



**INDIAN INSTITUTE OF
ADVANCED STUDY
SIMLA**

ENTRETIENS 1955

par

J. MONCHANIN

J. FILLIOZAT

A. BAREAU

INSTITUT FRANÇAIS D'INDOLOGIE
PONDICHÉRY
1956



PM
181.45
M 74 E



5-182



ENTRETIENS 1955

TABLE DES MATIÈRES

	<i>Page</i>
1. YOGA ET HÉSYCHASME ...	1
2. L'ARRIÈRE-PLAN DOCTRINAL DU YOGA 	13
3. APOPHATISME ET APAVADA ...	23
4. L'ABSOLU DANS LE BOUDDHISME...	37

YOGA ET HÉSYCHASME

YOGA ET HÉSYCHASME

par J. MONCHANIN

On a maintes fois signalé des analogies de structure entre le yoga et l'hésychasme et posé le problème historique de l'influence possible du premier sur le second.

Pris au niveau de l'épopée et singulièrement de la Bhagavad Gītā, le yoga nous apparaît comme étroitement lié au Sāṃkhya : le Sāṃkhya est la théorie dont le yoga est la pratique. Il s'agit donc à la fois de *darśana* — ou doctrine, et de méthode de libération spirituelle. En tant que méthode, le yoga prescrit des postures — *āsana* — le contrôle du souffle — *prāṇāyāma* — la concentration sur des centres physiologiques — *cakra* — afin d'obtenir la maîtrise des nerfs, des muscles et du souffle — *prāṇa* — considéré comme coordonnateur de toutes les activités biologiques. Ce n'est encore qu'un stade préliminaire ; c'est l'esprit surtout qu'il faut maîtriser. La méditation ou *dhyāna* a pour fin le *cittavṛttinirodha*, l'arrêt du tourbillon de l'esprit, entendant par *vṛtti* non seulement les pensées inopportunes, obsessions ou distractions, mais toute pensée différenciée. Le *samādhi*, position de l'esprit, surtout sous sa forme parfaite de *nirvikalpa-samādhi*, n'est obtenu que par la cessation de toute distinction entre le penseur, l'objet de la pensée et l'acte de penser. Le yogin est alors pleinement affranchi de toute servitude du microcosme, son corps, et du macrocosme, l'univers. Il a reconquis sa liberté souveraine dans la vérité de son essence.

Une telle méthode de libération dans le corps et par le moyen du corps suppose, pour être cohérente, une théorie des relations de

l'esprit et de la nature. Le Sāṃkhya envisage une pluralité indéfinie d'entités spirituelles, les *puruṣa*, qui s'opposent, en un dualisme réaliste, à la *prakṛti* ou nature matérielle. De soi le *puruṣa* est quiescent, autonome et lumineux. Par une conjonction doublement mystérieuse, parce que sans commencement et contraire à sa nature propre, chaque *puruṣa* s'est associé avec la *prakṛti* essentiellement dynamique, matérielle — *jaḍa — acaitanya*. Cette conjonction aliène la liberté du *puruṣa* et obnubile sa lumière propre. Il garde pourtant la liberté de rompre dans le temps cette association nouée hors du temps. En grossissant quelque peu l'image mythique sous jacente à cette cosmologie et anthropologie réalistes, on pourrait dire que le yoga (jonction, de la racine YUJ, atteler, puis joindre) est d'abord *viyoga*, dissociation, divorce du *puruṣa*, l'intemporel mâle, d'avec *prakṛti*, l'éternel féminin.

En son développement séculaire le yoga s'est amalgamé avec divers courants philosophiques et spirituels sans jamais arriver, ce semble, à constituer avec eux une vraie synthèse. Il se mêla successivement à la Bhakti, au Vijñāna du Mahāyāna, au Tantra, à l'Advaita. Il dut à sa rencontre avec la Bhakti son théisme de l'Īśvara. A vrai dire ce théisme tel qu'il s'exprime dans les *Yogasūtra* de Patañjali reste extrinsèque au système et à la méthode. Il ne s'agit guère que d'un Dieu tangentiel. Le Yogācāra semble inspirer plusieurs des *Yoga-Upaniṣad* tardives, en particulier la *Tejobindu-Upaniṣad* où le *cin-mātra*, le rien-que-pensée, d'Asaṅga est répété à satiété. Le Tantra est incorporé plus organiquement au Yoga. Il superpose aux descriptions classiques des *cakra* toute une physiologie symbolique où la notion de *śakti* joue un rôle axial, et lui ajoute un pesant appareil de *maṇḍala*, *yantra* et *mantra*, à signification érotico-mystique. Les purs Advaitin eux-mêmes si adversaires qu'ils soient, sur le plan du *para-mārtha* ou vérité suprême, du pluralisme et du réalisme matériel du Sāṃkhya, n'ont pas hésité à utiliser le yoga comme méthode. Selon leur vue, son rôle est subalterne. La maîtrise qu'il procure permet à l'esprit d'exercer librement son activité discriminatrice entre le *nitya*, l'éternel, et l'*anitya*, le non-éternel. *Prakṛti* est alors identifiée avec *Māyā*, la puissance d'illusion cosmique et individuelle. La libération est obtenue par la seule connaissance de la vérité suprême, l'identité de l'ātman et du Brahman — *tattvam asi ; ahaṃ brahmāsmi*.

Ces diverses rencontres ont passablement brouillé les lignes maîtresses du yoga sans réussir à voiler complètement son réalisme et son pluralisme originels.

Un tel complexe théorique et pratique est-il un phénomène historiquement limité au monde indien ? Ou bien en trouve-t-on des analogies aux moins partielles en d'autres ensembles culturels et religieux ?

On a cru découvrir ses analogues dans le taoïsme, dans le bouddhisme chinois et japonais, particulièrement dans l'amidisme et le zen ; dans le dhikr du soufisme islamique ; enfin dans l'hésychasme chrétien.

HESYCHASME — L'hésychasme désigne la voie contemplative de moines de l'orient chrétien, particulièrement de ceux du mont Sinaï, du mont Athos, et des Byzantins et des Russes qui ont recueilli leur tradition.

Hesuché désigne la quiétude mystique. On traduirait donc volontiers hésychasme par quiétisme si le mot n'avait un fâcheux relent d'hétérodoxie. L'hésychasme oriental tout au contraire représente la plus pure "orthodoxie". On a tantôt restreint le terme d'hésychastes aux disciples de Syméon le Nouveau Théologien, tantôt étendu jusqu'aux grands spirituels héritiers de la tradition évagrienne, Maxime le Confesseur et même Diadoque de Photicé. En ce cas les spirituels postérieurs au XI^e siècle sont volontiers nommés néo-hésychastes.

C'est chez eux qu'on trouve les plus impressionnantes analogies avec la discipline du yoga depuis le rôle du *guru* jusqu'au contrôle du souffle et à l'obtention d'un état final de liberté et de béatitude. En l'absence d'attestations d'emprunts et même de contacts, l'analyse phénoménologique des doctrines et des pratiques doit précéder l'essai de solution du problème historique de l'influence du yoga sur l'hésychasme.

L'hésychasme tardif n'est point né par génération spontanée. Il représente l'achèvement du lent développement d'un courant spirituel qui a sa base dans l'ascèse des Pères du désert, sa doctrine mystique en Evagre, sa tentation dans le Messalianisme, son axe dans "la prière de Jésus", son complément doctrinal en Syméon le Nouveau Théologien et sa scolastique finale en Saint Palamas.

Les premières générations chrétiennes n'ont pas connu le monachisme. Ascètes et vierges vivaient dans leur famille ou à part, mais dans leur ville, tout en s'astreignant à des exercices spirituels particuliers comme la psalmodie. C'est seulement dans la seconde moitié du

III^e siècle et surtout au cours des IV^e, V^e et VI^e siècles que se produisit un exode massif de chrétiens et même de quelques chrétiennes vers les solitudes d'Égypte, de Palestine, de Syrie et de Mésopotamie. Avec la conversion de Constantin l'ère du martyre était close. Des âmes héroïques cherchèrent dans l'ascèse un substitut au martyre. Les vastes perspectives du salut universel partout présent dans les écrits de Nouveau Testament et ceux des premières générations chrétiennes semblent s'être rétrécies tandis que l'optimisme vis-à-vis du monde qui éclate par exemple dans l'épître à Diognète (1) faisait place au pessimisme. Les solitaires cherchaient d'abord leur salut individuel. On trouve parmi eux des anachorètes et des cénobites. Ces derniers étaient tantôt groupés en monastère sous une règle commune (celle de St. Antoine, de St. Pacôme, de Schnoudi), tantôt vivaient à l'écart les uns des autres, se réunissant seulement pour la psalmodie du samedi et la synaxe (la messe) du dimanche. C'est le système des laures comme celles de St. Sabas en Palestine.

Les cénobites et surtout les anachorètes s'imposaient de rudes pénitences: jeûnes, vigiles, stations debout... Il y en eut même qui se refusèrent tout abri et vécurent dans les arbres, ne mangeant que des racines crues. D'autres se juchèrent sur des colonnes et firent vœu de n'en descendre jamais. St. Jérôme et Rufin nous ont transmis des narrations détaillées et pittoresques de la vie des Pères. Au VI^e, Jean Moschos et Sophroné, deux moines sarabaïtes (pérégriants), nous ont décrit les mœurs des ascètes de Palestine et de Mésopotamie. Des recueils d'apophtegmes (sentences) des Pères ont été constitués. Des recherches récentes tendent à montrer qu'à l'origine ces apophtegmes étaient destinés aux anachorètes novices et n'avaient de valeur qu'individuelle. Toutefois ces aphorismes diffèrent des mantra de guru indiens en ce qu'ils ne sont ni initiatiques ni secrets. Ils visent surtout à dissiper l'*acedia* — mélancolie — du jeune moine à qui la solitude de la cellule pèse: "Garde ta cellule, elle t'enseignera toute chose" aimaient à répéter les anciens. Le temps se partageait entre la prière vocale — Pater et Psaumes appris par cœur —, la méditation qui prolongeait la psalmodie et le travail des mains: vannerie, tissage etc... La plupart de ces solitaires étaient illettrés ou peu lettrés. Leur théologie généralement était courte, mais intense leur ferveur et presque sans limite leur générosité. Si quelques-uns d'entre eux succombaient aux tentations de l'orgueil, les meilleurs avaient conscience de n'être point supérieurs à leurs frères chrétiens qui n'avaient point quitté le monde, et une charité délicate réglait leurs rapports.

Leur spiritualité a autant de droit à être qualifiée de théocentrique que de christocentrique. Elle adhère en effet au Christ, Homme-Dieu considéré moins dans son humanité douloureuse que dans sa fonction théologique de Médiateur entre le Père et la Création. Comme St. Paul, les Pères du désert ont conscience d'être en Christ et par là même en marche vers Dieu.

Quelques philosophes se rencontrent au désert. Le plus grand d'entre eux est Evagre le Pontique. Il achève en sa pensée par une pure contemplation trinitaire la vie d'oraison des autres solitaires. Ascète comme eux, préoccupé comme eux de la lutte contre les démons, il les dépasse tous par la pureté de son apophatisme excluant rigoureusement tout anthropomorphisme. C'est dans le *noûs*, l'intellect, qu'il place la prière pure : la contemplation mystique de la Trinité. Sa voie est d'introversion, d'enstase. Il rejette rigoureusement non seulement toute image de Dieu mais tout concept, et jusqu'aux visions surnaturelles. Le mot *Trias*, Trinité, revient sans cesse dans ses écrits. Pourtant observe le P. Hausherr, *Trias* est surtout chez lui le nom chrétien de *Monas*, de cet Un au-delà de l'essence, vers lequel son âme, à la suite de Plotin, aspire. Le Père en tant que Père, le Verbe comme Verbe, et surtout le Paraclet en tant que Paraclet, ne jouent en sa mystique qu'un rôle effacé. Il est plus néo-platonicien que ses maîtres Origène et Grégoire de Nysse, et anticipe de plus d'un siècle le Pseudo-Aréopagite.

