

Université Paris X Nanterre
Service d'enseignement À distance
Bâtiment E - 2ème étage
200, Avenue de la République
92001 NANTERRE CEDEX
Tel : 01.40.97.76.18

Envoi du 15-10-2007

Nombre de pages : 51

Matière : PHILOSOPHIE NSP
E.C. : LLPHI794

Questions philosophiques contemporaines

L'usage des exemples dans le raisonnement philosophique indien

Mme KAPANI Lakshmi

Cours complet

Pas de devoir

Rappels :

· L'étiquette figurant sur votre enveloppe d'expédition mentionne uniquement les E.C. qui font l'objet d'un envoi. Merci de vérifier que ces E.C. correspondent bien à ceux notés sur votre formulaire d'inscription pédagogique. Si tel n'était pas le cas, merci de nous en informer dans les plus brefs délais.

Lakshmi KAPANI : *L'usage des exemples dans le raisonnement philosophique indien* (Cours Comète 2007-2008).

PLAN : L'usage des exemples dans la démonstration d'une thèse philosophique est très courant dans la pensée indienne. Il jette une lumière sur l'usage de la rationalité chez les penseurs indiens. Un examen approfondi des passages sélectionnés dans les textes brahmaniques et bouddhiques nous montrera la spécificité de la démarche philosophique indienne en dévoilant ses ressorts anthropologiques. Le rapport entre Raison/Révélation, Philosophie/Religion, sagesse ultime (ou « transcendantale ») et sagesse mondaine, etc. deviendra plus clair. La plupart des exemples interviennent afin d'élucider le problème de l'erreur (notamment des erreurs visuelles ou des fausses perceptions), l'enjeu étant la recherche de la vérité, ainsi que le problème de la causalité, de la temporalité, etc.

Première partie

- I. Spécificités de la rationalité en Inde. 1. Raison et Révélation. Les limites du *tarka*. 2. Nécessité d'un exemple dans l'inférence. Le syllogisme indien.
- II. Termes pour dire « exemple » (*drstanta*). 1. Variété et lieux de provenance des exemples : métaphores, paraboles, analogies, comparaisons, etc. 2. Place faite aux animaux dans l'usage des exemples.
- III. Champ d'application et fonction des exemples. 1. L'unité ou la non-dualité. 2. L'irréalité. 3. L'impossibilité. 4. L'inexistence. 5. La causalité (et la temporalité).
- IV. Remarques et Conclusions. 1. De la simplicité à l'universalité. 2. Les trois niveaux de la vérité. 3. Pédagogie et sotériologie. Les quatre buts de l'homme. Le paradigme thérapeutique contenu dans les Traités de la délivrance. 4. Les « moyens » salvifiques. Auto-abolition des « moyens ».

Deuxième partie

- V. Appendices. Extraits de textes : 1. Le *Nyayavalih* (Recueil des maximes et des proverbes). 2. Métaphores agricoles dans les *Yoga-sutra* de Patanjali et le *Yoga-bhasya* de Vyasa.
- VI. Bibliographie sommaire (à la fin du document « Cours Comète »). Précisions : Il n'existe aucun manuel ou livre « tout fait » sur le sujet du cours, qui a été travaillé de première main par mes soins. Pour ce document « Cours Comète » je n'ai pas utilisé les signes diacritiques pour les mots ou les textes en sanskrit étant donné que le Département de Philosophie (Paris X-Nanterre) ne possède pas la Police de caractères requise à cet effet sur ses ordinateurs. La mise en ligne du cours (par Internet) sera donc plus facile et sans complications. Les étudiants (débutants ou avancés) n'auront aucune difficulté à le suivre et de réussir dans les examens.

Première partie

I. Spécificités de la rationalité en Inde

L'usage intensif des exemples (*drstanta*) dans le raisonnement philosophique indien jette une lumière sur l'usage de la rationalité dans la culture indienne¹. Le lecteur ne se sent pas accablé par le poids de la rationalité même lorsqu'il est aux prises avec des passages très techniques des textes philosophiques sanskrits. Pourquoi ? Une des raisons en est l'insertion systématique d'exemples démonstratifs, simples et concrets, à l'appui des arguments avancés. Lors d'un débat argumenté, le tenant de la thèse opposée (*purvapaksin*) ainsi que le tenant de la thèse soutenue et retenue (*siddhantin*) font tous deux appel aux exemples permettant d'éclairer leurs positions doctrinales.

Grâce aux traductions de textes, le lecteur occidental est désormais bien averti de la présence de l'art du débat et de l'argumentation logique (*tarka, yukti*) dans la littérature indienne. Toutefois, il a dû remarquer que les penseurs et philosophes indiens ne se limitent pas à l'élucidation d'une thèse en allant de concept en concept, en se mouvant d'abstraction en abstraction, dès lors que la fonction de l'exemple en Inde est non pas d'illustrer l'abstrait par le concret, mais bien expliquer l'abstrait par le concret. Il ne s'agit pas toujours d'une rationalité aride, dépourvue de sève. La raison ne se perd pas dans son propre labyrinthe ; elle ne se laisse pas prendre à ses propres filets. La rationalité est irriguée par les eaux de l'imagination. Les auteurs insèrent très habilement des exemples simples, concrets et compréhensibles pour tout le monde dans l'analyse de leurs théories. Le lecteur entre facilement dans le débat rationnel grâce aux exemples utilisés à l'appui d'un raisonnement philosophique par le *siddhantin* face au *purvapaksin* et *vice versa*. Il lui devient alors possible de suivre les arguments facilement et de vivre la situation.

Cette simplicité d'approche fait que, en Occident, on s'est même parfois posé la question de savoir s'il y a de la philosophie en Inde. Des réponses à cette question ont été données. Ce sentiment surgit peut-être de ce que le lecteur ne se sent précisément pas accablé par le poids d'une rationalité démesurée, par les acrobaties de la raison ratiocinante lorsqu'il lit les textes sanskrits traduits en langues européennes, car le discours des penseurs indiens est émaillé d'images, agrémenté d'analogies, de métaphores, de comparaisons, de paraboles, etc. Les illustrations intervenant pour prouver les thèses qu'ils soutiennent sont soit tirées des textes de la *sruti*, soit des textes de la *smṛti*, ou encore réinventés tout exprès par chaque penseur dans une situation donnée. Cela témoigne de la haute fertilité de l'imagination indienne.

L'on ne cherche pas à réserver la philosophie aux philosophes seulement, mais par le biais d'exemples simples et concrets insérés dans les discussions, on la met à la portée de tout le monde, de l'élite comme de la masse. Au lieu de prendre un exemple très sophistiqué ou édifiant, tiré des mathématiques, de la grammaire, de la chimie, du rituel solennel et domestique, de l'astronomie, etc., les auteurs brahmaniques et bouddhiques les puisent dans ce qui est observable dans la vie de tous les jours, dans le domaine agricole par exemple. Ainsi la distance entre la sagesse savante des lettrés et la sagesse pratique de la masse se trouve comblée.

Maintenant, quels sont les ressorts anthropologiques des philosophies de l'Inde ? Essentiellement la vie rurale. Grâce à ces *drstanta*, nous avons un panorama de la vie rurale quotidienne. C'est la campagne. Le lecteur s'imagine fort bien le déroulement de la vie rurale dans les champs avec les animaux villageois, le soleil et la lune, l'océan et les rivières, les plages avec des coquilles nacrées, le désert, etc., y compris les humains de toute extraction et exerçant des métiers des plus divers : les brahmanes érudits, penseurs et écrivains, mais aussi les gens du commun : potiers, charpentiers, tisserands, etc. Nous n'avons pas affaire ici à une Philosophie de la Cité (comme en Grèce), mais à une Philosophie élaborée dans les villages. Du coup nous avons affaire à des philosophies enracinées dans la vie, et non pas à une philosophie purement spéculative, limitée aux abstractions conceptuelles. C'est l'étude des exemples qui nous montre précisément que la réflexion philosophique est ancrée dans son terrain anthropologique. Car c'est l'observation de la vie de tous les jours, l'expérience quotidienne, qui a alimenté la réflexion philosophique indienne, et non pas l'inverse. On ne part pas d'un concept pour aller vers un autre concept pour l'explicitier. On part d'un fait observable pour mieux étayer les concepts et les théories. Mais si la raison a ici une prise sur le réel, ledit *réel* se laisse décrire comme *mi-réel, mi-irréel*.

Bon nombre d'exemples classiques sont tirés du monde agricole ayant un rapport avec la terre, les champs cultivés. Nul doute que les Arya n'étaient attachés au mode de vie pastoral, bien que cultiver ou labourer la terre ait été une fonction dévolue aux *Vaisya*. La référence aux animaux et aux mœurs du monde animal est aussi une constante dans le choix des exemples insérés dans le débat argumenté. Les clercs n'ont pas l'air d'ignorer le comportement des animaux. Ce ne sont pas des « *arm chair philosophers* », plongés dans les spéculations abstraites, complètement déconnectés de la vie dans les champs. C'est ainsi qu'au lieu de tirer les exemples du domaine qui leur est propre et mieux connu, les brahmanes ont fait preuve d'une très grande ouverture à d'autres registres de la vie en dehors de leur propre domaine d'activité. C'est le souci de la pédagogie qui semble prédominer chez eux.

1. Raison et Révélation. Les limites du *tarka*.

La majorité des philosophes indiens reconnaissent également les limites du *tarka*, ainsi que des normes valides de la connaissance (*pramana*) etc., lesquelles ne mènent pas très loin. Les arguments logiques et les normes valides de connaissance ne sont pertinents que du seul point de vue de la vérité conventionnelle (*vyavahara-*, *samvrti-satya*). Au reste, n'y a-t-il pas autant de personnes, autant d'opinions² ? Il faut donc en fin de compte être en mesure de dépasser les doctrines (*vada*) en tant que causes de disputes (*vivada*). Les querelles de mots ne sont-elles pas sources inextinguibles de maux ? Telle est du moins en Inde l'attitude d'un penseur authentique, qui n'est pas un simple intellectuel, un savant lettré (*pandita*), mais aussi un sage (*vidvan*, *dhira*). Du point de vue de la vérité du sens ultime (*paramartha-satya*), le silence verbal et mental est le dernier mot des choses. La raison et l'art d'argumentation (*tarka*, *yukti*) ne peuvent fournir des réponses satisfaisantes à toutes les questions. C'est ce qu'explique le Dieu de la mort Yama à Naciketa : il y a des mystères insondables : ceux de la vie et de la mort, de l'au-delà, et de la délivrance finale (*moksa*). « Cette pensée ne peut être obtenue par le raisonnement ; elle n'est de connaissance aisée qu'enseignée par un autre, mon cher. Tu l'as acquise, toi qui, grands dieux, es solide sur la réalité. Puisse, ô

Naciketas, un questionneur tel que toi nous échoir ! »³. En fin de compte c'est de la vision vraie de la Réalité (*bhutadarsana* = *paramartha-darsana*) dont il importe d'être en quête dans la mesure où toujours elle prévaut sur la vision logique (*yuktidarsana*)⁴.

À présent, qu'en est-il des rapports entre Raison et Révélation ? La preuve ou la norme (*pramana*) la plus fiable de la connaissance valide pour Shankara, outre la perception (*pratyaksa*), l'inférence (*anumana*), etc., c'est la *sruti*, le *sabda*. Mais la vénération de Shankara pour la *sruti* n'est nullement aveugle, car si celle-ci contredit l'expérience, il ne l'admettra toutefois pas⁵. Au lieu d'une acceptation aveugle de la grande leçon de la *sruti*, sans esprit critique, notre philosophe se sert de sa raison, lors du débat argumenté avec ses adversaires, critiquant bien entendu le mauvais débat : *kutarka*, c'est-à-dire le débat stérile et de mauvaise foi. Ainsi, si la *sruti* affirme que « le feu est froid », le philosophe exégète ne sera toutefois pas d'accord. La preuve nous est donnée en *BAUBH*, II, 1, 20 ; III, 3, 1.

Citons ce texte de Shankara qui porte sur les limites du *tarka*. Il commente le *Brahma-sutra*, II, 1, 11 de Badarayana. « Si vous dites : “Dans le cas où (un certain) raisonnement manquerait de fondement il conviendrait de formuler nos inférences autrement” (nous répondons) : “Là encore on aboutirait à l'impossibilité de la délivrance.”

— « Il existe une autre raison encore pour ne pas faire confiance au seul raisonnement à propos d'objets auxquels la Révélation donne accès. C'est que le caractère effréné des pures spéculations humaines dont procède le raisonnement, dès lors qu'il dédaigne la Révélation, le prive de tout fondement. Nous voyons ainsi des raisonnements soigneusement élaborés par d'habiles logiciens s'avérer spéciaux, aux yeux de plus habiles encore, lesquels, à leur tour, se trouvent réfutés par d'autres. La diversité des opinions humaines prive ainsi le pur raisonnement de toute assise stable. On ne peut pas davantage considérer comme (absolument) fondée la démarche rationnelle proposée par d'éminents personnages comme Kapila, etc., car nous voyons ces grandes figures, Kapila, Kanada et d'autres chefs d'école, se contredire mutuellement. »

Le tenant de la vue opposée répond à Shankara :

— « Eh bien, nous formulerons nos inférences autrement, de manière à éviter ce défaut d'absence de fondement. [...] De plus, si tous les arguments rationnels étaient privés de fondement, le cours ordinaire des activités humaines serait paralysé. C'est en postulant une certaine homogénéité du passé et du présent que les hommes agissent pour se procurer des bien et pour éviter des maux dans l'avenir. De plus, dans le cas où deux passages du Veda paraissent se contredire, la détermination de leur sens réel et l'élimination de leur sens apparent ne peuvent s'accomplir qu'en recourant au raisonnement. [...] »

Shankara répond à son opposant en citant et s'appuyant sur le *Brahma-sutra* :

— « A tout cela nous répondons : “Là encore on aboutirait à l'impossibilité de la délivrance. ” Autant, en effet, le recours au raisonnement se justifie dans certains domaines, autant ici la délivrance serait rendue impossible. C'est la réalité ultime, infiniment mystérieuse en son essence – mais dont la délivrance dépend –, ne se

laisserait même pas deviner sans aide de la Révélation. Dépourvue de forme, couleur et autres (qualités sensibles), elle ne peut faire l'objet d'une perception. Dépourvue de marques caractéristiques (*linga*), elle ne tombe pas non plus sous les prises de l'inférence. De plus, tous ceux qui mettent en avant l'idée de la délivrance conviennent qu'elle résulte d'une connaissance droite. Mais cette dernière est par définition invariable, en ce sens qu'elle reflète une réalité toujours semblable à elle-même, par exemple le feu qui est toujours chaud. Aucun conflit d'opinions n'est ainsi concevable entre ceux qui détiennent une connaissance droite (relative à l'objet quelconque). Or partout où un logicien prétend faire passer le fruit de ses raisonnements pour une connaissance droite (de la réalité ultime) il se voit réfuté par un autre, et celui-ci à son tour par un autre, et celui-ci à son tour par un troisième [...]. Et nous ne pouvons pas non plus rassembler en un même lieu et au même moment tous les logiciens du passé, du présent et de l'avenir afin que soit proclamée connaissance droite leur (hypothétique)opinion unanime relative à un seul et même objet. Du Veda, au contraire, qui est éternel et source de connaissance, on peut dire qu'il porte sur une réalité objective, de sorte que la connaissance droite qui en dérive est à l'abri de toute réfutation par un quelconque logicien passé, présent ou futur. Ainsi est établi le caractère de connaissance droite de notre système fondé sur les *Upanisad*. Cette connaissance ne se trouvant pas ailleurs, toute autre démarche aboutira à rendre impossible la délivrance. Concluons, sur la base de la Révélation et de raisonnement conformes à elle, que le *brahman* conscient est la cause de l'univers et sa substance même. »⁶

2. Nécessité d'un exemple dans l'inférence. Le syllogisme indien.

Il convient de faire ressortir la nécessité d'un exemple ou d'une illustration dans un débat argumenté. Un exemple démonstratif typique tiré du registre de l'expérience quotidienne est crucial, voire nécessaire dans un débat philosophique soutenu par la logique et la dialectique. Un *drstanta* tient lieu de colonne vertébrale dans un débat charpenté et argumenté. Qu'est-ce qui fait qu'un penseur ou philosophe a recours à un exemple ? – Eh bien, un exemple intervient lorsque ce qu'on a sous les yeux ne suffit plus, dès lors qu'on est confronté aux limites de la perception directe (*pratyaksa*) en tant que moyen de connaissance valide (*pramana*). On doit alors recourir à l'inférence (*anumana*), un des cinq autres moyens de connaissance valide. Dépasant les limites de la perception, un exemple (*upama*, *upamana*) intervenant dans l'inférence relie en quelque sorte le visible à l'invisible. Parmi ces deux *pramana*, la perception et l'inférence, Shankara considère la perception comme plus « forte » et importante⁷. Shankara rejette systématiquement ce qui est contraire à la vue (*drsta-virodha*), à ce qu'on voit en ce monde, c'est-à-dire tout ce qui est en contradiction avec les faits observables (*ibid.*).

Qu'est-ce qui pousse les hommes à raisonner et très précisément à pratiquer l'inférence ? Quel est le terrain d'origine qui permet d'observer, d'une manière privilégiée, le ressort anthropologique du raisonnement ? Outre la logique, ce terrain est la médecine. Les médecins ne procèdent pas autrement que comme des logiciens quand, à partir des symptômes visibles, ils s'efforcent d'inférer la ou les causes invisibles. La connexion entre les deux s'exprime dans un terme technique : *yukti*, « nexus », « conjonction », qui appartient rigoureusement à la fois au vocabulaire de la médecine

et à celui des logiciens. L'exemple le plus classique de raisonnement à cinq membres (emprunté aux commentaires sur les *Nyaya-sutra*) est le suivant. Chez Aristote, le modèle d'une inférence contient trois propositions, alors que dans la logique brahmanique il y a cinq propositions :

Proposition : la montagne a du feu

Raison : en raison de la fumée

Déclaration à l'appui, c'est-à-dire exemplification : tout ce qui a de la fumée a du feu, comme la cuisine

Application : et ainsi en va-t-il dans le cas présent (= et ainsi la montagne a de la fumée)

Résultat : par conséquent il en est ainsi (qu'il a été dit dans la proposition initiale).

