce qui n’est pas elle-même<sup>162</sup>.

Le Dzogchen insiste beaucoup sur l’absence d’effort qui consiste à ne pas chercher à manipuler ou contraindre l’esprit ordinaire de quelque façon que ce soit, mais à se reposer simplement dans la nature de son propre esprit (*semnyi*, སེམས་ཉིད་). Il s’agit pour le pratiquant de faire l’expérience directe de la nature ultime de la réalité qui est immédiatement présente, et cela sans faire appel à des fabrications intellectuelles ou à l’usage d’antidotes pour lutter contre des états mentaux indésirables. L’éveil ne consiste pas à ‘atteindre’ le *nirvāṇa*, mais à demeurer dans cette conscience primordiale, cette pure présence qui est la sagesse de *rigpa* (*rigpa yeshe*, རིག་པའི་ཡེ་ཤེས་).

<sup>159</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>160</sup> Encore appelé *Mahāsaṅdhi*, *Mahā-Ati* ou *Atiyoga* en sanskrit.

<sup>161</sup> Pour une introduction aux différences entre le Dzogchen et le Madhyamaka *prāsaṅgika*, cf. Tulku Thondup, *Buddha Mind*, Snow Lion, 1989, p.104-105.

<sup>162</sup> Cf. ci-dessus page 48. C’est cette notion de *rigpa*, cette présence éveillée à la nature de l’esprit, qui est à la fois vide en tant que primordialement pure et riche de toutes les qualités en tant que spontanément parfaite qui est appelée par les auteurs Kagyüpa et Nyingmapa le Grand Madhyamaka. Ajoutons encore que cette notion de *shentong*, སེམས་ཉིད་ a été et est encore au cœur de débats passionnés, car elle pourrait induire selon ses détracteurs l’idée d’un résidu irréductible de toutes les réductions, un inconditionné, éternel. Cf. à ce sujet Arguillère Stéphane, *Profusion de la Vaste Sphère*, Peeters Publishers, 2007, p.214-304.

Le Dzogchen décrit tous les phénomènes et toutes les apparences comme étant spontanément parfaits de toute origine (*yene lhundrub*, ཡིནས་ལྷན་གྲུབ་) ; ils ne sont que les ornements de l'esprit (*sem kyi gyen*, སེམ་ཀྱི་རྒྱན་), l'expression de leur luminosité naturelle (*ösel*, འོད་གསལ་)<sup>163</sup>. Nous constatons que le vocabulaire du Dzogchen et du Mahāmudrā est souvent interchangeable !

Les premiers textes de la Grande Complétude sont ceux découverts à Dunhuang et datent du 8<sup>e</sup> siècle environ<sup>164</sup>. La Grande Complétude y est présentée comme un véhicule distinct – comme pour le Mahāmudrā de Gampopa –, le plus haut, qui permettrait en plus d'aborder les tantras de son point de vue particulier, non conceptuel et non dual<sup>165</sup>. Pour Longchenpa<sup>166</sup>, l'un des auteurs les plus importants de cette tradition qui a vécu au 14<sup>e</sup> siècle, le Dzogchen est non seulement la *clef de voûte* de tout le Dharma bouddhique, mais aussi la *clef de lecture*, dans le sens où, comme le dit Stéphane Arguillère, « le tout de l'Écriture et des systèmes philosophiques subalternes n'est qu'un tissu d'obscurités et de contradictions, tant que l'on ne dispose pas de la clef du chiffre, qui se trouve dans le seul Dzogchen »<sup>167</sup>.

C'est à Mañjuśrīmitra, le disciple de Garab Dorje que l'on attribue la division du Dzogchen en trois grandes sections, le *Semdé* (སེམ་དེ་སྡེ་) qui met l'accent sur l'aspect 'clarté' de *rigpa*, le *Longdé* (ལྷོད་སྡེ་) qui met l'accent sur son aspect 'vacuité' et le *Menngakdé* (མེན་ངག་སྡེ་) qui est un ensemble d'instructions essentielles. Ce dernier se subdi-

<sup>163</sup> Citons ici le début d'un poème d'un lama contemporain, Gendun Rinpoche, qui illustre parfaitement cette voie : « *Happiness cannot be found through great effort and willpower, but is already present, in open relaxation and letting go. Don't strain yourself, there is nothing to do or undo. Whatever momentarily arises in the body-mind has no real importance at all, has little reality whatsoever. Why identify with, and become attached to it, passing judgment upon it and ourselves? Far better to simply let the entire game happen on its own, springing up and falling back like waves –without changing or manipulating anything- and notice how everything vanishes and reappears, magically, again and again, time without end.* » cité dans Nyoshul Khenpo, *Natural Great Perfection*, Snow Lion, 1995.

<sup>164</sup> Les débats sont rudes quant à l'origine du Dzogchen. Origine bön ? On peut faire remarquer que le fait que Garab Dorje soit postérieur au bouddha Śākyamuni et que Sherab Miwo lui soit antérieur tendrait à prouver que le Dzogchen bön est antérieur. Mais ce n'est pas si simple, car les deux font remonter l'origine réelle du Dzogchen à une date bien antérieure, bien avant le Bouddha Sakyamuni, ce qui fait penser que le Dzogchen en tant que courant spirituel autonome pourrait lui-même être antérieur au bouddhisme et avoir fécondé à la fois le bouddhisme et le bön (cf. Philippe Cornu, *Le Miroir du Cœur*, Seuil, 1995, p. 17-18). Certains maîtres *dzogchen* affirment nettement que le Dzogchen n'appartient à aucune religion en particulier.

<sup>165</sup> Cf. Sam van Schaik, *Approaching the Great Perfection*, Wisdom Publications 2003. Voir aussi l'article de David Germano, *The Funerary Transformation of the Great Perfection (Rdzogs chen)*, JIATS, no. 1, oct. 2005, ([www.thdl.org/collections/journal/jiats/01/pdfs/germanoJIATS\\_01\\_2005.pdf](http://www.thdl.org/collections/journal/jiats/01/pdfs/germanoJIATS_01_2005.pdf)), consulté le 31/07/2008 à 19h, qui montre l'importance de l'approche historique pour prouver que le Dzogchen des premiers siècles était plus philosophique et poétique, et moins préoccupé de tantrisme et de questions funéraires.

<sup>166</sup> Sur Longchen Rabjam (ལྷོད་རྟེན་རབ་འབྱམས་), cf. l'ouvrage fondamental de Stéphane Arguillère, *Profusion de la Vaste Sphère*, Peeters Publishers, 2007. Signalons également que Peter Fenner utilise largement des citations de Longchenpa et qu'il a écrit un ouvrage de commentaires sur ses écrits, à ce jour non publié.

<sup>167</sup> Cf. Arguillère, *Profusion de la Vaste Sphère*, p. 205.

visé à son tour en *trekchö* (ཐལ་མཚན་) « trancher l'opacité mentale » et en *thögel* (ཐོག་རྒྱལ་), « le franchissement du pic »<sup>168</sup>.

La pratique de *thögel* consiste à utiliser la lumière – celle du soleil en général – pour déployer la luminosité de *rigpa*. Son aboutissement est la réalisation du corps d'arc-en-ciel qui est la réintégration des éléments grossiers dans leur nature lumineuse. *Radiant Mind* ne s'occupe pas du tout de cet aspect-là du Dzogchen, mais a une familiarité certaine avec la pratique de *trekchö*, et notamment celle des '4 laisser-être' (ཚོག་བཞག་བཞི་). Sans entrer dans les détails<sup>169</sup>, elle consiste à laisser corps, parole et esprit dans leur état naturel, sans rien corriger artificiellement, en intégrant la présence de *rigpa* sans se laisser égarer. *Radiant Mind* se rapproche également du *Semdé*. Dans cette section, après avoir été introduit à la nature de l'esprit par son maître (*ngotrö*, རོ་སྤྱོད་), le disciple va s'établir dans la sagesse primordiale de son esprit, libre de toute caractéristique, et reconnaître la manifestation de cette sagesse dans tous les phénomènes de l'existence conditionnée<sup>170</sup>.

### Postméditation, méditation naturelle et non-méditation

Dans le Mahāmudrā, en approfondissant cette reconnaissance de la nature des pensées et en maintenant cette réalisation entre les sessions de méditation, le pratiquant en arrive à considérer que tous les phénomènes qui arrivent à sa conscience ont la même nature lumineuse et ouverte. C'est ce qui est appelé la saveur unique (*ekarasa* ; *rotchig*, རོ་མཚན་ཅིག་), il n'y a plus de différence entre la nature ultime de l'esprit et ses manifestations. Toujours en suivant le IXe Karmapa :

[...] Tout est alors fondu en l'unique [saveur] de la pure nature de toute chose, y compris [l'apparente dichotomie] de la conscience et de l'éveil primordial et celle des apparences et de l'esprit, sans qu'il y ait de substance laissée pour extérieure et de conscience laissée pour intérieure [comme s'ils étaient de saveurs différentes]. Quand l'unité de l'existence cyclique et de la paix de la Libération, l'inséparabilité du *samsāra* et du *nirvāṇa*, apparaît patente, c'est le stade intermédiaire de « l'unique saveur ».

Ce goût unique se déploie également dans toute la manifestation :

Lorsque, après la manifestation de toute chose comme étant d'une seule saveur, le goût unique réapparaît comme une multitude au travers d'apparences déployées par un proces-

<sup>168</sup> Philippe Cornu (trad.), *Longchenpa, La liberté naturelle de l'esprit*, Points Sagesses, 1994, pp. 43 et 141-146.

<sup>169</sup> Pour cela cf. Namkhai Norbu, *La pratique de la contemplation*, Association Dzogchen, 2005 et Peltrül Rinpoche, *Le Docte et Glorieux Roi*, Jean-Luc Achard (trad.), Les Deux Océans, 2001, p. 113-118.

<sup>170</sup> Peltrül Rinpoche, *Le Docte et Glorieux Roi*, p. 58-59.

sus de génération interdépendante qui est un ensemble de moyens habiles, c'est le stade avancé de « l'unique saveur ». <sup>171</sup>

Dans ces conditions, il n'est plus possible de différencier l'état de méditation de l'état en dehors des sessions de méditation <sup>172</sup> car toute distraction, c'est-à-dire la non reconnaissance des phénomènes comme le déploiement de l'esprit, est impossible. Le IXe Karmapa l'exprime ainsi :

L'état de méditation et celui en dehors de la méditation sont maintenant indifférenciés. Il y avait auparavant encore quelque trace d'attachement à la vacuité pendant les périodes hors-méditation. Mais quand ceci est purifié, tout devient purifié dans la sphère vide de toute chose dans laquelle il n'y a rien à atteindre ni personne qui atteigne, où il n'y a pas non plus la petite différence entre être distrait ou ne pas être distrait de cette réalisation dans les stades de méditation et hors-méditation. Quand vous êtes libre de tout signe de [dualisme entre] ce qui doit être médité et celui qui médite, c'est le stade primaire de la non-méditation, c'est la 8<sup>e</sup> terre de Bodhisattva <sup>173</sup>.

Nous retrouvons des notions identiques dans les textes *dzogchen*, notamment chez Longchenpa. Tout d'abord il enjoint de continuer la méditation dans la vie quotidienne :

Après la méditation, vous émergez de l'état d'égalité de la pratique principale, où vous vous êtes entraîné à la conscience au présent et où tout ce qui s'élève s'écoule dans l'état naturel. A ce moment, considérez que les perceptions extérieures, votre *rigpa* intérieur et les expériences méditatives sont semblables à un rêve, à une illusion, à un mirage, au reflet de la lune dans l'eau, à un fantôme. Dès leur apparition, exercez-vous à rendre de plus en plus évidente leur absence de nature propre. Vous libérerez ainsi votre attachement à la réalité de tous les phénomènes, et, même dans les rêves, vous vous établirez dans l'état du Corps absolu sans saisie dualiste. <sup>174</sup>

Ensuite, il convient de ne plus faire le moindre effort, car la méditation s'élève naturellement au sein de l'esprit :

Si vous vous attachez à des méditations extérieures, substantielles ou mitigées,  
Vous n'aurez pour sûr aucune chance de réaliser la non-dualité.

La méditation est la grande liberté spontanée de l'esprit dans son cours naturel.  
Les artifices correcteurs y sont inutiles : tout ce qui s'élève est Grande Perfection !  
Dans cet état naturel primordial, nul besoin d'accepter ou de rejeter quoi que ce soit,  
Extérieur, intérieur et tous les phénomènes du *samsāra* et du *nirvāṇa* y sont égaux et  
omniprésents. <sup>175</sup>

Et encore (p. 265) :

De même, la méditation naturelle ne nécessite pas de phases de création et de perfection.  
Si de telles méthodes d'adoption et de rejet ont pour finalité l'aisance naturelle,  
Il n'y a pas d'effort à fournir.

---

<sup>171</sup> IXe Karmapa, *Le Mahamoudra*, p. 142.

<sup>172</sup> C'est une notion que l'on retrouve souvent : « vous mêlerez méditation et postméditation » : Longchenpa, *La liberté naturelle de l'esprit* (Philippe Cornu trad.), Points Sagesses, 1994, p.272.

<sup>173</sup> Ibid., p. 144. Rappelons que le parcours du bodhisattva vers la bouddhité est décrit sous forme de 10 terres (*bhūmi*) à parcourir.

<sup>174</sup> Longchenpa, *La liberté naturelle de l'esprit*, p. 249.

<sup>175</sup> Ibid., p. 129 et 119.



Le goût unique, la non méditation, l'abandon de tous les artifices, des voies progressives sont exprimés encore de façon radicale dans ce passage (p. 265) :

A présent, voici ce qu'est l'essence adamantine insurpassable :  
 Sans mantras ni tantras, sans thèse philosophique à admettre,  
 Elle n'est pas étiquetable, n'a ni vue ni méditation, ni action ni fruit.  
 Etat du *maṇḍala* unique où tout est égal et parfait,  
 Les théories y prennent fin, vues, méditations, actions et fruit s'y parachèvent,  
 Egaux et parfaits, *samsāra* et *nirvāṇa* sont l'extension de la réalité absolue.

Et (p. 222) :

Puisque vous ne concevez plus le moindre atome d'antidotes, de déviations ou de voiles,  
 Dans tout ce qui surgit, la méditation est spontanément présente sans que vous y ayez  
 contribué.

A ce moment, « il est une nature unique, l'état primordial, dont on conquiert la citadelle dans la non-méditation » (p. 228).

### La libération naturelle

Toutes ces citations nous ont déjà introduit à la notion fondamentale qui consiste à réaliser la libération naturelle (*rangdröl*, རང་རྣོན་) de toutes les croyances, émotions – et plus largement de tous les phénomènes – dans la nature de l'esprit.

Pour bien comprendre cette notion de libération naturelle de tous les phénomènes, il convient d'introduire la notion de base universelle (*ālaya* ; *künshi*, ཀུན་གཞི་) dans le Dzogchen, qui est le fond originel de l'esprit, là où aucune différenciation n'est possible entre le *samsāra* et le *nirvāṇa*, mode d'être antérieur à toute manifestation. Lorsque l'énergie compatissante (*mahākaruṇa* ; *thukdje*, ཐུག་དེ་) de cette Base vient à se manifester sous la forme de tous les phénomènes, si ceux-ci sont reconnus comme le simple déploiement de cette Base, alors on parle de libération naturelle des phénomènes et c'est la vraie connaissance (*rigpa*, རིག་པ་). S'ils ne sont pas reconnus comme tels, c'est l'ignorance (*marigpa*, མ་རིག་པ་) et on parle de déploiement pur ou impur, source du *samsāra* et du *nirvāṇa*. La base universelle devient le réceptacle des imprégnations karmiques et constitue la conscience ordinaire<sup>176</sup>. Voici comment l'exprime Longchenpa :

Tandis que l'éclat intérieur émerge à l'extérieur de l'espace primordial, et que l'énergie compatissante ne fait que s'élever en tant qu'inconscience (*ma rigpa*) de *rigpa*, son essence vraie, si, en contemplant de loin ces apparences de la base, on réalise en un éclair

<sup>176</sup> Longchenpa, *La liberté naturelle de l'esprit*, p. 136-37. Citons la prière de souhaits à Samantabhadra qui est citée : « Ho ! Les apparences de l'existence, la totalité du *samsāra* et du *nirvāṇa*, Sont le prodige magique de la récoognition ou de l'ignorance d'une base unique où sont deux voies et deux fruits. ». Voir également « le processus de l'illusion » dans Cornu, *Dictionnaire du Bouddhisme*, p. 188-189.

de conscience qu'elles sont nos propres manifestations, l'ignorance se purifie d'elle-même. Alors, les modes d'émergence spontanément présents de la base en manifestation se résorbent à l'intérieur pour s'établir d'eux-mêmes dans l'état de pureté primordiale.<sup>177</sup>

Le 9<sup>e</sup> Karmapa l'exprime en 4 vers essentiels :

Si vous reconnaissez l'esprit, c'est le *nirvāṇa* ; si vous ne le reconnaissez pas, cela vous conduit au *saṃsāra*. La nature du *saṃsāra* et celle du *nirvāṇa* sont donc identiques. Leur différence est fonction de votre conscience de leur nature.<sup>178</sup>

Et c'est toutes les opinions, le besoin de savoir qui disparaissent, la dualité radi-cale du monde phénoménal qui se dissout :

Telle est la conscience ordinaire spontanément libérée,  
Qui franchit les limites du sujet-objet et ne se soucie plus de l'extérieur ni de l'intérieur.  
Négations et affirmations se libèrent d'elles-mêmes, et les antidotes s'élèvent désormais  
comme l'état naturel.  
« Qu'est-ce donc ? », « C'est cela » ... c'en est fini de telles préoccupations, tout se li-  
bère !<sup>179</sup>

Le 9<sup>e</sup> Karmapa l'exprime en ces termes :

Vous devez ainsi réaliser que les pensées sont claire vacuité, et dans le même instant s'élèvent et s'effacent, comme l'empreinte d'une main sur l'eau. Elles n'ont pas de durée et il n'y a pas d'intervalle entre leur apparition et leur déclin. Il n'y a pas non plus d'espace entre elles comme si elles étaient des « objets » qui pourraient être séparés dans l'espace. C'est ce que veut dire l'expression « qui s'apaise naturellement », qui, traduit littéralement, signifie « auto-libération ».<sup>180</sup>

Indiquons enfin que les textes *dzogchen* décrivent la qualité d'auto-libération des pensées selon trois modalités, plus ou moins spontanées et immédiates, la troisième étant considérée comme la meilleure. Citons Patrül Rinpoche :

- au début, les pensées qui s'élèvent sont libérées dès qu'elles sont reconnues, comme lorsqu'on rencontre un vieil ami ;
- au milieu, les pensées se libèrent d'elles-mêmes, comme un serpent défaisant ses propres nœuds ;
- à la fin, les pensées qui s'élèvent sont libérées sans être d'aucun tort ou bénéfique, comme un voleur qui pénètre dans une maison vide.<sup>181</sup>

Ces longs développements sur le Mahāmudrā et le Dzogchen étaient nécessaires, car, comme nous l'avions déjà mentionné ci-dessus, page 30 sur les Trois Stances de Garab Dorje, ces deux courants servent de cadre premier à *Radiant Mind* et c'est cette approche que Peter Fenner privilégie toujours dans ses rencontres, au détriment des ap-

---

<sup>177</sup> Longchenpa, *La liberté naturelle de l'esprit*, p. 175.