En cette même fin du IV^e siècle qui vit fulgurer le génie d'Evagre, apparut aux confins de la Mésopotamie une secte encore mal délimitée et dont l'influence directe et indirecte fut vaste et durable ; celle des Messaliens ou Euchites c-à-d des orants, de ceux qui prient sans cesse. Hantés plus encore que les solitaires d'Egypte par la crainte des démons, ils en arrivèrent à concevoir la cohabitation, dans le cœur du fidèle encore imparfait, du Paraclet et de Satan. Pour expulser ce prince des ténèbres il faut, pensaient-ils, prier sans cesse. Ils n'entendaient par là ni la consécration à Dieu de toute l'activité, ni la contemplation de la Trinité à la manière d'Evagre, mais exclusivement la prière vocale. Pour ne point l'interrompre ils refusaient tout travail manuel et devaient donc vivre de mendicité. Quand l'âme est entièrement purifiée, elle n'est plus l'habitable que de l'Esprit-Saint, et devient impeccable.

Diadoque de Photice — Ve siècle — (2) disciple d'Evagre, s'insurge contre cette étrange théorie de l'habitation de Satan dans les retraites

les plus profondes du cœur. Le menteur, dit-il, rôde seulement tout autour. Toute la tradition chrétienne suivra Diadoque. De St. Augustin à Eckhart tous les théologiens affirmeront que seule la Trinité Sainte est l'hôte de l'âme. Ni saints, ni anges, ni la Mère de Dieu elle-même n'y sauraient pénétrer. Les cénobites protesteront au nom de l'équilibre psychologique et des vertus évangéliques contre l'oisiveté de principe des Messaliens. Il ne subsistera de la secte que la tendance à rendre la prière vocale aussi constante que possible. Les Acémètes (ceux qui ne dorment pas) instaureront à Byzance la psalmodie ininterrompue. Au VII^e siècle St. Maxime le Confesseur recueille en une puissante doctrine la double tradition d'Evagre et du Pseudo-Denys (3). Au siècle suivant, St. Jean de Damas fait la somme de toute la théologie de l'église d'Orient.

C'est au Ve siècle qu'apparaît à notre connaissance l'invocation dite "la prière de Jésus", sous sa forme longue, "Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, aie pitié de moi, pécheur", ou sous sa forme brève "Seigneur Jésus". L'appellation de Seigneur fut appliquée à Jésus par les apôtres eux-mêmes : (St. Paul, Phil. II,9,11), "Aussi Dieu l'a-t-il exalté et lui a-t-il donné le nom qui est au-dessus de tout nom afin que tout, au nom de Jésus, s'agenouille au plus haut des cieux, sur la terre et dans les enfers, et que toute langue proclame de Jésus-Christ qu'Il est Seigneur, à la gloire de Dieu le Père." Ce terme de Seigneur, *Adonai* en araméen, *Maran* en syriaque et *Kurios* en grec, désigne Jésus dans toutes les liturgies chrétiennes. Or *Kurios* traduisait dans le grec des Septantes le nom ineffable du Dieu d'Israël, *Yahvé*. Le livre des Actes nous apprend que le baptême était donné au nom du Seigneur Jésus. La prière de Jésus est donc authentiquement chrétienne. Seule sa répétition si fréquente marque une innovation. Elle ne sera pourtant exclusive d'autre prière, *Pater* et *Psaumes*, ni au Sinaï, ni à l'Athos, ni à Byzance.

Cette prière paraît associée successivement à la garde du cœur, à la perception intérieure d'une lumière et à une discipline du souffle. Jean Climaque (de l'Echelle), 6^e, 7^e siècle, joint à la prière monologique de Jésus la pensée de la mort. Surtout il l'incarne : "L'hésychaste est celui qui aspire à circonscrire l'incorporel dans une demeure de chair".

Hésychius de Batos (au Sinaï), postérieur à Jean Climaque et à St. Maxime le Confesseur, reprend leur voie d'*hesuchia* — quiétude —, de *parrhêsia* — liberté des enfants de Dieu —, de *nêptis* —

sobriété —, de *plerophoria* — sentiment de plénitude —. La prière de Jésus est l'axe de la marche vers la perfection. C'est elle qui introduit l'hésychaste dans la Jérusalem spirituelle et la vision du Christ. L'invitation à garder le cœur et à demeurer dans l'intellect montre bien qu'Hésychius considère encore le cœur comme une métaphore. La "lumi re de la Dèité" semble aussi être métaphorique et n'impliquer point un phénomène de perception.

Syméon, dit le Nouveau Théologien, hygoumène de St. Mamas à Byzance (mort en 1022), marque un tournant dans l'histoire de l'hésychasme. Contre les Messaliens il affirme que l'Esprit-Saint est l'unique hôte de l'âme dès le baptême. Mais il n'y a de mystique authentique à ses yeux que par la conscience de cette présence. La lumière de la gloire de Dieu la révèle à l'âme. Dans une biographie transposée il nous donne le récit d'une vision corporelle de cette lumière. Celui qui a perçu une telle lumière est supérieur aux membres de la hiérarchie. Son disciple, Nicéas Stéthatos, contemporain et témoin du grand schisme entre Rome et Byzance (1054), maintient cette prétendue suprématie du charisme sur l'ordre.

Dans la ligne de la théologie de Syméon s'inscrivent les Néo-Hésychastes des 13^e et 14^e siècles. Il suffira de nommer particulièrement Nicéphore le Solitaire, le Pseudo-Syméon, Grégoire le Sinaïte et Palamas.

Nicéphore, 2^e moitié du 13^e siècle, est le premier témoin daté avec certitude de la prière de Jésus combinée avec une technique respiratoire. Il présente toute une théorie physiologique et psychologique du cœur et du poumon. L'esprit emprunte le chemin du souffle en son itinéraire des narines au cœur : "Force-le de descendre en même temps que l'air inspiré... Tel l'homme qui rentre chez lui après une absence ne retient pas sa joie de retrouver sa femme et ses enfants, ainsi le souffle quand il s'est uni à l'âme déborde d'ineffables délices."

Le Pseudo-Syméon le Nouveau Théologien invite son disciple à s'asseoir à l'écart dans une cellule tranquille. "Appuyant ta barbe contre ta poitrine, dit-il, dirige l'œil du corps en même temps que ton esprit sur ton nombril, comprime l'aspiration d'air qui passe par le nez et scrute mentalement l'intérieur de tes entrailles à la recherche de la place du cœur, là où toutes les puissances de l'âme aiment à fréquenter." Cet exercice poursuivi avec persévérance change la peine en félicité et les ténèbres en lumières.

Grégoire le Sinaïte (mort en 1346) conseille une technique fort semblable. Il fait allusion à la "vive douleur de la poitrine, des épaules et de la nuque" et à l'ennui qu'engendre chez le commençant la monotonie du "menu unique" de la prière de Jésus. Mais à la longue elle chasse les esprits mauvais, pacifie et béatifie l'âme.

Cette forme tardive de l'hésychasme n'alla pas sans soulever des controverses. Le moine calabrais, Barlaam, imbu de scolastique occidentale, s'insurgea contre la prétention des moines athoniens à la vision d'une lumière identique à celle du Thabor. Grégoire Palamas (mort en 1359), évêque de Thessalonique, philosophe, théologien et mystique, prit leur défense. Il rappelle que l'âme a été localisée par certains dans la tête comme dans une acropole, par d'autres dans le cœur. En réalité elle n'est, immatérielle, ni au-dedans ni hors du corps. Mais que le cœur soit son organe, l'Evangile nous l'assure : Mathieu XV, II, 19. Les moqueurs traitent les hésychastes d'omphalopsychiques, ceux que localisent l'âme dans le nombril. Ils oublient que notre corps est bon par nature et que "l'hésychaste est celui qui s'efforce de circonscrire l'incorporel dans le corps" selon l'échelle céleste de Jean Climaque. Le ralentissement du souffle se produit spontanément dans l'âme parfaitement introvertie. Quant au phénomène d'aperception corporelle de la lumière il n'est que l'irradiation sur le fidèle de la lumière incréée qui resplendit sur la face du Christ lors de la Transfiguration. Cette gloire est une théophanie, une énergie divine. L'essence de la divinité demeure à jamais inaccessible même aux bienheureux. Mais les *energeiai*, énergies divines, distinctes de l'*ousia*, essence, en constituent l'effulgence. Cette distinction théologique posée pour la première fois en rigueur conceptuelle par Palamas fut officiellement adoptée par l'Eglise grecque qui en canonisa le docteur.

Au terme de cette enquête, se pose avec plus de précision le problème du rapport entre le yoga et l'hésychasme. Un emprunt direct est assurément invraisemblable. Si les hésychastes avaient connu le yoga sous sa forme élaborée ils n'auraient pas manqué, ce semble, de prendre position sur les cakras. Or ils ne connaissent ni le point de départ de l'ascension yogique, la *kundalinī*, ni son point d'arrivée, l'œil frontal. Comparée au *prāṇāyāma* leur technique respiratoire est rudimentaire. On ne saurait écarter la possibilité, même la plausibilité d'une influence indirecte à travers le soufisme. Toutefois deux traits distinguent profondément le *dhikr* de la méditation hésychaste. Le *dhikr* est collectif et tend à l'extase jubilante ou inconsciente, tandis que la voie hésychaste est solitaire et d'introversiōn pure.

Les analogies signalées, quand on les groupe en faisceau : positions repliées telles les *āsana*, la même prière sans cesse répétée comme le *japa*, le contrôle du souffle allant parfois jusqu'à la rétention, la concentration mentale sur la région du cœur qui évoque un des *cakra*, la perception physique d'une lumière qui fait songer à la *parañjyoti*, l'état final enfin de paix et béatitude solitaires qui rappelle le *kaivalya* final constituent certes un ensemble impressionnant par sa cohérence. Pourtant l'analyse de chacun de ces éléments replacés dans leur développement historique et leur contexte doctrinal révèle des sources exclusivement chrétiennes et grecques. Ni la terminologie de l'hésychasme, ni sa physiologie esquissée, ni sa psychologie mystique, ni surtout son arrière fond doctrinal ne semblent devoir quoi que ce soit au yoga indien. L'hypothèse d'une influence, même indirecte, qu'on ne saurait assurément écarter comme invraisemblable, s'avère superflue. Un phénomène de convergence suffit à expliquer chacune des analogies signalées et leur ensemble lui-même. Ici et là se révèle une méthode diverse en ses modalités, mais fondamentalement identique, d'introversion et de libération de l'esprit dans le corps et par le corps. Il reste que c'est le yoga qui a présenté cette méthode sous sa forme la plus élaborée et cohérente. L'hésychasme, authentiquement chrétien et grec, découvre en sa ligne propre la liberté souveraine de l'esprit, sous la motion du Saint-Esprit.

- 1 — L'épître à Diognète, œuvre d'un inconnu, Pantène ?, vers l'an 200, croit-on, compare le rôle des chrétiens dans la cité à celui du pneuma dans l'univers stoïcien. Il l'anime et la consacre. Cf. Introduction, traduction et notes de Marrou dans les "Sources Chrétiennes".
- 2 — Cf. Les Centuries dans les "Sources Chrétiennes".
- 3 — Cf. La trilogie du P. H. Urs von Balthasar : Le Mystèrion d'Origène, Présence et Pensée chez Grégoire de Nysse et Liturgie Cosmique, St. Maxime le Confesseur.