Ainsi, la validité de l'inférence dépend de l'usage d'un exemple.

L'importance ou la nécessité d'un exemple ressort également des déclarations suivantes au moment d'énoncer une thèse ou encore lors d'un débat philosophique :

« Celui pour qui [l'effet] naît de ce qui est proprement non-né, pour lui n'existe pas d'exemple [pour illustrer sa thèse] ».

Par ailleurs, pour ce qui est de [l'effet], qui naît de ce qui est né, il ne s'ensuit pas de terme⁸. Il s'agit ici de la fameuse thèse dite de la « non-naissance » (*ajati-vada*), totalement conforme à celle de la « non-dualité » (*advaita*).

Pour l'importance d'un exemple à l'appui de son raisonnement, voir aussi les *Brahma-sutra* de Badarayana et le *Brahma-sutra-bhasya* de Shankara: *na tu drstantabhavat* / « Mais non, à partir (de l'existence) d'un exemple » (*BS* et *BSBH* II, 1, 9). (= Cela ne peut être ainsi, car il y a des exemples venant étayer la position défendue). Vous n'avez même pas d'exemple à fournir ! Alors ça ne tient pas debout ! Autrement dit, en absence d'un exemple (de la part du disputant), la thèse soutenue par le *siddhantin* se trouve prouvée, automatiquement. Cette remarque de Shankara : vous ne sauriez démontrer même à l'aide de centaines d'exemples que « le feu est froid », montre indirectement l'importance accordée à la présence d'un exemple dans une discussion raisonnée⁹. L'importance d'un exemple apparaît en relief dans la *BAUBH* IV, 3, 30 où Shankara démontre qu'on ne saurait imaginer que ce qui est sans parties (*niravyaya*) contienne lui-même réellement les parties ou qu'il soit multiple, car il n'y a pas d'exemples (*drstanta*) à l'appui d'une telle déclaration. Cela ne se voit pas dans ce monde sensible ! Ce qui est observable dans l'expérience quotidienne par la perception revêt une assez grande importance à ses yeux comme nous le montrent ses textes où le philosophe exégète dit à son adversaire que l'inexistant (la corne d'un lièvre, par ex.), cela ne s'observe pas. « (L'être) ne surgit pas du non-être car cela ne s'observe pas » (*nasto 'drstatvat*)¹⁰.

II. Termes pour dire « exemple » (*drstanta*)

Abordons à présent les lieux de provenance des exemples : En gros, la vie rurale (comme je l'ai signalé plus haut) avec ses règnes : végétal, animal, minéral, etc. Que les exemples soient tirés du monde agricole invite tout naturellement à une transposition de l'analogie du champ agricole au champ psychique ou mental dont la fertilité ou la

stérilité dépend des semences karmiques. La plupart des exemples font référence aux animaux. D'autres aux métaux et à la matière qu'on y utilise : or, argent, cuivre, fer, aimant, etc. ou encore des minéraux (le gros sel de mer, le cristal, les pierres précieuses : le rubis, l'émeraude, etc.). Des Arts et les Métiers sont mentionnés. Certains exemples proviennent du monde du théâtre. D'autres témoignent de l'observation des métiers : celui d'un potier, d'un charpentier, d'un tisserand, etc. D'autres encore des sciences humaines : médecine, grammaire, logique, etc., ou encore des sciences pures : mathématique, arithmétique, etc. Certains exemples mentionnent des maladies ou défauts organiques, ce qui présuppose une bonne connaissance de la médecine, science dans laquelle sont versés les auteurs hindous, tels que Caraka et Susruta. Bien évidemment nos penseurs philosophes fournissent aussi une explication de type purement grammaticale lors des débats. Et comment en irait-il autrement, étant donné que l'Inde a été la terre de prédilection de la grammaire (*vyakarana*) ? La bonne logique (*nyaya*) avec son appareil dialectique est aussi très fortement présente dans l'art de l'argumentation et du débat. Toutefois, dans 80 % des cas, les arguments sont soutenus par des exemples très simples et concrets provenant du domaine rural.

Le terme générique le plus courant pour dire « exemple » est *drstanta* (*drsta+anta*, littéralement « fin de ce qui a été vu [antérieurement] », « fin du visible »). C'est en tout cas le terme qu'utilise par exemple Badarayana dans les *Brahma-sutra* (*BS*, I, 4, 23 ; II, 1, 9), Shankara dans ses commentaires aux *Brahma-sutra*, aux *Upanisad* védiques et à la *Bhagavad-Gita*. Un autre mot est *udaharana* (*BAUBH*, IV, 4, 6).

1. Variété et lieux de provenance des exemples : métaphores, paraboles, analogies, comparaisons, etc.

Apprécions la variété des *drstanta*. Précisons qu'un exemple peut être une analogie ou une comparaison (*upama* : *BS*, III, 2, 28), une règle ou une maxime illustrée d'une analogie (*nyaya*, *BSBH*, IV, 1, 5 : *laukika nyaya*, *laukikena nyayena* ; IV, 1, 19 : *dvicandradarsananyaya*, *dvicandradarsananyayena*), ou encore une parabole (*akhyayika*, *akhyayana* : *Brhadaranyaka-upanisad-bhasya*, *BAUBH*, IV, 4, 7).

Les métaphores agricoles, quelques fois jumelées avec des métaphores royales, sont celles de la terre et du territoire, du champ et du connaisseur du champ (*ksetra*, *ksetrajna*) ; de la graine et de la pousse (*bijankura*), etc. Sur le modèle de l'analogie de la graine et de la pousse, on explique que la cause et l'effet se conditionnent mutuellement à l'infini, dévoilant un vice logique. Il y a une transposition des métaphores agricoles au « champ » psychique. Le mental (*citta*, *manas*, *vijnana*) est également comparé à un « grenier ». Il s'agit de la notion d'*alaya-vijnana* (« conscience du tréfonds ») des textes bouddhiques. Les résidus de nos actes et expériences, telles des graines, germes ou semences (*bija*) de toutes sortes continuent à s'accumuler dans ce grenier : notre subconscient ou l'inconscient. Ce champ continue de se fertiliser par nos désirs, actes et passions. Cette fertilité de l'acte, cause du devenir, est condamnée par ceux qui prône le renoncement en vue de la délivrance. Les techniques du *yoga* visent à stériliser le champ psychique progressivement culminant en un vidage définitif. Seul le feu de la connaissance est apte à purifier le mental, le rendre stérile (*vandhya*), en réduisant les germes (*bija*) en cendres. L'isolement libérateur (*kaivalya*) de la monade a lieu à ce prix.

Ce « travail » s'accomplit progressivement, par la pratique du *yoga* à huit membres prôné par Patanjali. Il s'achève lors des « enstases » (*samadhi*). Patanjali nomme « la mise en position parfaitement stable de l'organe mental » par les termes de l'*asamprajnata*- ou du *nirbija-samadhi* (concentration sans objet ou notions, concentration sans germes). Les « germes » ou semences (*bija*) ne sont autres que des afflictions, des passions, des imprégnations, ou des tendances à agir (*klesa*, *vasana*, *samskara*) tourmentant l'organe mental (*citta*, *manas*). La paix advient lorsqu'elles sont rendues stériles et inopérantes par le feu de la connaissance. « De même que les afflictions lorsqu'elles sont à l'état de germes brûlés n'ont plus la capacité d'engendrer, de même une impression résiduelle héritée du passé, quand elle est à l'état de germe brûlé (*dagdha bija*) par le feu de la connaissance (*jnanagni*), n'engendre plus de représentation »¹¹.

La métaphore de la scène. Tel un acteur (ou l'actrice) change de vêtements ou de rôle sur la scène, le corps subtil, chargé du dynamisme résiduel des fruits des actes change de corps (ou de matrice) après la mort. Le corps subtil erre en quête d'un corps grossier, descend dans une matrice, conformément à la qualité des actes antérieurs. L'on ne fait que changer de rôle, comme au théâtre. Citons une strophe des *Samkhya-karika* d'Ishvarakrsna (V^e siècle). « Mise en branle pour (réaliser) l'objectif de l'Esprit (*purusarthahetukam*), grâce à la connexion entre la cause et l'effet, le corps subtil (*linga*), aidé du pouvoir de la Nature (*prakrti*), agissant à la façon d'un acteur (*natavad*), revêt diverses formes ». (*SK = Samkhya-karika*, 42). La Nature évolutive est comparée à une actrice ou danseuse sur la scène du monde manifesté. « Comme une danseuse (*nartaki*) arrête de danser après s'être montrée sur la scène (*ranga*), ainsi la Nature (*prakrti*) s'arrête après s'être manifestée à l'Esprit » (*purusa*, *SK* 59). « L'un (l'Esprit) se désintéresse comme un spectateur (après le spectacle), l'autre (la Nature) se retire, comprenant qu'elle a été vue (par lui). En dépit de leur contact, il n'y a plus de motif à la création » (*SK* 66). L'analogie ou la métaphore de la scène a donné le titre d'un traité du *Vedanta* (*Le discernement entre le spectateur et le spectacle*, *Drg drsya viveka*). De son côté Vacaspati Misra dans sa *Bhamati*(*Catussutri*) I, 1, 1, p. 76), compare le voile de la nescience au rideau du théâtre, qui, une fois levé, laisse apparaître la danseuse (invisible jusqu'alors, bien qu'elle fut toujours là). C'est ici qu'éclate l'utilité du rituel, en ce qu'il enlève des obstacles à la connaissance en purifiant et perfectionnant l'agent. Mais il reste une très grande différence. Le lever du rideau rend la danseuse immédiatement perceptible aux spectateurs tandis que dans le cas de la connaissance du *brahman* seul le déchirement du voile de la nescience peut être engendré. L'intuition du *brahman* éternel n'est pas engendrée¹².

En Occident, pour la métaphore de la scène, ce texte des *Ennéades*, III, 2, 15 me semble très intéressant. Plotin examine des objections contre la Providence, à savoir que les animaux s'entredévorent, que les hommes se font la guerre. À cette occasion, il cherche à définir la métensomatose, en la minimisant. Pour se faire, il s'aide, lui aussi, de la métaphore de la scène (*skènè*) et du théâtre. Mourir « consiste à changer de corps » (*to apothanein allagè esti sômatos*, l. 24-25), comme l'acteur change de costume et de rôle. Ces changements affectent « non pas l'intime de l'âme mais l'ombre extérieure de l'homme » (*ouch hè éndon psuché, all hè éksô anthrôpou skia*, l. 48-49). La *Bhagavad-gita* II, 22, décrit le fait de mourir de la même manière. « À la façon d'un homme qui a

rejeté des vêtements usagés et en d'autres, neufs, l'âme incarnée, rejetant son corps usé, voyage dans d'autres qui sont neufs »¹³.

Paraboles : Parmi les paraboles les plus connues, citons celle du radeau. L'enseignement du Bouddha (c'est-à-dire sa doctrine) est semblable à un radeau, (à une « barque », *bhisi*), qui est fait pour traverser la rive (du *samsara*), afin de parvenir à l'autre rive (le *nibbana*, *nirvana*), non pas pour être porté sur les épaules. Il est un « moyen », non pas une « fin » en soi. Une fois la traversée faite, à quoi bon de le garder ? Apprendre à exercer le « lâchez prise ». C'est bien là le message de cette parabole¹⁴. Schopenhauer et Wittgenstein utilisent l'image (des degrés) d'une « échelle », « ladder », peut-être bien en s'inspirant des textes bouddhiques¹⁵.

Parabole bouddhique des aveugles et de l'éléphant : Celle-ci illustre la partialité et la nocivité de nos idées et idéologies, des dogmes et des théories, qui ne mènent qu'aux disputes passionnelles. Elle a pour but de nous débarrasser de la « soif des idées » ou des spéculations vaines. Le Bouddha fait réunir les aveugles de naissance et leur présente un éléphant. « Ceci est l'éléphant. » En touchant celui-ci, ils sont censés répondre à la question : « De quelle nature est l'éléphant » ? Les aveugles qui avaient pris la trompe dirent qu'il est semblable à un timon courbe. Ceux qui avaient pris le flanc dirent qu'il est semblable à un mur. Ceux qui avaient pris les traces des pas dirent que l'éléphant est semblable à un mortier, etc. Ils étaient incapables de déterminer la « nature » de l'éléphant. Tout comme les aveugles de naissance, nous ne pouvons avoir qu'une vue partielle des choses (et donc de la vérité).

Parabole brahmanique du fils du roi (*raja-putra*). Cette fable célèbre fait comprendre qu'il y a fondamentalement ni entraves ni délivrance. En réalité, nous sommes libres par nature, de toute éternité. Il était une fois un fils du roi qui, né sous une étoile néfaste fut écarté du palais royal. Un chasseur l'adopta. Après quoi, celui-ci acquit les manières d'être ou les coutumes de son père adoptif. Lorsque le roi mourut, sans fils, les ministres ramenèrent le fils du roi au palais royal et lui révélèrent la vérité en disant : tu n'es pas un chasseur, tu es fils d'un roi. Ayant entendu cela, il retrouva les manières et les coutumes propres à un prince, par la force de ses traces résiduelles (*samskara*) d'autrefois¹⁶.

Parabole du 10^e homme : Ayant compté ses neuf compagnons, l'homme se lamente d'avoir perdu un. Il a oublié de se compter ! Cette parabole du nombre manquant nous explique à quoi ressemble l'ignorance du soi. Voir *Taittiriya-upanisad-bhasya*, II, 8, 5.

Analogies : la roue du potier (*kulala cakra*). Cette analogie tirée du monde des métiers est courante dans la littérature brahmanique et bouddhique. Elle est introduite pour expliquer le délai entre la délivrance dès cette vie du sage, et la délivrance *post mortem* du même sage (*jivan-mukti*, *videha-mukti* ; l'extinction avec reste de conditionnements et sans reste de conditionnements : *sopadhisesa-* et *anupadisesa-nibbana*). L'artisan potier fabrique des cruches, des jouets, etc. Une fois qu'il a cessé d'actionner, la roue continue de tourner quelques instants par son propre élan résiduel. Ce fait semble avoir frappé les penseurs et philosophes indiens. Cet exemple classique sert à expliquer pourquoi le sage ne meurt pas aussitôt après son éveil à la vérité vraie, une fois parvenue à la connaissance de son identité avec le Soi suprême. C'est parce

qu'il lui reste encore du *karman* entamé, en cours de donner ses fruits (*arabdhakarya*, *prarabdhakarman*) : les effets qui ont déjà commencé à se manifester, ou les actes qui ont donné lieu à la présente incarnation. En effet, la libération dès cette vie du sage ou du *yogin* accompli (*jivanmukti*), délivré de son vivant (*jivan-mukta*), ne coïncide pas avec sa mort physique, autrement dit avec la libération poste mortem du même sage (*videha-mukti*). Tout comme la roue du potier (*kulala cakra*) continue de tourner quelques instants encore, même lorsque le potier a cessé de l'actionner, de la même manière le délivré vivant continue de vivre en ce monde, dans son corps, alors qu'il a cessé d'agir. C'est un exemple démonstratif de la « vitesse acquise », de l'élan ou de l'*impetus* (*vega*) chez les philosophes *Vaisesika*¹⁷.

L'analogie de la flèche (*isu*, *sara*). Cet exemple est utilisé pour démontrer le dynamisme pulsionnel des actes¹⁸. Comment expliquer la persistance du corps après l'intuition du *brahman* ? La connaissance de cette réalité non duelle indivise en sujets, objets, actions, qualités, relations etc. a pu détruire l'ignorance (*avidya*, *ajnana*) chez le sage. Mais cette connaissance n'a pas prise sur les actions en cours de fruition ou fructification. C'est toute la problématique du *karma-phala-vipaka* : la maturation rétribution des fruits des actes pour que l'expérience (*bhoga* : consommation, jouissance en bien ou en mal) soit possible. Ces actes qui ont commencé à porter leurs fruits sont comparés à des flèches (*isu*), qui, une fois lancées ne peuvent plus être arrêtées. La connaissance ne peut pas éliminer les conséquences des actes passés, actes qui furent à l'origine même de ce présent corps, car ces conséquences ne s'opposent pas directement à elle. Tout comme une flèche ne s'arrête que lorsqu'elle a atteint sa cible, sa « vitesse acquise » ou l'élan (*vega*) étant épuisé, l'effet en cours (*arabhdha-karya*), ou l'acte qui a commencé à donner son fruit (*prarabdhakarman*), ne s'épuise que lorsque l'agent responsable a fini de les consommer. Quant au *karman* futur, le sage ou le délivré vivant n'en accumule plus étant donné que grâce à cette connaissance, il ne revendique plus leurs fruits, n'ayant plus aucun désir, n'ayant plus de fausses identifications. Peut-il encore se tromper sous l'élan résiduel de l'impulsion provenant des vies antérieures, les fameux *vasana* et les *samskara* ? Il se peut, mais le risque est minime. Le sage ne pourra mourir que lorsque cet élan est totalement épuisé. On comprend mieux pourquoi Shankara insiste sur l'état désincarné (*asariratva*) de la délivrance (*BSBH*, I, 1, 4).