<sup>178</sup> IX<sup>e</sup> Karmapa, *Le Mahamoudra*, p. 91.

<sup>179</sup> *Ibid.*, p. 228.

<sup>180</sup> IX<sup>e</sup> Karmapa, *Le Mahamoudra*, p. 95-96.

<sup>181</sup> Cité par Sa Sainteté le Dalaï-lama, *Dzogchen*, Points Sagesses, 2000 p.78. Dans le contexte du Dzogchen *bön*, cf. Tenzin Wangyal, *Les prodiges de l'esprit naturel*, Points Sagesses, 2000, p. 133-138.

proches conventionnelles. Il est peut-être utile de la rappeler ici exprimée dans un texte thérapeutique :

Les approches conventionnelles de la santé mentale présupposent que la libération des émotions intenses implique travail et effort, prise de conscience profonde et cognitive, libération cathartique ou une combinaison de tous ces éléments. Les démarches spirituelles conventionnelles sont construites sur les principes de discipline et de transformation : nous changeons nos comportements, purifions notre esprit et transformons nos perceptions. L'approche non duelle nous offre la possibilité de nous libérer des pensées et des émotions perturbatrices en ne faisant rien ! La tradition non duelle Dzogchen appelle cela « *laisser ce qui est exactement tel que c'est* ». <sup>182</sup>

### Au-delà de la validation et de l'invalidation

Il est évident que dans cette perspective du Dzogchen ou du Mahāmudrā, dans cette libération naturelle, l'esprit qui juge, qui émet des opinions et accepte ou rejette les objets de la conscience (les pensées) n'a plus aucune place.

Dans cet esprit, le souci constant de Peter Fenner est de ne pas donner en retour à son interlocuteur quoi que ce soit qui permette d'alimenter son esprit conceptuel. Dans cette perspective l'absence de tout jugement joue un rôle important :

Dans l'approche non duelle, nous ne jugeons pas certaines expériences sublimes et les autres profanes. Nous n'accordons pas à notre expérience plus de valeur que celle qu'elle offre dans l'instant. Nous ne donnons pas à notre expérience plus d'importance qu'elle n'en a, nous ne l'exagérons pas, nous ne la banalisons pas et ne la dévalorisons pas non plus. En aucune façon, nous n'intervenons ou ne nous immisçons dans notre expérience, nous laissons ce qui est exactement tel que c'est. <sup>183</sup>

Cette attitude concourt à la libération naturelle des émotions, concepts et phénomènes. Il écrit à la suite :

La capacité à laisser être ce qui est sans jugement ou réflexion est un élément central de l'approche non duelle. Nous créons simplement de l'espace autour du problème, nous le laissons suivre son cours et se dissiper de lui-même.

Il rejoint en cela la démarche de Marshall Rosenberg – sans l'arrière plan bouddhiste bien sûr – apôtre de la communication non violente et continuateur de l'œuvre de Carl Rogers qui préconise une « observation sans évaluation et jugement » (*Radiant Mind*, p. 226). Mais pour P. Fenner, cette absence de toute validation ou invalidation prend sa source dans le fait que toutes les productions de l'esprit émanent de la Base universelle selon le *dzogchen*, et ne sont pas différentes de la clarté-vacuité de l'esprit

<sup>182</sup> *Radiant Mind*, p.77 (en traduction française).

<sup>183</sup> *Ibid.*, p. 77-78.

selon le Mahāmudrā. Comment est-il alors possible d'émettre quel que jugement que ce soit à leur endroit ?

## 11. Les deux réalités : succession ou simultanéité

Avant d'introduire des conversations liées au Mahāmudrā et au Dzogchen, j'aimerais encore aborder un dernier aspect important de l'enseignement bouddhiste et pertinent pour comprendre l'approche de *Radiant Mind* : il s'agit des deux réalités ou deux vérités (*dvasatya* ; *denpa nyi*, བདེན་པ་གཉིས་). En effet, dans le bouddhisme la réalité est présentée selon deux perspectives : la réalité conventionnelle (*vyavahāra*) ou relative (*saṃvṛti* ; *kundzob*, ཀུན་ཚོལ་) et la vérité ultime (*paramārtha* ; *döndam*, དོན་དམ་)<sup>184</sup>.

La réalité conventionnelle se rapporte au monde d'apparence des phénomènes et de l'existence. C'est la façon dont tout un chacun perçoit toutes choses. Dans cette perspective les phénomènes composés (*saṃskṛta*) sont soumis à la loi de cause à effet et sont produits en fonction de causes et de conditions : c'est la production conditionnée (*prāṭhyasamutpāda*), c'est-à-dire « l'ensemble des mécanismes d'interaction qui régissent les phénomènes dans leurs relations causales »<sup>185</sup>.

La réalité absolue décrit le mode d'être réel, ultime de phénomènes, c'est-à-dire pour le Madhyamaka leur nature ouverte ou vide, leur absence d'existence autonome, leur absence de substrat réel.

Au niveau relatif les deux réalités sont distinctes. Au niveau absolu, elles sont confondues : se produit alors la co-émergence de la vacuité et des apparences qui ne sont ni différentes, ni les mêmes.

La réalisation de ces deux réalités peut être séquentielle ou simultanée.

Le problème, lorsque la réalisation de ces deux réalités se fait de façon indépendante, c'est qu'elles devront être intégrées par la suite de façon homogène.

L'autre risque, explique toujours P. Fenner, est que cela peut conduire à l'écueil de la 'négation excessive' et de la 'négation insuffisante'<sup>186</sup>.

Malgré ce danger, P. Fenner voit un intérêt à maintenir cette distinction entre les deux réalités, car elle permet au début de révéler une expérience de conscience inondi-

---

<sup>184</sup> Nāgārjuna a dit : « L'enseignement des Bouddhas repose entièrement sur les deux vérités, la vérité conventionnelle et la vérité ultime ». Cité dans Georges Dreyfus, *La Vacuité selon l'école mādhyaṃika*, p. 116.

<sup>185</sup> Cornu, *Dictionnaire du Bouddhisme*, p. 258.

<sup>186</sup> Cf. ci-dessus page 44.

tionnée qui permet de lutter contre la captivation que nous éprouvons envers le monde des pensées et des sens. C'est ce qui peut se passer dans les séminaires lorsque l'assistance reste de longues périodes de temps en silence, les yeux fermés, ce qui peut donner l'impression que l'expérience est déconnectée de la vie quotidienne – impression qui devra bien sûr être corrigée par la suite.

### Réalisation simultanée

On a vu que l'approche non duelle ne coupe pas la réalité en deux dimensions, conditionnée et inconditionnée, mais n'y voit qu'une construction intellectuelle. Comme le dit Subhūti<sup>187</sup> : « L'ouverture absolue et un fonctionnement relatif ne sont pas divisés. Ce ne sont pas deux dimensions alternatives, mais la simplicité absolue. »<sup>188</sup>

*Radiant Mind* va favoriser cette approche en déconstruisant la segmentation du chemin en périodes de méditation et de post-méditation, déconstruction que fait le Dzogchen puisqu'il se place d'emblée au niveau du 'fruit', du résultat :

[Cette approche intégrée] corrige automatiquement tout penchant personnel qui pourrait amener le pratiquant à se déconnecter de la réalité physique ou à croire qu'il n'y a rien d'autre qu'un esprit incarné. En d'autres termes, il est difficile de déformer le Maha Ati vers l'extrême relatif ou l'extrême ultime, puisque la perspective à cultiver consiste à commencer à se relier à un espace ouvert qui permet à toutes les choses d'être simplement telles qu'elles sont.<sup>189</sup>

Finalement, revenons à *Radiant Mind* pour préciser encore que ces hautes réalisations concernant le 'goût unique' et la 'libération naturelle' de tout le contenu de la conscience en toutes circonstances ne sont bien sûr pas à la portée des participants au cours. Mais P. Fenner, en mettant à disposition un cadre privilégié, veut favoriser l'émergence de cet état qui sera à même de se maintenir par la suite dans les situations plus difficiles de la vie courante. C'est en fait là le sens très exact qu'il donne à « *radiant mind* » : le déploiement de *rigpa* dans le monde manifesté.

---

### Conversation et commentaires

<sup>187</sup> Subhūti est l'interlocuteur privilégié du Bouddha dans les *sūtra* de la Prajñāpāramitā.

<sup>188</sup> *La transmission spirituelle*, p. 137.

<sup>189</sup> *Ibid.*, p. 137-138 (traduction légèrement reprise par mes soins). Pour plus de développements sur la question en lien avec *Radiant Mind*, cf. *La transmission spirituelle*, pp. 133-139.

On le voit, de nombreux thèmes exposés dans ce chapitre ont déjà été rencontrés dans les conversations précédentes. Ce premier échange très court reprend de nombreux points traités dans ce chapitre.

Conversation	Commentaires
<p><i>John: I'm chewing on this preferential, on preferences. It seems like having preferences is so organic. I could be mixing that up with something, but when certain irrationalities arise, does that mean radiant mind has disappeared? Or can there be a sense of the unconditioned mind and this spontaneous grief or spontaneous joy? Unconditioned mind isn't expressionless, is it? Does it have no colours?</i></p> <p><i>Peter: Yes. It has nothing. It's nothing but it's identical, or inseparable, from everything that arises.</i></p> <p><i>John: Would you go over that again, please.</i></p>	<p><i>L'expérience normale n'est pas celle du 'goût unique'. La question porte ici sur la conscience sans contenu. C'est une forme d'investigation que l'on trouve dans le Mahāmudrā que de ne trouver ni couleur, ni forme, etc. à la conscience elle-même.</i></p>
<p><i>Peter: It's contentless. Unconditioned mind is contentless. So in a way, what we're doing here, is just wanting to tune you into this other dimension of experience that's available to you, available to us, available to everyone.</i></p> <p><i>Then, everything within that is arising, but in a way the difference is that it is just liberating instantaneously. Everything that's happening now, is arising and instantaneously liberating, moving on, providing space for the arising of the next moment.</i></p> <p><i>In fact, what I'm describing is what is already always happening anyway. This is what makes it so easy; that there is no work to do. Then, within this, everything can arise. What can happen is when strong emotions or confusing thoughts arise, then we lose the connection with unconditioned mind. But it's not a flat experience. It's this experience that's happening now.</i></p> <p><i>In a way, we can forget about unconditioned mind, and we can just talk about this. What this is. Moment by moment. This moment. And then what we find is this miracle within which we actually can't find this experience. Because this experience has already gone.</i></p> <p><i>And we don't even have to connect with this, because we're in it. It's us. It's not as though it's an experience that we have to discover. We're in it; we're in the middle of it. Or you could say, we're everywhere within it, we are the totality of everything that's arising.</i></p> <p><i>Then there is no inside and no outside. There's no "me" in here and "the world" out there. There is just, in a way, space arising with all of the forms that are occurring. And in a way the universe is arising it seems, differently for you, and that's what makes "you" unique. But if I try to find "me", Peter, a subject, experiencing this, I can't find myself.</i></p> <p><i>It's completely paradoxical, because I'm here. I'm located. And I'm located, in a way, by the structure of the universe I'm experiencing, that gives me a location of being here. But this "here" is not a point, like somewhere in me.</i></p>	<p><i>Thème de la base universelle d'où tout émerge, de la 'libération naturelle' de tout le contenu de la conscience en référence au Dzogchen ou au Mahāmudrā de l'essence.</i></p> <p><i>Il n'y a rien à faire, rien à atteindre, tout est déjà atteint, ou rien n'est à atteindre.</i></p> <p><i>Simultanéité de la réalité absolue et de la réalité relative.</i></p>

<p>I think the main thing is simply to appreciate that unconditioned mind can't obstruct anything. It doesn't suppress anything. It doesn't enhance anything.</p>	
<p><i>John: When we are either suppressing or trying to enhance, who is having the conversation ?</i></p> <p><i>Peter: No-one. It's the paradox that somehow there's an "I" in the conversation: You could say that you're having it. You seem to be able to exist in a conversation in which you're suppressing or enhancing your experience, but if you try to find the "I" that's thinking "I", the question is: "Who is thinking I?" "Who thinks I", or "Who thinks any thought?"</i></p> <p><i>We can do it now: "Who is looking at me?", or "Where is the looking coming from?"</i></p> <p><i>(Several minutes silence)</i></p>	<p><i>On note ici la façon la recherche ou la déconstruction du soi dans un contexte Mahāmudrā : c'est une recherche directe du soi, sans passer par l'analyse dialectique mādhyamika.</i></p>

Conversation	Commentaires
<p><i>Peter: Even though we can experience unconditioned awareness in a way that's intimately connected with penetrating our conditioned experience, we can also experience unconditioned awareness in a very pure way. In some way, it's as though there's a looking, a looking not from anywhere. And what we see, or what is seen, is nothing. There's nothing there.</i></p> <p><i>You could say that we become infinite. There's no boundary. There's nothing to do; absolutely nothing that we need to do. There's nothing to think about. Our mind is at rest. It's the feeling, in some way, of being in eternity. Experiencing eternity. Because we know that there is no beginning and no end to this experience: that's eternity.</i></p> <p><i>We can feel how it's unconditioned, because the space, unconditioned awareness - is not touched, is not influenced, by what we're thinking. It can't be deformed. It can't be altered or distorted. It's not doing anything. It's just here. It's just here.</i></p>	<p><i>Présentation des deux réalités (ou vérités) absolue et relative qui peuvent être appréhendées séparément ou successivement.</i></p> <p><i>Absence d'effort, toute distraction est impossible, rester simplement dans la nature de l'esprit.</i></p> <p><i>Rigpa n'est pas altéré par l'esprit pensant ; au-delà de tout jugement.</i></p> <p><i>Reconnaissance de la pensée comme un simple objet de la conscience qui n'a aucune existence en soi.</i></p>
<p><i>If you think: "I'm not in this space", that doesn't mean anything. It doesn't mean anything; it's just a thought.</i></p>	<p><i>Pour le Dzogchen, l'éveil est déjà atteint que l'on en ait conscience ou pas.</i></p>
<p><i>Claude: If there's no sight in unconditioned mind, and someone asks you a question, do you not see him?</i></p> <p><i>Peter: Not see the one who asks? Yes. That's just happening now.</i></p> <p><i>Claude: So there is no apprehension of the speaker?</i></p> <p><i>Peter: No. Not in this moment.</i></p> <p><i>Claude: So a conversation would be pretty difficult?</i></p> <p><i>Peter: Well, it's happening.</i></p> <p><i>Claude: Only if it's going both ways.</i></p> <p><i>Peter: But this is.</i></p>	<p><i>Exemple d'extrême négation et de mauvaise interprétation des propos précédents de P. Fenner ("what we see is nothing"): au niveau conditionné, il est évident que les objets des sens apparaissent à la conscience, et que P. Fenner est capable de parler !</i></p>

<p><i>Claude: So what is it that you're doing, if you're not seeing?</i></p>	
<p>Peter: Not seeing what? I'm saying I'm not seeing "you", and if I look, it doesn't make a difference either. Because if I try to find "you", where do I look to find "you", the subject of your experience? For example, you can say: "I am talking to you Peter." You're saying "I", so "I am" – Where is that "I"?</p>	<p><i>Il n'y a pas d'opposition entre le relatif et l'absolu. On peut fonctionner sur le plan relatif tout en reconnaissant la vacuité des personnes et des phénomènes.</i></p>
<p><i>Claude: So do you have any sense of exchanging 'self for others', so that there's a quality within you that you're responding to?</i></p>	<p><i>« L'échange de soi contre autrui » est une pratique bouddhique de développement de la compassion (on se met à la place de l'autre pour être capable de ressentir leur souffrance). Si on interprète son discours, P. Fenner ne 'développe' pas la compassion – il n'y a rien à cultiver – mais il est établi dans la compassion absolue, fruit de la sagesse qui résulte de la réalisation de la vacuité (références bouddhistes précises).</i></p>
<p>Peter: For me, the responding is happening now.</p>	
<p><i>Claude: Was there no apprehending before you responded?</i></p>	
<p>Peter: Even now, there's a sense in which there's no seeing, because I don't know where this experience, now, is coming from. But if I'm connecting with the raw experience, the immediate experience that's happening now, that's arising and then immediately dissipating and being replaced by the next moment, I don't know where that is coming from. And in a way, there's no seeing. It's just occurring. It's arising. I can't find "Peter".</p>	

Le passage suivant fait partie de quelques mots d'introduction donnés par P. Fenner au début d'une séance. C'est une invitation à entrer dans la conscience inconditionnée et il reprend de nombreux thèmes du Mahāmudrā et du Dzogchen. A nouveau les quelques notes qui figurent dans la colonne 'Commentaires' ne sont là que pour donner au lecteur quelques pistes possibles de lecture – parmi de nombreuses autres – et suffiront, je l'espère, à établir la source doctrinale qui sous-tend ces propos.