BIBLIOGRAPHIE.

Textes: Les textes des Pères du Désert se trouvent dans la *Patrologie grecque et latine* de Migne. Les écrits d'Evagre y figurent sous le nom de St. Nil. Les Homélies de Macaire sont apocryphes et messaliennes.

On trouve les principaux textes des hésychastes dans la *Philocalie des Saints néptiques*, publiée à Venise en 1782 et traduite en russe

avec quelques variantes par Paisie Velitchkovski — 1722, 1794 — Il en existe une traduction anglaise en deux volumes et un abrégé français: *La Petite Philocalie du cœur*, traduite et présentée par Jean Gouillard. Cahiers du Sud, 1953.

Etudes. Dictionnaire de théologie catholique aux articles "Euchites" ou "Messaliens", et "Palamas".

Dictionnaire de Spiritualité chrétienne, article "Contemplation".

Etudes carmélitaines: Technique et Contemplation. 1949.

I. Hausherr, *la Méthode d'oraison hésychaste*, Rome 1927.

P. Viller: *Aux sources de la spiritualité chrétienne*. Col. des Sciences religieuses, Bloud.

W. Lossky: *Essai sur la théologie mystique de l'église d'orient, et Histoire de la philosophie russe*, Payot.

Mme Lot-Borodine: *La déification chez les Pères grecs, dans la Revue d'Histoire des Religions*.

E. Behr-Siegel: *La Prière à Jésus*, Dieu Vivant n° VIII.

Enfin pour la tradition russe récente:

Récits d'un pèlerin russe, trad. J. Gauvain, Cahiers du Rhône 1943.

L'ARRIÈRE-PLAN DOCTRINAL D'UN YOGA

L'ARRIÈRE-PLAN DOCTRINAL DU YOGA

par JEAN FILLIOZAT

L'examen qui a été fait des rapports du yoga et de l'hésychasme a souligné de nombreuses analogies de pratiques extérieures comme de résultats sensoriels de ces pratiques, et en a souligné aussi des caractères fondamentalement différents. Si un emprunt a eu lieu, c'est indirectement, et seulement par l'intermédiaire des Sufis iraniens. De toutes façons, cet emprunt n'a été que très partiel et n'a porté que sur un aspect superficiel du yoga, sur le yoga en tant que pratique. Les motifs profonds du yoga sont inconnus aux Hésychastes qui ont les leurs propres, tirés de la tradition judéo-chrétienne, et remontant jusqu'à la Bible. Le fonds doctrinal spécifique du yoga est totalement absent chez les Hésychastes.

Le yoga, en effet, n'est pas une simple technique, bien que son aspect technique soit le plus apparent. Son arrière-plan doctrinal est aussi essentiel à sa nature que l'est sa réalisation pratique. C'est cet arrière-plan que nous allons étudier aujourd'hui.

Il est constitué d'éléments fournis à la fois par la doctrine du Sāṃkhya et par les doctrines physiologiques et psychologiques de l'Āyurveda, comme aussi par les résultats d'expériences yogiques effectives. Il n'y a pas de yoga au sens plein du terme quand cet arrière plan doctrinal manque: il n'y a que mise en œuvre pratique du yoga, utilisation pratique de doctrines qui, même lorsqu'elles ne sont pas présentes à l'esprit de ceux qui les appliquent, n'en constituent pas moins la base de toute leur technique spécifique,

Cependant, beaucoup ne font consister le yoga qu'en sa méthode, perdant de vue les bases sur lesquelles cette méthode se fonde. Trois catégories d'auteurs pensent que le yoga n'est rien autre qu'une technique : ce sont, soit des observateurs extérieurs, soit certains théoriciens d'une origine extra-doctrinale du yoga, soit enfin des yogin eux-mêmes en tant que praticiens purs, n'ayant reçu du guru, de génération en génération, qu'une initiation aux techniques en vue de résultats précis, sans se préoccuper de fondation doctrinale ou d'origines historiques.

Nous n'avons pas à considérer, pour une étude des doctrines, les affirmations de tels yogin, qui n'en tiennent eux-mêmes pas compte. Purs praticiens, ils obtiennent des résultats valables en eux-mêmes, mais ignorent les textes ou les traditions qui ont conservé les doctrines ou les traces de ces doctrines. Les opinions des observateurs extérieurs sont encore moins dignes d'examen. Ils n'ont étudié ni la théorie ni la pratique du yoga, ils n'en ont vu que l'apparence, au hasard des rencontres. Cependant, leur opinion est souvent suivie par les auteurs. Tel fut l'abbé Dubois dont le livre célèbre, constamment réédité, décrit quantité de faits exacts mais ne les décrit que du dehors et dont les opinions ne concernent que l'information de l'européen moyen. Jacquemont en est un autre exemple ; il a lui aussi complètement méconnu le yoga et confondu les yogin avec les mendiants vulgaires qui fréquentent les pèlerinages, ne cherchant qu'à attirer la pitié par leurs macérations ou leurs infirmités.

Il nous faut examiner en revanche les opinions des théoriciens d'une origine extra doctrinale du yoga. Ceux-ci admettent bien l'existence d'éléments doctrinaux dans le yoga mais ils les croient surajoutés à un fonds primitif préhistorique fait de technique magique ou chamanique. Ce sont généralement des ethnologues qui, tout en visant à n'enregistrer que des faits, les interprètent en réalité en fonction de théories générales. C'est ainsi que l'on pense trouver les indices de l'existence du yoga dès les temps de Harrappa et de Mohan-jo-Daro. L'un des personnages représenté sur les sceaux de Mohan-jo-Daro est assis dans une attitude semblable à celle des yogin. La position du corps, la direction des yeux, le fait aussi qu'il soit environné d'animaux ont conduit à supposer qu'il s'agissait du dieu Śiva Paśupati représenté dans un exercice de yoga. Comme cependant il n'est pas question de yoga dans les textes védiques les plus anciens, on en conclut aisément que le yoga était une pratique indienne préhistorique que ne connaissaient pas les envahisseurs aryens, auteurs des Veda.

Les pratiques seraient donc ici antérieures aux théories et on les rapproche des pratiques du chamanisme. Le mot chaman est un terme tongouse ; mais il est appliqué plus généralement à la désignation des hommes qui, chez les peuples de la Haute-Asie, ont fonctions de devins extatiques, conseillers et médecins. Les pratiques auxquelles se livrent de tels chamans sont des pratiques corporelles, les amenant notamment à une augmentation d'amplitude et à une accélération de la respiration. Ces pratiques visent à leur conférer des pouvoirs magiques, entre autres celui de "la montée au ciel", symbolisée par tout un rituel d'ascension.

Or, dans le yoga, quoique à titre accessoire, se rencontrent des pratiques aboutissant aussi à l'acquisition de pouvoirs merveilleux. Ceci a fait penser à une relation étroite entre les deux genres de techniques : l'une et l'autre mettent en jeu des efforts d'ordre physique, l'une et l'autre reposent sur une régulation du souffle, l'une et l'autre obtiennent des réalisations exceptionnelles.

Cependant, les populations dans lesquelles s'est développé le chamanisme sont des populations peu civilisées : le chamanisme correspondrait donc à un état ancien de l'évolution humaine dont il serait un témoin attardé, témoignant également de ce qu'a pu être le yoga aux origines de l'histoire indienne. Il s'ensuivrait que le yoga indien aurait été premièrement un ensemble de pratiques auxquelles on aurait ajouté secondairement des doctrines.

Tout ceci apparaît toutefois comme purement hypothétique. Il est abusif de parler du yoga avant que les caractéristiques essentielles du yoga soient réunies. Si l'examen est fait de plus près, les analogies signalées disparaissent. Ainsi les chamans, au cours ou au terme de leurs transes, perdent le contrôle d'eux-mêmes, alors que les yogin travaillent à une possession et à un contrôle absolu de leur organisme et de leur esprit. De plus, le chaman ne vise pas davantage à acquérir, en dehors de ses actes chamaniques, une possession de soi permanente, ce que le yogin cherche à garder dans l'intervalle même de ses exercices yogiques. Enfin, il est difficile de parler d'un yoga pré-doctrinal alors que, dans des textes nombreux, le yoga n'apparaît précisément qu'avec son arrière-plan doctrinal, et ceci est d'autant plus difficile que ces éléments doctrinaux sont surtout présents dans les plus anciens documents, et que c'est surtout à une époque plus récente que le yoga se présente dans les textes comme plus dépouillé de doctrines. La question, d'autre part, pourrait être posée, de savoir si le chamanisme

lui-même, comme le nom de "chaman", ne seraient pas des emprunts dégénérés à une tradition indienne. On sait en effet qu'un nom ancien, *Sramaṇa*, appliqué à une catégorie de religieux indiens qui étaient loin d'être nécessairement des yogin, peut être à l'origine du mot *chaman*.

Ainsi on ne peut parler de yoga avant le yoga proprement dit sous peine de confondre celui-ci avec des pratiques ascétiques ou psycho-physiologiques qui n'ont précisément pas ses caractères spécifiques, caractères aisés à préciser grâce aux textes classiques, dont les *Yogasūtra* de Patañjali constituent une sorte de catéchisme ou de memento, condensant en formules courtes des théories antérieures dont les commentaires nous fournissent la tradition doctrinale.

Les éléments du yoga consistent essentiellement dans les huit *aṅga* ou "articles", classiquement énumérés dans les *yogasūtra* et qui aboutissent à la "mise sous le joug" des facultés corporelles et psychiques, ou mieux sans doute, à leur parfait "ajustement" entre elles.

Ces huit *aṅga* sont :

1 — Les *yama*, ou refrènements : ne pas tuer, ne pas mentir, ne pas voler, observer la continence, ne pas faire d'acte d'"appropriation totale" (*aparigraha*), c'est-à-dire se délivrer de tout attachement qui serait comme une corde de rappel et empêcherait ultérieurement le yogin de garder son autonomie.

2 — Les *niyama* ou disciplines : être rompu à la propreté (*Sauca*), à être satisfait de ce qu'on a (*santoṣa*) à supporter la douleur *tapas*, à la répétition des textes sus par cœur (*svādhyāya*) ; à la remise de soi dans le Seigneur (*Īśvara-praṇidhāna*).

3 — Les *āsana* ou positions corporelles favorisantes.

4 — Le *prāṇāyāma* ou discipline du souffle aboutissant d'une part à un état physiologique de rétention du souffle ; d'autre part à un état psychologique de vidage des impressions sensorielles extérieures.

5 — Le *pratyāhara* ou rétraction des pouvoirs de sensation et d'action, des *indriya* (*jñānendriya* et *karmendriya*). Il s'agit d'un rassemblement des fonctions naturellement tournées vers l'extérieur, rassemblement illustré par l'image de la tortue rétractant ses membres. Cette étape achève de fermer le yogin aux influences externes, supprime par conséquent les réactions réflexes à ces influences.

6 — Le *dharaṇa* ou fixation de la pensée par le moyen de l'attention concentrée, comme si l'esprit devenait une seule pointe (*ekāgracitta*).

7 — Le *dhyāna* ou méditation : méditation volontaire et même intelligence discursive mettant en jeu des représentations de toutes sortes.