L'analogie du char (*ratha*) est commune aux textes brahmaniques et bouddhiques quoique l'usage et le contexte ne soient pas identiques. La *Katha-upanisad* (du *Yajur Veda*) III, 3 compare le corps à un char. « Sache que l'*atman* est le maître du char (*rathin*), que le corps (*sarira*) est le char (*ratha*) lui-même, que la raison (*buddhi*), sache-le, est le cocher (*sarathi*), et que la pensée (*manas*), ce sont les rênes (*pragraha*) ». (Voir aussi *Katha-upanisad* III, 4-6). Elle intervient pour rendre compte de l'agencement du composé psychosomatique, couronné par le Soi (*atman*), l'unité ontologique de la personne. La pratique des techniques ou des exercices du *yoga* permet un ajustage parfaitement harmonieux des parties constitutives du corps, assurant un bon équilibre dans les fonctions mentales et intellectuelles de la personne humaine.

Cette analogie du char se trouve dans les textes bouddhiques également, mais le contexte est fort différent. Tout autre est la conclusion bouddhiste. L'individu (*pudgala*) n'est qu'un assemblage des cinq agrégats d'appropriation (*panca-upadana-skandha*) tel un « char » (*ratha*). Et comme tous les phénomènes psychophysique (*dharma*) sont

dépourvus d'un noyau ontologique substantiel et permanent, ainsi en est-il pour la composition humaine. « Un char n'est autre que l'ensemble de diverses pièces (comme les roues, le châssis, le timon, etc.), de même, un être vivant n'est autre qu'un nom conventionnel pour l'ensemble de cinq agrégats d'appropriation »¹⁹. Un texte para canonique : *Les questions du Roi Milinda*, (*Milinda-panha*) réduit cet assemblage : la personne humaine comparée à un « char », à un simple « nom », un « mot », une pure désignation²⁰. La croyance relative à la notion d'un Soi ou de l'*atman* (noyau ontologique, entité métaphysique) n'est qu'une croyance néfaste et illusoire.

Comparaisons (*upama, upamana, udharana*) : Le corps humain comparé à une « citadelle à neuf portes » (*nava dvara puri*). (*BG = Bhagavad-gita* V, 13). Quelques fois, les textes comptent onze « portes ». Ce sont les « ouvertures » ou les trous du corps, qui le relie au monde extérieur : les trous des yeux, ceux des narines, de la bouche, etc.

Dans un texte représentatif de la philosophie du *Samkhya*, nous avons la célèbre comparaison d'un boiteux et d'un aveugle, comparaison qui a retenu l'attention de Hegel. Le *Purusa* (« Homme ») ou l'Esprit (celui-ci tient lieu du principe Absolu, pur spectateur, Conscience pure), inactif, sans qualités constitutives (*a-guna*), est comparé à un boiteux. Il est le Témoin neutre et non pas l'agent. La Nature évolutive (inconsciente), la *Prakrti*, appelée *pradhana* (« Pré-posée, Pré-Stitué ») dans cette *karika*, active et productrice moyennant ses trois qualités constitutives (*guna* : le *sattva*, le *rajas*, et le *tamas*) est comparée à un aveugle, qui peut marcher, mais est incapable de voir (claire ou de connaître). Isvarakrsna, l'auteur des *Samkhya-karika*, explique le pourquoi de la création, plus exactement de l'émanation du monde. Quel fut l'objectif ? « Le but de l'union, c'est la perception par l'Esprit du (Pré-Stitué) ; c'est aussi, pour lui, l'isolement libérateur ; (cette union) est comparable à celle d'un boiteux et d'un aveugle, et elle produit la création ». (*SK*, 21). Le commentateur des *SK*, Gaudapada, explicite longuement la comparaison. Pour traverser la forêt qu'est ce monde, le boiteux est, par l'aveugle, hissé sur les épaules. Le boiteux a le pouvoir de voir, mais non d'agir. L'aveugle a le pouvoir d'agir, non pas de voir. Une fois la traversée faite, c'est-à-dire une fois la délivrance atteinte (à travers la connaissance discriminatrice), ils se séparent, n'ayant plus besoin de l'un de l'autre. Le dualisme initial du *Samkhya* reste intact. Les quatre buts de l'homme (*purusartha*) y sont sous une double rubrique. La « perception », « vision » ; ou encore l'expérience, jouissance (*darsana, bhoga*) recouvrent les trois objectifs mondains et l'isolement libérateur ou la retraite (*kaivalya, apavarga, moksa*) le quatrième but, suprême et supra mondain.

SK 57. Le lait et la téléologie inconsciente. « Comme le lait, qui est inconscient, agit pour la croissance du veau, ainsi fonctionne la Nature, en vue de la libération de l'Esprit ». Vacaspati Misra dans sa *STK = Samkhya-tattva-kaumudi* consacre un très long commentaire à cette *karika*.

Comparaison du luth (*vina*) dans les textes bouddhiques pour expliquer la nécessité de se tenir au « juste milieu » en évitant les extrêmes ou les excès. L'éloge de la voie du milieu. Citons ce dialogue tiré du *Vinaya* I, 180 :

« Bouddha : Qu'y a-t-il, ô Sona ? Etais-tu auparavant, avant d'entrer dans la vie du renoncement, habile à toucher le luth ?

Sona : Oui, Vénééré.

Bouddha : Qu'en penses-tu Sona ? Si sur ton luth les cordes sont trop tendues, est-ce qu'alors le luth donnera le ton juste et sera prêt à être touché ?

Sona : Non, Vénééré.

Bouddha : Qu'en penses-tu, ô Sona ? Si sur ton luth les cordes sont trop distendues, est-ce qu'alors le luth donnera le ton juste et sera prêt à être touché ?

Sona : Non, Vénééré.

Bouddha : Comment donc, ô Sona ? Si sur ton luth les cordes ne sont pas trop tendues, ni non plus trop distendues, si elles gardent la juste mesure, est-ce alors le luth donnera le ton juste et sera prêt à être touché ?

Sona : Oui, Vénééré.

Bouddha : Eh bien, de même, ô Sona, les forces mentales, trop tendues, tombent dans l'excès, - trop distendues, tombent dans la mollesse. Ainsi donc, ô Sona, réalise en toi l'équilibre de tes forces, et tends, sans relâche à l'équilibre de tes facultés spirituelles, et propose-toi cela comme but »²¹.

D'autres comparaisons et images. Pour décrire ce monde illusoire, nous avons les célèbres « dix comparaisons » bouddhique dont il sera question plus loin, au niveau des exemples relatifs à l'erreur. L'analyse bouddhique de l'individu ou de la personnalité humaine.

2. Place faite aux animaux dans l'usage des exemples.

Le singe. La tortue. La chenille. L'araignée. Le serpent (se débarrassant de sa peau). Le serpent (et la corde). Le taureau. La gazelle, le cerf, l'antilope. Nous le trouvons dans le mot composé *mrga-trsna* : « soif d'antilope » ou de la gazelle, mot utilisé pour dire « mirage qui fait apparaître de l'eau ». Le sable dans le désert brille comme de l'eau. La poule (dans l'exemple l'œuf et la poule, qui vient expliquer le cercle de la « germe et de la pousse » (*bijankura*). La poule et ses œufs dans l'exemple donné par Shankara dans son commentaire à *l'Agamasastra*. Notons au passage que ces deux exemples ont leurs équivalents en français : Qu'est-ce qui vient avant ? Qu'est-ce qui vient après ? : L'œuf ou la poule ? on ne trouvera jamais de réponse ! Le second sera égal : « l'on ne peut pas avoir l'argent et l'argent du beurre ». Animaux toujours. Les deux cornes d'un bœuf. La corne d'un lièvre. Le corbeau dans le fameux *kakataliya-nyaya* maxime pour expliquer la rencontre inattendue et fortuite de deux séries de causes.

Le mental agité est comparé à un singe (*markata*). Comparaison fréquente pour rendre compte de l'instabilité de notre mental qui vacille sans arrêt. Le flux de la pensée doit être stabilisé pour parvenir à l'état de concentration.

La comparaison de la tortue (*kurma*) se situe également dans le cadre des exercices du yoga. L'exemple est utilisé dans le contexte des huit « membres du yoga royal (*astanga-yoga* prôné par Patanjali) pour décrire le « retrait des sens » de leurs objets (*pratyahara*), c'est-à-dire de leur terrain de pâturage. Les objets, idées, notions, images sont la « nourriture » (*ahara*) que nous consommons par le biais du mental, l'organe qui opère la synthèse des sensations, les transformant ensuite en perceptions élaborées, tout cela conservé par la suite dans la mémoire sous forme de traces mnésiques. Tout comme la tortue a la capacité de rétracter tous ses membres sous sa carapace, devenant une sorte de boule homogène (et unique), de la même manière l'apprenti *yogin*, en retirant ses organes des sens des sollicitations du monde extérieur, devient quelqu'un de recueilli, se préparant à un plus haut degré de concentration.

La comparaison de la chenille (*jalayuka*) décrit le « saut », ou le passage après la mort à une condition posthume différente (de celui qui est censé transmigrer sous le poids des fruits de ses actes), pour celui qui n'est pas encore libéré. La chenille devient un jour un papillon. « De même qu'une chenille, arrivée au bout d'un brin d'herbe, se contracte pour une nouvelle avance, de même cet *atman* (corporel), secouant ce corps inanimé, se contracte pour une nouvelle avance »²².

Le serpent (*sarpa, ahi, bhujanga*) abandonnant sa peau morte, tout comme le sage, le délivré abandonne son corps. Symboliquement, mort à son corps et à son ego, il atteint le *brahman* dès ici-bas. « Comme une peau de serpent [*ahi*] morte gît abandonnée sur une fourmilière, tout de même gît le corps. Quant au souffle incorporel, immortel, il est pur *brahman*, pure lumière »²³.

L'araignée (*urna-nabhi, - tantu*). L'émanation et la résorption (cyclique) du monde sont expliquées par le « travail » de tissage de la toile par l'araignée, à partir de la sécrétion de son propre salive²⁴. La toile d'araignée, quel travail, quel art, ô combien ingénieux ! C'est de même pour le *web* de nos jours. Dans la perspective indienne, la représentation du temps est cyclique et circulaire, non pas linéaire, comme en Occident avec l'idée d'un premier commencement et une fin dernière. « De même que l'araignée émet et résorbe (son fil), de même que les plantes naissent de la terre, les poils et les cheveux de l'homme vivant, de même ici-bas tout naît de l'Impérissable ». (*Mundaka-up.*, I, 1, 7). « Dieu unique qui pareil à l'araignée s'enveloppe lui-même des fils issus de la matière primordiale. Puisse-t-il nous accorder d'accéder au *brahman* ! »²⁵

L'image du taureau (*vrsabha*). Le dharma (norme ou la loi cosmique, loi socio-religieuse, juridico-politique), est ici comparé à un taureau debout sur ses quatre pattes, symbolisant les quatre ères cosmiques ou *yuga*. À l'âge « parfait » (*krta-yuga* = l'âge d'or), ce taureau est debout sur ses quatre pattes. À l'âge *treta*, sur (*treta-yuga* = l'âge d'argent), il est debout sur ses trois pattes ; à l'âge *dvapara* (*dvapara-yuga* = l'âge de bronze) ; et sur une seule patte à l'âge *kali* (*kali-yuga* = l'âge de fer), qui correspond à l'ère actuel, l'âge de conflit et de guerre dans laquelle nous sommes sombrés actuellement. Le symbolisme de décadence est ici illustré par les « coups » dans le jeu de dés indien et non pas par les métaux.

Affrontée à la masse considérable des exemples dans la pensée indienne, j'ai tenté de procéder à leur inventaire systématique en les regroupant sous cinq thèmes différents

(non pas totalement indépendants) afin de montrer leur rôle et l'usage dans le raisonnement philosophique indien.

III. Champs d'application et fonction des exemples

Penchons-nous à présent sur le champ d'application et la fonction d'un exemple typique tiré de l'expérience quotidienne. Pour illustrer ou élucider quelles thèses se sert-on d'un *drstanta* ? Quels sont les thèmes à propos desquels interviennent la plupart des exemples ? Ne croyez pas qu'en ouvrant un Traité ou un Manuel indien vous allez pouvoir trouver cette classification. Non pas. C'est le fruit de mon humble travail. Mes recherches personnelles m'ont permis de dégager ces cinq thèmes que voici.

1. L'Unité, l'Unicité (*ekatva*). Non-dualité (*advaita*). Le thème de prédilection c'est la délivrance, et la thèse de la délivrance met en avant celle de la non-dualité (*advaita*). Les philosophies indiennes sont des sotériologies (sauf quelques exceptions). La thèse de la non-dualité va de pair avec la thèse de la non-naissance (*ajativada*). Pour les *Upanisad* védiques (qui ne sont pas à proprement parler des textes philosophiques quoiqu'elles donnent à penser aux philosophes) et leur premier commentateur, Shankara, la connaissance de l'unité, de l'identité (*ekatva*), de la non-différence (*avibhaga*)²⁶ entre le soi individuel, l'*atman*, et le suprême Soi, le *brahman*, est en elle-même libératrice. À première vue la libération (*moksa, mukti*), hors du circuit des renaissances (*samsara*) semble s'opposer à la servitude (*bandha*). En réalité, il n'en est rien. Les exemples classés sous ce premier registre apparaissent à l'occasion d'un problème philosophique important : celui du passage de l'Un-sans-second (*eka, advitiya*) au multiple (*aneka, nana, bhinna, prthak*), ou encore celle de la relation entre le Tout et ses parties (*amsamsi*), problème philosophique par excellence. Seul le *brahman* est. Le *brahman* est la seule réalité. Notre *atman* n'est autre que le *brahman*. Cette connaissance vraie du Soi universel identique au soi individuel est en elle-même libératrice, est égale à la délivrance. L'objet de la *Sariraka-Mimamsa* c'est bien le désir de connaître le *Brahman* (*brahmajijñasa*). Mais quoi de plus abstrait que le *Brahman* ? Quoi de plus abstrait que l'*atman* ? Quoi de plus abstrait que la délivrance ? La seule issue est alors de décrire l'événement majeur, qui n'en est pas un d'ailleurs : le surgissement de la connaissance de l'identité, à l'aide d'exemples pertinents.

La formule générale utilisée dans tous les textes commence le plus souvent par les mots : *sa yatha*, ou *tad yatha*... (« de même que », « comme », « tout comme »), suivie plus loin par *evam* ou par *tatha* (« ainsi » ou « de même », « de la même manière »). Quelquefois le suffixe *vant* (*vat, vad*) « comme », « tel que » signale que l'on est en présence d'un exemple. C'est le cas dans ces fameux *drstanta* : « comme un tison » (*alatavat*), « comme la vision d'un cercle décrit par un tison enflammé ou par un brandon ardent » (*alatacakravat, alatacakradarsanavat*), « comme la roue du potier » (*cakrabhramavat*), ou encore : « comme la corne d'un lièvre » (*sasavisanavat*), etc. Un exemple peut être introduit aussi bien par la conjonction enclitique *iva*, « comme », « de la même manière que ».

Déjà les *Upanisad* védiques se servaient d'analogies afin d'illustrer la non-dualité (*advaita*). Quant à Shankara, commentateur et représentant le plus important du *Vedanta* non-dualiste, tantôt il reprend les mêmes *drstanta*, tantôt il en rajoute d'autres.

Les exemples typiques pour faire comprendre la non-dualité originare et donc l'inclusion ou la fusion du particulier dans l'universel sont ceux de l'océan et des rivières (*nadi samudravat*, *BAU*, II, 4, 12 ; cf. IV, 5, 12 ; *Mundaka-upanisad*), du morceau de sel fondu dans l'eau (*sa yatha saindhava-khilya udake...* *BAU*, II, 4, 12 ; voir *BAU*, IV, 5, 13 : *saindhava-ghana*, *vijñana-ghana*), du feu et des étincelles (*agni-visphulinga*, *BAU*, II, 1, 20 ; *Mundaka-upanisad*, II, 1, 1 ; voir aussi Gaudapada, *Agamasastra*, III, 5), de l'argile (*mrda*) et des vases fabriqués à partir de cette substance première ; l'espace universel infini enfermé dans un pot (*ghata-akasa*, *Agamasastra*, III, 3 ; *BSBH*, II, 1, 22 ; II, 3, 43), etc. Shankara les nomme explicitement *drstanta* dans ses Commentaires.

En s'appuyant sur la leçon de la non-dualité contenue dans les textes de la *sruti*, en l'occurrence sur la *ChU* ou encore sur la *BAU*, Shankara ne fait que célébrer lui aussi le Principe absolu indivis, l'Un-sans-second²⁷, le *Brahman* ou l'*atman*²⁸. Il explique l'unicité (*ekatva*) du Soi suprême en disant qu'il n'y a en vérité rien d'autre que le Soi suprême (*paramatman*). Ainsi, la délivrance consiste en la simple *re*-connaissance de cette identité du soi individuel avec le Soi universel, en la simple disparition de l'ignorance, cause de l'altérité et de l'idée erronée, tout comme la disparition du (pseudo) serpent – qui a été projeté sur la corde – par suite du discernement²⁹.

La multiplicité du monde est faite du « nom et de la forme » (*nama-rupa*, *BAU*, I, 4, 7) et de l'action (*karman*). «L'Être pensa : Je veux, par l'âme individuelle vivante, entrer dans les trois règnes (ciel-*tejas*, atmosphère-eaux, terre-nourriture) et établir la distinction du nom et de la forme » (...*jivenatmananupravisya namarupe vyakaravaniti / Chandodya-upanisad*, VI, 3, 2). Notons que le mot de *vyakarana* : « Grammaire » dérive de la même racine verbale précédée des préfixes *vi*, et *a* (*vi-a-Kr-*). Autrement dit : « les diverses modifications n'en étant que distinctions de nom et affaire de langage » (*vacarambhanam vikaro namadheyam*, *ChU*, VI, 1, 4-6 ; 2, 1, 1-2) issues de l'Un-sans-second, c'est-à-dire du *Brahman*, n'ont qu'un statut provisoire, n'existant que par rapport à ce principe ontologique, et sont censées se résorber en lui. Il y a entre cet Un et le multiple qui en émane une relation du type de celle de la substance première à ses modes. Exemple célèbre dans la *sruti* : « Comme, mon ami, par un seul morceau d'argile (ou de bijou en cuivre) on connaît tout ce qui est fait d'argile (ou de cuivre), une modification (n') étant (qu')un nom qui a sa source dans la parole, seule l'argile (ou seul le cuivre) existant réellement ; (...) ainsi en va-t-il, mon ami, de cet enseignement »³⁰.