Conversation	Commentaires
<p>Peter: We can, in a way, all walk ourselves into the experience, the process of thoughts dissolving.</p> <p>You can feel it. You can observe it. The way in which there's a point where the thoughts begin to form, and they dissolve before taking full form. It's perhaps a little bit like surfing; there's a way of just riding that point.</p>	<p><i>rangtröl, libération naturelle des pensées.</i></p>
<p>We're in a space, we're in a state, where there's nothing to purify, and nothing that can become impure, or degraded, or diminished. So we're completely outside of those dualistic possibilities, because we're connecting with contentless awareness.</p> <p>We can also experience that if we're connected with unconditioned mind, even though nothing is happening, it's impossible to be bored. It's interesting – you can only be bored if something is happening. If something is happening that you're just tired of, that you wish would change, that you've had enough of. It's a nice way of checking where we are. It becomes really clear that if we're connected with uncondi-</p>	<p><i>rigpa est pur depuis l'origine. Au-delà de la notion de pureté ou d'impureté, de validation ou d'invalidation.</i></p> <p><i>Le déploiement de rigpa dans le monde manifesté offre un 'spectacle' toujours renouvelé, aucun ennui</i></p>



<p>tioned awareness, it's impossible to be bored, because nothing is happening. There's nothing to be bored with, nothing to be bored about. Also, you get the feeling: "I could stay here forever – I could stay here for-ever." Not only can't this change; it doesn't need to change. That's beautiful.</p>	<p><i>possible.</i></p>
<p>No effort is required. It may look like we're meditating, but we're not. There's nothing that we need to be mindful of. There's no attention. Nothing to do. Nothing to know. Nothing to achieve. Nothing to accomplish. There's no goal.</p> <p>We're here. We've arrived. Where? We don't need to know. It's just here. Exactly as it is. What is it? We don't need to know. We don't need anything. Nothing. Whatever we're thinking, that's fine. We just let it be. Exactly as it is. Whatever we're feeling, that's fine. If we feel that something needs to change, it means we're still identified, identifying, with phenomena. We just reconnect with contentless awareness, which, in a way, is just pure space. Pure empty space. No boundaries. No centre.</p>	<p><i>Absence d'effort, aucune attention spécifique requise. Méditation naturelle et non méditation.</i></p> <p><i>Il n'y a pas de chemin, nous sommes établis au niveau du 'résultat'. Toute distraction est impossible : il n'y a rien à manipuler, mais à simplement demeurer en rigpa.</i></p>
<p>And one way to check whether this, what we're experiencing, is unconditioned mind, is through asking a question like: "Can I do more of this?" – "More of what?" "I don't know what this is. How can I do more of this?" "Can I do less of this?" – "Of what?"</p> <p>"Can I stop this? Can I stop doing this?" – "No, I can't. Because I'm not doing anything." We're not doing anything, so how can we stop this? There's nothing to stop.</p>	<p><i>Quelques questions-test pour « vérifier son état ».</i></p>
<p>Now we can also explore the transition in which we allow ourselves to become more aware of what is happening at the conditioned level, still retaining, still keeping, a connection with unconditioned awareness. We can, for example, open our eyes and nothing changes. It doesn't make any difference at all to where we are. We can simply appreciate that how, if we're connecting with unconditioned mind, we're connecting with something that is timeless, happening here, but also has nothing to do with us here, and that it is the same state that has been realised by hundreds of thousands of people over the centuries who've experienced, enjoyed, rested in exactly the same experience, precisely the same experience. That it's the lineage of contentless wisdom.</p>	<p><i>Intégration du conditionné dans l'expérience de rigpa. Les deux réalités – relative et ultime – qui étaient distinctes fusionnent.</i></p>



## *Conclusion*

Parvenu au terme de ce travail, je dois me demander si je suis arrivé à atteindre mes objectifs.

Je me proposais d'étudier les stratégies innovantes et originales d'adaptation du bouddhisme traditionnel à la mentalité moderne, en me centrant sur la transmission de l'expérience intérieure, sur le bouddhisme en tant que voie de transformation, dans une dialectique et une dynamique qui renouvèlent le message bouddhique. J'ai cherché à montrer que cette adaptation, pour être radicale, pouvait rester fidèle aux sources bouddhiques et je me suis basé sur une étude de cas.

Il me semble tout d'abord que le choix de porter mon travail sur Peter Fenner et son cours *Radiant Mind* a été judicieux. Il m'a permis de couvrir un grand pan de la doctrine et des traditions bouddhiques et ainsi d'être en mesure d'étudier la filiation de *Radiant Mind* avec celles-ci, de voir aussi comment P. Fenner les a adaptées et implémentées, et de le vérifier par l'analyse des dialogues. Ce choix m'a également permis de présenter en termes plus psychologiques le travail d'adaptation de P. Fenner<sup>190</sup>. Je n'ai toutefois pas cherché à savoir plus précisément quelles étaient les thérapies occidentales qui ont influencé P. Fenner, ses techniques de conduite de groupe et de coaching<sup>191</sup>, ni je n'ai cherché à définir ce qu'était cette 'mentalité' et ce 'monde postmoderne' auxquels il convenait de s'adapter, tel n'était pas l'objet central de mon étude déjà suffisamment volumineuse. Toutefois, un tel travail pourrait être mené pour mieux cerner la dialectique présente<sup>192</sup>.

Il me semble avoir pu démontrer clairement que le travail de Peter Fenner s'inscrit bien dans la continuité de la voie bouddhique, en harmonie avec les sources traditionnelles, et cela dans un cadre complètement renouvelé. Son rôle de passeur entre deux mondes, s'il est une adaptation point par point de tel ou tel enseignement bouddhique à un public contemporain, est de plus créatif par l'adaptation du message et de la pratique bouddhiques : il a repensé complètement les structures à mettre en place, a remis en cause la façon traditionnelle d'envisager la relation guru-disciple, a refondu le vocabulaire, a abandonné l'approche graduelle et progressive pour se placer exclusive-

---

<sup>190</sup> Pour rappel, l'article sur lequel je me suis basé figure en Annexe 3.

<sup>191</sup> Je n'ai fait que citer Marshall Rosenberg.

<sup>192</sup> Un ouvrage important à prendre en compte pour ce travail serait de Peter Fenner, *Reasoning into reality, a system-cybernetics model and therapeutic interpretation of buddhist middle path analysis*, Wisdom publications, 1995.

ment dans un paradigme non-duel en faisant fi du Vajrayāna. On peut certes conclure qu'il a suivi en cela les conseils du maître zen Sengoku Roshi qui enjoignait à son disciple européen de ne pas les imiter servilement dans l'adaptation du bouddhisme, mais « de créer, créer, créer »<sup>193</sup>. On ne pourra pas lui contester sa légitimité, du point de vue bouddhique lui-même, même si évidemment, comme tout précurseur et innovateur il s'expose à de nombreuses critiques. Il est permis ainsi de le placer, toutes proportions gardées bien sûr, dans le sillage de grands précurseurs comme Bodhidharma pour la Chine, ou Dōgen pour le Japon. Mais tous n'ont pas connu le succès, tel le jésuite Matteo Ricci qui voulut évangéliser la Chine : peut-être notre auteur retombera-t-il très vite dans l'anonymat, et son œuvre sera-t-elle vouée à l'oubli. Pourtant, sa voix originale semble trouver un écho étonné et attentif chez nos contemporains – et cela se ressent peut-être par le fait que son dernier livre *Radiant Mind* a reçu un bon accueil dans le monde anglophone<sup>194</sup>.

Mon travail, même si je l'estime globalement convainquant – dans les limites imparties par un mémoire de master –, reste bien imparfait et de nombreux compléments ou prolongements pourraient être envisagés, outre celui évoqué ci-dessus.

D'abord la présentation des différents courants bouddhiques est restée souvent trop approximative et j'aurais pu me référer davantage aux sources primaires que secondaires. Le Madhyamaka – et notamment en lien avec le Dzogchen – en lui-même est un sujet inépuisable auquel se sont consacrés de nombreux chercheurs. Il en est de même du Ch'an ou du Mahāmudrā.

J'ai aussi suivi les suggestions de P. Fenner pour classer ces différents courants et mettre en relief tel ou tel thème. J'aurais pu faire une analyse critique de ces choix – même si globalement ils me semblent justifiés, rien que par le fait que P. Fenner n'a expliqué son travail d'adaptation que pour ceux-là. Il serait possible de faire la même analyse pour d'autres éléments doctrinaux, comme le Madhyamaka Shentong ou le Cītamātra, ou m'arrêter davantage sur la notion de *tathāgatagarbha*, etc<sup>195</sup>.

Le choix des dialogues a été difficile. J'aurais aussi pu illustrer de façon beaucoup plus précise chaque point de doctrine abordé par des dialogues plus ciblés et un

---

<sup>193</sup> Citation que j'ai placée sur la page de garde. Cf. Claude Durix, *Le Maître de Zen, Parole et silence*, Les Belles Lettres, 2002.

<sup>194</sup> A titre indicatif, car ce classement n'est pas entièrement fiable, il se situe à ce jour au 11<sup>e</sup> rang des ventes de livres sur le site [www.amazon.com](http://www.amazon.com) (consulté le 31/07/2008, à 19h) dans la catégorie 'Religion et Spiritualité', Bouddhisme, 'Rituel et Pratique' en très bonne place avec Jack Kornfield, Pema Chodron ou Thich Nhat Hanh et de très bons commentaires de la part des lecteurs.

<sup>195</sup> Cela risquerait aussi de devenir un travail sans fin.

commentaire plus détaillé<sup>196</sup>. Je me suis souvent contenté d'une illustration globale et de simples notes de lecture. De même j'aurais pu choisir de présenter les dialogues à la fin des exposés doctrinaux, ce qui m'aurait permis de les présenter en une seule fois en faisant intervenir toutes les notions abordées, ce que je n'ai pas toujours pu faire. Mais je me suis déjà expliqué sur ce choix.

Ensuite, dans ma recherche des sources bouddhiques de *Radiant Mind*, je ne me suis référé qu'aux conversations 'déconstructrices', alors que le cours comporte également de nombreux exercices à faire individuellement ou en binômes. Il reste à en faire l'analyse.

Enfin, je me suis montré résolument charitable dans la présentation de son œuvre. On pourra lui reprocher en particulier de faire de nombreuses références à des pratiques du Dzogchen, du Mahāmudrā ou du Zen mais sans les appliquer avec la rigueur nécessaire, à la façon dont les textes et les maîtres les décrivent parfois<sup>197</sup>. Mais c'est justement là où il fait œuvre créatrice en cherchant à adapter l'enseignement à son public contemporain et en ne reproduisant pas simplement l'enseignement passé tel quel. Je laisse à d'autres le soin d'en faire la critique et d'ouvrir ainsi le débat.

Dans ce travail, j'ai pris le parti de n'analyser que le contenu des conversations. Mais qu'en est-il du non-dit, de la communication non verbale, et du comportement de Peter Fenner lui-même ? Car enfin, dans quelle mesure incarne-t-il ces enseignements – notamment l'idéal de compassion du Mahāyāna – ce que l'on est en droit d'attendre dès lors qu'il s'agit de transmettre non pas une philosophie ou une construction intellectuelle, mais une sagesse ? Cette question se pose également dans le cadre de la filiation bouddhique de *Radiant Mind* car le maître est censé refléter le *dharma*, l'enseignement, non seulement par ses paroles, mais aussi par ses actes.

A cet égard, l'adéquation entre le discours et l'attitude me paraît être un des points forts chez Peter Fenner. Il est en effet 'touchant'<sup>198</sup> dans sa façon toute spéciale d'accorder son attention à son interlocuteur, quelle qu'il soit – qu'il souffre ou se mon-

<sup>196</sup> Un exemple à suivre se trouve dans *The Martin Buber – Carl Rogers Dialogue de Rob Anderson et Kenneth Cissna*, State University of New York, 1997.

<sup>197</sup> Je pense au *trekchö*, au *Semdé* du Dzogchen ainsi que sa façon d'envisager l'introduction à la nature de l'esprit (*ngo thröd*), à la façon d'appliquer le Madhyamaka *prāsaṅgika*, aux différents niveaux du Mahāmudrā, aux *kōan*. etc.

<sup>198</sup> Je suis conscient qu'il est très facile de faire preuve d'ethnocentrisme dans l'appréciation des 'qualités spirituelles' d'une personne (la compassion, en l'occurrence, peut prendre des formes très variées et surprenantes dans le Mahāyāna et plus encore dans le Vajrayāna) ; mon regard est nécessairement subjectif, mais j'ai essayé de garder à l'esprit la perspective bouddhique dans les propos qui vont suivre.

tre agressif –, sans discrimination, et quelle que soit la question posée. Mais il semble aussi libre de nos attentes, il parle souvent en paradoxes et ne s'inquiète pas de nous choquer. Il semble également s'exprimer à partir de son expérience : il parle lentement, son discours est émaillé de silence, il peut s'arrêter au milieu d'une phrase pour chercher le mot juste, ou pour se reconnecter à une expérience précise. Son propos n'est pas solennel, mais est emprunt de légèreté, souvent d'humour et n'a jamais une visée purement intellectuelle, même si Peter Fenner peut être brillant dans nombre de ses développements. Enfin, en dehors des sessions formelles de travail de groupe, il reste d'une grande simplicité et disponibilité.

Pour finir, et pour souligner un autre aspect dialectique de sa stratégie d'adaptation qui pourrait s'avérer des plus intéressants, il faut noter que cette rencontre entre deux mondes, le traditionnel et le contemporain, telle qu'elle est initiée par P. Fenner, n'est pas forcément destinée à rester à sens unique. En effet, il est invité à l'automne 2009 par le supérieur d'un monastère bouddhique Vajrayāna du Sikkim, d'obédience *gelugpa* qui est à priori la moins ouverte à l'approche subitiste et non duelle, à donner un cours *Radiant Mind*. Le rôle de passeur de P. Fenner se fera peut-être à l'avenir dans les deux sens, et il est remarquable de voir que son travail puisse féconder ou revitaliser en retour le monde bouddhique traditionnel<sup>199</sup>. Il s'inscrirait alors dans une plus large 'création transnationale' encore, dans un échange et un enrichissement mutuel entre deux mondes : un exemple que l'on aimerait voir plus souvent suivi dans ce domaine et dans d'autres, dans la marche inexorable de notre monde vers la globalisation. Mais il nous faut encore patienter un peu avant de voir ce projet se concrétiser et de pouvoir en tirer les conclusions.

---

<sup>199</sup> Et surtout dans cet ordre là d'ailleurs : car l'inverse existe déjà, les églises évangéliques africaines par exemple, viennent vivifier – et quelque peu bousculer d'ailleurs – les cérémonies bien réglées des églises protestantes d'Europe ou d'Amérique du Nord ; on voit aussi des moines contemplatifs chrétiens s'adonner à *zazen*.

## ***Bibliographie de Peter Fenner***

### **En français**

Desjardins, Haddad, Ben Tounès, Fenner, ouvrage collectif, *La transmission spirituelle*, Gordes, France : Éditions du Relié, 2003.

Fenner, Peter et Penny, *Le courage de se libérer*, Paris, France : Albin Michel, 2002.

Fenner, Peter, *Le Fil de la Certitude : Dilemmes de la voie bouddhiste*, Gordes, France : Éditions du Relié, 2001.

### **Autres ouvrages en anglais**

Fenner, Peter, *Radiant Mind, Awakening Unconditioned Awareness*, Boulder, CO: Sounds True, 2007.

Fenner, Peter, 7 CDs Audio, *Radiant Mind, Teachings and Practices to awaken unconditioned awareness*, Boulder, CO: Sounds True, 2007.

Fenner, Peter, *Reasoning into Reality: A Systems-Cybernetics and Therapeutic Interpretation of Buddhist Middle Path Analysis*. Boston: Wisdom Publications, 1994.

Fenner, Peter, *The Ontology of the Middle Way*, Dordrecht, Holland: Kluwer, 1991.

Prendergast, John , Fenner, Peter, and Krystal, Sheila, ouvrage collectif, *Sacred Mirror: Nondual Wisdom and Psychotherapy*, N-Y: Omega Book, 2004.

### **Diverses contributions en français**

Entretien pour *Enquête au cœur de l'être*, ouvrage collectif, Paris : Albin Michel, 2005 (entretiens avec dix-sept guides spirituels).

Divers articles, notamment dans la revue *3ème Millénaire*, n°40, été 1996 et n°86, hiver 2007, revue *Sources* n°3 avril 2007, revue *Recto-Verseau*, n° 184, décembre 2007.

Préface à Mantel, Jean-Marc, Macnab, Simon, «*Parfûm de l'Um*», Diamantel, 2004.

Séminaires de thérapie non duelle (<http://www.coaching-pnl.com>, 2008).

### **Webographie (juillet 2008)**

<http://wisdom.org>.

<http://radiantmind.net>.