8 — Le *samādhi* ou “ mise en place ” : le mot le plus important du yoga et qui désigne l'aboutissement de tout le reste. Ce terme a été l'objet des traductions les plus diverses et les plus inexactes. En particulier, il a été traduit par “ extase ”, notion qui en est totalement différente, si l'on voit que le yoga tend entièrement à la concentration intérieure. On a même été, notamment M. Mircea Eliade, conduit légitimement à définir le *samādhi* plutôt comme “ en-stase ” que comme extase. Le terme signifie exactement le fait de “ poser ”, *dhā*, “ complètement ”, *sam-ā*, l'esprit sur un objet. Faut-il en conclure que ce dernier stade soit un simple aboutissement du précédent, ou même qu'il fasse double emploi avec lui, n'étant autre chose que l'achèvement de la méditation ? En fait, la “ position de l'esprit ” obtenue dans le *samādhi* n'est pas une simple fixation de l'activité pensante, un couronnement de la méditation consciente. Les Indiens ont de bonne heure découvert l'inconscient et ils ont jugé que poser le psychisme sur un objet était d'abord fixer sur lui l'attention volontaire ; mais ils ont pensé aussi qu'une prise de position totale supposait une fixation non seulement de la conscience mais encore de l'inconscient, bref, de tout l'être psychique. Ceci explique la succession des trois termes correspondant à trois stades distincts, dont le premier est l'effort de fixation (*dhāraṇā*), dont le second est l'attention consciente développée par la méditation (*dhyāna*), dont le troisième est le stade final où l'être psychique en bloc se trouve venir faire corps avec l'objet visé dans la contemplation, car la conscience elle-même s'éteint quand elle a conduit le psychisme total au point où il doit se poser. Ces trois termes, quoique distincts, constituent donc une opération unique dont le nom est *saṁyama*, “ la maîtrise ”.

Le *saṁyama* a pour résultat de donner des pouvoirs exceptionnels, pouvoirs d'action ou pouvoirs de connaissance qui dépassent les limites humaines communes.

Les pouvoirs d'action sont les moins importants. Leur exercice est considéré comme plutôt retardateur dans la réalisation intégrale du yoga. C'est pourquoi ils sont plutôt présentés comme potentiels ; ce sont des pouvoirs que le yogin sent qu'il possède sans vouloir les exercer. Ce qui est certain c'est qu'il ne doit pas y tenir, car autrement il serait infidèle à son intention initiale, qui était de se garder de tout sentiment d'appropriation. Quand le yogin veut cependant les expérimenter, il le fait souvent subjectivement, il a par exemple, le sentiment

qu'il pourrait voler, il se sent soulevé et transporté dans l'air, sans pourtant paraître aux yeux des autres quitter sa place. Toute une catégorie de yogin, cependant, pratiqués des réalisations matérielles qui, plus ou moins contestées, ont pu être constatées par un très grand nombre de témoins extérieurs. Mais pour le yogin qui n'opère qu'en esprit, la conscience d'une réalisation que nous qualifierions de subjective est de même valeur que la réalisation effective ; acte objectif et sensation subjective du même acte sont confondus. Dans l'opinion qui existe chez certains yogin, que le monde phénoménal n'est qu'un rêve bien lié, la perception vaut pour le fait, ce que nous appellerions illusion d'action est de même nature que ce que nous appellerions phénomène puisque tout est purement psychique. La constatation par les tiers, laquelle caractérise le phénomène empirique, n'a plus d'importance pour le yogin qui exclut l'existence objective de quoi que ce soit, y compris des tiers. Ceci se rencontre surtout dans le yoga bouddhique des *Yogācāra* qui sont aussi les "*vijñānavādin*", ceux qui disent que le monde n'est rien que pensée, et pour qui nos représentations elles-mêmes sont inconsistantes : à ce moment le rêve vaut la réalité et le sentiment de voler vaut le vol effectif dans l'espace.

Les pouvoirs de connaissance, beaucoup plus importants, sont par essence subjectifs et par nature échappent à l'objection selon laquelle ils ne peuvent être objectivement constatés. Mais ils sont pratiquement incommunicables, ne pouvant être transposés sur un plan accessible à d'autres que celui qui les expérimente. Le guru peut bien guider son disciple jusqu'à ce que celui-ci éprouve quelque chose d'analogue à ce qu'il connaît comme *samādhi*, mais il ne pourra lui décrire ce qu'il éprouve dans son propre *samādhi*. C'est en effet ici non seulement la conscience claire du yogin qui se pose sur l'objet considéré, mais encore c'est la totalité de son être psychique, y compris son psychisme inconscient, qui entre en jeu.

Mais on demandera alors comment le yogin sait dans sa conscience que son inconscient connaît ? La réponse est qu'il sait qu'il a un inconscient et qu'avant de le mettre en jeu seul, à l'exclusion de la conscience, il éprouve l'existence d'un moment précis où il a une conscience résiduelle suffisante pour pouvoir juger qu'au moment suivant son psychisme inconscient ira trouver son parfait ajustement à l'objet qui avait été visé avant l'extinction de la conscience, et sur lequel il avait dirigé son attention et sa méditation, sur lequel il avait même commencé de se poser pleinement.

C'est qu'il y a en effet, deux degrés dans le *samādhi* : le *samādhi* dénommé "avec connaissance", *saṃprajñātasamādhi*, puis le *samādhi* total, dit "sans connaissance", *asaṃprajñātasamādhi*. Ce qui se produit dans l'état du *samādhi* sans connaissance est exprimé ainsi dans les *Yogasūtra* (III,9) : *vyūthānanīrodhasaṃskārayor abhībhavapradurbhāvau nīrodhakṣaṇacittānvayo nīrodhapariṇāmaḥ*. "La subjugation et la manifestation (respectivement) de deux sortes de constructions psychiques, qui sont l'une de l'état d'éveil et l'autre de l'état d'arrêt (de la conscience), sont l'évolution de l'état d'arrêt (de la conscience) consécutif à la pensée (existant) à l'instant de l'arrêt (de la conscience)".

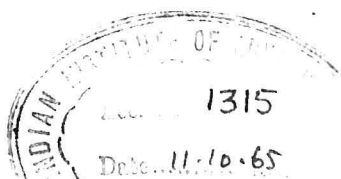
Les *saṃskāra* sont les constructions qui restent emmagasinées dans l'inconscient comme traces d'actes psychiques antérieurs, ce sont des pensées inconscientes, des "engrammes" ou des "complexes" (sans nuance psychanalytique). Ce sont, soit des marques ou des traces constituant le résidu inconscient de chaque acte psychique, ce qu'exprime le mot *vāsanā*, signifiant "imprégnation" (telle l'imprégnation d'une odeur dans un récipient), soit, en un sens plus dynamique exprimé par le terme *saṃskāra*, qui est plus fréquent, une "construction" active, source d'impulsions qui interviennent ultérieurement dans la conduite, même en dehors du contrôle de la conscience. Ces constructions mentales devenues inconscientes, mais qui avaient été enregistrées à l'état pleinement conscient, sont celles qui doivent être subjuguées dans le *samādhi*. Toute la pratique du yoga vise à cela. Ainsi, selon notre texte, la subjugation des pensées enregistrées à l'état conscient et la manifestation (qui est simultanée) des pensées existant encore dans l'arrêt de la conscience, sont ce qui se développe, ce qui continue dans l'état d'arrêt qui suit la pensée produite à l'instant de l'arrêt. L'inconscient continue ainsi à jouer dans la ligne de la dernière pensée produite avant l'arrêt, et il le fait en vertu des constructions psychiques préétablies.

Il résulte de tout ceci que l'Inde connaissait l'inconscient et avait une notion très claire de son importance. Il en résulte aussi que les théories indiennes étudiées avant la découverte de l'inconscient en Europe n'ont pas été comprises par les Occidentaux. Le yoga, cependant, avait essayé, en tenant compte non seulement des pensées conscientes et dirigeables, mais encore de l'inconscient, d'agir sur l'inconscient lui-même. Ces notions expliquent la doctrine si célèbre et si mal comprise du *karman*. Selon celle-ci, dans laquelle les conceptions du yoga s'accordent avec celles du *Sāṃkhya*, il reste, après la mort de

chaque être, quelque chose d'individuel, le corps psychique, *lingaśarīra* ou *sūkṣmaśarīra*, porteur du germe d'existences ultérieures qui doit réaliser, grâce à un nouveau corps matériel, les potentialités accumulées par les constructions psychiques. Il s'ensuit que le *karman* est beaucoup plus un déterminisme psychique naturel qu'une sorte d'application d'une justice distributive, qui paierait chacun selon ses mérites, même s'il a pu être interprété ainsi dans nombre de milieux indiens. Il est certain qu'il ne s'agit en tout cas pas ici de pensée primitive mais de spéculations produites par la réflexion philosophique.

D'autre part, la technique du souffle n'est pas non plus une pratique remontant à une origine préhistorique. Il apparaît clairement qu'elle a été recherchée en raison des théories physiologiques anciennes qui font du souffle le moteur somatique et psychique à la fois, lequel permet, quand on le contrôle, un contrôle de tout ce qui dépend de lui. Cette conception est sous-jacente aux doctrines médicales anciennes de l'Inde, qui sont des doctrines pneumatistes analogues à celles des pneumatistes grecs. Toute la physiologie et la psychologie anciennes reposaient sur la croyance selon laquelle le moteur vital était le souffle, et il était naturel d'essayer d'agir par le mécanisme respiratoire sur l'ensemble des souffles. A partir de cette doctrine ont eu lieu des expériences réelles dont l'intention était la maîtrise de l'organisme, et qui ont abouti à des découvertes d'effets physiologiques et psychologiques importants. S'il est vrai que les techniques du yoga ont pu se développer largement même en se dégageant de leur arrière-plan doctrinal, il n'en reste pas moins qu'elles sont parties de lui.

APOPHATISME ET APAVADA



APOPHATISME ET APAVADA

par J. MONCHANIN

L'apophasisme se situe sur un triple plan, logique, ontologique et existentiel.

Sur le plan logique, l'apophasisme signifie l'élimination d'une idée pour l'accession à une idée plus compréhensive, l'antithèse qui appelle la synthèse. C'est la dialectique. Logique pour un Grec implique *logos*, l'intelligibilité de l'être. L'apophasisme logique se prolonge en ontologie négative, soit du monde — acosmisme —, soit de Dieu — théologie négative. Une telle théologie, si elle est vécue, se mue en mystique négative.

Comme le rejet d'un terme est fonction de ce terme et le rejet d'un ensemble coloré par cet ensemble, il y aura autant de modalités d'apophasismes que de variétés de métaphysiques. Toute métaphysique porte sur le moi, l'univers et l'Être: le moi qui, inscrit dans l'univers, s'interroge sur l'Être, et par cette interrogation même découvre la signification du monde et de soi-même. C'est là la "*Philosophia perennis*". à condition d'entendre par ce terme non point la permanence d'un système que l'histoire n'atteste nulle part, mais la perennité d'une problématique. Le rapport de l'Être aux êtres, autrement dit de l'Un au multiple est l'axe de cette problématique dans les trois groupes majeurs de l'humanité pensante: la Chine, l'Inde, la Grèce. La Grèce platonicienne et néo-platonicienne a posé et résolu ce problème. L'Occident médiéval l'a repris à la lumière du christianisme et les historiens de la pensée contemporaine constatent que, avec Heidegger et même avec Sartre, nous sommes encore sur les chemins de Platon.

Dans l'Inde les systèmes s'opposent d'après la solution que chacun d'eux donne à ce même problème de l'Un et du multiple : dvaita, advaita strict ou différencié. Enfin la Chine taoïste situe l'unité du Tao à l'intersection des deux rythmes alternants, le Yin et le Yang, qui sous-tendent la multiplicité indéfinie des phénomènes cosmiques et humains.