Une fois que le multiple est là, comment en rendre compte ? Ici intervient l'analogie de l'araignée (*urna-nabhi*, *urna tantu*, litt. « fil de laine », « nombril », fil de laine sortant du nombril). « Comme une araignée monte sur son fil, comme du feu montent les petites étincelles, de même de l'*atman* sortent tous les sens, tous les mondes, tous les dieux, tous les êtres. La connaissance de l'*atman* est le réel du réel (le fond du réel) ». La création conçue comme une émanation est illustrée d'un exemple dans ces textes : *BAU*, II, 1, 20, trad. É. Senart. Même analogie de l'araignée dans la *Svetasvatara-upanisad*, VI, 10 ; *Mundaka-upanisad*, I, 1, 7 ; *Maitri-upanisad*, VI, 22. L'émanation et la résorption (cyclique) de l'univers sont expliquées par ce travail ingénieux de tissage de la toile par cet insecte qui, à partir de la sécrétion de sa propre salive, tour à tour fabrique sa toile en toute indépendance et la résorbe en son sein. Ainsi on n'hésite pas à

comparer l'activité divine à celle d'un humble insecte, (tout comme on n'hésite pas à comparer le *brahman* à une simple corde dans l'exemple classique de la corde et du serpent qui rend compte de l'erreur perceptive due à la surimposition).

Le problème philosophique de l'altérité est également élucidé grâce aux exemples. C'est d'un autre qu'on a peur. La peur (*bhaya*) provient de l'existence d'un autre (*anya*), comme le dit explicitement la *BAU*, I, 4, 2-3. Non-dualité = non peur (*advaita* = *abhaya*). Le problème de la diversité / non-diversité, du *bhedabheda* est abordé (voir *ChUBH*, III, 23, 1), ainsi que celui de la relation entre le Tout (*sarva*) et ses parties composites aussi (*amsamsi*)³¹. La célébration de l'unité (*ekatva*), de la non-dualité (*advaita*), du non-duel (*advaya*) est le seul but des *Upanisad* et du *Vedanta* philosophique. Il s'agit de démontrer à l'aide d'exemples qu'il n'y a pas deux, que la seconde entité, autre ou différente du *brahman*, est irréaliste, ontologiquement sans consistance, épistémologiquement fautive et qu'elle est simplement surimposée, projetée à cause de l'ignorance. Ainsi tous les exemples qui convergent vers l'éloge de la non-dualité sont également ceux qui illustrent l'illusion, la surimposition, les erreurs perceptives, etc. Ces textes utilisent l'exemple de l'espace cosmique universel et de l'espace enfermé dans un pot comme n'étant qu'un seul et même espace. Une fois le pot brisé ou détruit, l'espace enfermé rejoint l'espace illimité. De même, les rivières, une fois qu'elles ont fait retour à l'océan, rejoignant la source d'où elles étaient sorties, perdent leur singularité, les distinctions de nom et de forme (*nama-rupa*), causes des limitations adventices (*upadhi*). Les étincelles ne diffèrent pas du feu dont elles émanent ou jaillissent. Les exemples de l'océan et des rivières (*samudra* et *nadi*), de l'espace cosmique et de l'espace enfermé dans un pot (*ghata-akasa*); du feu et des étincelles (*agni visphulinga*) utilisés dans les *Upanisad*, ainsi que dans l'*Agamasastra*, reviennent sans cesse sous la plume de Shankara³².

Le retour du multiple dans l'Un. « Comme les rivières (*nadi*) qui coulent disparaissent dans l'océan (*samudra*) perdant nom et forme, de même celui qui sait, affranchi du nom et de forme, accède à l'Être divin, plus haut que ce qu'il y a de plus haut »³³. « ...De même que d'un feu flamboyant, jaillissent par milliers des étincelles de même nature (*pavakad visphulingah*), de même, mon cher, de l'impérissable naissent les êtres divers et c'est en lui qu'ils retournent »³⁴. Le schéma de la libération est celui de la fusion et de l'inclusion dans le *Vedanta*. Dans le *Samkhya* classique, il est celui de la disjonction ou de la séparation. L'union du *Purusa* (le Principe absolu) et de la *Prakrti* (la Nature évolutive), comparable à celle d'un boiteux et d'un aveugle, a lieu juste pour traverser la jungle du *samsara*, l'objectif étant l'isolement libérateur (*kaivalya*). Ils se séparent lorsque la traversée de la forêt est terminée (voir *Isvarakrsna*, *Samkhya-karika* =SK 21 et Commentaires).

L'exemple de l'aimant et des boules de fer (*ayaskantamanidrstanta*). Comment l'Absolu peut-il entrer en rapport avec le monde de la multiplicité sans se laisser contaminer par lui ? – Tel un moteur immobile, il le peut. La comparaison de l'aimant et des boules de fer (*ayaskantamanidrstanta*) vient nous éclairer. Lors de son débat avec le tenant de la doctrine *Samkhya*, Shankara explique à son adversaire que le pouvoir moteur de la Conscience, s'agissant du Soi (*atman*) ou du *Brahman* se manifestant comme Seigneur suprême, n'est pas chose impossible (*BSBH*, II, 2, 2). Le *purvapaksin* dit : « Mais votre Soi, même conjoint à un corps, ne saurait posséder une quelconque

capacité motrice car il est exclu qu'un mouvement émane de ce dont la nature est pure intelligence ! » Shankara répond : « Non, analogue à l'aimant, la couleur, etc. Car une chose elle-même privée de mouvement peut fort bien elle-même en mouvoir d'autres [na, ayaskantavad rupadivac ca pravrttirahitasyapi pravartakatvopapatteh /]. De même que l'aimant, lui-même privé de mouvement, peut néanmoins mouvoir le fer [yatha'yaskanto manih svayam pravrttirahito'py ayasah pravartako bhavati/], ou que les formes colorées et autres (objets sensibles) peuvent, en dépit de leur propre immobilité, mettre en mouvement l'œil, de même le Seigneur omniprésent, âme de toute chose, omniscient et omnipotent, saura mouvoir l'univers tout en demeurant lui-même immobile » (*ibid.*). L'adversaire revient à la charge. « Mais (dans la non-dualité) la notion de pouvoir n'a pas de sens car le mouvement y est (par principe impossible) ! » (*ibid.*) Shankara s'en tire bien grâce à la thèse de l'illusion cosmique (*maya*), qui se traduit au niveau subjectif comme le non-savoir ou l'ignorance (*avidya*), d'où le surgissement ou la manifestation de la multiplicité en tant que « nom et formes » (*nama-rupa*). Il répond en ces termes : « Nous avons déjà maintes et maintes fois répondu à cette objection en invoquant l'influence de la *maya*, faite des noms et des formes projetés par la nescience. Ainsi la mise en mouvement est-elle conciliable avec une cause ultime omnisciente mais non avec une cause ultime privée de conscience. »³⁵ La Nature évolutive et créatrice (*prakrti*) du *Samkhya* est capable d'agir, douée d'activité, mais elle est privée de conscience (*jada*), alors que le *Purusa*, principe Absolu, est inactif, pure Conscience-Témoin.

Nous trouvons l'exemple de l'aimant et du fer (*ayaskantamani*) dans les textes bouddhiques également. Une question se pose. Comment une lampe peut-elle dissiper l'obscurité, puisqu'en fait elle n'entre pas en contact avec l'obscurité ? Le contact faisant défaut, comment expliquer cela. La question est logique et pertinente. Notons seulement la réponse : « Vous opinerez peut-être que de même que sans contact la connaissance détruit la nescience, l'organe visuel voit le visible, l'aimant attire le fer, de même la lampe dissipera l'obscurité sans entrer en contact avec elle »³⁶.

L'*atman* auto-lumineux (*svayam-jyotih*) peut impartir sa lumière à l'intellect, à l'esprit, aux organes des sens, tout en restant intact. L'exemple de l'émeraude intervient. Cette transmission de la lumière de l'*atman* est magnifiquement illustrée par l'exemple de l'émeraude ou tout autre pierre précieuse (*marakatadi-mani-drstanta*, *BAUBH*, IV, 3, 7). Tout comme une émeraude qu'on a plongée dans le lait pour la tester (*pariksa*) impartit son lustre au lait incolore, de même l'*atman* transmet sa lumière intrinsèque à l'intellect, à l'esprit, etc. Les exemples interviennent pour nous convaincre de cette non-dualité que nous n'éprouvons point en ce monde, dans ce corps, domaines de la multiplicité. Comment expliquer l'association de l'*atman* avec le corps, les sens, l'intellect, etc. ? Quelle est sa raison d'être ? Comment l'*atman* n'est-il pas affecté par la vie de ce corps fini et mortel, lieu du désir et de souffrance ? La réponse est donnée par Shankara dans le *Katha-up.-bh.*, II, 2, 11 ; 3, 1, comme à bien d'autres endroits. En réalité l'*atman* ne naît pas, ne meurt pas, ne souffre pas, n'a pas part à la finitude corporelle, comme l'expliquent déjà de nombreux textes des *Upanisad*³⁷. L'*atman* est auto-lumineux et c'est à partir de cette lumière que le corps, les organes des sens, l'esprit, l'intellect, etc. se trouve illuminés.

Quand nous aurons terminé ce parcours qu'on nomme le *samsara*, décrit avec des images variées (le changement ou le passage d'un corps à l'autre, le *dehantara* est suggéré par l'analogie de la chenille, *jalayuka*, *BAU*, IV, 4, 3) ; quand à travers les divers rôles correspondant aux destinées méritées (ici interviennent des analogies tirées du monde du théâtre), quand le champ psychique (*ksetra*, *manas*, *citta*, *vijñana*) ou la conscience comparée à un grenier (*alaya-vijñana*) aura été vidée par suite de la consommation des fruits des actes (toutes les métaphores agricoles trouvent leur place ici) ou encore par les techniques du yoga, le feu de la connaissance (*jñanagni*) ayant permis de réduire les graines en cendres (*dagdhabija*), goûter la saveur unique de la délivrance deviendra alors possible. Quand nous aurons retrouvé notre vraie nature, véritable, tout comme pour « le fils du roi »³⁸, ce sera le *svarajya*, l'autonomie, la souveraineté libératrice. La délivrance dès ici-bas (*jivanmukti*) ne coïncide pourtant pas avec la mort du sage. Pourquoi ? Comment expliquer cela ? Deux analogies se présentent en guise de réponse. Tout comme une flèche décochée continue sa course tant qu'elle n'a pas atteint sa cible³⁹ ; tout comme la roue du potier⁴⁰ continue de tourner même lorsque le potier s'arrête de l'actionner, de la même manière le corps du sage perdure sous l'effet de l'élan restant à épuiser. Après l'épuisement complet des effets en cours de maturation (*arabdhakarya*) ou des fruits des actes causes de cette présente incarnation, et qui sont en cours de fructification consommation (*prarabdhakarman*), ce sera pour ce sage, délivré-vivant, la délivrance définitive et complète (*videhamukti*). Tout comme un serpent abandonne sa peau morte, de même le sage, délivré vivant abandonne son corps. Symboliquement, mort à son corps et à son ego, ne s'y identifiant plus, ne s'investissant plus dans sa vie affective, il atteint le *Brahman* dès ici-bas. « Comme une peau de serpent morte git abandonnée sur une fourmilière, tout de même git le corps. Quant au souffle incorporel, immortel, il est pur *brahman*, pure lumière »⁴¹.

2. L'irréalité (*vaitathya*). L'illusion métaphysique, l'illusion sensible. Le non-savoir. La thèse de l'irréalité du monde et du moi découle comme une conséquence de la thèse de la non-dualité (*advaita*). Les grands thèmes de l'illusion cosmique (*maya*), de la nescience (*avidya*, *ajñana*) au plan individuel et subjectif, ainsi que la tendance à la surimposition (*adhyasa*, *adhyaropa*), l'erreur et la confusion (*bhranti*, *bhrama*), la non-discrimination (*a-viveka*) etc., sont élucidés par rapport aux exemples (*drstanta*) qui décrivent la structure de cette erreur générale due au non-savoir. Comment s'acheminer vers la connaissance vraie ou juste (*samyag-jñana*) en abolissant la connaissance erronée (*mithya-jñana*), tel est le souci qui s'exprime en maints endroits à travers les illustrations. Nous devrions modifier l'adage populaire très courant dans les travaux sur le *Vedanta* : « We do not explain the world, we explain it away ». (Je traduis : « Nous n'expliquons pas le monde, nous l'expliquons en le mettant de côté »). Car je crois au contraire que ces exemples interviennent justement pour expliquer en quoi et pourquoi, du point de vue de la vérité du sens ultime, le monde et le moi sont faux. Les exemples classiques (*drstanta*) les plus importants pour démontrer l'irréalité du monde, l'illusion des sens, l'erreur, la surimposition, etc. sont les suivants : le cercle ou la roue décrits par un tison (*alata-cakra*), la corde prise pour un serpent (*rajju sarpa*), la nacre pour l'argent (*suktika rajata*), le cristal transparent (*sphatika*) perçu comme étant rouge à cause de la proximité de la laque rouge (*alakta*) ou d'un rubis (*padmaraga*) à ses côtés, voir la saleté sur la surface du ciel (*akasa tala mala* ou *malinata*), l'eau dans le mirage (*marici-udaka*), voir la lune unique comme étant double (*dvicandra-darsana*), la vision

erronée causée par la maladie oculaire ou le trouble visuel appelé *timira* (litt., obscurité), etc.

L'exemple de l'*alata-cakra* se trouve dans les textes brahmaniques et bouddhiques, et il a été rendu célèbre notamment par Gaudapada dans son *Agamasastra*. Le chapitre IV de ce texte a pour titre : « Le repos du brandon ardent » (*alata-santi-prakarana*). « De même que le mouvement d'un brandon ardent (*alata*) a une apparence droite, courbe, etc., de même le mouvement de la Conscience (*vijñana*) a l'apparence de la saisie et du sujet saisissant. » « De même que le brandon ardent qui ne se meut pas est sans apparences et non-né, de même la Conscience qui ne se meut pas est sans apparences et non-née »⁴². Gaudapada, fortement influencé par le bouddhisme *Mahayana*, emprunte sans doute cet exemple (et d'autres) à cette littérature. Il y a plusieurs occurrences dans le *Lankavatara-sutra*, I, 41, II, 157 ; 173, etc. Citons à cet effet le texte d'Aryadeva, *Catuhstataka* § 325 dans la traduction de Jacques May. « Un cercle décrit par un tison, un être factice, un songe, un prestige magique, la lune réfléchie dans l'eau, un brouillard, un écho dans [la montagne], un mirage, un nuage, telle est l'existence »⁴³. Voici la liste des dix comparaisons bouddhiques (*upamana*) bien connues pour illustrer la thèse de l'illusion. Les phénomènes psycho-physiques (*dharmah*) sont semblables à une magie (*maya*), à un mirage (*marici*), à la lune réfléchie dans l'eau (*udaka-candra*), à l'espace (*akasa*), à un écho (*pratisrutka*), à une ville de Gandharva (*gandharva-nagara*), à un rêve (*svapna*), à une ombre (*chaya*), à un reflet sur le miroir (*pratibimba*), à une métamorphose (*nirmana*)⁴⁴.

Surimposition (*adhyasa, adhyaropa*). Dans ce qui suit, nous allons mettre en évidence trois types de surimposition. Selon qu'elle s'exerce sur le plan extérieur et objectif (on prend une corde pour un serpent dans la pénombre) : le réel est perçu dans des conditions défavorables. Sur le plan subjectif : lorsqu'on surimpose les états de conscience : veille, sommeil avec rêves, sommeil profond sans rêves sur l'*atman*. Ou encore lorsqu'on attribue les conditions de caste, rang, stades canoniques de vie, etc. sur le Soi. Surimposer sur l'*atman*, le Témoin universel (*saksin*), les conditions adventices (*upadhi*) : la notion du corps, du je, moi, mien, des états d'âme (joies, peines, etc.). Ou encore lorsqu'elle s'exerce sur le *Brahman*, lorsqu'il est décrit comme ayant des attributs, ou encore identifié à l'*Aditya*, au Soleil, etc.

Une définition de la surimposition nous est donnée par Shankara dans son Introduction aux *Brahma-sutra*. Elle consiste à surimposer les propriétés d'une chose à une autre chose, deux choses complètement différentes, accouplant ainsi le vrai et le faux (*satyanrte mithunikrtya, BSBH, I, 1*). Les exemples sont : la nacre apparaît semblable à l'argent ; la lune, qui est unique, apparaît comme si elle était double. Dans la lignée de Shankara (VIII^e de l'ère chrétienne), Sadananda (XV^e siècle) la définit ainsi. « L'imposition d'une apparence irréaliste sur le fond réel, par exemple d'une apparence de serpent sur une corde, qui n'est pas un serpent, telle est la surimposition (*adhyaropa*). Le Réel c'est le *Brahman*, être, pensée, béatitude, (Un) sans second. L'irréal c'est l'ensemble de tout ce qui est privé de conscience (*jada*), l'inconnaissance radicale et ce qui en dérive »⁴⁵. Vacaspati Misra (IX^e siècle) interprète le *Brahma-sutra* I, 4, 3 ainsi : « L'illusion manifestant l'univers prend appui sur lui (le Seigneur suprême, que celui-ci joue le rôle de cause efficiente ou de cause matérielle) à la manière dont l'illusion manifestant le serpent (prend appui) sur la corde. Ainsi l'illusion du serpent a-

t-elle la corde et l'illusion cosmique le suprême Seigneur pour cause matérielle ». Nos auteurs tiennent à démontrer le contenu positif sous l'erreur une fois surmontée. Un texte védântique tardif déclare de son côté : « Le Soi, se considérant comme une individualité séparée (*jiva*), est submergé par la peur, comme un homme qui prend une corde pour un serpent. Le Soi regagne son absence de toute peur quand il réalise qu'il n'est pas un individu séparé mais le Soi suprême »⁴⁶.