<http://www.nondualtraining.com>

### *Autres ouvrages cités*

- Anderson Rob, Cissna, Kenneth, *The Martin Buber – Carl Rogers Dialogue*, NY: State University of New York, 1997.
- Arguillère, Stéphane, *Profusion de la Vaste Sphère*, Louvain : Peeters Publishers, 2007.
- Arguillère, Stéphane *Leçons au Collège International de Philosophie*, [http://www.ciph.org/fichiers\\_papiers/papiers40.pdf](http://www.ciph.org/fichiers_papiers/papiers40.pdf).
- Batchelor, Stephen: *The Awakening of the West, The Encounter of Buddhism and Western Culture*. Berkeley: Parallax Press, 1994.
- Burger, Maya et Calame, Claude, éd., *Comparer les comparatismes*, Lausanne : Études de Lettres, 2005.
- Cabezon, José et Dargyay, Geshe Lobsang, *Freedom from Extremes, Gorampa's "Distinguishing the Views" and the Polemics of Emptiness*, Boston: Wisdom Publications, 2007.
- Chenique, François, *Le Message du Futur Bouddha*, Paris : Dervy-Livres, 2001.
- Philippe Cornu, *Le Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme*, Paris : Seuil, 2001.
- Cornu, Philippe, *Le Miroir du Cœur*, Paris : Seuil, 1995.
- Dalai-lama, Sa Sainteté, *Dzogchen*, Paris : Seuil, 2000.
- Demiéville, Paul, *Le concile de Lhasa*, Collège de France, Bibliothèque de l'Institut des hautes études chinoises, 1987.
- Dreyfus, Georges, *La Vacuité selon l'école Mādhyamika*, France : Vajra Yogini, 1992.
- Dubuisson, Daniel, *L'Occident et la religion*, Paris : Complexe, 1998.
- Durix, Claude, *Cent clés pour comprendre le Zen*, Paris : Le courrier du Livre, 1976.
- Durix, Claude, *Le Maître de Zen, Parole et silence*, Paris : Les Belles Lettres, 2002.
- Fa-Hai, *Le Soutra de l'Estrade du Sixième Patriarche Houei-neng*, Patrick Carré (trad.), Paris : Seuil, 1995.
- Geertz, Armin, « Ethnohermeneutics in a Postmodern World » in *Approaching Religion Part I*, Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1999.
- David Germano, *The Funerary Transformation of the Great Perfection (Rdzogs chen)*, JIATS, no. 1, october 2005, ([www.thdl.org/collections/journal/jiats/01/pdfs/germanoJIATS\\_01\\_2005.pdf](http://www.thdl.org/collections/journal/jiats/01/pdfs/germanoJIATS_01_2005.pdf)).
- Heine, Steven, *Opening a Mountain, Kōans of the zen masters*, Oxford University Press, 2002.



- Idinopulos, Thomas and Yonan, Edward, ed., *Religion and reductionism : essays on Eliade, Segal, and the challenge of the social sciences for the study of religion*, NY: Brill, 1994.
- IXe Karmapa Ouang Tchouk Dorjé, *Le Mahamoudra qui dissipe les ténèbres de l'ignorance*, La Boulaye, France : Éditions Marpa, 2<sup>e</sup> édition, 1992.
- Le Moigne, Jean-Louis, *Le Constructivisme. Tome 2, épistémologie de l'interdisciplinarité*, Paris : L'Harmattan, 2003.
- Leopold Anita Maria et Jensen, Jeppe (ed.), *Syncretism in Religion A Reader*, N-Y: Routledge, 2004.
- Lhalungpa, Lobsang, *Mahamudra: The Moonlight - Quintessence of Mind and Meditation*, Boston: Wisdom Publications, 2006.
- Longchenpa, *La liberté naturelle de l'esprit*, Cornu Philippe (trad.), Paris : Seuil, 1994.
- Mancini, Silvia, éd., *La fabrication du psychisme : Pratiques rituelles au carrefour des sciences humaines et des sciences de la vie*, Paris : La Découverte, 2006.
- McCagney, Nancy, *Nāgārjuna and the Philosophy of Openness*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1997.
- Morin, Edgar, *La méthode, tome 1, La Nature de la nature*, Paris : Seuil, 1977.
- Nāgārjuna, *Stances du Milieu par excellence*, Guy Bugault (trad.), Paris : Gallimard, 2002.
- Nagarjuna, *Traité du Milieu*, Georges Driessens (trad.), Paris : Seuil, 1995.
- Namkhaï Norbu, *Une introduction à la pratique de la contemplation*, St André de Majencoules, France : Association Dzogchen, 2005.
- Namkhai Norbu Rinpoche, *Dzogchen et Tantra*, Albin Michel, 1995.
- Nyoshul Khenpo, *Natural Great Perfection*, Ithaca, N-Y: Snow Lion, 1995.
- Prebish, Charles and Baumann, Martin, *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*, University of California Press, 2002.
- Queen Christopher, ed., *Engaged Buddhism*, Boston: Wisdom Publications, 2000.
- Reynolds, John, *Self-Liberation through seeing with naked awareness*, N-Y: Station Hill Press, 1989.
- Rommelueère, Eric, *Cours sur le Bouddhisme*, Université Bouddhique Européenne, Module 9b, Texte commenté, p. 9 (cours en ligne [www.bouddhisme-universite.org](http://www.bouddhisme-universite.org)).
- Segal, Robert, « Defense of Reductionism », in *Journal of the American Academy of Religion*, n° 51, Oxford: March 1983.

Tenzin Wangyal, *Les prodiges de l'esprit naturel*, Paris : Seuil, 2000.

Thrangu Rinpoche, *Essentials of Mahamudra: Looking Directly at the Mind*, Boston: Wisdom Publications, 2005.

Thurman, Robert, *The Central Philosophy of Tibet*, New Jersey: Princeton University Press, 1991.

Tillemans, Tom, « La logique bouddhique est-elle une logique non-classique ou déviante ? Remarques sur le tétralemmes (*catuskoti*) », dans *Les Cahiers de Philosophie*, n° 14, « L'Orient de la pensée », Lille, 1992.

Tulku Thondup, *Buddha Mind*, Ithaca, N-Y: Snow Lion, 1989.

van Schaik, Sam, *Approaching the Great Perfection*, Boston: Wisdom Publications 2003.

Watzlawick, Paul, *L'invention de la réalité, Contributions au constructivisme*, Paris : Points, 1988.

Yamada, Kōun (trad.), *Gateless Gate: The Classic Book of Zen Koans*, Boston: Wisdom Publications, 2004.

## Annexes

### Annexe 1 – La Prajñāpāramitā

(Traduction du chinois par Jérôme Ducor tirée de son site web <http://www.pitaka.ch/shingyo.htm>, 2008)

#### Sûtra du Coeur de la perfection de sagesse (*Hannya-haramita shingyô*)

- traduit du sanskrit en chinois par Xuanzang en 649 de notre ère -

Lorsque le Bodhisattva Avalokiteśvara pratique la profonde *prajñāpāramitā* [perfection de sagesse], il voit clairement que les cinq agrégats sont tous vides, et il dépasse toutes les souffrances.

Śāripūtra ! La forme n'est pas différente du vide, le vide n'est pas différent de la forme. La forme, c'est le vide; le vide, c'est la forme. Il en va aussi de même des sensations, des perceptions, des constructions et des consciences.

Śāripūtra ! Tous ces éléments caractérisés par le vide ne naissent ni ne disparaissent, ne sont ni souillés ni purs, ne s'accroissent ni ne décroissent.

C'est pourquoi, dans le vide, il n'y a pas de forme, de sensation, de perception, de construction ni de conscience.

Il n'y a pas d'œil, d'oreille, de nez, de langue, de corps ni de mental.

Il n'y a pas de forme, de son, de parfum, de goût, de toucher ni d'éléments.

Il n'y a pas de domaine de la vision, etc., ni de domaine de la conscience mentale.

Il n'y a pas ignorance ni suppression de l'ignorance, etc., pas de vieillesse-et-mort ni suppression de la vieillesse-et-mort.

Il n'y a pas de souffrance, d'origine, d'extinction ni de chemin.

Il n'y a ni connaissance ni acquisition.

Parce qu'il n'y a rien à être acquis, le bodhisattva s'appuyant sur la *prajñāpāramitā* n'a pas d'empêchement en son mental.

Parce qu'il n'a pas d'empêchement, il n'a pas de crainte : séparé de toutes les méprises et pensées illusives, il parvient au *nirvāna*.

Les buddha des trois temps obtiennent l'*anuttara-samyak-saṃbodhi* [parfait éveil insurpassable] en se fondant sur la *prajñāpāramitā*.

Sache donc que la *prajñāpāramitā* est la grande formule sublime! C'est la formule de la grande science. C'est la formule insurpassable. C'est la formule égalant l'inégalable. Elle supprime toutes les souffrances. Elle est authentique et non pas vaine. C'est pourquoi, j'expose la formule de la *prajñāpāramitā*, formule qui s'expose ainsi :

*Gate gate pāragate pāra saṃgate bodhi svāhā*

[Allé, allé, allé au-delà, allé entièrement au delà : Salut à l'Éveil!].

## Annexe 2 – Autres extraits de conversation

(Seeg, Allemagne, Juillet 2001)

Emma: On one side I felt love and reconciliation with my mother, and then hatred and despising and then you said it were my relevant way of looking at the situation with her. And I'd like to know which is this way of looking, is it my intention, what is it...this differing view.

Peter: I'm not sure what you're asking? You had two different experiences also I'm wondering what you're trying to get at with the question.....

Emma: I want to find out what it is that makes feelings differ so much within such short periods of time.

Peter: So, if you have an answer to that question how will it help, what change will it produce?

Emma: No change.

Peter: So, it sounds as though something were a mystery, that you can't understand how why emotions can change quickly. I think life is a mystery. I think our conditioned existence is so complex that it's impossible to establish a reliable interpretation of what happens. I feel that we are infinitely complicated. I am complicated, you're complicated and the fact that we are interacting makes it extremely complicated.

Then there are so many factors, so many influences. Why are we here now, why is this life exactly what it's like? Why are you a woman, why am I am man? Why are you sitting there, Why are we here?

Why am I saying what I'm saying? Why are you dressed the way your are? (*silence*)

Do we need to know? Why things are what they're like? See I can be in a rich empowering conversation and relationship with you without knowing why and what the history is, that produces this event. So for me, if I'm confronted with something new and rich, if I see my emotions playing out in a new way, my response is not to ask why, but rather to say yes. So this is what can happen.....

So then we get an invitation to life, we live life rather than trying to understand it. "Wow. I was really feeling so much loved a minute ago, and now I'm feeling aggression and anger!" This is amazing. I feel that we know so little about ourselves, I can't even put a figure, it's impossible to quantify, that to come up with some interpretation, with such little information is futile. I do not know who I am, I never will. In terms of my conditioning, what makes me tick I can never fully know how I'm wired up. We're wired up before we go to school and then they rewire us. I feel we are like a tapestry and all we see is the reverse side of it and just a few centimetres. And that's who we think we are.

If we knew who we were, there would be no surprises..... (*laughter*) So if we want to be open for surprises, then we can give up the illusion that we know ourselves.

Emma: Often such questions arise, from the wish of avoiding to do something bad. That is, I can avoid judging, I can avoid to be active in many cases, but I cannot know – if admittedly I do not know myself – how I will act, when it is necessary to act. I don't want to know in advance, but there often is a situation where we have to act. And before that these questions arise. And if I don't act, it can be very negative. This is why these questions to life are rather urgent sometimes.

Peter: So again, what is the precise problem?

Emma: The precise problem is, that taking what you just said: “there is nothing to know, to do, to interfere or to know ahead”, it's hard to believe in being sheltered in this world, so you must somehow construct a system, a network of support of a direction. For this you have to judge, a judgement to know how to continue and have a next step to step on. If I'm so value-free; if I'm reclining peacefully, how do I continue unprepared. How can I proceed?

Peter: I'm not rejecting anything that you're doing. I'm not invalidating anything that you're saying.

Emma: This isn't what I fear, my fear is how can I live this abstraction....that your sayings lead up to. Let go of anything. There is no challenge left.

Peter: There is nothing to let go of.....

Emma: mmmmm.....(*laughter*).....(*quiet*).....only through asking questions in life, we find our path.

Peter: Yea, there is no path.

Emma: Ok, it's a wide, a large plain...(*laughs*)....but there is an end.

Peter: There is no end.

Emma: There is a wide plain and somewhere there is an end to one cycle, ...you say there isn't?

Peter: We are back where we were yesterday evening. This is the direction that the conversations move with you and me. You know how to construct a path, you know how to generate interpretation and you can do all of that. You will do that until you die....(*laughter*)....., you can do more of it, you can do less of it, that's not the point. Now it's possible that there is nothing to do. We don't have to do anything. I'm not offering something for you to understand – sometimes I am – but for you, and right now, I'm not.....(*giggle*)..... Right, there is no object of knowledge.....See, at the moment you still think there is something to think about.

Emma: As soon as history comes up and that may be the reason of the mistake already....but that thing, history is in the way... mmm.

Peter: It's not in the way...there is nothing for your thinking to get in the way of, to make obstacle.  
You don't have to change anything..... You can actually do what you're doing.  
Can you show me how you can NOT do what you're doing?

Emma: Only by recounting history and – I shouldn't do it?.....*(laughter)*.....

Peter: Can you show me how you are not doing that when you are doing it?

Emma: No, not in the moment.

Peter: Can you show me how you are not doing what you're doing in any moment when you are doing it.

Emma: No

Peter: So there's no point in trying to do something different! You're giving yourself the gift to be doing what you're doing.  
Are you getting this right or wrong at the moment?

Emma: For me it feels as though it were right.

Peter: This is right? It implies you could be doing something wrong.

Emma: That's right. And if I do something wrong, well then it's wrong.

Peter: But again, doing something wrong implies that you could be doing it differently. So show me how you can do this moment differently! Differently than how you're doing it.

Emma: But, we have agreed upon, that this is impossible... *(laughter)*

Olga: Then, according to your opinion, do you think all forms of therapy that are dealing with what was in the past, (as in your conversation) are not necessary. That it would be better, or the right thing to just be present and accept every thought and every feeling just as it is.

Peter: I don't have any judgement about those therapies. I do what I see is possible I'm not concerned with judging what other people do. It's not my interest or not my business. My business is bringing what I can bring to the communication and relationships that are directly in front of me. So my question is always: what is possible in this communication. See if I begin to give my position, to move into a conversation about judging therapies it displaces the possibility for a different conversation. I'm interested in exploring, creating a different conversation and I can never know what that conversation will be. What I'm doing now is I'm clearing the bench, clearing the slate, so, here we are: the 2 of us in this fresh moment...

Karl: Peter?

Peter: Excuse me, and I invite you too, all of you, to tune into what is happening in terms of a dynamic of the conversation. See, a conversation often is happening in silence ..... , that I'm wondering what you're thinking and you're wondering what I'm thinking, or what I may be doing, or where I may be heading. We are in a conversation.....

*(silence)*

Karl: I don't have a question.....*(silence)*

Peter: There is an exquisite paradox about this experience, nothing can happen to it, in a sense it is indestructible. The only reason it's indestructible is because it does not exist... *(Karl laughing)* See this space that allows everything to be exactly as it is, it is not anything we can point to it. It has no structure. That's why it allows everything to be as it is.

We cannot bring it into existence because it does not exist. It happens. Everything I'm saying is untrue and true also, it is paradoxical....see, I'll just talk a little bit. And I'm aware that you can hear what I'm saying very differently. You could hear it as the expression of something that is very profound or as sentences of someone who has lost all sense of logical coherence. Someone for whom the wiring has really gone wrong.....*(laughter)*..... instead of putting it where it should be, it's somewhere else.

What are we doing here? We are creating 'nothing', we are revealing that which we can't talk about. We're doing and we're not doing. You can't create this because it's unconditioned, it doesn't have any structure, no shape nor form *(silence)*. But if we weren't doing what we are doing, it would not be happening, this nothing isn't happening. It doesn't make any difference to say it's happening or not happening.

Emma: It does make a difference to me.

Peter: If it makes a difference to you then you're identified with the concept (?)

Emma: May be I'm on the road to it.

Peter: I appreciate your uncertainty...*(silence)*

Paul: But then it means 'be free'

Peter: No, *absolutely not*, that's just for you. You don't have to do anything, nothing. No need to be free. You've heard this before: If you need to be free, you are bound!!

You do not need to be free.

Karl: So, the emphasis is on "need"?!

Paul: Thanks...*(laughter for a few)*

Peter: See, but if you feel a sense of relief at what I said, that's *not* it...*(more laughter)*, it won't last.

Mark: But all constructions seem to me like one (genuine) resistance. This is liberating.

Peter: But, there are no constructions, it's just *this... (silence)*

Mark: But they are in the world, so they are constructing.

Peter: There is the concept: construction. Concepts are part of 'what is'.

Mark: Then I have no question, again.

Hans: It makes happy.

Peter: Again it's *not it... (laughter)...*

*(silence)*

Gus: I want to communicate an experience having to do with (coming) here now. I heard and witnessed a singer (soloist) she sings a song without words. She tunes into what happens at the current moment her voice is relaxed, very free, has a wide range (low-high), then she starts with the vocals 'a', 'e' and also consonants...but no words and she is reproducing this plenitude of sound which she is perceiving. And I now have the impression that she produced her song from this nothingness.

Peter: Everything comes out of this nothingness ..... There is actually nothing you need about the phenomenon that you're describing. Everything is coming out of it and dissolving back into it. It does not matter if it's beautiful or disgusting.

Gus: I had that strong impression that out of that nothingness came something audible that I had never heard before.

Peter: But it's no different from this moment. This moment has never happened before. It is coming out of nothing and it's totally unique.

*(silence)*

Helena: *(crying, whispering)* I'm crying only for the circumstances of my life ...and for my mother... I'm sorry ... and I have to thank for my life....my mother and my father, but they did not want to live with me, ... but I am infinitely thankful.....and I want to make up for it.....thank you, I'm glad that I could say this now.....