GRECE : La philosophie grecque émergea lentement du mythe. La Théogonie d'Hésiode qui ramène toute diversité à une dualité de principe, la concorde et la discorde, sur l'arrière fond du temps, et l'*heptamuchos* (l'Antre aux sept replis) de Phérécyde de Syros occupent l'entre-deux. Les cosmologues d'Ionie recherchent le principe fondamental du monde, l'eau, l'air ou le feu. Anaxagore, le premier, pose la primauté du *noûs*, de l'intellect, et de l'intelligible. Surtout, à l'aurore de la pensée grecque, se dressent deux figures antithétiques et géantes : Héraclite et Parménide. Le premier proclame l'universalité du devenir, le seul multiple, et le second oppose au champ de l'apparence qui a pour objet le devenir et le multiple le champ de la vérité qui porte sur l'être stable : au "Tout s'écoule comme l'eau et le feu" d'Héraclite, répond le "Non, tu ne contraindras pas l'être à ne pas être ni le non-être à être" de Parménide. Aux prises avec l'être, le non-être et le devenir, les Mégariques abondent en problèmes d'expression paradoxale. Zénon multiplie les apories. La plus célèbre est celle d'Achille aux pieds légers qui ne peut rejoindre la lente tortue. Pour la première fois est posée en toute rigueur la difficile question du continu et du discontinu dans l'espace et le temps. Tant de paradoxes et de problèmes suscitèrent l'art ambigu des sophistes. Socrate purifia la sophistique par sa recherche obstinée de la vérité dans la pensée et de la justice dans la cité.

Platon fut éveillé à la philosophie par la mort de son maître plus encore peut-être que par ses méditations. Il voua sa vie à la recherche conjuguée de la *theoria* — contemplation de la vérité pure — et de la *praxis* — instauration d'une cité de justice —. En ses dialogues et particulièrement en sa trilogie du *Parménide*, du *Sophiste* et du *Théétète*, il reprend les problèmes que l'héraclitisme et l'éléatisme avaient posés et que le mégarisme avait aiguisés. Il exorcise le monstre logique du néant. Si l'être peut être pleinement lui-même, le néant ne saurait sans s'abolir réaliser son essence. Il ne peut garder quelque consistance logique qu'en s'identifiant à l'altérité, à l'autre que le même. Le jeu du même et de l'autre est l'âme de la dialectique. Le devenir

s'appellera donc le mixte du même et de l'autre. Tel est son statut métaphysique. En tant que même il participe à l'identité de l'être, en tant qu'autre il participe au changement du devenir. Cette notion si centrale de participation fait communiquer non seulement les sensibles entre eux et les intelligibles entre eux, mais plus profondément l'univers sensible avec l'univers intelligible. Le dialogue du Parménide poursuit sur ce double plan du sensible et de l'intelligible la recherche du rapport entre l'un et le multiple. En une sorte de fugue dialectique d'une rigueur et d'une transparence inégalables, tous les motifs sont posés : l'un pur qui n'est pas, le multiple pur, l'un qui est, l'un dans l'instant pur, l'un dans le multiple ; tous les chemins sont tentés, celui qui aboutit au monde comme celui qui rejette le monde. Finalement il semble bien que le choix de Platon se fixe sur l'un dans le multiple, constitutif du double mouvement des choses et des idées, ordonnateur comme un chorège de l'ordre cosmique et de l'ordre noétique (1). Cette ascension dialectique du Parménide a son parallèle dans l'ascension de l'amour vers la Beauté, du *Phèdre* et du *Banquet*. Le discours de Diotime dans le *Banquet* décrit la courbe de cette ascension d'un beau corps à tous les beaux corps, des beaux corps aux belles pensées, des belles pensées aux belles sciences, des belles sciences à la pure Beauté intelligible éternelle. Platon amoureux de cette beauté intelligible dont les mathématiques nous offrent les effigies les plus parfaites garda jusqu'à sa vieillesse, assombrie par un crime comme l'avait été son adolescence, l'espoir de voir cet ordre des idées, des nombres et des astres se refléter dans l'ordre de la Cité, celle où le philosophe sera roi ou le roi philosophe.

En quelle mesure Platon est-il apophatique ? Il l'est en logique. La dialectique qu'il crée consiste en effet dans le rejet incessant d'une idée comme transitoire pour accéder à une idée plus vaste. Le doute provisoire est le moteur de cette dialectique. En cosmologie chaque élément est conçu comme moins vrai et moins être que l'ensemble des éléments ; c'est l'univers animé qui est l'être total. Au delà de l'essence Platon entrevoit sans s'y fixer jamais quelque indicible réalité qu'il appelait d'abord à la suite de Parménide l'Un, et qu'il nomma en sa vieillesse le Bien. Le Bien de la *République* comme l'Un du *Parménide* transcende toute forme même intelligible. C'est à cet ineffable sans-forme que s'ordonnent le mouvement des sphères qui mime les purs rapports des nombres, et le mouvement des idées qui constitue l'univers intelligible. Toutefois il semble que ce Bien soit moins apophatique que cet Un. On ne saurait prêter à l'Un générosité ni même puissance

d'expansion tandis que le Bien est d'une générosité illimitée et diffusif de soi.

Aristote, le seul génie d'entre les disciples de Platon, subit, ce semble, une crise intellectuelle vers la trentaine. Se voyant contraint de renier la théorie des Idées de son maître, il se sentit désespéré, s'acharna aux recherches positives et ne retrouva que plus tard et laborieusement une métaphysique de substitution. Dieu, qu'il maintient comme cause, surtout finale, de l'univers ne veut ni même ne connaît cet univers. Pensée qui elle-même se pense, Il meut le monde comme un pôle d'amour passif.

Le lecteur des écrits hermétiques (2) s'étonne de trouver juxtaposés des textes d'inspiration optimiste sur l'univers considéré comme dieu cosmique et des textes d'inspiration pessimiste et sans doute gnostique, où le monde est appelé le plérôme du mal. Or ces deux courants peuvent en quelque manière s'autoriser du *Timée* de Platon. Le monde platonicien est bon et beau de la bonté intrinsèque à l'être et de la double beauté de l'ordre sensible et de l'ordre intelligible. Pourtant à l'amoureux exclusif des Idées le sensible peut et même doit apparaître comme limite et arrêt. Et l'âme en son corps s'éprouve captive.

Plotin se rattache par delà le platonisme moyen directement à Platon qu'il commente avec un respect sacré. A peine pour lui existe-t-il de *praxis* et la *theoria* elle-même reste subordonnée à l'élan mystique qui l'entraîne vers l'Un. Il décrit l'immense courbe de l'exode du multiple à partir de l'Un et du retour du multiple à l'Un. Cet exode se produit par voie de processions intemporelles d'hypostases. De l'Un émane le *Noûs*, l'Intelligence unique. Du *Noûs* procède la *Psuché*, l'Âme cosmique et de la *Psuché* naissent les âmes singulières. Chacune de ces âmes a la liberté de remonter à l'Un. Ce périple de retour comporte, ce semble, des moments d'enstase et un ultime moment d'exstase. Recueillie en elle-même l'âme s'immerge dans l'Âme universelle et par elle s'absorbe dans le Noûs. Du Noûs à l'Un il n'est plus de voie dialectique. C'est par exstase que s'accomplit cette dernière résorption, ce passage du lieu des intelligibles à l'Un au delà de l'essence et de l'existence même. L'Un non seulement ne connaît point le monde mais ne se connaît pas lui-même : il est. A ce terme, point de départ et point d'arrivée coïncident dans l'instant d'éternité.

L'apophasisme de Plotin dépasse de loin celui de Platon. Platon entrevoyait ce terme extrême, il n'y fixait pas son regard.

Plotin assigne comme unique finalité à la pensée humaine l'accès à cet Un ; "la fuite du seul vers le Seul". Toutefois l'ineffabilité du but n'implique pas d'attitude négative à l'égard de l'univers (3). L'intelligence se sert du monde sensible puis-intelligible jusqu'au niveau du Nous. Les métaphores tirées de la lumière sont presque constantes dans les Ennéades. La dernière étape seulement ne se décrit plus en termes de vision, d'épopée, mais de contact. Et au témoignage de son disciple Porphyre, il ne fut donné que trois ou quatre fois à Plotin d'atteindre ce terme. En cette métaphysique si immanentiste d'apparence la transcendance de l'Un est pourtant subtilement maintenue. Le refus d'accorder à cet Un la pensée de pensée qu'Aristote assignait à Dieu ne signifie point on ne sait quelle assimilation de l'Un à une loi impersonnelle. C'est bien plutôt son excès d'être qui interdit de l'appeler être et sa trans-intelligibilité qui défend de le nommer intelligible.

(INDE : *apavāda* désigne l'élimination successive des *upādhi*, formes déterminantes et limitatrices, jusqu'à l'obtention de l'unique Réalité sans qualification, le *nirguṇa Brahman*. Cette voie négative s'achève dans l'Advaita de Gauḍapāda et Saṅkara, et dans l'Absolu imprédicable du Bouddhisme Mahāyāna. Toutefois ce serait méconnaître gravement la pensée de l'Inde que de la réduire toute entière à cette non dualité et surtout de la qualifier uniformément d'idéaliste. Elle s'appuie au contraire sur un triple réalisme, celui du monde, celui de la connaissance et celui de l'acte. Toutes les cosmologies indiennes — celle des matérialistes, des *Ājīvika*, du Sāṃkhya, du Jaïnisme et du Vaiśeṣika — sont résolument réalistes. La théorie de la connaissance — *nyāya* — l'est aussi, et dans tout le cours de son développement. Il y a enfin un double réalisme de l'acte : au plan psychologique, celui des *saṃskāra* ou agrégats mentaux dont la consistance est telle qu'elle commande toute la machinerie *Karman* et détermine automatiquement le *saṃskāra*. Au plan liturgique, celui des actes sacrificiels dont l'ensemble constitue l'ordre suprême, le *ṛta*. Le *R̥gveda* est un immense tissu verbal de correspondances sacrificielles, et les *Brāhmaṇa* développent ces correspondances en une pan-liturgie cosmique (4). La philosophie de base des Veda et des *Brāhmaṇa* est, plutôt qu'une philosophie de l'être, une philosophie de l'acte. C'est avec les *Upaniṣad* qui instaurent une réflexion proprement métaphysique sur les données védiques et les intériorisent en mystique que naît la philosophie de l'être pur. On a pu parler à cet égard de révolution philosophique (5).

Certes il y a dans les *Upaniṣad* bien des courants et plusieurs époques, et ce serait les mutiler que de vouloir les réduire à toute force

à l'unité. Leur coloration d'ensemble est cependant nettement apophasique. On méconnaît le *Brahman* quand on prétend le connaître, et on le connaît quand on ne connaît pas. On ne l'approche qu'en le cernant de négations: *neti, neti* (ni sous ce mode, ni sous cet autre). Les correspondances entre l'homme, microcosme, et l'univers, macrocosme, y sont constamment évoquées. Elles conduisent à affirmer qu'il y a en l'homme par delà toutes diversités psychologiques un fond immuable, voire éternel: l'*ātman*, le soi. Et qu'il y a pareillement dans l'univers au delà de toutes les apparences un fond inchangeant, rigoureusement un, le *Brahman*, le Soi absolu. Des textes célèbres qui sont commentés et médités sans cesse identifient cet *ātman* unique en tous les hommes à cet unique *Brahman*. Ce sont les équations fondamentales: *tat tvam asi* (tu es toi même cela), *aham brahmāsmi* (moi-même je suis *Brahman*)...