En attendant un correctif, quel statut donner à l'erreur, à ce qui est fictif, c'est-à-dire faussement vrai ? Où loge l'ignorance (*avidya*) ? À qui appartient l'erreur ? Quel est son siège (*locus*), son substrat, son support ? Est-ce dans l'être vivant (*jiva*) ou dans l'Absolu (*brahman*) : *jivasrita* ou *brahmasrita* ? Telles sont les questions philosophiques qui se posent et auxquelles répondent les penseurs brahmaniques de manière satisfaisante en prenant appui sur des illustrations. Shankara nous entretient à ce sujet dans son Commentaire à la *Mandukya-up.* 7. Il explique à son objectant qu'il doit y avoir un substrat même pour ce qui est irréel et illusoire. Car l'illusion perceptive : celle de (la feuille ou de la pièce) d'argent, du serpent, d'un homme, du mirage, etc., ne peut exister en l'absence du substrat correspondant : de la nacre, de la corde, du tronc d'arbre ou d'un poteau, du désert, etc.

Dès son Introduction à la *Mandukya-up.* (avec les stances, *karika* par Gaudapada), Shankara récapitulant le contenu des quatre *prakarana* de l'*Agamasastra* dit que le second chapitre sur l'Irréalité (*Vaitathya-prakarana*) a pour but de prouver rationnellement l'irréalité de ce monde phénoménal de la dualité à la cessation de laquelle la non-dualité est établie, tout comme la réalité de la corde est établie au moment de l'élimination de l'illusion du serpent faussement imaginé. Dans ce chapitre, l'exemple corde-serpent revient très fréquemment sous la plume de Shankara⁴⁷. Les trois états de conscience : veille, sommeil (avec rêves) et le sommeil profond sans rêves, comparables au serpent, sont surimposés sur l'*atman*, dit-il⁴⁸. Quand le serpent (faussement projeté) se résorbe dans la corde, il n'apparaît plus à partir des impressions latentes à ceux qui ont su opérer cette discrimination et qui se trouvent dans le quatrième état (*turiya*, *MUBH*, 12). Tout un processus de désidentification, voire de désappropriation est donc nécessaire afin de se débarrasser des conditions contingentes (*upadhi*).

En *BSBH*, II, 1, 9, dans son débat avec le tenant du *Samkhya* (un dualiste), Shankara triomphe de son adversaire, le convaincant avec ce même exemple de la corde et du serpent. La leçon philosophique à tirer est la suivante : la seconde entité est fausse, c'est-à-dire le monde (comparé à un serpent). Le *Brahman* comparé à la corde est la seule Réalité. Il n'y a pas de différence foncière entre la Substance (comprise comme Cause substantielle ou matérielle, *upadana-karana*) et ses modes (ses effets, *karya*). Les pots, assiettes, etc., fabriqués à partir de l'argile ; les colliers, bagues, etc., fabriqués à partir de l'or, perdant cette existence séparée, c'est-à-dire une fois dissous dans la substance, ne portent aucune atteinte à cette substance. De la même manière, ce monde avec tous ses défauts, souillures, etc., une fois résorbés dans le *Brahman*, ne l'affectent nullement. Un magicien n'est pas affecté par son jeu dans les trois temps, passé, présent, futur. Ni un rêveur. Le suprême Seigneur, lui non plus, n'est pas affecté dans les trois temps (émanation, maintien, et dissolution du monde : *utpatti, sthiti, laya*), tout comme

la corde apparaissant comme un serpent. Shankara cite à l'appui le nom du maître Gaudapada et la *Mandukya-karika*, I, 16⁴⁹.

Gaudapada écrit de son côté : « Comme une corde, imprécise dans les ténèbres, est prise pour un serpent, un filet d'eau ou d'autres objets, l'*atman*, pareillement, est imaginé autre qu'il n'est. De même que, la corde une fois discernée, la fausse idée disparaît et l'on dit ce n'est qu'une corde, pareillement l'*atman* doit être réalisé comme non-dualité »⁵⁰. Shankara précise dans le *BSBH*, I, 3, 19 : par la dissolution ou la résorption (*vilayanena*) de l'aspect non réel de l'individualité (*aparamarthikam jaivam rupam*), manifesté sous l'action de l'ignorance (*avidya*), teinté de multiples défauts — tels que la notion d'agent, de patient, d'amour et de haine, etc., le fait d'être sujet à bien des maux — et alors l'aspect contraire (*viparita*) se manifeste, c'est-à-dire la réalité qu'est le suprême Seigneur (*paramesvara*), possédant les caractéristiques d'être exempt de démerite (*papa*), etc., tout comme (l'apparition de) la corde (dans sa vraie nature) au moment de la disparition du serpent, etc. surimposé sur la corde (*sarpadivilayaneneva rajjvadin*). Autrement dit, selon Shankara, la notion de la différence entre l'individualité vivante et le suprême Seigneur est due uniquement à la connaissance fautive, elle n'est pas réelle⁵¹. En effet, Shankara explique par ailleurs ceci : quelque chose d'irréel est nié sur la base de quelque chose de réel, par ex. le serpent, etc. surimposé sur la corde. Et cela n'est possible que si une entité positive reste intacte après la négation⁵².

Dans l'exemple classique de la corde et du serpent et dans celui de la coquille nacrée et de l'argent, c'est le deuxième terme qui est faux, donc prêt à disparaître une fois que l'erreur s'est dissipée et que la corde et la nacre ont été restituées grâce à la connaissance exacte ou correcte. Autrement dit, le *Brahman* (comparé à la corde) est la réalité absolue, le *Brahman* seul est vrai. Le monde est faux. Il est aussi irréel qu'un serpent imaginé là où il y a une corde. C'est un simple produit de l'imagination, une pure projection. À l'avènement de la vision de la vérité de sens ultime (*paramarthadarsana*), les mondes fixés en *Brahman* s'évanouissent, telle l'eau du désert, telle la Cité des musiciens célestes (*gandharva-nagara*), etc⁵³.

La nacre (la coquille nacrée) et l'argent (*sukti, suktika-rajata*)⁵⁴. « De telles représentations sont produites là où, faute d'observer les traits particuliers d'un objet, on le confond avec un autre sur la base de leur ressemblance. Ainsi prend-on la nacre pour l'argent. Elles deviennent, en revanche, impossibles chez celui qui élimine ces risques de confusion en examinant attentivement les particularités des objets »⁵⁵. Ces *drstanta* montrent bien qu'il y a toujours la présence de traces résiduelles mnésiques dans le subconscient et l'inconscient – les *samskara* et les *vasana* – susceptibles d'être projetées sur un réel, l'erreur se produisant alors à cause de la ressemblance et de la confusions des plans.

Surimposition (*adhyasa, adhyaropa*) toujours. Le *sutrakara* émet la proposition suivante : « La contemplation du *Brahman* [est à réaliser] à cause de l'exaltation [en surimposant l'idée du *Brahman* sur les symboles du *Brahman*, tels que le Soleil, etc.] »⁵⁶. Le *purvapaksin* soutient que les textes des *Upanisad* tels que « *Aditya est Brahman* » sèment un doute. Faut-il surimposer l'idée ou la contemplation d'*Aditya* sur le *Brahman* ou bien, inversement, l'idée ou la contemplation du *Brahman* sur l'*Aditya* ? D'où surgit ce doute (dans votre esprit) ? rétorque Shankara. – Du fait de la co-

ordination grammaticale (*samanadhikarana*), répond l'adversaire (car les deux mots sont au même cas grammatical). Il propose également d'autres alternatives. En aucun cas, répond Shankara. La contemplation ou l'idée du *Brahman* exclusivement est à surimposer sur l'*Aditya* (et non pas le contraire), car de ce fait il y a l'élévation ou l'exaltation (du second). Cela est également conforme à la « règle séculière », à la « règle mondaine » (*laukika-nyaya*), celle qui enjoint que l'idée de quelque chose de supérieur doit être surimposée sur l'idée de ce qui est inférieur et non pas le contraire, comme lorsque nous estimons ou parlons d'un serviteur ou gardien (*ksattri*) du roi comme le roi (*raja*). Cette règle doit être observée dans les circonstances mondaines, car, sinon, nous ravalierions alors le roi au rang de serviteur, son inférieur. Le contraire serait donc sans avantage. Nous avons ici un Shankara très pragmatique, terre à terre, prenant recours dans les canons mondains. L'adversaire répond alors qu'il n'est pas convenable de définir les contemplations basées sur la *sruti* par des règles mondaines (*laukika-nyaya*). Il se peut, admet le *siddhantin* (Shankara). Mais comme il y a un léger doute, nous pouvons recourir au *laukika-nyaya*, pour parvenir à cette décision que la *sruti* a bien en vue la superposition d'une contemplation supérieure sur celle qui lui est inférieure. Plus loin Shankara explique que le mot *Brahman* dans tous les passages de la *sruti* précédemment cités est suivi du mot « *iti* », « comme », « ainsi ». (En général, *iti* marque la fin d'une citation et s'utilise comme des guillemets). Il faut comprendre : « Il doit méditer (sur l'*Aditya*, sur le Soleil, etc.) comme (étant le) *Brahman* ». Et cette précision très importante est illustrée d'un exemple classique. Ces textes sont analogues, ajoute-t-il, aux phrases comme « Il perçoit la coquille nacrée comme l'argent », phrase dans laquelle le mot « coquille nacrée » dénote une coquille nacrée pure et simple, alors que le mot « argent » dénote par implication l'idée de l'argent. Car la personne en question qui la perçoit ainsi pense la percevoir alors qu'en réalité, il n'y a rien de tel⁵⁷.

Le cristal (*sphatika*) transparent (*svaccha*) et incolore semblant teinté en rouge à cause de la laque rouge ou encore d'un rubis (*alakta*, *padmaraga*) se trouvant à proximité⁵⁸. Shankara explique en *BSBH* III, 2, 11, en comparant le *Brahman* au cristal, que tout comme le cristal transparent et incolore n'est pas réellement affecté par les conditions adventices (*upadhi*), la laque rouge se trouvant dans sa proximité et s'y reflétant, de même le *Brahman* reste sans attributs, sans changement ou modifications. Le cristal transparent (*svaccha*) ne peut lui-même devenir non-transparent (*asvaccha*) du fait des *upadhi*. Il cite à l'appui la *Katha-upanisad*, I, 3, 15, qui décrit le *Brahman* négativement : *asabdam*, *asparsam*, *arupam*, etc.

Pour l'exemple typique du cristal (*sphatika*), voir Shankara ad *Agamasastra*, IV, 24. Tout comme le bloc de cristal, incolore de nature, ne présente aucune variété de couleurs : bleu, jaune, etc., tant qu'il n'entre pas en contact avec ces conditions limitantes (*upadhi*), de la même manière la connaissance perceptive ne présente à vrai dire aucune variété (*vaicitrya*). L'auteur en fait usage aussi dans la *BAUBH*, II, 1, 20 pour expliquer que les *upadhi* ne sont pas inhérents au Soi et que c'est une erreur du même type que de voir le cristal comme étant rouge. Surimposer les qualités d'une chose à une autre ! Tout comme la couleur faussement attribuée au cristal est éliminée lorsque l'objet coloré en rouge est éloigné de sa proximité, de même la détermination adventice d'être transmigant (*samsarin*) attribuée à l'*atman* n'est pas inhérente à lui, précise Shankara en *BAUBH*, II, 1, 20. Il revient longuement sur cet exemple en *BAUBH*, IV, 3, 30. « De même qu'en ce monde un bloc de cristal, de par sa

transparence naturelle, assume fictivement diverses teintes de vert, de bleu, de rouge, etc., lorsqu'il est en contact immédiat avec des objets qui, eux, possèdent réellement ces couleurs, de même, une fois mise en contact avec des organes tels que l'œil, etc., la lumière du Soi – en elle-même pure conscience massive – se diversifie (fictivement) en vision, (audition), etc. [...] Or l'intellect, de par sa limpidité intrinsèque et sa proximité au Soi, en reflète la luminosité propre. Aussi est-ce lui qui est au premier chef identifié au Soi, même chez les hommes de discernement. Puis c'est l'organe mental (*manas*) qui vient capter cette luminosité grâce à sa proximité de l'intellect ; puis les organes sensoriels grâce à leur contact avec le *manas*, enfin l'enveloppe corporelle grâce à son contact avec les sens. C'est ainsi que la luminosité du Soi se diffuse de proche en proche à travers tout l'organisme. Les gens s'identifient (préférentiellement) à tel ou tel de ces niveaux en fonction de leur degré de discernement»⁵⁹. On trouve la même formule logique classique de démonstration : *yatha hi loke svacchasvabhavyayuktah sphatikas tan nimittam eva...*, suivi plus loin de *tatha*, dans l'argument accompagné des illustrations (*drstanta*) dans le texte cité. De même que surgit le reflet du soleil, de la lune, etc. dans l'eau ; de même qu'à cause de la proximité de la laque rouge, condition contingente, le cristal pur et transparent de nature apparaît comme étant rouge... De même que le reflet (*pratibimba*) du soleil, de la lune, etc. dans l'eau, et que la couleur rouge (faussement attribuée) au bloc du cristal etc. disparaissent en l'absence d'eau, de laque rouge etc. et que seule demeure la nature réelle (*paramarthatah*) de la lune etc., de même seule demeure la pure Conscience homogène et compacte (*vijñanaghana*), infinie, sans limites⁶⁰.

D'autres exemples de la surimposition : voir la saleté sur la surface du ciel (*akasa tala mala* ou *malinata*). Elle n'existe pas, car elle est projetée sur le vide, sur l'espace creux (*akasa, kha, vyoman*)⁶¹.

L'eau dans le mirage (*marici-udaka*) ou la « soif d'antilope » (*mrga-trsna*)⁶². Lorsqu'en présence d'un mirage, l'on déclare : « Voici de l'eau », c'est là se tromper. Croire que c'est de l'eau, alors que c'est un mirage, c'est se tromper. Aussi le terme *usara* est-il usité pour dire « désert »⁶³. À l'avènement de la vision de la vérité de sens ultime (*paramartha-darsana*), l'eau du mirage, l'eau dans le désert (*maricydaka*), la Cité des musiciens célestes (*gandharva-nagara*), etc. s'évanouissent (*Katha-up.-bh. II, 3, 1*).

À l'aide de tous ces exemples, Shankara en face du disputant tente de démontrer que la vraie nature de l'*atman* ou du *Brahman* n'est nullement affectée par l'illusion du monde et du moi. La chose en soi (*vastu, BSBH, I, 4, 6*), absolument vraie, ne subit aucune modification. « Comme le soleil, l'œil du monde entier, n'est pas souillé par les vices des yeux, qui lui sont extérieurs, ainsi l'Un, âme intérieure à tout être, n'est pas souillé par la souffrance du monde, étant extérieur (à elle) », lit-on dans ce texte de la *sruti*⁶⁴. Comme l'on peut s'y attendre, Shankara commente ce texte important comportant le mot clef, *eka*, ainsi que l'expression : *sarvabhutantaratma*, en utilisant les illustrations classiques que voici. L'ignorance ne réside pas à vrai dire dans le Soi. Le Soi n'est pas à vrai dire affecté par l'ignorance, tout comme le serpent, l'argent, l'eau, et la saleté (sur la surface du ciel), surimposés respectivement sur la corde, la nacre, le désert et le ciel (la voûte céleste, l'espace creux, le firmament, le Vide) n'existent pas⁶⁵.

Voir la lune unique comme étant double (*dvicandra-darsana*), vision erronée causée par la maladie oculaire ou le trouble visuel appelé *timira* (litt., obscurité, la diplopie ?) est également un exemple classique très fréquent dans les textes sanskrits⁶⁶.

Dans pratiquement tous ces exemples, l'erreur est bien souvent présentée comme une erreur visuelle ou perceptive, rarement sonore, gustative, olfactive ou tactile. C'est le cas dans le *drstanta* classique de la vision de la double lune (*dvicandra-darsana*), dans celui de la corde et du serpent, etc.

De même, toujours pour prouver l'unité ou la non-dualité à l'aide d'un exemple convaincant, Shankara avance l'argument suivant destiné à son adversaire. C'est parce que l'altérité est une création due à l'ignorance que son annulation (ou sa dissipation) est possible par la connaissance juste, car la preuve de la non-existence d'une seconde lune réside dans le fait que celle-ci n'est pas perçue par celui dont les yeux ne sont pas affectés par la maladie dite *timira*⁶⁷. En lisant la *Taittiriya-up.*, *Brahmanandavalli*, II, 7, 1, et le commentaire de Shankara, le lecteur pense naturellement à la *Chandogya-up.* VI, 2, 1 : « De toutes choses, au commencement, il n'y avait, seul et sans second, que l'être » (*ekam evadvitiam*), ainsi que la *BAU*, I, 4, 1-3 ; IV, 3, 23, textes qui expliquent que c'est toujours d'un second (*dvitiya*) ou d'un autre (*anya*) qu'on a peur⁶⁸. Ainsi, c'est toujours pour plaider pour sa thèse de la non-dualité que Shankara utilise l'exemple de *timira* (*taimirikadvitiyacandravat*, II, 7, *taimirikadrstadvitiyacandravat*, II, 9). L'*atman* ou le Soi reste dupe de la dualité tant que dure l'ignorance. Il n'y a ni obtention (*labha*), ni destruction (*nasa*) de la seconde lune. La seconde lune n'a jamais existé. Comment envisager alors son annihilation ?⁶⁹

Cet exemple se trouve dans les textes bouddhiques également, non pas pour mettre en avant la non-dualité de l'*atman-brahman*, mais pour illustrer l'ignorance. Sur la présence de cette dernière, c'est-à-dire de l'ignorance (*avidya*), dans la condition humaine, les brahmanes et les bouddhistes sont en gros d'accord entre eux. Ainsi, on peut lire chez *Candrakirti*, *Prasannapada Madhyamakavrtti*, « ...mais tout le monde, ayant les yeux de l'intelligence abîmés par ce trouble visuel (*timira*), attribue aux entités mondaines, pourtant purement irrationnelles, une existence assurée, à l'exemple des prestiges magiques... »⁷⁰. On se trompe, on surimpose, on est dans l'erreur (*moha*). Les personnes atteintes de troubles visuels imaginent des objets inexistantes ; cheveux, moustiques, mouches, lune double, etc. (p. 187). Il faut entendre par là le trouble visuel de l'ignorance par contraste avec l'éveil de l'œil de la connaissance chez un Buddha (p. 198).