*(silence)*

Peter: I think we can stop for 10 minutes



## Annexe 3 – Article non publié « Deconstructive contemplation »

# Deconstructive Contemplation A Contemporary Psycho-spiritual Discipline<sup>1</sup>

Peter Fenner, Ph.D.

© all rights reserved

## Introduction

Deconstructive contemplation is a of the liberating, analytical insight contemporary expression contained in the Perfect Wisdom (Prajñāparamita),<sup>2</sup> Middle Way (Madhyamaka),<sup>3</sup> Contemplative (Zen),<sup>4</sup> and Complete Fulfillment (Dzogchen) traditions of Buddhism. It is a practical discipline for the disclosure of beliefs that structure our experience of reality, as these beliefs are manifesting. It makes apparent the transparent assumptions and embedded beliefs that shape our thoughts, feelings, and perceptions. In the process of revealing our belief systems, deconstructive contemplation discloses the fixations that freeze and solidify our experience of ourselves, and the world by interpreting the world and ourselves through dualistic categories. By solidifying our thinking, these fixations support serious and inflexible opinions about how things are. They lock us into habitual ways of living life and interpreting the world, and reduce our repertoire of healthy and sensitive emotional responses.

The principal assumption of deconstructive contemplation is that reality is created through our beliefs (*prajñāpti-sat*). This assumption allows us to see the constructed nature of our experience. This is an assumption which is itself deconstructed within this work - leaving "reality-as-it-is". So in the final analysis deconstructive contemplation is a "non-event". As the Perfect Wisdom (Prajñāpāramitā) tradition of Buddhism says, it is a radical teaching that is openly presented as a non-teaching.<sup>5</sup> However, for as long as we figure that there *is* something we need to do, deconstructive contemplation fits the bill, for some at least, as a sophisticated tool for recovering that which we can neither gain nor lose.

The use of the term "contemplation", in the term "deconstructive contemplation", points to the fact that the practice of deconstruction occurs most fluidly and naturally within a psychological space that is free from urgent or intense emotional reactions. This work supports, and is supported by, a mellow and psychologically mature personality structure that isn't heavily fixated or opinionated. Contemplation in this context does not refer to a practice, such as formal meditation, which is segmented out from the rest of our everyday activities.<sup>6</sup> Thus, deconstructive contemplation cannot be compared with a methodology such as Theravāda-based insight meditation (*vipāśyanā*), or Zen zazen.

## Prerequisites

The minimum prerequisites for this type of work are a spiritually mature, attuned intelligence and the absence of intense and overpowering emotions. By and large, this perspective can't be cultivated when people are in an emotional crisis. In such circumstances, people are often locked into the validity of their experience to such an extent that they can't begin to activate the critical intellect required to dismantle their interpre-

tation of their situation. Also, if people are urgently trying to relieve intense emotions they are usually seeking *explicit* suggestions and methodologies, both of which are lacking in this work. For such people, this work would be frustrating and pointless. Also, if people are experiencing intense emotional pain, the need to urgently escape their suffering can propel an ungrounded participation in this work. They could use this work to "dis-connect" from their pain, instead of disclosing its constructed nature.<sup>7</sup>

This work also requires an open mind and critical intellect. In particular, people need to be able to track their thinking in a gentle yet precise way over an extended period of time in order to appreciate the underlying beliefs that mold their lives. The type of intelligence required is quite distinct from that which is used in developing elaborate theories, or trying to prove the validity of some particular interpretation of spirituality. This work is inaccessible to people who are only looking to defend their own ideas.

## Fixation

Fixation occurs every time we take a rigid and inflexible position about any aspect of our experience. When we are fixated, we invest mental, emotional, and physical energy in defending or rejecting a particular interpretation of reality. All forms of fixation<sup>8</sup> can be traced to a core assessment that something is missing in our lives.<sup>9</sup> What is missing can be anything from a nice cup of tea through to enlightenment. We feel that "This isn't it" - where IT represents our particular version of how things should be. We are *sure* that something is happening that shouldn't be happening, or that something that *should* be happening, isn't. Either view is a fixation which throws us into emotional confusion as we struggle to gain whatever IT is. We fear not getting IT, and having got it, we fear losing it. And by all counts IT will probably be derived from our concept of a state of enlightenment, i.e., a state of limitless possibilities and unending happiness. The base-line assessment that "something is missing" is cyclically displaced by the feeling that "This is it". For a time we validate that things are turning out as we would wish. We figure that we *are* getting it, or have got it - this *is* how things should be. We might even convince ourselves that we have arrived at the long sought after goal of our spiritual endeavors. However, the belief that we have *got* it sets up the possibility of losing it, as we reconstruct that we don't have enough of it, and that we could use more of it. We also question if this *really* is IT and even if it is, whether we now want it.

The core assessments that "this is it" and "this isn't it" spawn innumerable secondary fixations. In terms of our personal and spiritual development we spend a huge amount of time and energy constructing the interpretations that we are making progress or that we are standing still. As these constructions shift and change we spend yet more time trying to work out whether we are stuck or mobile. We oscillate between trying harder and giving up. We determine that we do or don't need help, or find ourselves unable to decide whether to seek help or go it alone. Sometimes we are clear and committed and at other times we are confused and vague, struggling to determine whether our experiences are meaningful or meaningless, real or unreal.

These experiences are palpably real when we are in the middle of them because they are supported by complex "stories" that validate our core assessment. For example, if we assess that we aren't making progress in our spiritual pursuits we listen to a battery of "supporting evidence". We judge that we should be calmer, more aware, or less reliant on foundational methodologies. We draw on the claims of others - who *are* making progress - and conclude that there is insufficient payoff for our sincere effort. These fixations lock us into habitual and conditioned ways of living life and interpreting the

world. They throw us between the extremes of elation and depression, excitement and resignation.

These fixations emerge in an attempt to produce a fixed and solid experience of ourselves and of the world. Two opposite viewpoints or beliefs emerge in dependence on each other - coexisting, separating and finally dis-connecting. When they have dis-connected the two beliefs appear to be independent of each other. Our attachment to one as valid and the other as invalid produces a fixation.<sup>10</sup>

Our fixation with a particular personality structure (*pudgala*) emerges in the same way. Firstly we develop the distinction "self", or me, by contrasting this with what we are not. This provides a platform for developing a specific identity. Through time we build up a set of beliefs about ourselves. If we identify with being sincere we simultaneously dis-connect and dis-identify with being insincere. If we think of ourselves as unreliable we dis-identify with being reliable. We acquire all our beliefs about who we are in this way. We then spend the rest of our lives defending, avoiding, or trying to change our identity.

## Deconstruction

Deconstructive contemplation is a gentle procedure for neatly dissolving fixations by revealing that our everyday and professionally-informed interpretations of reality are self-referencing mechanisms for deceptively validating the core fixations that "This is it" and "This isn't it." By disclosing the beliefs that internally validate our fixations, these fixations lose their capacity to control our experience. By revealing their core structure in real-time, we discover that our fixations are arbitrary and that they don't refer to a solid, objective reality.<sup>11</sup> Ultimately we discover that our fixations aren't fixations. We see that a fixation is merely a concept that is superimposed on the flux of our experience. In this way deconstructive contemplation discloses the open and fluid texture of reality (*śūnyatā*).

As a procedure for disclosing fixations, deconstructive contemplation is loosely based on the Middle Way (Madhyamaka) tradition of Buddhism.<sup>12</sup> In its traditional Indian and Tibetan settings Middle Way deconstruction systematically demolishes fixed beliefs through rigorous logical investigation. The Tibetan instructional manuals on deconstructive contemplation outline a variety of methods which are tailored to different types of fixed beliefs (*dr.ṣṭi*). These methods are employed in a rather mechanical way during formal sessions of meditation. A meditator will fabricate a particular fixation, perhaps by recalling a past situation in which the fixation was active. The belief that supports this fixation is then processed using strict logical procedures designed to progressively dismantle the fixed belief through disclosing internal contradictions (*prasaṅga*).

Contemporary deconstructive contemplation differs from traditional Middle Way methods in two important ways. Firstly, it operates in a way that transcends the *need* for formal periods of meditation. In fact, contemporary deconstructive contemplation systematically deconstructs the activity of meditation, whenever meditative activity becomes a self-justifying method for blindly conditioning beliefs in our personal worth and spiritual progress. In this regard deconstructive contemplation is closer to the original Perfect Wisdom (Prajñāpāramitā) tradition. A second difference is that deconstructive contemplation focuses on dismantling fixations as and when they arise rather than artificially reactivating pre-existing fixations in the context of meditation. These differences make deconstructive contemplation much more organic and fluid when compared to traditional, stylized methods for meditating on egolessness (*nairātmya*).

Rather than being driven by hard-nosed logical analysis, the deconstruction of fixations occurs naturally, as a consequence of the creation of a clear, disclosive space.

### Disclosing the Self-Referentiality of Beliefs<sup>13</sup>

In general terms, deconstructive contemplation moves gently through two or three different phases. In a practical context these phases are only discernible to a skilled observer as each one blends fluidly into the next.

Deconstruction begins by disclosing the "stories" that internally validate our beliefs at any point in time. The stories within which our beliefs are embedded are uncovered as self-referencing systems of meaning that render our assessments true and factual to us. These stories contain an internal logic in just the same way that the interpretation we are developing here has its own localized coherence. These self-referencing stories gain their plausibility from various forms of "evidence". Typically they draw on memories, causal explanations, and authoritative sources, such as friends, mentors and psycho-spiritual literature. For example, if we are locked inside a belief that we *need* to engage in a certain spiritual practice (such as meditation), this belief will be linked to judgments that it has helped us in the past, anecdotal support from a network of practitioners, reference to a "lineage" of transmission, and declarative claims in texts that advocate our chosen methodology.

Deconstructive contemplation uncovers these explanations and allows us to see that the validity of our core assessments depends on the interpretation (or story) within which they are embedded. We see that under a different interpretation the core assessment would be false or indeterminant. For example, the belief that we need to engage in a spiritual practice is rendered invalid when held in conjunction with a belief that spiritual activity merely conditions, and perpetuates a sense of incompleteness.<sup>14</sup>

The process of disclosing the local or contextual validity of our beliefs doesn't involve heavy intellectual analysis of how we think and feel. Instead, it is a function of creating a clear disclosive space that allows personal and social discourses to be naturally revealed. When delivering this work in a course format,<sup>15</sup> facilitators work with participants to disclose what is already there through simple exercises, group discussions and one-on-one conversations. This pro-active disclosure of core fixations distinguishes this work from other processes such as the Theravāda-based insight meditation (*vipāśyanā*) that is widely taught in North America and Europe.

In this phase of the work, people begin to recognize that any opinion or viewpoint that they are inclined to defend or reject signifies a fixation. They become sensitive to the energy modulations that are triggered when their interpretations of the spiritual endeavor are supported, or challenged, by their present experience. They become gently aware of the feelings of comfort and confidence that arise when they judge that they are on-track, and the feelings of frustration, threat and disappointment that occur when they think that something is wrong or "shouldn't be happening." People begin to appreciate that these feelings and emotions are indicators of obvious and subtle forms of fixation. This awareness produces a natural adjustment so that people no longer feel compelled to vigorously defend their beliefs. People see that their beliefs are the product of prior experiences or conditions, and they are therefore content to let their beliefs and opinions arise as thought forms that don't need to be cultivated or suppressed. No special instruction or directive is needed to produce a less defensive or less confrontational relationship with our own and others' beliefs. A more mellow and spacious mood emerges as a natural consequence of seeing the interdependent relationships within our beliefs, and between our beliefs and feelings.

Throughout this process we focus on disclosing and deconstructing fixations as they manifest. This is what distinguishes the practical from the theoretical application of deconstructive contemplation. Thus, whilst some transpersonal patterns of fixation may be deconstructed in a group setting the focus is always on locating and dismantling live fixations.<sup>16</sup>

You can gain a sense of this by speculating right now about the beliefs that account for what you are presently doing. Very likely, the act of reading this paper discloses a belief that there may be some benefit or gain in studying the (as yet ill-specified or unknown) discipline of deconstructive contemplation. Reading this paper can disclose the active presence of a belief that something is missing at a personal and/or professional level, and that you can recover, or discover, what is missing by reading or listening to what others might have to say. This belief, in turn, discloses a belief that you can become more competent, skilled or insightful in managing your own and others' lives. This in turn points to the belief that insight or competence is "something", and that you can learn it or acquire it. At the very least you are engaged with this paper through a need for stimulation or entertainment.

Were we to unpack these beliefs and see how they only hold up within a complex, personally-customized story about how we should be able to do things we can't, we would begin to deconstruct the belief that something is missing. We would discover, for example, that our needs are based on assessments about what we *should* have, but don't have. And to the extent that the story within which these assessments are embedded is convincing - to the degree to which we really believe our interpretation - we will experience the desire to acquire that which we don't have.

In a course context we do not need to unravel these "stories" in a laborious way. Rather, we present generic versions of these stories in group meetings. In essence these stories are simple because they disclose the most basic structures of the psycho-spiritual enterprise. We explain, for example, how we can invalidate our experience by constructing an interpretation that we shouldn't be experiencing whatever is happening. Participants share how they may have been constructing such an interpretation. If someone has been seduced by a tantalizing description of "bliss and enlightenment" they may share the impact of this expectation on what they are presently experiencing. If people begin to really like what is happening, or experience supposed "break-throughs", we use this as an opportunity to disclose how we validate our experience through reference to a story about what *should* be happening to us. The structures that are disclosed reflect the fixations that manifest at any particular time. Participants reflect on their personalized versions of the generic constructs in the periods between group meetings. Participants aren't instructed to do this. It is a natural outcome of the intentionality and energy that is created and focused during group dialogs.

## **Obvious and Transparent beliefs**

In the initial stages of this work the extent of deconstruction that occurs matches people's willingness to share the beliefs they access at an obvious and familiar level. They become aware of beliefs that have been cultivated through their own unique exposure to culture and education. In Buddhism these are called acquired (*parikalpita*) beliefs. Given the psycho-spiritual nature of this work, people tune in to their own personal discourses about psychological and spiritual development. They speak as though they "know" where they are, and where they would like to be. They also tend to have reasonably firm ideas about how to get there. Within a course structure people quickly appreciate how their beliefs derive from traditions, teachers, books, etc. They also ap-

precipitate that there are alternative and equally authoritative discourses, some of which directly contradict their own. Through sharing in a psychological space that neither supports nor rejects *any* particular belief system, people begin to see through their beliefs in the sense that they no longer need to defend or reject what they are thinking. People become present to their thoughts in a simple and uncomplicated way.

Behind our acquired belief systems are structures that shape our experience of ourselves and of the world at a more foundational level. These structures show up in the basic constancies and recurrent patterns in our lives. They shape the very landscape of our experience. Generally we don't observe these structures because they function in a more obvious way. In Buddhism these transparent structures are called innate (*sahaja*) beliefs. In contrast to parikalpita beliefs, we are born into these deeper structures. In fact birth is one of them. The closeness and familiarity of these structures makes them invisible. Also our capacity to observe them tends to be displaced by the density and urgency of our thinking, and the complexity of our interpersonal activities. However, once people can appreciate their acquired beliefs (*parikalpita*) without needing to apologize for them or take them seriously, they automatically begin to observe their more transparent belief structures.

The first structures to emerge often reflect people's need to know what is happening. They begin to see how they construct the phenomenon of progressing towards a goal. The course becomes a microcosmic expression of people's need to be able to track their progress towards some privately designed goal. People experience moods of expectation and frustration that can accompany the "path of waiting". They experience how the "path of waiting" is built on the belief that "IT *isn't* happening now" and see how this motivates them to discover what they need to do to make IT happen. Participants experience how waiting is displaced by "arriving", i.e., *getting* IT, and how arriving is displaced in turn by more waiting, as people reconstruct that they have lost IT.

People see how they cycle between experiences of success and failure as they judge their progress, or lack of progress, against a quite complex set of assessments about what they have done, whether their past training is a help or hindrance, what there is to "get", whether they are getting it, if there is anything to get at all, *who* is to judge success and failure - themselves, a facilitator, other participants, etc. The disclosure of these structures is not specifically intellectual. People experience these structures together with the moods and emotions that accompany them. They experience the feelings of frustration and disappointment that are fused with the assessment that they have failed. And they get high on the feelings of excitement and elation that accompany judgements of success. These feelings are experienced as they are in other situations. However, rather than simply enjoying or enduring these feelings, people see how they are conditioned by the stories they weave about what should and shouldn't be happening to them.

Other transparent structures that this work reveals include the construction of authorities, or sources of knowledge in the form of people and traditions, and the creation of dependency relationships with authorities. By revealing the personal and societal discourses that support these structures, people begin to operate outside an identity of needing or giving help. In a relatively short space of time people are accessing the deeper flows of conceptuality that reveal their sense of uniqueness and separation from the world.

As people progressively disclose and deconstruct their deeper beliefs, they encounter their identity at a more basic or existential level. They experience the sense of just wanting to hang onto something familiar, or wanting to escape the experience of being who

they are. They also discover the beliefs that produce the transpersonal features of our experience such as time, motion, location, and distance.

## The Juxtaposition of Opposite Beliefs<sup>17</sup>

Our usual pattern is to cycle between conflicting fixations. We oscillate between feeling separate and connected, clear and confused, fulfilled and lacking. We need help at one point and then don't need it some time later. We get locked into persevering, striving to determine the "right" perspective, which then gives way to giving up. However, when we see that these are responses to the conflicting constructions that "this *isn't* it" and "this *is* it", the oscillations flatten out and we move into a space where these constructs lose their capacity to describe an objective or subjective reality. For example, when we see ourselves move through a number of cycles of waiting and arriving with no apparent change in terms of real movement towards a solid goal, we see how our concepts and beliefs create the phenomenon of progress against a highly fluid and vaporous concept of what it is that we ultimately want.