Comment se pose sous cette perspective moniste le problème de l'un et du multiple? Comment de l'unicité de l'être — *sat* — procèdent les multiples devenants — *sarvāṇi bhūtāni* —? Deux voies sont ouvertes: le *Parīṇāmavāda* et le *Vivartavāda*. Le *Parīṇāmavāda*, doctrine de la transformation réelle, postule que l'Un lui-même devient plusieurs (6). Le *Vivartavāda*, doctrine de l'illusion, refusant de doter l'Absolu d'attributs contradictoires tels que le fini et l'infini, l'éternel et le temporel, affirme que le multiple apparaît mais n'est point et que l'Un n'apparaît point mais est. Tous les docteurs du Vedānta ont dû prendre position devant ce dilemme. Les courants de bhakti et l'ensemble des systèmes non vedantins tels que le çaivisme du Kashmir et celui du pays tamoul — çaivasiddhānta — se rattachent au *parīṇāmavāda*. Le Vedānta lui-même se scinde. A l'origine de ses diverses formes les *Brahmasūtra* de Bādarāyaṇa posent ce problème capital mais sous un mode si dense et obscur que chaque école y a trouvé où projeté sa doctrine propre (7). Rāmānuja, Nimbarka, Vallabha, etc., quelles que soient leurs divergences rejettent également la notion de *māyā*. Quant à Madhva, théologien, philosophe et mystique du dualisme, *dvaita*, il semble entrevoir au moins un troisième terme analogue à une doctrine de création.

C'est avec Gauḍapāda, maître du maître de Śaṅkara, que la notion de *māyā* acquiert la plénitude de sa signification philosophique: l'illusion cosmique. En ses commentaires — *kārikā* IV,57 — de la *Māṇḍūkya upaniṣad* il expose une doctrine d'extrême apophasisme. Le multiple tout entier est illusoire et le *samsāra* se situe sur le plan *vyavahāra*, celui de la vérité empirique. Sur le plan du *paramārthasatya*

seul se situe le Brahman sans attribut. C'est le système *ajāti*, de non-naissance : rien jamais ne naquit ni ne naîtra. Śaṅkara recueille cette doctrine et l'enrichit d'une psychologie, d'une cosmologie et d'une ontologie fort complexes. La distinction des deux plans de vérité phénoménale et absolue lui permet de maintenir en première approximation la cohérence des données sensibles et la cohérence logique. Dans l'absolu, le *nirguṇa Brahman* est seul et sans second — *advītya* —. Le problème de l'Un et du multiple se résout suivant le clivage de ces deux plans et grâce à cette catégorie de l'irrationnel qu'est Māyā. Le devenir, le multiple, l'apparent sont Māyā, entité qui n'est prédicable ni comme être — *sat* —, ni comme non-être — *asat* —, ni comme mixte de l'être et du non-être — *sadasat* —, pur inexprimable. Les adversaires de Śaṅkara lui ont reproché de poser la dualité du Brahman et de Māyā. Ce reproche n'est pas fondé : Māyā et Brahman ne font pas nombre : Brahman n'est nullement affecté par Māyā, ni Māyā causée par le Brahman. Māyā est l'énoncé d'un faux problème qui s'abolit quand la vraie solution est donnée par l'éveil du témoin à la pure identité de l'ātman et du Brahman. Cet apophatisme śāṅkarien est d'abord basé sur la foi inconditionnelle en la révélation védique — *śruti* — qui interprétée selon la doctrine du Vivartavāda a pour objet essentiel cette identité même. La dialectique ne peut à elle seule établir démonstrativement cette vérité suprême. Elle l'indique à la manière d'une transcendance, et un procédé de passage à la limite au terme d'un processus d'approximation croissante la postule. Certains logiciens du Vedānta tardif ont cru pouvoir démontrer la vérité de l'Advaita par la pure logique. Les singuliers diffèrent les uns des autres non par ce qu'ils sont mais par ce qu'ils ne sont pas. L'ensemble de ces exclusions réciproques ne laisse subsister que ce qu'il y a de commun en tous : l'être pur sans limitation ni détermination. C'est le *nirguṇa Brahman*. Toutefois l'apophatisme de Śaṅkara plus radical certes que celui de Plotin ne débouche pas sur le vide, pas même sur la vacuité du Mādhyamika que Śaṅkara rejette. L'Absolu est, est Soi, est transcendant. Par signification indirecte, par symbole renversé, il est permis de dire qu'il est, par identité pure, Intelligence, Infinité, Béatitude.

Le bouddhisme n'accepte pas de nommer "être" l'absolu. Il ne le caractérise que négativement comme inconditionné — *a-saṃskṛta* —, et les écoles du Mahāyāna renchérissent sur cette négativité par leur doctrine de vacuité pure et même redoublée (les *Prajñāpāramitā* et Nāgārjuna), ou du rien-que-pensée qui a le Vide pour seul objet (*Yogācāra*).

CHRISTIANISME : Le christianisme s'oppose à toutes les

philosophies et à presque toutes les religions en ce qu'il est historique non par accident mais par essence. On y entre et on y demeure par la foi en une révélation progressive : connaissance de Dieu communiquée par Dieu même sous modes humains à un peuple, Israël, et sous modes humains encore mais en plénitude pour tous les peuples et tous les temps par celui qui est en son unique Personne, Dieu absolu et homme absolu, Médiateur entre le Créateur et la création, Unificateur du monde en Dieu. Par rapport à cette révélation la philosophie si nécessaire qu'elle soit est déficiente. Elle a pour fonction de permettre au croyant de se représenter à lui-même en termes intelligibles et sinon adéquats du moins analogiquement vrais le contenu de sa foi. Historiquement il y a une pluralité de philosophies chrétiennes.

Une lecture rapide de l'Ancien Testament donne au moderne l'impression d'un pénible anthropomorphisme. Il oublie peut-être qu'il s'agit là de vieux textes traduisant les plus hautes vérités sur Dieu, l'homme et le monde à un peuple qui n'était pas encore éveillé à la réflexion philosophique, et dans une langue sémitique impropre à l'abstraction. D'ailleurs les anthropomorphismes apparents sont subtilement rectifiés et l'apophasisme suggéré par images et récits. La présence divine est magnifiée par la nuée, obscure de jour, lumineuse la nuit. Il est dit de Moïse qu'il vit Dieu, mais de dos. Enfin dans les récits de théophanies il y a tendance croissante à substituer à Yahwé l'Ange de Yahwé. Ce nom sacré de Yahwé, Dieu d'Israël, n'est plus prononcé ni même écrit dans les derniers livres de l'Ancien Testament : on lui substitue des mots abstraits tels que le Nom, la Gloire etc. . .

Le Nouveau Testament énonce les deux mystères les plus impénétrables à la pensée humaine, celui de l'intimité de l'Etre divin, la Trinité, et celui du don de Lui-même au monde par l'Incarnation rédemptrice du Verbe et l'envoi de l'Esprit. Cet énoncé, ferme et tranquille, n'implique pas de tentative d'élucidation philosophique. On en découvre seulement quelques amorces. C'est d'abord le texte synoptique, -- Mathieu et Luc -- sur la connaissance réciproque du Fils par le Père et du Père par le Fils. C'est ensuite l'affirmation par le 4^e évangile -- Jean I,16 -- que nul jamais ne vit Dieu. St. Paul en sa 1^{ère} aux Corinthiens se réfère à une connaissance qui lui fut communiquée de réalités ineffables : vision, ce semble, non du Christ comme sur la route de Damas, mais des profondeurs de Dieu par un homme qui était déjà inséré en Christ. L'humanité du Christ est pour un tel mystique le milieu en lequel et par lequel l'essence divine est appréhendée. Le même Paul affirme qu'en lui -- le Christ -- habite et s'incor-

pore tout le plérôme de la Déité". C'est le seul passage de toute la Bible où le mot abstrait déité — *theotés* — est employé, (Colossiens II,9). Ce terme de déité ainsi isolé dans le contexte biblique suggère une conception singulièrement apophatique de Dieu. Il est d'autant plus remarquable qu'elle soit associée à l'une des affirmations les plus claires de la pleine divinité du Christ. Loin d'opposer mystique de la déité à une mystique du Christ, St. Paul découvre à la fois le sommet du christocentrisme et le sommet du théocentrisme.

Les écrits des générations chrétiennes immédiatement postérieures n'ajoutent rien d'essentiel à cette recherche de Dieu, fidèles seulement aux données reçues de la foi. La gnose au second et 3e siècle, l'arianisme au 4e et l'influence de Plotin sur quelques Pères grecs contribuèrent à approfondir l'apophatisme chrétien. La gnose multipliait les entités divines, les éons, entre l'abîme de la Déité qui avait pour parèdre le silence, et le monde. L'arien Eunomius prétendait démontrer à l'aide de catégories platoniciennes l'impossibilité de la divinité du Christ. Il est monogène, l'unique engendré, il ne peut donc être l'*agénètōs*, l'inengendré, le non-devenu divin. Dieu, pensait-il, est pleinement connu dès qu'on l'oppose au devenir. Basile, Grégoire de Nazianze et Grégoire de Nysse qui connaissaient quelque chose de la pensée de Plotin réfutèrent le rationalisme arien par l'énoncé extrêmement véhément et profond du mystère trans-intelligible de l'essence divine, cette essence qui même dans la gloire demeurera, pensaient-ils, hors des prises des bienheureux. En ce même 4e siècle, Evagre enseignait une mystique de prière pure, contemplation de la Trinité qui transpose sur mode chrétien l'Un plotinien. Marius Victorinus, rhéteur et philosophe néo-platonicien converti au christianisme, traduit en latin une partie des *Ennéades* et entreprend de construire une théologie trinitaire vraiment philosophique en s'élevant des hypostases intemporelles de Plotin aux éternelles Hypostases de la Trinité. Le même nom ne saurait convenir même analogiquement à Dieu et aux créatures. Si l'on nomme êtres celles-ci, il faudra donc appeler Dieu Super-Etre. St. Augustin qui découvrit le monde intelligible à la lecture des fragments des *Ennéades* que Marius Victorinus avait traduits n'éprouvera pas ce scrupule. Il appellera Dieu l'Etre, mais précisera qu'il s'agit de l'Infinité de l'Etre que Dieu possède par son essence même tandis que la créature n'en reçoit qu'une lointaine participation par la pure bonté de Dieu qui est Amour. Vers la fin du 5e siècle, selon toute vraisemblance, un inconnu que la tradition médiévale identifia à Denys l'Aréopagite composa de courts et denses traités à la jonction du néc-

platonisme et du christianisme. Il emprunte à Proclus sa vision d'un monde hiérarchique mais répudie discrètement comme incompatible avec la foi chrétienne, l'émanatisme de Plotin. Il propose une théologie à trois degrés de profondeur, affirmative (kataphatique), négative (apophatique) et suréminente. La première énonce de Dieu les attributs positifs : Il est bon, juste etc... La seconde pour faire comprendre que rien en Dieu n'est sous mode humain ni fini, nie ces mêmes attributs. La troisième les réaffirme, mais en les faisant précéder du préfixe "hyper". Il va jusqu'à parler de la Supra-divine Déité. Comment se situe le troisième terme d'éminence ? A la suite du premier repris à travers la purification dialectique du second mais affecté d'un coefficient infini ? Ou bien dans le prolongement de l'apophasme et dans une contemplation théologique du mystère qui surplombe de toutes parts l'intelligible et qui n'atténue en rien mais plutôt porte à l'infini les négations apophatiques ? Les docteurs du Moyen-Age et parmi eux St. Thomas, redoutant le gouffre du panthéisme que le traducteur et commentateur du Pseudo-Denys, Jean Scot Erigène, avait frôlé, interpréteront le schéma pseudo-dyonisiaque comme si la théologie suréminente se situait dans le prolongement d'une théologie kataphatique rectifiée. Ce faisant ils atténuent l'audace apophatique des écrits aréopagiques. Au 12^e siècle Gilbert de la Porrée propose en termes plutôt maladroits une opposition grammatico-logique entre Dieu qui est Trinité et la Déité par laquelle Dieu est Dieu. Est-ce de lointains disciples de Gilbert que Maître Eckhart reçut cette distinction ? Dans sa langue Dieu désigne le Seigneur, le Créateur en tant qu'en relation avec sa création. Il sait sans doute par St. Thomas que de Dieu à la créature les relations sont irréciproques et que Dieu n'est en aucune manière référé au monde. Dieu sera donc l'Etre divin considéré en tant que le monde lui est référé, Dieu en sa fonction d'immanence. Eckhart dit en un de ses sermons qu'un tel Dieu "devient et dévient". Il aspire au-delà de ce Dieu à la Déité qu'il nomme "Néant super-essentiel". La Trinité est intérieure non à Dieu mais à la Déité sans lui être, ce semble, coextensive. Eckhart voit la Trinité des Personnes comme une sorte d'effulgence à partir d'une Unité primordiale, et c'est le retour à cette Unité qui oriente tout le mouvement de sa mystique. Il est incontestable qu'une telle interprétation atténuée le mystère chrétien au profit d'une sorte de monisme néo-platonicien. Tauler, Suso et surtout Ruysbroeck, tout en maintenant la distinction eckhartienne entre Dieu immanent et Déité transcendante, tout en continuant aussi à appliquer à cette Déité l'appellation de Néant sur-essentiel rectifient cette théologie. Jusqu'en l'aperception de l'état

mystique final, l'union sans intermédiaire et sans différence, Ruysbroeck (8) demeure pleinement trinitaire: cet Un, point auquel les lignes d'existence aboutissent et en lequel elles reçoivent la vérité de leur essence, est Dieu en tant même que Père, Verbe, Esprit.