Pour clore cette section sur la surimposition, l'erreur, etc., disons que les deux premiers thèmes (1. Unité, Non-dualité ; 2. Irréalité, Illusion) sont intimement liés. Pour Shankara, représentant du Non-dualisme pur et simple (*kevala-advaita-vedanta*), la doctrine de la transformation illusoire permet d'établir l'unicité du *Brahman*. Tous les exemples que je viens de passer en revue confortant la doctrine ou la thèse de la transformation illusoire soutenue par Shankara. C'est le *vivarta-vada* ou *Brahma-vivarta-vada*. Le monde et le moi sont une « transformation illusoire » de la Cause ou de la Substance première qu'est le *Brahman*. L'illusion venant à cesser, seul demeure le *Brahman*, l'Un-sans-second. Le sentiment de la servitude (*bandha*) est causé par le pouvoir d'illusion (*maya*), qui sur le plan individuel et subjectif se présente comme

l'ignorance (*avidya*), d'où découle la tendance à surimposer (*adhyasa, adhyaropa*), la confusion et l'erreur (*bhrama, bhranti*), la non-discrimination (*a-viveka*) etc. Lorsque l'ignorance se dissipe, le Soi se révèle à lui-même comme étant le Soi connaissant (*prajña*) dont il est question dans la *Chandogya-upanisad*, VI, 8, 7, sq. avec le *tat tvam asi* : « tu es Cela ». La chose en soi ne subit donc aucun changement. Elle n'est pas affectée par l'existence, la continuation ou l'élimination de l'ignorance (*avidya*), tout comme dans l'illustration de la corde et du serpent. Quelqu'un peut avoir éprouvé de la frayeur à la vue d'un (pseudo-) serpent et avoir pris la fuite. Mais quelqu'un d'autre lui explique : n'ayez pas peur, ce n'est qu'une corde, ce n'est pas un serpent ; alors ayant entendu cela, celui-ci cesse d'avoir peur, ne fuit point en tremblant. Or, durant toute la durée de l'illusion (due à la surimposition) et après la fin de l'illusion, la chose en soi (*vastu*), telle qu'elle est, est pourtant restée inchangée, non affectée⁷¹. L'illusion, par définition fictive, est sujette à disparaître et le magicien n'est pas affecté par son tour de magie⁷².

3. L'impossibilité physique, mentale, intellectuelle. Les exemples typiques sont les suivants : vouloir rouler le ciel comme une peau de bête (*carmavad vestitum*), le gravir comme un escalier⁷³, suivre les traces des poissons dans l'eau⁷⁴, rechercher l'empreinte des pas d'oiseaux dans le ciel⁷⁵, vouloir tirer à soi l'espace vide avec le poing fermé, ou encore le tenir enfermé dans la poignée de sa main, voilà ce qui est également impossible⁷⁶. Les exemples démontrant l'impossibilité interviennent bien souvent dans le cadre de l'inexistence. La non-existence (*abhava*) ne peut être l'objet d'un effort à déployer, explique Shankara à son adversaire qui est un bouddhiste idéaliste (*Vijñānavadin*) en disant : cela reviendrait à porter des coups au ciel ou dans l'espace vide afin de le détruire (*akasa-hanana*) avec des épées (*khadga*) ou d'autres instruments (*BSBH*, II, 1, 18). La discussion portait sur la relation de la cause et de l'effet.

Toujours en discussion avec le bouddhiste *Vijñānavadin*, Shankara avance un autre exemple : « le feu ne peut se brûler lui-même » (*BSBH*, II, 2, 28). C'est impossible ! Tout comme la conscience ne peut prendre conscience d'elle-même sans devenir objet de connaissance, c'est-à-dire en cessant d'être le sujet. Pour le bouddhiste idéaliste professant la thèse du « Rien-que-pensée », le monde extérieur se réduit à néant. Mais le *sutrakara* et le commentateur maintiennent ceci : « L'inexistence (du monde extérieur n'est pas soutenable) pour cette raison que nous le percevons » (*BS*, II, 2, 28). « Mais il y a une contradiction flagrante à admettre qu'une chose puisse agir sur elle-même, à la manière d'un feu qui se brûlerait lui-même. Et, en même temps, vous refusez la conception, pourtant logique et admise par tout un chacun, d'un objet extérieur appréhendé au moyen d'une idée distincte de lui ! » (*BSBH*, II, 2, 28).

Pareillement, nager sur le sol en ayant l'impression de nager sous l'eau (*BAUBH*, IV, 4, 22), voilà qui est impossible. Pourquoi chercher ce qu'on ne saurait obtenir ? C'est seulement pour ce qui peut être obtenu que l'on déploie des moyens. Si une recherche est effectuée pour trouver des moyens d'obtenir ce que l'on ne peut obtenir, ce serait alors comme vouloir nager sur le sol en ayant l'impression de nager sous l'eau ou encore de rechercher l'empreinte des pas d'oiseaux dans le ciel⁷⁷.

Cuire une moitié de la poule (pour la manger) et garder l'autre moitié pour la ponte des œufs, voilà ce qu'on ne saurait obtenir non plus⁷⁸. Cet exemple intervient pour dire

qu'on ne peut avoir une partie de la cause qui serait éternelle et une autre partie qui serait non-éternelle. Cet exemple correspond au proverbe français : « on ne peut avoir le beurre et l'argent du beurre ». On ne peut pas gagner sur tous les plans. On ne peut être et avoir été. Et au proverbe anglais : « To have the cake and to eat it too ».

4. L'inexistence (absolue). Les non-entités n'existent pas. Gaudapada, commentateur des *Samkhya-karika* d'Isvarakrsna, en citant Jaimini (l'auteur *mimamsaka*), fournit les exemples suivants de l'inexistence absolue (*atyanta-abhava*) : la corne d'un âne (*khara-visana*), le fils d'une femme stérile (*vandhya-suta*), ou la fleur du ciel (*khapuspa*)⁷⁹. Dans une discussion argumentée, les exemples de l'inexistence absolue servent aussi à réfuter une thèse par la réduction à l'absurde. Brahmanes et bouddhistes utilisent ces *drstanta* classiques : le fils d'une femme stérile (*vandhya-putra* ou *-suta*)⁸⁰, la corne d'un lièvre (*sasa-visana*, *sanasrngara*)⁸¹, la corne d'un âne (*khara-visana*)⁸², la fleur dans le ciel ou dans l'espace (*gaganakusuma*⁸³, se dit aussi *akasapuspa*, *khakusuma*, *vyomakusuma*), le manguier céleste, ou encore le parfum d'une fleur céleste (*gaganakusuma-surabhi*)⁸⁴. Tout cela n'existe aucunement et tout le monde en comprend l'impossibilité ainsi que l'absurdité de telles entités grâce à ces exemples ingénieux. La contradiction inhérente saute aux yeux. L'exemple typique de l'inexistence absolue, et donc aussi de l'impossibilité, utilisé dans les textes brahmaniques et bouddhiques, c'est de vouloir voir, ou de suivre l'empreinte des pas (c'est-à-dire le tracé du vol) des oiseaux dans le ciel même ou des poissons dans les eaux⁸⁵.

Personne ne dit au sujet du fils d'une femme stérile : « le fils d'une femme stérile devint roi avant l'intronisation de Purnavarman » (*BSBH*, II, 1, 8). « Personne ne peut dire "Visnumitra apparaît comme le fils d'une femme stérile" ». (*BSBH*, II, 2, 28). Convenons que de nos jours avec l'insémination artificielle, la fécondation *in vitro*, cet exemple a peut-être perdu de sa pertinence. Toujours est-il qu'il est très fréquent dans la littérature indienne. Il y a un fonds commun d'exemples utilisés, et donc une dimension « pan-indienne » surpassant les différences : orthodoxie brahmanique, hétérodoxie bouddhique, etc. Citons quelques textes bouddhiques. Lors d'un débat, l'Objection se présente ainsi : « L'agent de vision existe, car son objet et son instrument existent réellement. En doctrine réaliste, ce qui n'existe pas n'a ni objet, ni instrument, par exemple le fils d'une femme stérile »⁸⁶. *Critique de la destruction*. « L'arrêt ne convient pas non plus à une essence inexistante. Un inexistant, une absence d'essence, ne comporte pas non plus destruction, puisqu'il n'existe pas, tel le fils d'une femme stérile ; c'est en ce sens que le maître ajoute : *de même qu'il n'y a pas de coupure de la deuxième tête* »⁸⁷.

Le comble d'un exemple démonstratif pour l'inexistence me semble se trouver dans le Commentaire de Shankara à la *Taittiriya-upanisad*. C'est l'Objectant ou l'adversaire de Shankara, vraisemblablement un bouddhiste (nihiliste) qui parle. Il veut réduire le *Brahman* à une non-entité, définit pourtant comme étant : « Réalité, Connaissance, Infinitude » (*satyam jñanam anantam brahma*) dans la *Tait.-upanisad* II, 1, 1. Puisque les termes *satya*, etc. sont utilisés seulement afin d'écarter ou nier les attributs opposés tels que vérité-fausseté (*anrta*), etc., et puisque le substantif *Brahman* n'est pas une entité très bien connue comme c'est le cas pour un lotus, la phrase commençant avec le mot *satya* n'a qu'une non-entité en vue, dit l'adversaire, et il donne l'exemple suivant. Tout comme dans cette phrase suivante : « S'étant baigné dans l'eau du mirage, ayant

mis une couronne de fleur du ciel sur sa tête, ainsi va le fils d'une femme stérile, armé d'un arc fait de la corne d'un lièvre »⁸⁸. Ici nous rencontrons plusieurs exemples d'inexistence enchevêtrés dans un seul exemple. Quelle imagination fertile !

Candrakirti affectionne d'autres exemples, très suggestifs ceux-là aussi, pour démontrer l'inexistence, l'impossibilité pure et simple. Ce sont : celui d'un « manteau de poil de tortue » (*kurmaromapravara*)⁸⁹. Celui d'un « bijou de la tête dans le chignon d'un tonsuré » (*mundakajata siromani*)⁹⁰.

5. La causalité (*karya-karanata*). Le problème de la causalité dans la pensée indienne enveloppe celui de la temporalité, ainsi que celui de la causalité karmique. L'exemple classique en est celui de la graine et la pousse (*bija-ankura*). Il se présente également sous la forme de celui de l'œuf et de la poule correspondant ainsi à la version qui a cours en Occident. Nous le trouvons dans le *Milinda-pañha*, texte bouddhique paracanonique⁹¹. La théorie de la transmigraton (*samsara*) est illustrée à l'aide de cet exemple classique (*drstanta*) de la « graine et de la pousse » afin d'établir que le *samsara* est sans commencement (*anadi*). Gaudapada commentant les *Samkhya-karika* ainsi que Vacaspati Misra introduisent la thèse de l'*anaditva* (« l'absence de commencement ») pour expliquer la réciprocity des deux créations : le *linga-* et le *bhava-sarga*. « Il ne peut y avoir de corps subtil sans dispositions, ni de dispositions sans corps subtil. Donc, une double création a lieu : celle du corps subtil et celle des dispositions »⁹². Gaudapada commente : « La mutuelle dépendance (des deux créations), analogue à celle de la semence et de la pousse, n'est pas une objection, car cette (dépendance mutuelle) concerne l'espèce et ne concerne pas les individus les uns par rapport aux autres, et parce que la création est sans commencement ». La thèse de l'*anaditva* permet de contourner le problème de la régression à l'infini. Elle rend intelligible aussi la causalité réciproque, la dépendance mutuelle, ou encore la circularité illustrée par l'exemple classique de *bijankura*. Étant donné que la création est sans commencement (car la représentation du temps est cyclique et circulaire dans la pensée indienne, et non pas linéaire), notre raisonnement, dit Vacaspati Misra, ne comporte pas de cercle vicieux analogue à ce que serait la dépendance mutuelle entre le germe et la pousse⁹³.

Gaudapada de l'*Agamasastra* soutient le contraire. L'analogie de *bijankura* n'est pas exempte de tout vice logique. Son point de vue est plus radical. « Quant à l'exemple appelé "la graine et la pousse", il est, à la vérité, du même ordre que ce qui est toujours à prouver. Une raison qui est du même ordre que ce qui est à prouver ne convient nullement pour établir ce qui est à prouver »⁹⁴. Il est impossible de démontrer le rapport de cause à effet rationnellement sans commettre la faute dite de la « pétition de principe » (*sadhyasama*)⁹⁵. Ainsi, cet exemple sert à démontrer le vice logique de la « pétition de principe », de la « régression à l'infini », de l'implication réciproque » (*anavasthana, sadhyasama, anyo'nyasraya, itaretarasraya*) dans le raisonnement ou dans l'argumentation. Shankara est plus modéré que Gaudapada. Il souscrit à l'opinion du *sutrakara*, en l'occurrence Badarayana, en *BSBH* II, 1, 36. « Sans le *karman*, le corps ne peut exister ; et sans le corps, le *karman* ne peut exister : on tombe ainsi nécessairement dans le sophisme d'implication réciproque. Mais si [le *samsara*] est sans commencement, il n'y a là aucune vice logique, comme le prouve l'analogie de la graine et de la pousse »⁹⁶.

Outre celle de l'« absence de commencement » (*anadi, anaditva*) de la cause, une autre question se pose. Quel est l'ordre de succession entre la cause et l'effet ? Si l'on affirme qu'ils naissent ensemble, il n'y aura alors aucune relation entre les deux, tout comme entre les deux cornes d'un bœuf (*govisana*). Il ne peut y avoir une telle relation de succession entre les cornes droite et gauche d'un bœuf, explique Shankara dans son Commentaire à l'*Agamasastra*, IV, 16. Il y a plutôt une simultanéité. Même exemple chez Candrakirti, avec un autre exemple en sus : « comme les deux seins d'une jeune femme »⁹⁷.

Un autre exemple de séquence causale ou d'ordre de succession inversé : l'effet devient l'origine de la cause : « comme la naissance du père à partir du fils » (*putraj janma pitur yatha*)⁹⁸. C'est difficile à concevoir sauf dans les généalogies védiques d'ordre mythologique.

L'exemple classique, la maxime (ou la loi dite du corbeau, *kakataliya-nyaya*) sert à expliquer la rencontre fortuite de deux séries causales⁹⁹.

Les germes ou semences des actes rendent compte de la causalité et de la temporalité karmique. Dans le grand temps dont la représentation est cyclique et circulaire en Inde, non pas linéaire, cette puissance germinative des actes rend compte de notre enchaînement dans le *samsara*. L'élan résiduel ou ce dynamisme correspond à la période de la maturation et la consommation des fruits des actes par l'agent responsable.

Les analogies de la « roue de potier » et de la « flèche » servent à expliquer le délai entre la libération acquise dès cette vie (*jivan-mukti*) et la libération après la mort (*videha-mukti*), libération *post mortem* définitive qu'obtient le sage délivré-vivant. Telle est l'ultime fin de la causalité/ temporalité pour celui qui se libère définitivement du *samsara*.

IV. Remarques et conclusions

1. De la simplicité à l'universalité.

Au terme de ma recherche, les questions suivantes se posent à mes yeux : celle du pourquoi d'un tel usage intensif des *drstanta*, simples et concrets, à la portée de tout le monde. Pourquoi cette simplicité ? Pourquoi cette abondance ? Pourquoi cette fréquence ? Tous les textes sanskrits brahmaniques ont pour auteurs des brahmanes. Or, le but de ces penseurs brahmanes n'était pourtant pas de s'adresser à la masse afin de l'instruire. L'étude des textes et l'instruction en général étant réservées aux hautes castes, à quel besoin répondait cet usage ? L'intention ne pouvait être non plus de convertir, du moins dans le cadre hindou. Il est vrai que dans un débat, un auteur brahmane tel que Shankara pouvait avoir soit des adversaires brahmanes, tenants d'autres positions philosophiques (représentant le système de la *Purva-mimamsa*, du *Vaisesika*, du *Samkhya*, etc.) ou encore un adversaire hérétique ou hétérodoxe : un matérialiste, un « nihiliste » bouddhique, etc. Il se pourrait donc que ce soit afin de se mettre à la portée de tous. Ma réponse est que ces philosophes, tout en étant axés sur la sotériologie, se sont voulus très pédagogues, dès lors qu'ils s'adressaient aux ignorants que nous sommes.