We see how we can interpret our experience differently, even without changing our thinking, feelings, or physical circumstances. For example, instead of believing that we are stuck and just aren't getting IT, we can just as legitimately construct that we are free and mobile. This insight releases our attachment to a limiting interpretation of our circumstances. Having seen how we can simultaneously construct the two experiences of constriction and freedom, we realize that there is no such thing as being really bound or really free.

Two opposing perceptions are juxtaposed over the same moment of illumination. For example, if we are participating in a course, we *simultaneously* experience the possibilities that we are participating *and* not participating. We see that whether we are participating or not is purely a matter of what we think we are doing at any point in time. The space itself neither confirms, nor denies, either belief. There is nothing within the course that we can refer to in order to determine if we are participating, or not participating. The capacity for two opposite interpretations to equally describe where we are, renders such assessments meaningless. The juxtaposition of these perceptions deconstructs the beliefs that we are either "doing it" or not "doing it". This same type of insight occurs around "getting it" and "not getting it", making and not making progress, needing and not needing help, being confused and being clear. In terms of their identity people experience how a sense of separateness intimately connects us with the world, and how a sense of connection confirms our uniqueness. Furthermore, to the extent that this work is construed as a vehicle for gaining spiritual insight or liberation, we see that there is no difference between reality and illusion, wisdom and ignorance, bondage and liberation. At this point the need to make such distinctions simply doesn't compute.

As an example of the transitions that occur: when people first share what they think is happening during a course, they might give an interpretation based on a comparison with other work they have done. At a later point they might begin to struggle with not being able to readily make sense of what is happening. They begin to question whether they know what is happening. At this point they reach a deeper level of belief. They may begin to connect with the belief that they need to understand their experience. This point can evolve further to a place in which they don't know whether or not they know what is happening. Participants can arrive at a point where the assessments "I know" and "I don't know what is happening" can equally apply.<sup>18</sup>

As the interdependence and groundlessness of people's fixed beliefs is revealed, fixations begin to dissolve naturally. This produces pockets of clarity and openness. The

energy for constructing bondage and release is liberated into a state that is free from bias and limitation. As this work evolves, the process of releasing fixations becomes more natural and effortless. The heaviness and density of people's conflicting emotions thin out, producing greater spaciousness and ease. Through this process people can experience a delightful space that is free from reactive emotions and habitual interpretations. They transcend any preoccupation with getting it or losing it. And in saying this, I acknowledge that you might think this is an experience worth gaining, or avoiding!!

## **Creating a Clear Disclosive Space**

In general there are two ways to stimulate the observation of fixation. One way is to impose a rigorous level of structure and constancy over one's physical activity. This way fixation breaks out in an attempt by the ego to affirm its own uniqueness and independence against a background of discipline that is imposed from outside. Zen Buddhism tends to choose this way for stimulating and working with ego fixation.<sup>19</sup> An alternative way to observe fixations is to remove structure and meaning so that there is no reason for doing or not doing what we are doing, nor any way of determining whether we are on-or off-track, in terms of our spiritual aspirations. In this situation we search for grounding and reference where there isn't any, by creating our own systems of meaning, in order to have a purpose and to track our performance and progress. This allows us to observe habitual patterns of fixation.

We have found the later method particularly effective for disclosing both obvious and subtle forms of spiritual and psychological fixation. Thus, our work occurs in a space that is created by the progressive removal of specific and generic structures and assumptions. The removal of such structures and assumptions allows people to see how their experience is constructed. For example, there are no practices or conversations in this work which specifically allow people to conclude that the course has, or hasn't, a purpose. The creation of such a space gives people a unique opportunity to see how they need to construct meaning, purpose, and outcomes. It brings their constructions into high profile because the "space" doesn't collude with these constructions. People discover what they, and they alone, make out of the space. Also, because the space neither validates, nor invalidates people's constructions, it isn't skewed towards any particular personality profile. For example, it isn't biased towards encouraging conceptualization and suppressing emotions, or vice versa. The environment allows participants to experience the structure and behavior of their personality without distortion. Consequently, everything that is created during the course is an accurate reflection of what occurs away from the course. The belief that "something is missing or wrong" emerges in the same way as it does in other situations in life.

The creation of the space is very much a function of the facilitators' capacity to not condition the space with their own beliefs about what should and shouldn't be happening. In fact, the evolution (and effectiveness) of this work is driven by the progressive disclosure and removal of assumptions and expectations that facilitators have unwittingly imported into the space. Facilitators also need to progressively dismantle any imputation of direction, meaning, or lack of meaning that has been inferred from the light structure and content that initially defines the working space.

## **Guiding Observations**

Whilst the structure of deconstructive conversations is loosely modelled after Middle Way "unfindability" analyses, the ambience for undertaking this work is inspired by the



Complete Fulfillment (Tib. rDzogs chen) and Complete Seal (Skt. Mahāmudrā) traditions of Buddhism. These traditions advocate a transcendental balancing of our thinking, feeling, and acting, in preparation for the liberating insight that deconstructs the differences between application and non-application, bondage and liberation, etc. The integration of these extreme orientations is achieved through a natural correction that occurs by observing their manifestation.

The great fourteenth century Tibetan master kLong chen pa summarizes the most important Complete Fulfillment principles when he writes:

If there (are views and opinions) to be negated (*dgag*) and established (*grub*), and (experiences) to be rejected and accepted (*spang blang*), then in the process of doing this you get caught in a web of dualistic fixations (based on) hope and fear (*re dogs*). Because we have gone astray and haven't reached our desired destination, the point is to cultivate the non-rejection and nonacceptance of whatever arises.<sup>20</sup>

At a cognitive level one progressively filters out any tendency to validate (*yin*) or invalidate (*min*) one's own and others' beliefs systems.<sup>21</sup> Similarly, one checks and corrects the tendency to view one's experience as expanded (*yangs*) or contracted (*dog*), sublime (*mtho*) or mundane (*dman*).<sup>22</sup> At an emotional level one learns to operate in a way that filters out the extremes of depression (*bying*) and excitement (*rgod*). In summary, one acts to progressively remove all cognitive and emotional bias from one's experience. While these directives are given prominence in the Complete Fulfillment tradition, a related set of parameters occurs in the original teachings of Buddhism which recommends that we avoid being driven by the eight worldly aspirations; namely, loss and gain, pain and pleasure, fame and disrepute, praise and denigration.<sup>23</sup>

In our own work we have enriched the above principles by offering a more comprehensive account of the biases that inhibit the dismantling of our fixations. When we describe these biases we do so in a relatively casual and common-sense way, using language that accords with our everyday way of thinking and talking about them. This helps to transform theoretical and attractive-sounding suggestions into instruments for the direct and real-time disclosure of cognitive biases and emotional fixations. By describing the personalized discourses and feelings that accompany generic fixations, we can easily track their structure and manifestation as they occur. The following list summarizes the type of cognitive, emotional, and behavioral biases that are incrementally articulated in establishing the personal and social atmosphere that invites people to inquire into the reality of their "breakdowns" and "breakthroughs". In the context of this work people are invited to observe in real-time how they are:

- drawing attention to themselves, or diverting attention from themselves;
- exposing themselves to, or shielding themselves from, fears and perceived threats;
- helping or hindering their own and other's process;
- making things easy, or difficult, by "cruising" or "busting their guts";
- trying to please, or aggravate people;
- clamming up, or speaking out;
- letting it all out (i.e., being an open book) or cultivating an aura of mystery around themselves;
- holding back, or pushing forward;
- trying to contract, or expand, their field of influence;
- pushing on, or giving up;

- trying to intensify, or dilute their experience;
- dramatizing or trivializing a breakdown or breakthrough;
- attempting to prolong, or shorten, what they are experiencing;
- resisting, or giving into, an experience;
- validating or invalidating their own and other's beliefs;
- attacking and defending beliefs, or caving into others' opinions;
- agreeing or disagreeing with what others are saying or doing;
- expressing interest, or disinterest, in other peoples' thoughts and conversations;
- approving or disapproving of how they and others are being.

These and other biases manifest uniquely for each individual. For example, what constitutes speaking up for one person may represent relative silence for another.

In this work, facilitators offer their observations on how these biases are manifesting. Whilst facilitators are rigorous in providing feedback to participants, they do this in a way that is neither heavy handed nor intrusive. Facilitators also function as role models, as they personally implement these principles.

## Awareness and Action

People also observe how they can engage in this work half-heartedly or make hard work of the process. Furthermore, to the extent that we distinguish actions from awareness, people can interpret this activity as either the *mere observation* of biases or their *elimination* from their experience. These biases reflect a passive and active approach to spiritual work, respectively. By observing such tendencies, and acting in terms of these observations, they move into a space where they are neither compensating for a bias nor resisting the impulse to make a correction. In this way balance is applied to the relationship between observing and correcting these biases. The result is that people neither actively intervene to change their thinking and behavior, nor remain merely inert observers of their biases.

An awareness of these biases produces a serene and alert atmosphere that is conducive to the more rigorously deconstructive dimensions of this work. The gentle observation of biases slows down people's thinking and introduces a smooth pace into their physical activities. Their personalities become integrated and harmonized and they achieve a sense of emotional balance and physical well-being.

At an interpersonal level an awareness of these biases produces a delightful atmosphere in which there is a harmonious balance between privacy and sharing. People neither intrude into other's space nor convey the message that they don't want others to come near. People neither operate in an insensitive manner nor feel the need to tread warily. People are respectful without being obsequious.

## Somatic Sensitivity

Facilitators also sensitize people to the somatic effects of fixation. People learn to use their bodies as instruments for detecting the presence of cognitive, emotional, and behavioral biases. They become sensitive to the bodily sensations that signal they are operating from a reactive space. They begin to feel how they are physically drawn into some situations and repelled by others. As this awareness grows, feelings of attraction no longer magnetically grip their body, and feelings of aversion no longer repel. An uncalculated correction occurs, such that they are no longer *compelled* to move into attractive situations, nor to avoid distasteful ones.

People give relatively less energy to their strategic intellect and begin to operate more from a feeling dimension. At any point in time, the spatial location of their body represents a point of emotional equilibrium in that it precludes the triggering of intense desire or aversion in response to the environment. Similarly, the movement of their body is defined by a path wherein they are neither giving into nor resisting their desires. They move into a highly responsive feeling state which is empty of coarse feelings. People's capacity to experience their own and others' energy increases as *specific* feelings dissolve into a heightened state of sensitivity.

## Facilitation

The facilitation of this work brings forth its own expression of these principles. Firstly, we neither encourage nor discourage people's participation in this work. Were we to encourage people's participation we would contribute to stimulating expectations that would then need to be deconstructed once they were involved in this work. In fact, if people can't wait to participate in this work we tend to cool right off in communicating it to them. But, nor do we discourage people's interest and involvement because in the absence of this, or related work, people just continue to live out their painful constructions.

Once people are engaged in this work, we neither positively nor negatively reinforce their own assessments about making, or failing to make progress. We listen to any assessment people may share with us, but we do not buy the assessment as a description of an unconstructed reality. This involves listening in a way that neither validates nor invalidates people's interpretation of their present situation. One needs to be able to listen closely and attentively to people's constructions without this triggering any feeling in participants that one is accepting *or* rejecting, what they are saying. Of course, one's capacity to listen from a space that is neither earnest nor dismissive depends on being able to see through one's own constructions.

Furthermore, in this work, facilitators neither make themselves excessively available nor unavailable to participants. They neither encourage people to communicate with them, nor put them off. Facilitators don't collude with participants' needs to dissipate the rigor of this work by encouraging trivial conversations. But, nor do they force participants to sit with their painful constructions, building them up in their minds to the point where they lose the clarity and peace that is necessary to see through their constructions. Consequently, the timing of conversations ensures that they are consistently deconstructive in nature.

A skillful balance between accessibility and inaccessibility ensures that participants neither contrive to put themselves on the level as facilitators, nor project "guru-type" identities onto them. Facilitators support this space by neither putting themselves up, nor putting themselves down. They aim at neither accepting nor rejecting the identities that participants project onto them. Ideally, they are neither interested in gaining people's approval nor avoiding their wrath.

In summary, we could say that facilitators do not try to make things easy *or* difficult for participants. By neither helping (making things easy) nor hindering (making things difficult), they free participants from the compulsion to seek or resist help. The space this produces cultivates a balance between dependence and independence.

## A Course Format

The major vehicle for currently offering this work is a week long course. The course format exists because many people believe that the opportunities for spiritual growth and development are enhanced by setting aside specific time and intensively engaging in activities that differ from those we perform during our ordinary working and family lives. This is the reason why workshops, intensives, and retreats are popular structures for transformational work.

A "course", by its very nature, also speaks to our need to be able to "progress" towards whatever it is that we are seeking. By virtue of having a beginning, a middle, and an end, a course initially supports our need to track our progress towards completion - be this construed as achieving a rarefied spiritual goal, or getting in touch with our present experience. The feedback that is provided in a typical course also allows us to distinguish our location in terms of being closer to, or further away from, the result that we seek. Generally, courses also offer the promise of achievement, and provide the incentive of positive feedback and reinforcement as we progress towards, and finally celebrate, achieving a mutually agreed upon goal. A course structure also expresses and supports the belief that there is something *specific* that we should be doing. It allows us to believe that there is a "correct" or "best" thing to be doing.

These "expected" features of the course format mirror the structure of spiritual paths leading towards a goal of freedom or liberation. As such, a course can easily function as a microcosmic expression of the psycho-spiritual endeavor. The course format is thus a logical interface for this work because it can be used to stimulate an expression of the very beliefs that define people's psycho-spiritual activities.

## Deconstructing a Course

Whilst the expected and generic features of courses do attract people to this work, our own course systematically deconstructs the concept of a "course" by disclosing the beliefs that validate this structure as a vehicle for the delivery of this work. When people project that the course is a suitable event for realizing their goals and aspirations we disclose the beliefs that fuel this projection. We begin the disclosure of these beliefs prior to people's participation in a course (as we are doing now), and during the course itself.

For example, if someone asks whether the course will help them, we point out that the course is not designed to help them. However, it will allow them to see how they construct and deconstruct the identity of "needing help". If they think that this sounds like a very valuable insight to acquire we point out how they are constructing a desirable outcome, possibly in order to validate their participation. If, as can sometimes happen, people flip to an opposite fixation and figure that the course is pointless if it can't help them, we simply point out that the level of disclosure we bring forth rarely occurs outside of this course. Still, we do not condition a belief that participation in a course is necessary for engaging in this type of work.

During the course itself we strike a balance between too much and too little structure. We generally reject a complete absence of structure because this can stimulate a level of anxiety that reduces people's capacity to neatly disclose their fixations. On the other hand, the imposition of a heavy and rigid structure simply feeds into people's belief that they need to be doing something definite and concrete in order to achieve a desirable outcome. Thus, at least initially, we produce a gentle misalignment between the course and people's expectations. Too much misalignment makes people too uncomfortable and too much alignment makes them feel so comfortable that there is no stimulus for exploring belief systems. You could say that the level of structure in the course is con-

tinuously assessed and adjusted so that people are neither comfortable nor uncomfortable.

If people are seeking more structure, the structure naturally retracts. Less is provided for people to work with (i.e., hang onto). If participants are drifting off or getting totally lost in the absence of structure, some structure re-emerges. In this way the course automatically acts to correct people's fixation with structure. As the ninth century Chinese master Linji says about Zen: "If you try to grasp Zen in movement, it goes into stillness. If you try to grasp Zen in stillness, it goes into movement... The Zen master, who does not depend on anything, makes deliberate use of both movement and stillness."<sup>24</sup>

If and when processes or exercises are introduced in this work, we explain how their introduction is a reflection of people's need to engage in definable processes in order to take them to a place that is more preferable than where they feel they are. In other words, we point out how people begin to look for a method when they want to displace the belief that "something is missing". This serves to ameliorate people's *need* to do an exercise. However, if they then think there is *no* need to do the exercises that are offered, we observe that they must be thinking that "not doing" is the best thing to be doing. In this way people's participation or lack of participation in specific exercises, constantly reveals their strategies for "getting IT", or "keeping IT", if they think that they have already got it.

The experiences of progress and lack of progress are deconstructed in part by the absence of specific signposts against which people can assess either movement or its absence. The notion of a beginning, middle, and end dissolves because there is no structure within this work that corresponds to "getting it" or "not getting it." The experience of progress and lack of progress are also deconstructed through an absence of positive and negative feedback. When participants attempt to co-create success or failure, i.e., enroll a facilitator in an interpretation of their participation, facilitators will give simple feedback that they are seeking approval (i.e., confirmation) or disapproval (i.e., non-confirmation) of their experience.

Facilitators simply act as mirrors to disclose people's beliefs without accepting or rejecting what they say. If participants assess that they are making progress we might ask "Progress towards what?" If they respond by saying, "Becoming more aware," we might say "Why are you trying to become more aware?" If they say, "Isn't that what this work is about," we might respond by saying "What have we said that gives you that idea?" In this way they learn to see how they construct both a goal and a method for achieving their goal. If participants construct that they "aren't getting it" - that they are failing the course, we might ask: "What is it that you think you could, or should, be getting?" If they say, "Well I'm not feeling blissful," we might respond, "Is *that* what you think the course is about," in a way that will let them see that this is their own construction of the space.

The deconstruction of progress and lack of progress also means that there is no such thing as "finishing the course". There simply isn't any benchmark against which people can assess their level of completion, or lack of completion. Toward the end of the course participants are invited to consider what could constitute, or signal the end of the course. It becomes clear that "saying goodbye", "getting into one's car", "leaving the venue", "arriving home, etc. are simply the next things that they will be experiencing. Further, because there is no issue around having completed it, there is no concern about losing it either. If people begin to anticipate losing it, we reactivate the space by asking them WHAT it is that they think they have acquired, that they could lose.