St. Jean de la Croix connut-il les mystiques flamands et germaniques? C'est un problème historique non encore résolu. Les termes de "néant" ou de "super-essence" sont absents de son lexique. Il n'emploie jamais non plus le mot "un". Le terme de Dêité se trouve une seule fois en ses écrits à l'instant où l'état mystique atteint le "centre" le plus profond. Or c'est alors que l'Esprit-Saint produit dans les cavernes de l'âme une aspiration ineffable. Comme Ruysbroeck et plus nettement encore, St. Jean de la Croix est trinitaire là-même et là surtout où il atteint la Dêité. Son apophatisme est moins de métaphysique et de théologie (il adhère intellectuellement au thomisme de ses maîtres de Salamanque) que de mystique pure. Il ne s'élève pas à Dieu par une ascension à travers le monde comme St. Augustin en ses *Confessions*, St. François d'Assise en son *Cantique* et St. Bonaventure en son *Itinéraire*, c'est par négations qu'il procède; pour atteindre le Tout de Dieu il rejette le rien qu'est le monde en comparaison de Dieu, car Dieu n'est en lui-même rien de ce qui se voit, se pense ou s'éprouve, fût-ce dans les plus hautes extases.

Quoi qu'il en soit de la tentative tout épisodique de G. de la Porrée et des paradoxes d'interprétation difficile d'Eckhart et de quelques béguines comme Marguerite Porète, ou encore d'un poète comme Angelus Silesius et d'un métaphysicien de la mystique comme le Cardinal de Cues, l'apophatisme chrétien considéré dans l'ensemble de son développement est une méthode de purification de l'intellect en vue de l'épuration de l'amour. "Qui connaît dans la lumière aime dans le feu" (Ste Catherine de Sienne); afin d'aimer Dieu sans nul retour égoïste sur soi-même, il importe de Le connaître tel qu'Il est hors de tout anthropomorphisme, au-delà des images toutes décevantes, des concepts toujours limités et des états éprouvés toujours partiels. Mais à l'idole du concept risque de se substituer l'idole de l'anti-concept. Si l'être n'égale point le Dieu vivant, le non-être, l'appelât-on "Néant super-essentiel", ne l'égale pas davantage, et si Dieu n'est pas à la manière des êtres, il est beaucoup moins justement encore comparable au néant, ce monstre logique. Le mystère trans-intelligible n'abolit point l'intelligence, il la suscite et l'aiguise plutôt. L'apport spécifique de l'apophatisme chrétien en relation avec une théologie et une mystique de l'éminence a pour objet l'intimité de l'homme participant de l'inti-

mité de Dieu. La personne humaine peut se figurer par une ellipse à deux foyers : son ipséité (son "pour soi", son "*esse sibi*") incommunicable et sa relation, son essentielle communicabilité (son "*esse ad*"). Métaphysiquement elle n'est pas moins constituée par sa relation à l'autre, à tous les autres et au Tout-Autre que par son ipséité même, et peut-être l'est-elle davantage encore. En Dieu les deux foyers coïncident et l'ellipse se change en cercle. L'ipséité même du Père est sa communication au Verbe et à l'Esprit, l'ipséité du Verbe est le don qu'Il reçoit du Père et le don qu'Il communique à l'Esprit. L'ipséité de l'Esprit est le don double et unique qu'Il reçoit du Père par le Verbe et qu'Il communique sous modes finis au monde. L'unité de l'essence divine identique aux Hypostases, est une unité de *co-esse*, de communion... Ainsi "Dieu est Amour" de l'évangile johannique apparaît comme la définition métaphysique de Dieu en sa réalité intime. Une telle théologie implique une mystique qui peut revêtir soit la modalité positive d'ascension vers Dieu à travers la création, soit la hâte vers Dieu à travers la négation. François d'Assise et Jean de la Croix sont mystiques chrétiens d'égale authenticité. Au terme de l'une et de l'autre voie la personnalité de la personne est maintenue ; maintenus aussi les liens de connaissance et d'amour entre les personnes. L'unité du Corps mystique de l'Eglise temporelle et éternelle est unité non d'absorption mais de communion, non monadique mais plérématique : Dieu "tout en tous".

- 1) Cf. Jean Wahl : *Etudes sur le Parménide*.
- 2) Cf. P. Festugière : *La révélation d'Hermès Trismégiste*. T.II : *Le dieu cosmique*.
- 3) Plotin s'attriste à constater que certains des ses disciples se laissent séduire par les gnostiques, ces blasphémateurs du monde, ces fabricateurs de mythes, et il prie Porphyre de réfuter trois de leurs traités.
- 4) Cf. S. Lévi : *La théorie du sacrifice dans les brāhmaṇa*.
- 5) Cf. Lilian Silburn : *Instant et cause. Essai sur le discontinu dans la pensée indienne*.
- 6) Cf. *Chāndogya-Upaniṣad*, VI,2,3,
- 7) Cf. P. M. Modi : *Studies in Brahmasūtra*. Ce philosophe critique sévèrement l'exégèse de Śaṅkara,
- 8) Cf. P. Henry : *La mystique de Ruysbroeck*, dans les *Recherches de Sciences religieuses*, Mémorial du P. Lebreton.

L'ABSOLU DANS LE BOUDDHISME

L'ABSOLU DANS LE BOUDDHISME

par André BAREAU

On définit l'absolu comme ce qui n'est conditionné que par soi-même, ce qui ne dépend que de soi-même, et c'est pourquoi l'absolu sert de base à tout système philosophique. Par une dialectique ascendante, le penseur s'élève de certains aspects du donné, du monde phénoménal qui l'entoure, vers ce principe qu'il cerne et définit peu à peu. Ensuite, par la dialectique descendante, il reconstruit le système entier du monde en le déduisant de l'absolu ainsi reconnu. Celui-ci sera, par exemple, le Souverain Bien pour Platon, Dieu pour Descartes, le Brahman-ātman pour les *Upaniṣad*, le Tao pour Laotseu. La détermination de l'absolu est donc d'une importance capitale pour l'étude et la compréhension d'un système philosophique quel qu'il soit. Il en est ainsi en particulier dans le Bouddhisme. Celui-ci a dérouté longtemps les penseurs occidentaux, précisément parce qu'ils ne parvenaient pas à reconnaître le principe sur lequel il est fondé, et c'est pourquoi ils le définissaient comme un nihilisme, un athéisme, etc...

Examinons la doctrine de base du Bouddhisme, c'est-à-dire les quatre Vérités saintes, dont l'exposé est un bel exemple de dialectique ascendante :

1°) Tout est douleur, la vie, la vieillesse, la maladie, la mort, etc., sont douleur. C'est la constatation de départ, ancrée sur l'expérience quotidienne.

2°) L'origine de la douleur, c'est la soif, la soif de renaître, de connaître de nouvelles existences dans lesquelles on subira de nouveau la douleur. Nous trouvons ici la recherche de la cause du donné, qui aurait pu servir d'absolu si le Bouddhisme avait été une doctrine purement contemplative, objective, et non pas une doctrine active, visant au salut des êtres.

3°) La suppression de la douleur, c'est la suppression de sa cause, c'est-à-dire de la soif et de ses trois compagnes, la convoitise, la haine et l'erreur. En choisissant le contraire de la cause du donné, le Buddha définit enfin son absolu et, comme nous le voyons, celui-ci est exprimé d'emblée sous une forme négative : c'est l'absence ou la suppression de la convoitise, de la haine et de l'erreur.

4°) La voie qui mène à la suppression de la douleur n'a d'intérêt qu'en ce qui concerne la sotériologie. C'est, en somme, une dialectique ascendante active, et nous pouvons la négliger.

Nous retrouvons la même dialectique dans un autre Sūtra très ancien où le Buddha s'exprime ainsi : " Il y a, ô moines, un non-né, un non-venu à l'existence, un non-fait, un non-confectionné car, s'il n'y avait pas un non-né, un non-venu à l'existence, un non-fait, un non-confectionné, il n'y aurait pas de délivrance pour ce qui est né, venu à l'existence, fait, confectionné". Nous trouvons en fait ici la justification du passage de la seconde à la troisième Vérité, et cette justification repose sur un acte de foi curieusement analogue au célèbre pari de Pascal. De plus, le dernier terme donné ici, le " non-confectionné" (*asamskrta*) servira tout au long de l'histoire du Bouddhisme indien, à exprimer la notion d'absolu : l'*asamskrta* c'est ce qui n'a pas été fait en assemblant des parties. Remarquons enfin que c'est un terme négatif, une négation des propriétés caractéristiques du donné.

Nous trouvons ce caractère négatif dans presque tous les passages où il est question de cet absolu, car on insiste sur le fait qu'il n'a aucune relation avec le monde de la douleur et des vies successives, ni avec le bien ni avec le mal, ni avec la matière ni avec la pensée, ni avec aucun des stades de la méditation. Pourtant, ce n'est pas le néant, comme on l'a cru souvent, et il est défini dans un vieux Sūtra comme étant le refuge stable, l'île, l'autre rive, le lieu où l'on est enfin définitivement à l'abri de la douleur et des vicissitudes de ce monde.

Dans les Sūtra, il n'est parlé que d'un seul absolu, à savoir le *nirvāṇa*, la cessation de la douleur. Il transcende le monde, avec

lequel il n'a aucune relation, dont il est la négation pure. Au contraire du monde, il est permanent, il n'a ni naissance, ni altération, ni cessation.

Mis à part les Theravādin et les Vātsīputriya, qui ne reconnaissent jamais qu'un seul absolu, le *nirvāṇa*, les autres sectes anciennes multiplient les *asaṃskṛta* dont elles donnent couramment des listes de trois ou de neuf termes.

Tout d'abord, elles dédoublent le *nirvāṇa* en *pratisaṃkhyā-nirodha* et *apratisaṃkhyānirodha*. Le premier, identifié clairement au *nirvāṇa*, est défini comme la suppression des racines de mal présentes et passées. Le second est la suppression des racines de mal futures, obtenue par l'inexistence des causes qui les auraient fait naître.