Conséquences : De cet usage intensif des *drstanta* simples et concrets, à la portée de tout le monde découle une conséquence : c'est ainsi que le hiatus ou la distance entre sagesse savante des lettrés et sagesse pratique de la masse parvient à être comblé. Tout le monde comprend aisément grâce aux exemples clairs et simples faisant partie des choses observables dans la vie de tous les jours. Le recueil très tardif et anonyme : le *Nyayavaliḥ* (XVII-XVIII^e siècle) témoigne de cette assimilation faite par la masse de la matière philosophique et religieuse, traitée dans les textes de la *sruti* (« audition », textes de la Révélation) et de la *smṛti* (« mémoire », textes issus d'une transmission humaine, une transmission de mémoire), car, agrémentée de *drstanta*, provenant des textes du *Vedānta* ou encore du *Samkhya-Yoga*.

Expliquer l'unité (*ekatva*) ou la non-dualité (*advaita*), expliquer ce qu'est la délivrance (*mokṣa*), le but suprême de l'homme (*parama-purusartha*), considéré du point de vue de la vérité de sens ultime (*paramārtha-satya*)¹⁰⁰, tel est en définitive l'office dévolu aux exemples. La délivrance ou la libération n'est autre que la connaissance vraie (*jñāna*, *vijñāna*), mieux encore, une re-connaissance, une prise de conscience de l'identité du soi individuel (*atman*) avec le Soi universel (*brahman*). Elle se borne à supprimer la connaissance erronée (*mithya-jñāna*).

2. Les trois niveaux de la vérité.

Remarquons que la topique de la délivrance relève du plus haut niveau, du *paramārtha-satya*, alors que les explications agrémentées d'une foultitude d'exemples simples et saisissants sont toutes empruntées aux niveaux *vyavaharika*- et *pratibhasika-satya*. Cela fait un contraste. Expliquer « ce qui n'est pas de ce monde » (*alaukika*), ou le supra-mondain, par « ce qui est de ce monde » (*laukika*), par ce qui est « fameux » et bien connu de tous, *loka-prasiddha*, telle est la méthode suivie par notre philosophe, ancré dans le réel¹⁰¹. Ayant établi un lien provisoire entre les trois niveaux de vérité, le temps de faire comprendre par des illustrations (*drstanta*) « ce qui est difficile à comprendre » (*durvijñeya*)¹⁰², ils nous montrent que seule est vraie la vérité de sens ultime. À ce niveau-là, tout discours se mue en silence.

Considérés du point de vue du *paramārtha-satya*, les deux autres niveaux de vérité ou de réalité, à savoir celui de la vérité conventionnelle, provisoirement vraie (*vyavahara*- ou *samvṛti-satya*) et celui de la vérité fictive et fautive, la vérité du reflet (*pratibhasika-satya*), disparaissent l'un et l'autre, la notion de différence (*bheda*) et de dualité (*dvaita*) ayant été abolie. Le soleil de la connaissance finit par dissiper les ténèbres de l'ignorance.

Les explications dans les débats dialogués de Shankara, accompagnées de *drstanta*, se situent dans le registre de la vérité empirique, conventionnelle et provisoire. Elles dévoilent la fausseté ou l'irréalité du monde prenant appui sur la vérité du reflet (*pratibhasika-satya*). Et cela pour nous faire comprendre la vérité de sens ultime (*paramārtha-satya*), vérité qui transcende les catégories de la pensée et de la parole.

De la simplicité à l'universalité, le passage est aisé. Du coup l'appel à l'universalité présent dans le *Vedānta* (scripturaire et philosophique) en général, et chez Shankara en particulier prend tout son sens. L'usage des exemples très simples prouve l'attitude universaliste du *Vedānta*, un des systèmes philosophiques les plus populaires dans

l'Inde (et qui a également connu un grand succès en Occident). Le *Vedanta* non-dualiste contient un appel à l'universalité et à l'inclusion notamment dans sa manière de définir la nature de la délivrance (*moksa, mukti*)¹⁰³.

L'appartenance à telle caste ou à tel mode de vie, ces conditions n'ont plus aucune pertinence. Il s'agit de la prise de conscience de l'identité de l'*atman* en tous, en tant qu'il est le même (*samam*) en tous. Et cet *atman* n'est autre que le *brahman*, il ne diffère pas du *brahman*. En plus des *Upanisad*, s'appuyant également sur le texte de la *Bhagavad-gita*, dont la contribution à l'universalité est fondamentale, avec l'apport de la dévotion aimante (*bhakti*), Shankara ne manque pas de citer un extrait de la strophe où le Bienheureux Krsna proclame que l'*atman* dans un chien (*sunī*) ou dans celui qui fait cuire (la viande) d'un chien (*svapaka*) pour le manger est le même, est identique. Shankara cite la *Bh.-gita* V, 18 : *sunī ca svapake ca* dans son *BAUBH*, I, 4, 10, texte qui contient la grande phrase « Je suis le *brahman* », le *mahavakya* par excellence.

Cet universalisme est donc à deux détente. Premièrement, parce que nous sommes tous concernés par cet enseignement ainsi mis à notre portée, car nous sommes tous ignorants, incapables de discriminer le vrai du faux : nous sommes tous des ignorants, des sots, des égarés : *bala, mudha, avivekin*.

D'ailleurs on n'est pas surpris de trouver qu'un très grand nombre d'exemples s'insèrent dans le cadre de l'explication de ce phénomène qu'est le fait de se tromper, autrement dit dans le cadre de l'erreur causée par l'ignorance et par la tendance inhérente à la surimposition. On se trompe par l'œil en Inde. La plupart du temps il s'agit d'une erreur optique ou perceptive. D'ailleurs, le fait d'être aveugle peut s'entendre dans les deux sens du terme : ne pas avoir la capacité de voir, car les yeux (l'organe et sa fonction) font défaut ; ne pas voir clair, ne pas pouvoir comprendre, méconnaître. Autrement dit, être ignorant, bête, stupide. Ne pas savoir alors qu'on croit savoir, se tromper à son insu, ainsi se résume la condition humaine.

À ce niveau, c'est maintenant la distinction entre un *jñānin*, un *vivekin*, d'une part, et un *ajñānin*, un *avivekin*, un *mudha*, d'autre part, qui compte, non pas la distinction hiérarchique du pur/impur, *brahmane/sudra*¹⁰⁴, de haute caste et de basse caste. Shankara précise que les différentes castes (*Brahmanes, Ksatriya*, etc) et stades de vie (*asrama*), consistant en action, facteurs, fruits ou résultats (*kriya, karaka, phala*), ne sont que des notions faites de l'ignorance surimposées sur le Soi (*atman*), tout comme le serpent est surimposé sur la corde (mal discernée dans la pénombre)¹⁰⁵.

Deuxièmement, parce que nous sommes déjà libres. La délivrance n'est pas une acquisition nouvelle. Autrement dit, en réalité et en puissance, nous sommes tous (en tant qu'*atman*), sages ou ignorants, ici et maintenant, identiques au *brahman*. Elle ne se passe pas dans l'espace et le temps et ne requiert aucun moyen extérieur à déployer, étant simplement le surgissement de la connaissance (*jñāna, vijñāna, brahma-vidya, atma-vidya*), c'est-à-dire la cessation de l'ignorance (*ajñāna, avidya, mithya-jñāna*). L'*Upanisad* tout entière est exclusivement consacrée à l'élucidation de la différence entre les sphères de la connaissance et celles de l'ignorance, précise Shankara dans *BAUBH*, I, 4, 10.

Dans son commentaire à la *Chandogya-Upanisad*, I, 4, 5, Shankara précise bien ceci : « Alors qu'entre les personnes autorisées à fréquenter le palais d'un roi on rencontre toujours des distinctions liées aux divers degrés d'intimité de ces courtisans avec la personne même du roi, rien de tel n'existe parmi ceux qui sont autorisés à fouler le parvis du suprême *brahman* ». C'est-à-dire qu'il n'y a aucune infériorité ou supériorité, aucune considération du type « moins » (*nyuna, nyunata*) ou « plus » (*adhika, adhikta*) parmi les candidats à cette « immortalité » (*amrtatva*, synonyme de la « délivrance », *moksa*) dont parle l'*Upanisad*. L'accès à cette porte est ouvert à tout le monde. Ainsi, affirme le texte, comme les dieux, le *vidvan*, lui aussi, obtient l'immortalité.

3. Conclusions : pédagogie et sotériologie.

C'est le souci de la pédagogie qui semble prédominer. Je suis en mesure d'avancer l'hypothèse suivante. Ces exemples fonctionnent comme des moyens salvifiques, *upaya*. Ce n'est pas un hasard si l'utilisation des *drstanta* est bien souvent attestée dans les passages traitant de la délivrance. Le discours sur la délivrance s'adresse à tous les êtres vivants (*pranin*), sans distinction de caste ou de classe, comme le dit Shankara dans son Commentaire à la *BAU* IV, 4, 7, et IV, 4, 15. Shankara explique que le dialogue entre Yajñavalkya et Janaka de Videha porte sur la servitude (*bandha*) et la libération (*moksa*), avec leurs causes (respectives), au moyen des illustrations (*bandhamoksarthalaksono drstantadarstantikabhutah*). Le moyen de se libérer (de la servitude) du *samsara* est énoncé pour tous les êtres vivants (*samsaravimoksopaya uktah pranibhyah / BAUBH, IV, 4, 7*). Sauf la délivrance, tout le reste relève du domaine de l'ignorance, y compris l'action rituelle (bien que la *Sruti* l'enseigne)¹⁰⁶.

Le paradigme thérapeutique et le schéma médical est intéressant à cet égard. On le trouve dans le Sermon de Bénarès (texte bouddhique intitulé le *Dharma-cakra-pravartana-sutra*). Les énoncés des Quatre Nobles Vérités (*arya-satya*) : souffrance (*duhkha*), origine de la souffrance (*duhkha-samudaya*), arrêt de la souffrance (*duhkha-nirodha*), Voie (*marga*) qui mène (à l'arrêt de la souffrance) correspondent en effet au schéma suivant : diagnostic, étiologie, pronostic, ordonnance. Dans le *Yoga-bhasya* II, 15, Vyasa ne fait que reprendre le quadruple schéma (*catur-vyuha*) des traités de médecine (*cikitsa-sastra*), à savoir la maladie (*roga*), la cause de la maladie (*roga-hetu*), la santé (*arogya*), le remède (*bhesaja*). Shankara le reprend dans l'Introduction générale de son Commentaire à l'*Agamasastra*. Remarquons que l'ignorance (*avidya*) décrite dans ces illustrations n'est pas assimilée au « péché ». Elle est plutôt comprise et décrite comme une maladie (cf. *timira-roga*) dont seule la connaissance peut nous guérir. En effet, quel est le motif ou l'utilité (*prayojana*) de ces Traités (*sastra*) que sont les Traités de la délivrance (*moksa-sastra*) ? Ayant posé cette question Shankara répond lui-même en ces termes. Tout comme l'état normal de bonne santé pour un homme affligé d'une maladie consiste dans la guérison de la maladie, de même l'état normal du Soi, affligé par son identification avec la souffrance consiste dans la cessation de la différenciation. Le but visé c'est la cessation de la dualité¹⁰⁷.

4. Les moyens salvifiques. En réalité l'expérience intuitive fulgurante de la délivrance ne requiert aucun « moyen » (*upaya*). Certes. Seulement, en attendant cet éveil ou ce réveil, et du point de vue de la vérité conventionnelle (*vyavahara-satya*), ces exemples fonctionnent bel et bien comme « moyens » salvifiques, combinant pédagogie

et sotériologie¹⁰⁸. La délivrance est la cessation des représentations erronées, imaginaires. Déjà là, depuis toujours, elle ne nécessite aucune explication. Seules la servitude et l'erreur sont à expliquer, comme tentent de faire les penseurs indiens à l'aide d'exemples suggestifs et pertinents. L'ignorance venant à disparaître, la connaissance est là : à l'avènement de la connaissance, la délivrance est *sur place*. Sans ces *drstanta*, nous aurions peut-être eu du mal à comprendre que la connaissance du *brahman* n'est autre que la disparition de l'ignorance. La *brahma-vidya* dissipe l'*avidya*. Tout comme le cristal transparent et incolore n'est pas réellement affecté par des couleurs avoisinantes, de même le *brahman* ou l'*atman* ne sont pas affectés par les conditions adventices, *upadhi*¹⁰⁹. En *BSBH*, II, 1, 14-15, Shankara citant le passage clef de la *ChUBH*, VI, 1, 4-6, dit : voici, il y a ce *drstanta* pour expliquer la relation de la chose individuelle séparée de ce Tout, c'est-à-dire du *Brahman*. Cette modification de la Substance originnaire n'a aucune existence en elle-même. Par précaution il ajoute soigneusement cette précision : Le *Brahman* est ce Tout, mais ce tout (le monde, le moi, etc.) n'est pas le *Brahman* (*BSBH*, III, 2, 21). On trouve un énoncé semblable chez Mandana Misra.

Il y a une autre dimension non moins importante. Les exemples sont des « moyens » (*upaya*)¹¹⁰ salvifiques, car ils nous font comprendre en quoi consistent l'ignorance et l'illusion, et ce qu'est la connaissance du *brahman* (*brahma-vidya*), *conditio sine qua non* de la délivrance (*moksa*). Gaudapada précise de son côté : « Quant à la création qui est exposée de différentes façons (et) en recourant (aux exemples) de l'argile, cuivre, des étincelles, etc., elle est un moyen de faire comprendre (la non-dualité). Il n'est de différenciation en aucune manière »¹¹¹. C'est un « moyen » (*upaya*) salvifique, ajoutons-le. « Tous ces récits relatifs à la création sont à considérer comme des histoires contées dans le seul but de faire comprendre que l'univers est l'œuvre d'un créateur omniscient et omnipotent mais (seulement) au sens où on parle du pouvoir merveilleux qu'a tel ou tel magicien (de faire apparaître quelque chose d'irréel) »¹¹².

Ces *drstanta* sont-ils des *arthavada*, « discours qui a un but » ? Selon le disputant, l'adversaire de Shankara, oui. Mais selon Shankara, ainsi que Gaudapada, ce sont plutôt des *upaya*. Rares sont les endroits où Shankara concède ce point à son Objectant pour qui ces textes sont des *arthavada*. Par exemple en *Ait.-up.-bh.* II, 2. Mais la plupart du temps il dit non : ce ne sont pas des *arthavada*¹¹³. Leur propos est d'enseigner et de fortifier en nous l'idée de l'unité (*ekatva*) ou de la non-dualité (*advaita*), c'est tout ce que nous pouvons dire sans hésitation avec Shankara qui l'affirme explicitement en *BAUBH*, I, 4, 10.

Comme des fables ou encore des maximes, le but de ces *drstanta* n'est pas d'inculquer la morale non plus. Aucune tendance moralisatrice n'est apparue dans les textes que j'ai consultés. Ni religion, ni morale. La problématique de la délivrance dépasse et surpasse celle de la morale (*dharma*). Le *moksa* est le + 1, radicalement différent des buts mondains.

L'auto-abolition des moyens est également possible. Les moyens auxiliaires, bien qu'ils supposent la dualité, détruisent la notion de la dualité et contribuent à dévoiler le *brahman* éternellement présent. Ils sont comparables à la poudre de la noix du *kataka*

qui, une fois jetée dans l'eau impure, la purifie des impuretés et se dissout, laissant l'eau dans sa limpidité originale¹¹⁴.

Comme « moyen » salvifique (*upaya*), il convient donc en dernier lieu de s'en débarrasser. Que l'on se souvienne de la parabole bouddhique du radeau¹¹⁵.

Deuxième partie

V. Appendices. Extraits de textes.

1. Le *Nyayavalih* (Recueil de maximes et de proverbes)

Ce texte tardif (XVII^e ou XVIII^e s. ?) témoigne de la réception de la littérature savante par la masse. C'est un texte anonyme traduit du sanskrit en anglais avec un Commentaire en Hindi (langue vernaculaire, langue nationale de la République indienne) : *Nyayavalih, Sanskrit Maxims & Proverbs*, ed. by Sir Bejai Singh, Nag Publishers, Delhi, 1980. Nous y trouvons quatre-cent-six « maximes illustrées par une analogie (tirée de l'expérience) mondaine » (*laukika-nyaya*). Un bon nombre de ces maximes sont des *drstanta* ou d'exemples à l'appui canoniques, ou encore des comparaisons assimilatrices (*upama, upamana*), attestées dans les textes philosophiques et religieux de l'Inde ancienne. Il y a sans doute un stock antérieur, un fonds commun, appartenant à un passé immémorial, dans lequel puisent et les lettrés et l'homme ordinaire. La sagesse ultime et la sagesse mondaine se donnent la main et prennent le même chemin. Car, la sagesse vraie n'a pas de nom et ne connaît pas de frontière.