## No Best Practice

When people construct a purpose for their participation in any program or process, they necessarily assess their participation against a set of alternatives for realizing their goals. They begin searching for the best thing to be doing. Within a course setting people can spend a considerable amount of time speculating about the most useful or fruitful activity to engage in. They will become preoccupied with assessing the relative value of what they are presently doing against other possibilities. People can swing back and forth between the extremes of thinking that they are completely on-track (i.e., that they are clearly doing the best thing possible) and thinking that they are totally off-track and wasting their time.

Of course, given the minimalist nature of this work, people can also construct that it has no purpose, but this doesn't relieve them of the search for a "best practice" either. The idea of "no purpose" can be understood in two different ways depending on whether people are validating or invalidating this work. If people are within a mind-set that validates this work they can conclude that the purpose of the course is that it has no purpose. This leads them to experiment with how best to "get" that it has no intrinsic purpose. For example, should they try to be natural and unconcerned about striving for a goal? Should they try to become more aware of their feelings? Should they try to be evenly aware of everything? Should they deconstruct the discourse of "having a purpose"? Should they deconstruct the discourse of "not having a purpose"? Should they *try* to do nothing? Or, should they *not try* to do nothing?

People can also conclude that the course is pointless, by virtue of having decided that it won't produce the results they are seeking. In other words, they invalidate the course as a vehicle for realizing their goals. However, having negated the course (i.e., made it the worst, or at least a negative thing to be doing), they are simply looking for the "best thing to do", *outside* the course setting. So, whether people construct that this work is useful or useless, they are still caught in the idea that there is a "best thing to be doing".

An awareness of these limiting discourses arises as a natural consequence of the very minimal and flexible structure of the course, and from the fact that facilitators neither validate nor invalidate any particular activity. From time to time, we might also invite participants to inquire into the question of "What is the best thing to be doing?" For example, if someone is engrossed in the idea that there is a best thing to be doing, we might invite them to *change* whatever it is that they are doing so that it is fully aligned with their idea of the "best thing to be doing", and then *observe* what happens. Typically there will be a short-term experience of being on-track which is gradually displaced by the belief that there is now something better for them to be doing. After observing this repeating pattern, they will be primed to more rigorously inquire into the very notion of a "best activity".

They will readily appreciate that the best thing to be doing is either the activity they are presently engaged in, or something else. We then unpack both alternatives. If the best thing to be doing *differs* from what we are doing we cannot do it, because it is displaced by what we are presently doing. Alternatively, if the "best thing" to be doing refers to a future activity, then the "best thing to be doing" is simply *thinking* about an alternative and better thing to do some time later on. Thus, the idea of a "best practice" is constituted as a speculative discourse about what may be a useful thing to do in the future. In fact, there are times when people's present practice mainly consists of wondering about what better thing they could be doing. If people think they should be doing this better (and alternative) activity right now, they come to appreciate that they are simply constructing that they *should* be doing something that they aren't!

At this point people can be tempted to conclude that the best activity must be the one they are doing, since this is the *only* thing they can be doing. This implies, once again, that they *could* be doing a less useful or less constructive action which they can't be doing if they are doing what they are doing. Given that they can't be doing anything else, they see that it doesn't make sense to call it best or worst.

So, the *best* thing to be doing is never something that people can be doing now, unless it consists of either *thinking* that one should be doing what one isn't, or speculating about what one could or will do in the future.

## Deconstructing the Notions of Engagement and Disengagement

Deconstructing the idea of a "best practice" naturally leads to dismantling the distinction between engaging, and not engaging in this work. This particular dimension of deconstructive contemplation is aligned with the dissolution of the division between meditation and non-meditation that occurs in the Complete Fulfillment (rDzogs chen) and Complete Seal (Mahāmudrā) traditions. On the one hand, these traditions reject the heavy handedness of forced meditation, and on the other, they reject the extreme (and now somewhat popular) interpretation of spirituality which suggests that there is nothing to do, other than what we are doing. The texts of these traditions distinguish a state that is neither static (*gnas*) nor dynamic (*'phro*), and which isn't conditioned by either the peace of deep meditative equipoise, or the turbulence of everyday activities. For example, kLong chen pa declares that there is no real activity of meditating (*sgom*) as distinct from not meditating.<sup>25</sup> And the powerful Indian practitioner, /avari, says that the "perfect meditation is to remain inseparable from the state of non-meditation."<sup>26</sup>

Deconstructive contemplation duplicates the dissolution of the distinction between "doing" and "not doing". However, rather than point to a way of being that transcends the fixations of practicing or not practicing, deconstructive contemplation critically dismantles the distinction.

The very minimal assumptions of this work, and the fact that all structure is revealed as a reflection of people's need to be doing something, allows us to ask participants *what* they are doing, and *why* they are doing it. We might, for example, ask people, "What is it that you think you are doing that is consistent with the assumptions of the course?" Their response will disclose their particular "take" on what constitutes participating. They might say that they are "simply being aware of whatever they experience." To which we might respond, "Give me an example of *not* being aware of what you are experiencing?" People see the tautological nature of their claim. They see that the claim to be aware of what they are experiencing is always true and doesn't distinguish their experience within a course. Through dialogues like this, people discover that there is no definable behavior, emotion, or thought that confirms or disconfirms their participation. Alternatively, we might invite people to see if they can "not participate" for a period of time. If they subsequently report that they disengaged from this work we might ask them how they did this. If they respond by saying, "Well, I just turned off. I let my awareness and vigilance lapse, and I got distracted in meaningless conversation with another participant", we might ask, "Were you aware that you were distracted?" If they say, "No," we might reply by asking, "Then how do you *know* you were distracted? How can you say you were disengaged from the work?" If they reply, "Yes," [they were] aware of becoming distracted," we might ask them how they could become aware of becoming unaware. In terms of their participation in the course they see that their capacity to observe that they aren't participating shows that they are actively engaged in

the course. In this way participants discover that irrespective of what they tell themselves, there is no such thing as being engaged with, or disengaged from, this work. There is no such thing as being inside, or outside the course.

Another way we deconstruct the distinction between "doing" and "not doing" is to invite people to observe the discourses that transform "doing" into "not doing" and vice versa. What typically happens in a course setting is that certain activities, for example, group dialogs, conversations with facilitators and following specific instructions, are viewed as "doing it", while other activities, such as eating, sleeping, taking time out, etc., are viewed as "not doing it". We invite people to observe in real-time what is occurring that has them assess that they are now engaged, or disengaged, in this work. We focus on the windows, of five to ten minute's duration, during which these changes usually occur.

People become aware of the construction of importance and significance that precedes a group dialog, or individual session with a facilitator. They experience the construction of "getting ready" and the accompanying mood of expectation. They also track any dissipation of intentionality that often occurs immediately after a group meeting, and then observe the partial recovery of focused energy that occurs when they begin to personally explore the generic discourses disclosed in the group meeting. The on-going observation of these modulations in thought, mood and atmospherics, deconstructs the assessments that people are engaged, or disengaged in this work. These observations introduce a sense of flow and continuity, such that people's involvement is no longer segmented into periods of "doing it" and "not doing it". People arrive a point where they really can't determine whether they are participating or not.

## Deconstructing the Phenomenon of Fixation

As we explained earlier, the observation and correction of fixations that is introduced as a preliminary phase in this work, only makes sense in the presence of a belief that we need to be doing, or not doing something, in order to achieve an on-going experience of clarity and contentment. While it might seem that this preliminary phase merely conditions the belief that we should be "doing, or not doing something"; in practice it deconstructs the phenomenon of fixation. The observation of pairs of extreme fixation deconditions the belief that things are right or wrong.<sup>27</sup>

The exercise of observing fixation evolves beyond itself into a way of being and living that transcends the need to strategically employ *any* psychological or spiritual device to change or maintain one's present experience. This exercise transcends itself because as the belief that "something is missing" is gently deconstructed, this naturally attenuates the need to implement any exercise at all. As people refine this practice, there is less and less to hang onto. The need to employ some procedure dissolves in precise harmony with the effectiveness of its implementation. As such, this practice dismantles itself.

Engagement with the exercise of observing fixation opens out in such a way that they embrace everything that we can possibly think, feel, and do. They gently and imperceptibly take us to a point where there is nothing that we can do that is inconsistent with them. The practice is fully realized when people discover that there is no practice, or - what amounts to the same thing - that there has never been a time when they weren't fulfilling this practice. In the very midst of engaging with this preliminary exercise people discover that they aren't doing anything different from what they would otherwise have been doing. They experience the impossibility of practicing a method, as opposed to not practicing it. At this point ceasing a practice becomes indistinguishable from continuing with it.



Previously, practice consisted of a discipline that one could do, as opposed to not do - whereas now they experience that there is no such thing as practice, since there is no thought, feeling or behavior that is to be accepted or rejected. There is no special thing to do, or perform, that is different from what we are already doing. The guidelines simply describe what we are already and always doing. From this point of view we could just as validly say that *everything* is our practice, or that there is no such thing.

For example, people experience the impossibility of resisting, or giving into a desire; as distinct from being present to the thoughts and feelings that are manifesting at any point in time. Giving into, or resisting, one's desires, are experienced as assessments we make about what we should and shouldn't be doing. People see that there is no such thing as "giving into or resisting a desire". In the context of neither giving into nor resisting their desires, people see that the language of desire and aversion doesn't direct their behavior. They find themselves being in a way wherein they are neither giving into, nor resisting their desires.

People similarly experience the impossibility of holding onto their pleasures, or letting go of painful experiences. They are already neither letting go of, nor hanging onto their experience. There is nothing else they could be doing. The notion of letting go of, or hanging onto an experience is simply a thought that accompanies an experience. They discover that they are already doing what they are *trying* to do in correcting fixation. They have accomplished the purpose of the guidelines without even *needing* to think about them.

Likewise, people experience the impossibility of dramatizing or trivializing their experience, since this assumes that there is something different that they could be experiencing. The suggestion is that we are making up something that isn't there, or ignoring something that is there. However, this discourse trades on the assumption that we can be experiencing something when we aren't, and that we can *not* be experiencing something when we are. It implies that there is something behind, or within, our experience that we are distorting. People experience the impossibility of distorting what they are experiencing. They are simply experiencing what they are experiencing. People similarly recognize that their experience isn't real or illusory for this distinction implies that we can have two conflicting experiences at the same time.

This new development comes as a result of seeing that the typography of fixation is a linguistic creation. People see that there is no characteristic that distinguishes an experience as "fixated", beyond a declaration that it is so. A thought, emotion or attitude that represents a fixation from one perspective, can also be experienced as a natural process that expresses the harmony and interdependence of our thoughts, feelings, and actions from another perspective. It is simply a matter of our interpretation. Similarly, there is no characteristic that can tell us that one action is emotionally neutral, whereas another is reactive. We reach a point where everything, or nothing, can be seen as a fixation. Outside of the standards we set internally, there is no reference system at all with which to make the distinction that some thoughts, feelings, and actions are fixated, while others aren't.

People similarly discover that there is no such thing as practice. There is only a description of an exercise, such as we have given. The notion of a practice is merely a conversation that is laid over the flux of our experience. "Practice" is a construction that we have "chosen" to do something "personally worthwhile". The standards that we set for assessing whether we are engaging well, poorly or not at all, are standards that only exist within the "discourse of practice" itself. They don't correspond to an objective, experiential reality. The whole thing is an elaborate (often externally corroborated) construction.

At this point people see through the construction of needing to become enlightened. They are no longer hell bent on urgently and radically transforming themselves. They are considerably less strategic and much more gentle in their engagement with what they are experiencing. As a result they are present, in an open and inviting way, to an ongoing flow of fresh sensations, emotions and ideas. The heavy judgements we have about what we should and shouldn't be feeling dissolve; leaving us with a smooth, spacious and even-minded experience of being-in-the-world.

People realize that there is nothing they could do to enhance or destroy this experience. The experience cannot be cultivated because it isn't modified by any change in our thoughts, feelings, or behavior. Similarly, it is impossible to turn it off. Metaphorically, we can't go to sleep even if we'd like to. The experience is so acute and spacious that nothing is unobserved. Any attempt to fall unconscious fails because we can't help but see what we are doing. We watch ourselves trying to turn off or become unconscious by distracting ourselves in some trivial or meaningless activity, but our insight into the intrinsic meaninglessness of this and every activity renders it incapable of damaging or diverting our awareness. We are unable to trick or deceive ourselves any longer.

The space we are describing mustn't be confused with giving up a practice. It doesn't arise as a consequence of being loose or slack in observing fixations. What we are describing is totally different from ceasing to practice as a deliberate decision, or as a reaction to the challenge and possible discomfort of becoming aware of our thoughts, feelings and actions. Stopping presupposes that we could have continued. The act of stopping (or continuing) achieves nothing because we are still caught up in our fears and hopes about what could, or would, have happened if we had continued (or stopped). Whether we believe we need or don't need to practice, we are still trapped by the belief that practice refers to a real and objective activity. We are still inside the conflicting belief structure that we can or can't change our experience by continuing or discontinuing our practice. Of course, this space does not preclude the exercise of discipline, except here it isn't designed to consolidate or displace what we are experiencing.

## Deconstructing Deconstructive Contemplation

Finally, we deconstruct the process of deconstructive contemplation because people can latch on to this as a new method for fixing, managing, or transforming their lives. Through participating in this work people can easily think they are engaged in a very unique process. They can't really compare the experience with anything else they have done. Very often they have never engaged in this type of thinking before, nor clearly seen how bondage and freedom are constructed. So they conclude that this work is special, profound, or esoteric. In other words, they *construct* deconstruction as a distinctive event. For example, people may think that they have *actually* deconstructed various psychological and spiritual discourses. They may think that their capacity to deconstruct psycho-spiritual discourses depends on a special tool called "deconstructive contemplation". In this way, contemplative deconstruction becomes a new form of practice. You might also be led to conclude that there is something in this discipline by virtue of having read twenty odd pages about it!

When this occurs, we ask participants what this "deconstructive contemplation" is, that they think has been occurring. They might answer that it is a refined process for uncovering and dismantling transparent beliefs that have structured and limited their lives. If this begins to occur, we disclose how a phenomenon called "deconstruction" can be constructed, just as we have done in this paper. In general terms, deconstruction is con-

structed on the *assumption* that within a fixed time-frame, certain belief structures have been disclosed that otherwise wouldn't have been disclosed. It is invoked as an explanation for *how* the disclosure was accomplished. But to say that "what was disclosed", wouldn't have been disclosed, were it not for the presence of deconstructive activity, is to claim the impossible, since it assumes that something different from what happened, could have happened. But, there never can be any evidence to demonstrate that what did happen needn't have happened.

Similarly, to say that "what was disclosed", wouldn't have been disclosed in the absence of a clear disclosive space, is to construct that a disclosive space can be created. A disclosive space is the field within which all things manifest, persist, and decay, exactly as they do. Ultimately, it is indistinguishable from the experiential field.<sup>28</sup> It is the occurrence of that which occurs in it. We can't create this disclosive space since this is tantamount to creating the universe. As such, a course cannot create a disclosive space. A course occurs as an event within the disclosive space that precedes and follows it. (Just as reading this paper is continuous with what precedes and follows it.) Further, to the extent that there is never a time when there is no disclosive space (time being an occurrence within it), it is a vacuous concept. In fact, the disclosive space that is disclosed doesn't exist.

In the absence of a disclosive space we cannot claim that a course creates privileged conditions for seeing through limiting beliefs. What transpires during a course in terms of conversations, feelings and private thoughts, is simply what transpires. In terms of reading this paper you have thought the thoughts you have had, and felt the feelings of interest, excitement, confusion, annoyance, etc. that accompanied them. If people are inclined to make this event into something special, then that is what occurs, and that is what is disclosed in *this* disclosive space. If people then slide into an *opposite* interpretation, and judge that this event has been trivial, or that there is no such thing as deconstruction, the slide is disclosed as yet another construction of what is occurring. If people are stuck in this intellectualization we may point out that without this work they would not be observing what they are now observing. In this way people see that deconstructive contemplation is neither something nor nothing.

## References

Cabezón, José. I., *A Dose of Emptiness - An Annotated Translation of the sTong thun chen mo of mKhas grub dGe legs dpal bzang*, Albany: State University of New York Press, 1992.

Candrakīrti. *Madhyamakāvatāra*. English translation in Peter Fenner, *The Ontology of the Middle Way*. Dordrecht, Holland: Kluwer Pub. Co., 1991.

Cleary, Thomas. (trans.), *Zen Essence - The Science of Freedom*. Boston: Shambhala, 1989.

Conze, Edward., *Materials for a Dictionary of the Prajñāpāramitā Literature*, Tokyo: Suzuki Research Foundation, 1973.

Coward, H. and Foshay, T. (eds.), *Derrida and Negative Theology* Albany, State University Of New York Press, 1987.

De Martino, Richard, "The Human Situation and Zen Buddhism." In Eric Fromm, et al., *Zen Buddhism and Psychoanalysis*, New York: Harper And Row, 1970, pp.

Epstein, Mark, "Meditative Transformations of Narcissism", *The Journal of Transpersonal Psychology*, 18.2 (1986), pp. 143-158.

Epstein, Mark, "The Deconstruction of the Self: Ego and "Egolessness" in Buddhist Insight Meditation", *The Journal of Transpersonal Psychology*, 20.1 (1988), pp. 61-69.

Epstein, Mark, "Forms of Emptiness: Psychodynamic, Meditative and Clinical Perspectives." *The Journal Of Transpersonal Psychology*, 21.1 (1989), pp. 61-71.

Epstein, Mark, "Psychodynamics of Meditation: Pitfalls on the Spiritual Path", *The Journal Of Transpersonal Psychology*, 22.1 (1990), pp. 17-34.