Le troisième absolu, c'est l'espace, l'espace vide et infini dans lequel se meuvent les choses matérielles. Ceci n'est pas surprenant car, au fond de la conception bouddhique du *nirvāṇa*, et en fait plus généralement de l'absolu, réside le schème de l'espace. Il s'agit, non pas de celui de l'espace nocturne, avec l'aide duquel on pense le néant, et qui inspire l'effroi, mais de celui de l'espace diurne, lumineux, inspirateur de joie, de confiance, de calme, et qui a hanté vraiment la pensée des docteurs bouddhiques. Cela explique, entre autres choses, que lorsque les Theravādin réfutent la pluralité des absolus, ils s'en tiennent à cet unique argument que, s'il y avait plusieurs absolus, plusieurs *nirvāṇa*, il y aurait entre eux une limite, une frontière, l'un serait au-dessus et l'autre au-dessous, etc.

A côté de ces trois absolus reconnus par exemple par les Sarvāstivādin, on rencontre le *pratityasamutpāda*, ou plutôt l'essence de celui-ci, qui est la loi selon laquelle les êtres sont enchaînés dans le cycle de vies successives, loi inexorable pour tous, sauf pour le Buddha et ses disciples. Cette loi d'enchaînement des êtres a tous les caractères d'une loi physique comme celles que connaît la science moderne. Le même mot *dharma* désigne du reste et la loi édictée par un souverain et celle que subissent les êtres, comme les grandes lois de l'impermanence, de la naissance, de la vieillesse, de la maladie et de la mort. Il est important de noter que certaines écoles bouddhiques anciennes avaient reconnu le caractère d'absoluité des grandes lois auxquelles sont soumis les êtres. A côté de la loi de l'enchaînement, on admettait aussi la loi de délivrance, prêchée par le Buddha, dans la liste des *asaṃskṛta*.

L'argumentation destinée à soutenir le caractère absolu du *pratityasamutpāda* reposait sur un *Sūtra* dans lequel il est dit : "Qu'il y ait apparition de Tathāgata ou qu'il n'y ait pas apparition de Tathāgata, il est stable cet élément, cette stabilité des choses, cette fixité des choses, ce conditionnement par quelque chose... Ce qui, ô moines, est la quiddité, l'absence de changement, l'absence d'altération, le conditionnement par quelque chose, "c'est ce qui est appelé la *pratityasamutpāda*." C'est donc parce qu'elle est stable, permanente, inaltérable, toujours semblable à elle-même, que la grande loi du *pratityasamutpāda* est absolue.

On en vint enfin à considérer, en s'appuyant sur le même *Sūtra*, que la stabilité des choses (*dharmasthitatā*) ou, mieux encore, leur quiddité (*tathatā*) sont *asaṃskṛta*. C'était en fait reconnaître l'absoluité des essences et donc aboutir à cet idéalisme qui devait imprégner si fortement la métaphysique du Mahāyāna.

A côté de ces absolus sur l'importance desquels il est inutile d'insister, on trouve dans les listes d'autres éléments, empruntés à la doctrine proprement religieuse du Bouddhisme, comme les quatre Vérités saintes, les quatre états successifs de la délivrance, les deux étages supérieurs de la méditation, etc...

On peut se demander pourquoi l'on ne rencontre pas, dans cette liste des absolus, le temps à côté de l'espace. La principale raison en est que le Bouddhisme ancien n'a pas eu, comme nous, la conception du temps comme un tout. Le mot "temps" (*kāla*) est pratiquement absent de son immense littérature. Au contraire, ses penseurs ont beaucoup spéculé sur le passé, le futur et le présent considérés, non comme des choses en elle-mêmes, mais comme de simples modalités des êtres, analogues à celles de près et de loin, de grand et de petit, de subtil et de grossier.

Pourtant, certaines écoles — peut-être sous l'influence de ces sectes non-bouddhiques qui reconnaissaient l'absoluité du temps comme celle de l'espace — en vinrent à considérer le temps comme une chose en soi, permanente donc absolue, et distincte des êtres. Ils construisirent aussi cette notion sur le schème de l'espace vide, comme le prouvent les images dont ils se servaient : les êtres sont dans le temps comme des hommes dans une maison, quittant la pièce du futur pour entrer dans celle du présent et enfin dans celle du passé.

La notion de temps absolu est encore plus abstraite que celle d'espace absolu, et, en fait, elles n'apparaissent guère l'une et l'autre dans la philosophie occidentale qu'avec Newton. Il est tout à la gloire de la pensée indienne antique, bouddhique et non-bouddhique, d'avoir abouti à ces deux conceptions et de les avoir discutées et examinées avec clarté.

Une notion qui semble voisine de celle d'*aśaṃskṛta*, est celle de *pariniṣpanna*, qui désigne des réalités complètement achevées et paraît associée, elle aussi, à l'idée de permanence qui caractérise l'absolu.

C'est ainsi que certaines écoles considéraient la douleur comme *pariniṣpanna*, qualité qu'elles refusaient à la matière, à la pensée, aux sensations, etc... D'autres faisaient de la stabilité des choses, de l'impermanence, de la vieillesse et de la mort autant de réalités achevées. On trouve dans ces écoles une tendance à accorder plus de réalité aux abstractions, aux grandes lois que subissent les êtres, qu'aux choses concrètes. Nous retrouverons du reste cette tendance dans les sectes du Mahāyāna, et plus spécialement chez les Mādhyamika.

Ce qui caractérise la doctrine de ces derniers, c'est qu'elle est centrée sur les problèmes ontologiques. Elle repose sur l'enseignement des *Prajñāpāramitāsūtra* et, plus particulièrement, sur la doctrine de la vacuité universelle selon laquelle les êtres sont dépourvus, sont "vides" de nature propre. Cette vacuité, qui représente le caractère essentiel de toute réalité, finit par être promue au rang de principe fondamental et d'absolu.

En fait, le système des Mādhyamika se développe sur plusieurs plans. Au niveau inférieur, nous trouvons la doctrine du Bouddhisme ancien, nommé Hinayāna, c'est-à-dire Petit Véhicule, car il est alors considéré comme un moyen inférieur de progression vers la délivrance que le Buddha a bien voulu enseigner aux hommes d'esprit borné. Au-dessus se trouve un autre plan dans lequel ce qui était donné comme l'absolu et le relatif dans le Hinayāna, le *nirvāṇa* et le *saṃsāra*, est désigné comme pur phantasme, et où l'on installe un nouvel absolu, transcendant ceux-ci et nommé quiddité du réel (*bhūtatathatā*). Celle-ci s'évanouit sur un troisième plan, supérieur au second, et ne laisse plus place qu'à l'universelle vacuité (*śūnyatā*).

Nous retrouvons clairement en celle-ci le schème de l'espace vide et infini. Toute la dialectique savante de Nāgārjuna, le fondateur

de l'école *mādhyamika*, ne vise à rien d'autre qu'à épurer cette notion, fondamentale dans le Bouddhisme, de l'absolu pensé d'après le schème de l'espace vide.

D'autre part, les penseurs du *Mahāyāna*, et surtout *Nāgārjuna*, voient nettement les relations étroites qui existent dans le Bouddhisme entre le problème de l'absolu et le problème de l'être, ce dont ne semblent pas avoir eu bien conscience les maîtres antérieurs. Ils cherchent donc à définir leur absolu dans le sens d'une transcendance à la fois par rapport à l'être et par rapport au non-être. Cela explique donc la persistance dans leur pensée du schème de l'espace vide, car rien autant que ce dernier ne pouvait donner une image de ce qui peut se trouver sur les frontières de l'être et du néant.

L'autre grande école du *Mahāyāna*, celle, plus tardive, de *Yogācāra*, fait une place beaucoup plus grande au système du *Hinayāna*. Elle semble donc établir ainsi une synthèse finale entre la thèse de celui-ci et l'antithèse représentée par la doctrine de *Nāgārjuna*. *Asaṅga* appuie non seulement son système sur le vaste édifice philosophique des *Sarvāstivādin*, qu'il expose tout au long en ne lui faisant subir que quelques modifications, mais encore il le coiffe, sur le plan supérieur, d'un absolu plus reposant pour l'esprit humain que la trop subtile vacuité. Cet absolu, c'est la conscience-réceptacle (*ālayavijñāna*), sorte de conscience universelle dans laquelle, pour reprendre l'idée exprimée dans l'un de ses traités, les êtres, tous de nature spirituelle, se jouent comme les corps matériels dans l'espace. Nous retrouvons ici, une fois de plus, le schème de l'espace vide.

En choisissant l'idéalisme, *Asaṅga* fait donc la synthèse entre le réalisme outrancier des *Sarvāstivādin* et le "vacuisme" vertigineux des *Mādhyamika*. Il offre à la pensée, fatiguée par deux ou trois siècles d'exercice d'équilibre sur la limite étroite entre l'être et le non-être, une base sur laquelle elle puisse enfin se poser et se reposer, mais aussi il prend bien soin que cette base ne soit pas alourdie par les réalités quasi matérielles chères aux *Sarvāstivādin*.

Il conserve néanmoins la théorie des divers plans de réalité et met sur le plan intermédiaire un ensemble de huit *asaṃskṛta*, tous empruntés au *Hinayāna* mais à une secte différente des *Sarvāstivādin* puisque celle-ci n'en reconnaissait que trois.

Au fond, les diverses écoles du Bouddhisme ancien ont toutes eu la même conception de l'absolu, celui-ci étant pensé d'après le

schème de l'espace vide, lumineux et infini, et toutes les idées qu'ils en ont eues se ramènent finalement à cette conception fondamentale. Comme il était difficile de s'appuyer sur un absolu aussi éthéré et aussi énigmatique, les spéculations à son sujet le chargeaient peu à peu de réalité, de substantialité, et donc d'impureté. C'est pourquoi l'on assiste, à certaines époques, dans le Bouddhisme, à des tentatives d'épuration de l'idée d'absolu, dont la plus importante et la mieux réussie est celle de Nāgārjuna.

Cette conception de l'absolu ne repose d'ailleurs pas seulement sur des spéculations purement métaphysiques, mais elle est déterminée dans une très large mesure par des spéculations d'ordre mystique. En effet, la recherche pratique de la délivrance, donc de l'absolu, est basée, dans le Bouddhisme, sur un ensemble de méthodes visant à concentrer, puis à épurer et vider la pensée de tout contenu. La première série des méditations débarrasse successivement celle-ci du raisonnement, de la réflexion, de la joie, du bonheur, pour aboutir à la parfaite équanimité. La seconde série oblige le méditant à fixer son esprit d'abord sur l'infinité de l'espace, puis sur l'infinité de la conscience, puis sur le néant, et enfin sur l'absence de toute notion et même absence de notion. Nous retrouvons clairement, dans ces quatre ultimes recueils, le schème de l'espace vide. En vidant ainsi l'esprit de tout contenu, on le débarrasse nécessairement de toutes les impuretés qui l'encombrent et qui retiennent l'être, par l'empire qu'ils ont sur son psychisme, dans le cycle des existences et des douleurs.

Cela explique donc pourquoi cet absolu fondamental du Bouddhisme, toujours identifié avec la délivrance suprême, a toujours été pensé comme vide, donc comme étant à la limite de l'être et du non-être. Mais, remarquons-le bien, c'est un vide attirant, lumineux comme le ciel d'une belle journée contemplé du haut d'une cime élevée. Cela explique aussi qu'il soit difficile à comprendre, non seulement pour les Occidentaux, mais aussi pour les Indiens. Pourtant il a influencé même les non-bouddhistes, et cela a notamment été reproché à Saṅkara, pourtant l'un des plus grands adversaires indiens du Bouddhisme, par certains de ses co-religionnaires hindous. En Occident, Hegel a montré lui aussi, mais en partant de bases différentes, que l'être pur, l'être vidé de toutes déterminations, auquel les penseurs aiment à identifier l'absolu, n'est que l'envers du néant. Sans doute devons-nous voir dans cette découverte géniale la contribution la plus importante du Bouddhisme à la métaphysique universelle.