Fenner, Peter, *The Ontology of The Middle Way*, Dordrecht, Holland: Kluwer Pub. Co., 1991.

Fenner, Peter, *Reasoning Into Reality - A Systems-Cybernetics And Therapeutic Interpretation Of Middle Path Analysis*, Boston: Wisdom Publications, 1994.

Fenner, Peter, "Existential Psychology and the Complete Fulfillment (Dzogchen) Tradition", *Journal of Contemplative Psychotherapy*. 9 (1994), pp. 53-72.

Fenner, Peter and Fenner, Penny, *Intrinsic Freedom - The Art of Stress-Free Living*, Sydney: Millennium Press, 1994.

Fenner, Peter, "Method, Anti-method, and Wisdom", Unpublished manuscript, 1994.

Fox, A., "Self-Reflection in the "Sunlun" Tradition: Mādhyamika as the Deconstructive Conscience of Buddhism", *Journal of Chinese Philosophy* 19.1 (1992), pp. 1-24.

Guenther, Herbert V., *Ecstatic Spontaneity - Saraha's Three Cycles of Dohā*, Berkeley, Calif.: Asian Humanities Press, 1993.

Hixon, Lex, *Mother of the Buddhas - Meditation on the Prajnaparamita Sutra*, Wheaton, Ill.: Quest Books, 1993.

Huntington, C.W., *The Emptiness of Emptiness - An Introduction to Early Indian Mādhyamika*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1989.

Loden, Geshe T., *Path to Enlightenment in Tibetan Buddhism*, Melbourne: Tushita Publications, 1993.

kLong chen rab jams pa, *Rang grol skor gsum*, Gangtok, Sikkim: Dodrup Chen Rinpoche, 1974.

Loy, David., "The Clôture of Deconstruction: A Mahāyāna Critique of Derrida", *International Philosophical Quarterly*, 27.1 (1987), pp. 59-80.

Loy, David. "The Deconstruction of Buddhism". In H. Coward and T. Foshay (eds.), *Derrida and Negative Theology*, pp. 227- 54.

Mañjuśrīmitra, *Primordial Experience - An Introduction to rDzogs-Chen Meditation* (trans. by Namkhai Norbu and Kennard Lipman), Boston & London: Shambhala, 1987.

Mabbett, Ian., "Nāgārjuna and Deconstruction", unpublished paper, undated.

Magliola, Robert, "*Derrida on the Mend*", West Lafayette, Ind.: Purdue University Press, 1984.

Nāgārjuna, *Mūlamadhyamakakārikā*. English translation by Frederick J. Streng, *Emptiness - A Study In Religious Meaning* (Appendix One), Nashville, N.Y.: Abingdon Press, 1967.

Nāgārjuna and Lama Mipham, *Golden Zephyr - Nāgārjuna's a Letter to a Friend (Suh, Ilekha)* (translated by Leslie Kawamura), Emeryville, Calif.: Dharma Publishing, 1975.

Norbu, Namkhai, *The Cycle of Day and Night - An Essential Tibetan Text on the Practice of Contemplation* (translated and edited by John Reynolds), Barrytown, N.Y.: Station Hill Press, 1987.

Streng, Frederick J., *Emptiness - A Study in Religious Meaning*, Nashville, N.Y.: Abingdon Press, 1967.

Takpo, Tashi Namgyal, *Mahāmudrā - The Quintessence of Mind and Meditation* (translated and annotated by Lobsang P. Lhalungpa), Boston: Shambhala, 1989.

Thurman, Robert A. F., *Tsong Khapa's Speech of Gold in the Essence of True Eloquence: Reason and Enlightenment in the Central Philosophy of Tibet*, Princeton: Princeton University Press, 1984.

Williams, Paul M., *Mahāyāna Buddhism*, London: Routledge, 1989.

Zongqi, C., "Derrida and Seng-Zhao: Linguistic And Philosophical Deconstructions", *Philosophy East And West*, 43.3 (1993), pp. 389-404.

## Notes

---

<sup>1</sup> I would like to thank Prof. Barry Reed for suggestions which have improved the accessibility of this paper, and participants at the Annual Conference of the International Association for Spiritual Psychiatry in Paris, April 1995, for the opportunity to share the principles in this paper in a practical context.

<sup>2</sup> Western scholars date the Perfect Wisdom philosophy to around 100 BCE. However, Mahāyāna Buddhism attributes the Perfect Wisdom to the historical Śākyamuni Buddha who died around 483 BCE. See Lex Hixon, *Mother of the Buddhas - Meditation on the Prajnaparamita Sutra*. Wheaton, Ill.: Quest Books. 1993, pp. x-xi. Also Paul Williams, *Mahāyāna Buddhism*, London: Routledge, 1989, p. 352.

<sup>3</sup> The Madhyamaka philosophy originated with the famous second century Indian philosopher Nāgārjuna. He brought analytical sophistication and precision to the Perfect Wisdom world-view by

casting it in a vigorous philosophical dialectic. See Frederick J. Streng, *Emptiness - A Study in Religious Meaning*. Nashville, N.Y.: Abingdon Press, 1967, Appendix One, for a translation of the *Fundamental Verses on the Middle Way (Mūlamadhyamakakārikā)*. Practitioners of the Madhyamaka are categorized as Deconstructionists (Prāsaṅgika) and Constructionists (Svātantrika). The Deconstructionists dismantle all positions or fixations using *reductio ad absurdum* arguments (*prasaṅga*). The Constructionists offer an alternative position at the close of their independent arguments (*svātantra*). See Jeffrey Hopkins, *Meditation on Emptiness*, Cumbria: Wisdom Publications, 1983; Robert A. F. Thurman, *Tsong Khapa's Speech of Gold in the Essence of True Eloquence: Reason and Enlightenment in the Central Philosophy of Tibet*, Princeton: Princeton University Press, 1984, and José I. Cabezon, *A Dose of Emptiness - An Annotated Translation of the sTong thun chen mo of mKhas grub dGe legs dpal bzang*, Albany: State University of New York Press, 1992.

<sup>4</sup> The term Zen is a Japanese word derived from the Chinese word Ch'an. Ch'an in turn is a translation of a Sanskrit word dhyāna. Dhyāna refers to a contemplative state which cannot strictly be characterized. That is to say, there is nothing that needs to be present or absent for the state to occur. The origins of Zen date to non-verbal, mind-to-mind exchange between the Buddha and a disciple Kāśyapa in which Kāśyapa directly received the teaching that stands outside of the written or spoken word. The Patriarchs of Zen include Nāgārjuna, the originator of the Middle Way school.

<sup>5</sup> Lex Hixon, *op cit.*, p. 128.

<sup>6</sup> Here we are following the Complete Fulfillment (rDzogs chen) use of the term contemplation (Tib. *ting nge 'dzin*, Skt. *samādhi*) which is contrasted with meditation (Tib. *sgoms pa*, Skt. *bhāvanā*). To contemplate (Namkhai Norbu, *The Cycle of Day and Night - An Essential Tibetan Text on the Practice of Contemplation* (translated and edited by John Reynolds), Barrytown, N.Y.: Station Hill Press, 1987, p. 16) is to enter into a state of intrinsic awareness (*rig pa*) which "is beyond and outside of conditioned existence and temporal process ... whereas meditation involves the working of the mind." Contemplation is sometimes defined (Mañjuśrīmitra, *Primordial Experience - An Introduction to rDzogs-chen Meditation* (trans. by Namkhai Norbu and Kennard Lipman), Boston & London: Shambhala, 1986, pp. 33 and 36) as a state of integrated relaxation (*gnas pa'i rnal 'byor*) that goes beyond the need for sitting in formal meditation. kLong chen pa (Peter Fenner, *The Natural Freedom of Being - a translation of kLong chen pa's Chos nyid rang grol*, unpublished manuscript, 1994, p. 46, f. 62-63) refers to orthodox meditations as contrived procedures or artificial techniques (*bcos bsgyur*) which continue to trap people in conceptual fragmentation (*spros pa*).

In the theory and practice of deconstructive contemplation, the distinction between "doing" i.e., meditating/practicing, and "not doing" is systematically deconstructed, whereas in the Complete Fulfillment the distinction between meditation and non-meditation is dissolved through the activation of a state of bare awareness (*rig pa*) which is unaltered by the presence of active (*'phro*) or passive (*gnas*) mental states and which transcends (kLong chen pa, Peter Fenner, *The Natural Freedom of Being*, p. 48) the duality of mundane existence (*srid*) and spiritual tranquility (*zhi*).

The Complete Seal (Mahāmudrā) similarly acknowledges the spiritual limitations of technical meditation. In this tradition the final stage of practice is called non-meditation. It is shorthand for a way of being in which meditation and non-meditation are dissolved into one flavor. The famous exponent (*siddha*) Saraha writes: "O, do not claim to meditate on that which is empty of any self-nature, for by conceiving the duality of meditation and meditator and by clinging to it you will abandon enlightenment." Takpo Tashi Namgyal, *Mahāmudrā - The Quintessence of Mind and Meditation* (translated and annotated by Lobsang P. Lhalungpa), Boston: Shambhala, 1986, p. 394. The *Kālacakra* and *Guhyasamāja Tantras* say that: "The act of [real] meditation is not meditation; because it is neither substance nor nothingness, meditation cannot be a conceivable reality (Takpo Tashi Namgyal, *op. cit.*, p. 393)."

<sup>7</sup> See particularly the works of Mark Epstein for aberrant uses of meditation, such as "Meditative Transformations of Narcissism", *The Journal of Transpersonal Psychology*, 18.2 (1986), pp. 143-158; "Forms of Emptiness: Psychodynamic, Meditative and Clinical Perspectives", *The Journal of Transpersonal Psychology*, 21.1 (1989), pp. 61-71; "Psychodynamics Of Meditation: Pitfalls on the Spiritual Path", *The Journal of Transpersonal Psychology*, 22.1 (1990), pp. 17-34.

<sup>8</sup> The Buddhist term for fixation is graha (Tib. *'dzin pa*). Graha means to seize, grasp or appropriate. See E. Conze, *Materials for a Dictionary of the Prajñāpāramitā Literature*. Tokyo: Suzuki Research Foundation, 1973, p. 168. Middle Way literature specifically refers to ātmagraha (Tib. *bdag 'dzin*) or the way we hang onto a fixed self-identity as the root cause of suffering.

<sup>9</sup> David Loy, "The non-duality of life and death: A Buddhist view of repression," *Philosophy East and West*, 40.2 (1990), speaks in a similar way about the root cause of suffering. In this article Loy shows how the "sense of self" always involves a "sense of lack."

<sup>10</sup> See Peter Fenner, *Intrinsic Freedom*, *op. cit.*, pp. 51-54 and *The Ontology of the Middle Way*, *op. cit.*, 107-115.

<sup>11</sup> The Middle Way uses many terms to refer to the fact that everything lacks an objective reality. Generally people (*pudgala*) and things in the world (*dharma*) are said to lack an intrinsic existence (*svabhāva*) or intrinsic identity (*svalakṣaṇa*).

<sup>12</sup> The Middle Way (Madhyamaka) system, upon which the pro-active features of deconstructive contemplation are loosely based, is being increasingly recognized and described as a "deconstructive" methodology. C.W. Huntington, *The Emptiness of Emptiness - An Introduction to Early Indian Mādhyamika*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1989, p. xiii, for example, translates the term *prasaṅgavākya* as "deconstructive activity." Robert Thurman (Lex Hixon, *op. cit.*, 1993, p. xv) speaks about the Perfect Wisdom as deconstructing the entire spiritual enterprise that it puts forward. See also David Loy, "The Clôture of Deconstruction: A Mahāyāna Critique of Derrida", *International Philosophical Quarterly*, 27.1 (1992), pp. 59-80 and "The Deconstruction of Buddhism" in H. Coward and T. Foshay (eds.), *Derrida and Negative Theology*, Albany: State University of New York Press, 1987, pp. 227-54; C. Zongqi, "Derrida and Seng-Zhao: Linguistic and Philosophical Deconstructions", *Philosophy East and West*, 43.3 (1993), pp. 389-404; Alan Fox, "Self-reflection in the "Sunlun" Tradition: Mādhyamika as the "Deconstructive Conscience" of Buddhism", *Journal of Chinese Philosophy* 19.1 (1992), pp. 1-24; Robert Magliola, *Derrida on the Mend*, West Lafayette, Ind.: Purdue University Press, 1984; pp. and Ian Mabbett, "Nāgārjuna and Deconstruction", unpublished paper. Buddhist meditation in general can be viewed as deconstructing the self. See Mark Epstein, "The Deconstruction of the Self: Ego and "Egolessness" in Buddhist Insight Meditation", *The Journal of Transpersonal Psychology*, 20.1 (1988), pp. 61-69.

<sup>13</sup> In general terms this phase corresponds to a method called the "logic of relativity (*pratītyasamutpādayukti*)" (R. Thurman, *Tsong Khapa's Speech of Gold in the Essence of True Eloquence*, *op. cit.*, p. 365). This is referred to as the chief method of deconstructive analysis because other deconstructive methods are said to rely on it (*Ibid.*, pp. 364-365). Candrakīrti (see Peter Fenner, *The Ontology of the Middle Way*, Dordrecht, Holland: Kluwer Pub. Co., 1991, p. 254) explains that concepts are unable to withstand examination because things arise in dependence on their relations (with other things). "Therefore, the reasoning of relational origination cuts through the entire web of harmful opinions."

The method of relativity is traditionally employed as a simple syllogism (J. Hopkins, *op. cit.*, pp. 161-162): Things lack intrinsic existence because they arise in dependence on (separate) causes and conditions. As a deconstructive tool a Middle Way meditator will reason, over and over again, that object X, which might be themselves, a book, a spiritual attainment, or the very method they are using, lacks an intrinsic existence because it arises in dependence on causes and conditions. The meditator might leave the reasoning at that, or elaborate the causes and conditions upon which the thing is dependent. For a contemporary account of this method see Peter Fenner, *Reasoning into Reality - A System-Cybernetics Model and Therapeutic Interpretation of Buddhist Middle Path Analysis*, Boston: Wisdom Publications, 1995.

Candrakīrti explains (R. Thurman, *Tsong Khapa's Speech of Gold in the Essence of True Eloquence*, *op. cit.*, p. 365) relativity as mere contingent conditionality (*ida'pratītyasamutpāda*). In his *Commentary to the Introduction to the Middle Way*, Candrakīrti (P. Fenner, *The Ontology of the Middle Way*, *op. cit.*, p. 107) gives his definition of *pratītyasamutpāda* as "this arises from dependence on this," giving the examples of permanence and impermanence, things and non-things. In other words, all seemingly real and solid things lack an intrinsic existence and intrinsic identity because their existence depends on what they are not. This brings this method closer to the more robust methods based on disclosing logical contradictions.

<sup>14</sup> See the critiques by Saraha (Herbert Guenther, *Ecstatic Spontaneity - Saraha's Three Cycles of Dohā*, Berkeley, Calif.: Asian Humanities Press, 1993) and kLong chen pa (Peter Fenner, *The Natural Freedom of Being*, 1994), which claim that all forms of spiritual practice merely prolong people's ignorance and confusion.

<sup>15</sup> The course is presently offered in Australia and California.

<sup>16</sup> In this regard there is a close parallel between the practice of deconstructive contemplation and Tavistock group work. Under the Tavistock model participants in group process work are given the single instruction to "observe the group process in the here-and-now." Another similarity is that facilitators work in an organic way without a set agenda, observing group dynamics at a very basic or "primitive" level. See J. Shaffer and M. Galinski, *Models of Group Therapy and Sensitivity Training*, chapter 9 "The Tavistock Approach to Groups", Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1974.

<sup>17</sup> In general terms this phase corresponds to Middle Way methods that are quite explicitly based on disclosing logical contradictions within belief systems.

<sup>18</sup> For a comprehensive description of these and earlier phases see Peter Fenner, with Penny Fenner, *Intrinsic Freedom - The Art of Stress Free Living*, Sydney: Millennium Books, 1994, pp. 89-114.

<sup>19</sup> See Richard De Martino, "The Human Situation and Zen Buddhism," in Eric Fromm, et. al., *Zen Buddhism and Psychoanalysis*, New York: Harper and Row, 1970, and Peter Fenner, "Method, Anti-method, and Wisdom", unpublished manuscript, 1994.

<sup>20</sup> Peter Fenner, *The Natural Freedom of Being*, *op. cit.*, p. 27.

<sup>21</sup> *Ibid*, p. 21.

<sup>22</sup> *Ibid*, p. 46.

<sup>23</sup> See Geshe T. Loden, *Path to Enlightenment in Tibetan Buddhism*, Melbourne: Tushita Publications, 1993, p. 230-31, and Nagarjuna and Lama Mipham, *Golden Zephyr - Nagarjuna's A Letter to a Friend (Subhalekha)* (translated by Leslie Kawamura), Emeryville, Calif.: Dharma Publishing, 1975, p. 29.

<sup>24</sup> Thomas Cleary (trans.), *Zen Essence - The Science of Freedom*, Boston: Shambhala, 1989, p. 9.

<sup>25</sup> Peter Fenner, *The Natural Freedom of Being*, *op. cit.*, p. 67.

<sup>26</sup> Takpo Tashi Namgyal, *op. cit.*, p. 328.

<sup>27</sup> Again, to clarify, the guidelines are introduced to produce a moderate gradient of (un)learning. Set against the expectation that we should be doing *something*, a total absence of structure would produce too intense an experience. On the other hand, to respond to the "expected" level of content, structure, and direction within a course would merely condition the pre-existing belief that people need to be doing something specific.

<sup>28</sup> This is a less technical way of saying that openness (*śūnyatā*) and constructs (*rūpa*) are indivisible. See the *Heart Sūtra (Hṛdaya-sūtra)* in Edward Conze, *Buddhist Wisdom Books*, New York: Harper Torchbooks, 1958, p. 81.