La sélection opérée par l'auteur (anonyme !) du Recueil, le *Nyayavalih* : « Rangée de maximes illustrées par une analogie (tirée de l'expérience) mondaine » n'est pas sans intérêt, car, nous y trouvons les mêmes exemples à l'appui dont se servent les tenants des « points de vue philosophiques » (*darsana*) hindous, par exemple ceux du Samkhya-Yoga ou encore du Vedanta, pour illustrer leurs thèses. Ce Recueil contient également des exemples (*nyaya, drstanta*) attestés dans les textes bouddhiques. En voici quelques-uns :

- La maxime de l'aveugle et du paralytique (*andhapangu-nyaya*) (n° 1). Celle-ci est attestée dans les *Samkhya-karika* par Isvarakrsna (= SK, texte remontant au V^e s.), plus précisément dans la SK 21 (texte que connaissait bien Hegel). La philosophie du Samkhya classique admet un dualisme (initiale) entre les deux principes opposés et complémentaires que sont l'Esprit (*purusa*, litt., « Homme ») et la Nature (*prakrti*) primordiale, sujette à l'évolution. Pour élucider la nature du rapport entre ces deux principes opposés et complémentaires, le philosophe se sert de l'image de deux compagnons de route perdus dans la forêt et qui s'associent pendant le temps de la traversée. L'Esprit ou le Purusa, le Soi non-agissant, est comparé à un paralytique, à un boiteux incapable de marcher. La Nature, active mais inconsciente, dépourvue de la connaissance vraie, est comparée à un aveugle. Le paralytique monte sur les épaules de l'aveugle et le guide dans sa marche à travers la forêt dangereuse qui n'est autre que le *samsara* dont il s'agit de se libérer. Ainsi s'explique l'« union » ou la « conjonction » (*samyoga*) provisoire entre ces deux principes. Il s'agit d'une coopération fonctionnelle visant le but suprême : la délivrance (au terme de l'expérience affective).
- La maxime des aveugles et de l'éléphant (*andhagaja-nyaya*) (n° 2), chère aux Jaina et aux Bouddhists. Cette parabole célèbre illustre la thèse bouddhique de la vanité et de la nocivité de la plupart des spéculations dites intellectuelles, ainsi que des dogmes et des théories, voire des idéologies, sources de querelles. Nous avons bien souvent une idée partielle et partielle des choses. Le Bouddha raconte

cette histoire à ses disciples : les aveugles invités par un roi sont censés palper un éléphant et à décrire son apparence. Le roi leur dit : « Ceci est l'éléphant » (...) « De quelle nature est l'éléphant ? » (...) Les aveugles qui avaient pris et palpé sa trompe dirent : « L'éléphant est semblable à un timon courbe ». (...) « Ceux qui avaient pris la cuisse dirent : L'éléphant est semblable à un arbre. ». (...) Ceux qui avaient pris la queue dirent : L'éléphant est semblable à une corde ». Disputes et querelles s'en suivirent, chacun prétendant avoir raison et l'autre tort. Chacun d'eux produit une opinion différente, ignorant la vérité, voué à percevoir le monde sous la limitation d'une perspective.

- La maxime des aveugles conduit par un aveugle (*andhaparampara-nyaya*) (n°4). Cet exemple se trouve dans les textes brahmaniques et bouddhiques illustrant l'ignorance et l'égarement de l'homme. Les *Upanisads* védiques se servent de ce dicton en comparant les ritualistes (qui prétendent assurer le salut aux moyens des sacrifices) et les matérialistes (qui méconnaissent l'existence du Soi) aux aveugles. Critique des ritualistes, incapables d'atteindre la vision vraie de la Réalité suprême, c'est-à-dire la connaissance intuitive du *Brahman* : « Ils se meuvent en pleine ignorance, eux qui se croient sages et savants ; ils se heurtent violemment eux-mêmes ; ils tournent en cercle, les insensés, comme des aveugles conduits par un aveugle. » (*Mundaka-upanisad*, I, 2, 8 : *andhenaiva niyamana yathandhah/*, trad. Jacqueline Maury, A. Maisonneuve, Paris, 1943). « Ceux qui, circulent au milieu de l'ignorance, se croyant des savants, sages par eux-mêmes, tournent en rond, courant de part en part, - se sont des fous - semblables à des aveugles conduits par un aveugle. » (*Katha-upanisad*, II, 5, trad. L. Renou, A. Maisonneuve, Paris, 1943. Voir aussi *Maitri-up.*, VII, 9). Même comparaison pour décrire le fait de tourner en rond dans le cercle des naissances et des morts, autrement dit dans le *samsara*. Shankara dans son *Commentaire aux Brahmasutra* (= *Vedanta-sutra*) de Badarayana a recours à cet exemple pour démontrer le défaut qui consiste dans le fait d'*arguer en cercle* (*BSBH*, II, 2, 37 : « *logical see-saw* » dans la traduction anglaise). Pour *andha-parampara*, voir aussi le *Commentaire* de Shankara à l'*Upanisad de la grande forêt* (*Brhad-aranyaka-upanisad-bhasya*, III, 5, 1 ; IV, 3, 7). Cette comparaison est également attestée dans le Canon pali bouddhique (voir par exemple *Majjhima-nikaya*, II, p. 170 : *andha-veni-parampara*).
- La maxime de la corde prise à tort pour un serpent (dans la pénombre) (*rajjusarpa-nyaya*) (n° 304) a fait une grande fortune dans la littérature indienne, philosophique et religieuse. Nous en donnons les références les plus importantes dans notre section II, 2 (l'irréalité). Cette maxime illustre le concept de la surimposition (*adhyasa, adhyaropa*), c'est-à-dire l'illusion ou l'erreur due au phénomène de la ressemblance, cause de telles projections.
- La maxime du cristal de roche et de la fleur d'hibiscus (*sphatikalauhitya-nyaya*) (n°396) a fait fortune dans le Vedanta ainsi que dans le Samkhya-Yoga. Le Principe absolu ou le pur principe de Conscience (*brahman, atman, purusa*) se trouvent apparemment affectés par des limitations adventices, tout comme le cristal de quartz translucide et incolore se trouve coloré par la simple proximité d'une fleur rouge (ou de tout autre chose). (Voir notre section III, 2). Le commentateur des *Yoga-sutra* de Patanjali, le nommé Vyasa (V^e s.) se sert

fréquemment de l'analogie du cristal afin de démontrer la coloration du psychisme. « Le psychisme est coloré par l'objet à représenter dans l'esprit. Et ce [psychisme ayant ainsi pris la forme de l'objet], puisque par lui-même il est objet, est relié par le Sujet possesseur de l'objet avec une transformation en lui-même. Ce psychisme lui-même, ainsi coloré par le connaisseur et le connu, apparaît sous la forme de l'objet et du Sujet, acquiert la nature de conscience et non-conscience. Bien qu'étant objet il est comme non-objet, bien que non-conscience il est comme la conscience. Semblable au cristal, il est dit contenir tous les objets. » (*Yoga-bhasya*, IV, 23, trad. P.-S. Filliozat dans *Yoga-bhasya* de Vyasa..., Agamat, 2005, p. 365). Même analogie dans le *Y.-bh.* I, 41.

- La maxime du fer et de l'aimant (*lohadumbaka-nyaya*) (n° 318) est également attestée dans les textes philosophiques du Samkhya-Yoga et du Vedanta, ainsi que dans les textes bouddhiques. (Voir notre section III, 1). L'exemple de l'aimant est courant chez Vyasa, (...*ayaskantamanikalpa*...). Commentant le *Yoga-sutra* I, 4, Vyasa, l'auteur du *Yoga-bhasya* compare le psychisme à un aimant. « Le Sujet a des transformations non différentes de celles du psychisme dans son état d'activité libre.[...] Le psychisme, semblable à un aimant, apportant son aide par sa simple proximité, est, en tant qu'objet de conscience, une propriété du Sujet qui en est le propriétaire. » « Le Sujet de conscience est le Sujet qui a conscience relativement à la matière psychique. Les objets de conscience sont toutes les formes quand elles ont accédé à la substance *sattva* du psychisme. Cet objet de conscience, servant par sa seule présence comme l'aimant, est, en tant qu'objet de conscience, une possession du Sujet qui dans sa nature de conscience en est le propriétaire, puisqu'il a accédé à la qualité d'objet de l'action d'expérience. » (*Y.-bh.* II, 17, trad. P.-S. Filliozat. Même analogie en II, 18 et IV, 17).
- La maxime de la persistance du tournoiement de la roue (*cakrabhramana-nyaya*) (n° 123), et celle de l'épuisement de l'*impetus* de la flèche (*isuvegaksaya-nyaya*) (n° 46). Nous les trouvons dans la philosophie du Vedanta, du Samkhya-Yoga et du Nyaya-Vaisesika. Il s'agit de la célèbre analogie de la « roue du potier » (*kulala-cakra*) et de la « flèche » (*isu*) dont le mouvement ne s'arrête qu'une fois l'élan imparti totalement épuisé. Ces analogies illustrent pourquoi le délivré-dès-cette-vie (*jivan-mukta*) ne meurt pas sitôt acquise la connaissance de l'identité de son *atman* avec le *brahman*. Ce délai est dû à son « *karman* entamé » dont les « fruits » (*phala*), c'est-à-dire les conséquences doivent parvenir à la maturation (*vipaka*), pour qu'il puisse les consommer. (Voir notre section II, 1).
- La maxime de la graine et de l'arbre (*bijavrksa-nyaya*) ou du germe et de pousse (*bijankura-nyaya*) (n° 251). La graine et la pousse se conditionnent mutuellement tout comme la cause et l'effet. La représentation indienne du temps et de la causalité n'est pas linéaire et transitive. Personne ne saura dire ce qui vient avant, ce qui vient après, la graine (*bija*) ou la pousse (*ankura*), l'œuf (*anda*) ou la poule (*kukkutti*). La maxime de « l'œuf et de la poule », bien connue du monde occidental, se trouve dans les textes indiens également, pour illustrer le schème de la génération réciproque et alternée et pour rendre compte des processus complexes. Citons un extrait du *Milinda-panha*. L'individu est un ensemble de cinq agrégats d'appropriation : forme (matérielle), sensations, perceptions,

formations psychiques, consciences, désigné par un mot composé, le « Nom-et-forme » (*nama-rupa*). Le « nom » désigne les quatre derniers agrégats, c'est-à-dire les états intellectuels et sensitifs, et la « forme » ce qui est matériel. Lors d'un dialogue entre le roi Milinda (celui-ci pose des questions) et le moine Nagasena (celui-ci répond en donnant des comparaisons), un des problèmes débattus est de savoir qu'est-ce qui vient avant ou après : le Nom ou la forme ? Et encore : « Qu'est-ce que la durée ? » (L'Origine de la durée, etc). C'est dans le contexte du mécanisme complexe des renaissances qu'adviennent ces questions posées par le roi. Nagasena explique que le Nom et la Forme, (telles deux bottes de roseaux), s'appuient l'un sur l'autre et qu'ils renaissent toujours ensemble. Le roi – « Donne-moi une comparaison. » Nagasena répond. – « La poule, par exemple : s'il n'y avait pas en elle un germe, il ne se formerait pas d'œuf ; le germe et l'œuf sont conditionnés l'un par l'autre ; leur naissance est simultanée. De même s'il n'y avait pas de Nom, il n'y aurait pas de Forme ; le Nom et la Forme sont conditionnés l'un par l'autre ; leur naissance est simultanée. C'est ainsi qu'ils sont produits pendant une durée indéfinie. » Et lorsqu'il s'agit de soutenir que « L'origine est inconnaissable », Nagasena a recours à cette comparaison, suivie d'une contre-question posée au roi. « On dépose une petite graine dans la terre : il en sort un germe qui pousse, croît, se développe, porte fruit ; une graine de ce fruit déposée dans la terre donne un germe qui pousse, se développe, porte fruit. Cette succession a-t-elle une fin ? » Poursuivons le dialogue. Le roi répond. – Non. – De même l'origine de la durée est inconnaissable. – Donne-moi une autre comparaison. – De la poule naît l'œuf, de l'œuf la poule et ainsi de suite. » Lorsque le roi demande encore une autre comparaison le moine Nagasena trace alors un cercle sur la terre et dit au roi : « Le cercle a-t-il un bout ? – Non. » (*Milinda-panha, Les questions de Milinda*, trad. Louis Finot, Gallimard, 1992, p. 91-93).

- La maxime de la graine rôtie (brûlée au feu et ne donnant plus de pousse) (*dagdhabija-nyaya*) (n° 171). L'usage de l'analogie de la graine et de la pousse est courant dans le contexte de la causalité (et de la temporalité) karmique. Le mental est comparé à un champ (*ksetra*). Les traces de nos actes et de nos expériences, telles les graines ou les germes (*bija*) s'accumulent sur le terrain ou le sol psychique et l'encombrent tant que le fruit des actes n'est pas consommé par l'agent responsable. D'où la nécessité de procéder à un vidage en rendant le sol psychique stérile. Le feu de la connaissance vraie est apte à les réduire en cendres, c'est-à-dire d'arrêter le processus de germination. Voir extraits de textes sous la section *Yoga-bhasya*.
- La maxime de la chenille (*trnajalayuka-nyaya*) (n° 167) décrit le « saut », c'est-à-dire la transition ou le passage entre une vie et une autre. Le processus de la renaissance est complexe, il s'agit de rendre compte de l'intervalle entre la mort et la renaissance. L'analogie de la chenille est ancienne, attestée dans la *Bṛhad-aranyaka-upanisad*, IV, 2, 3.
- La maxime du fils du roi (perdu dans la forêt et recueilli) par un chasseur sauvage (*rajaputravyadha-nyaya*) (n° 307). Voir notre section II, 1.

2. Métaphores agricoles dans les *Yoga-sutra* de Patanjali et le *Yoga-bhasya* de Vyasa

L'usage métaphorique des notions de « terre » et « territoire », dans les spéculations indiennes relatives à la personne et à la délivrance constitue un vaste sujet de recherche. Au moment d'énoncer la doctrine de l'acte et ses fruits, les textes utilisent spontanément les métaphores de la végétation : *bija* (graine, germe, semence, « objet ») – *ankura* (pousse) – *phala* (« fruit », conséquence, résultat (des actes)), etc. Et quand il s'agit de rompre cet enchaînement, soit de pratiquer le non-agir, ce sont les métaphores de la maîtrise politique et royale sur le soi qui interviennent. Le non-agir s'identifie ici à la connaissance (*jnana*) et celle-ci, à son tour, parce qu'elle va à contre-pied de la nature, n'est pas sans analogie avec la violence dont le roi fait usage pour fonder sa suprématie et souveraineté. À la mort de l'homme ordinaire, les cinq éléments retournent dans les cinq. L'élément subtil, le sixième, s'échappe et transmigre en quête d'une nouvelle matrice (comparée à un champ) pour recueillir et expérimenter (*bhuj-*, *bhoga*) les fruits des actes (*karma-phala*) selon leur maturation (*vipaka*). Car il a besoin de se constituer un corps en tant que champ d'action (*karma-bhumi*) et champ de jouissance (*bhoga-bhumi*). L'homme ordinaire, engagé dans l'activité mondaine (*pravrtti*), vit le champ, est le champ.

Introduisons le terme de *bija*. Cette notion relève du cycle de la végétation et du monde de la procréation. Dans les deux cas, elle fonctionne en couple avec *ksetra*, le champ, mot qui désigne aussi la matrice. La graine (*bija*) produit la pousse (*ankura*), celle-ci l'arbre et les fruits (*phala*). Dans les textes philosophiques où s'élaborent les théories psychologiques et sotériologiques, les auteurs, au moment d'expliquer le dynamisme des résidus inconscients de nos expériences et de nos actes, utilisent couramment la métaphore du germe (*bija*). C'est alors la pensée ou l'organe mental (*citta*, *manas*) qui est considéré comme le champ où sont ensevelis les germes des actions méritoires et déméritoires. En fructifiant, ils engendreront le devenir. Dans le cadre de la loi du *karman*, c'est le terme de *bija* qui est employé pour qualifier le rôle originaire de l'ignorance (*avidya*) dans le processus de la transmigration ou *samsara*.

La notion de *bija* fonctionne donc parallèlement dans un triple registre : végétation (champ, graine) ; procréation (matrice, semence mâle) ; Loi du *karman*, (auto-héritage de l'agent au patient), l'organe mental et les actes. D'un point de vue sotériologique (c'est-à-dire tourné vers la délivrance), le souci du Yoga hindou et bouddhique sera d'arrêter la germination des actes ou des nouvelles propensions à agir. Il nous faudra alors introduire les notions importantes de *samskara* « apprêts psychiques », « tendances à agir », et de *vasana* (« parfumage », « imprégnation » psychique, désir latent, rémanence inconsciente) que sont les ressorts inconscients de nos actes, de nos expériences et de notre comportement. Ce dynamisme ainsi emmagasiné ne reste pas indéfiniment passif ou latent. C'est le passé oublié, mais non pas aboli. Dans la perspective de la délivrance, la fertilité ou la fécondité de l'acte est obstacle majeur. Comment nous rendre maître de nos tendances innées et instinctives, de nos aptitudes et habitudes, bref de nos réactions dans une situation donnée ? Tout un programme ! Les *Yoga-sutra* et leurs Commentaires ont pour objectif final l'isolement libérateur (*kaivalya*, *apavarga*). Ils enseignent, à cette fin, des techniques psycho-somatiques, morales et intellectuelles, visant à déconditionner et neutraliser l'esprit. Cela suppose une psychologie des profondeurs, plus précisément un inventaire des infrastructures inconscientes du psychisme, en tant qu'elles sont le principal obstacle à la délivrance. Il

est donc recommandé au *yogin* d'utiliser des *samskara* répressifs et disciplinaires, délibérément montés pour freiner, puis finalement abolir, les *samskara* naturels, issus des actes et expériences passés. Ceux-ci, tapis au fond de l'inconscient, tendent à se manifester de nouveau sous forme de pulsions et passions au moment même où le *yogin* cherche à apaiser sa pensée. De ce point de vue, les *samskara* mis en œuvre par la discipline yogique font donc figure d'« anti-samskaras ». Si le succès survient lors de l'*asamprajnata-samadhi*, sorte de mise à plat du psychisme inconscient, alors qu'advient-il des « anti-samskaras » ? Ayant aboli les *samskara* ordinaires, et n'ayant donc plus de raison d'être, ils disparaissent d'eux-mêmes. Telle est la réponse des textes.

Dans la perspective du *Kundalini-yoga* qui vise l'éveil de la puissance ou énergie lovée la *sakti*, le rôle des « germes ou semences syllabiques » (*bija-mantra*) est très important. Dans les Tantra, le terme *bija* représente l'Énergie de la Parole, ayant une valeur positive, utilisé à des fins libératrices. L'on se sert, pour décrire la géographie mystique et mythique du corps subtil, de termes provenant du vocabulaire politique et royal, tels : *cakra* (« roue », « cercle »), *mandala* (« diagramme », « cercles concentriques »), *abhiseka* « consécration », « intronisation »).

Le terme de *vipaka* (« maturation », « rétribution », du verbe *vi-PAC-*, à la voix passive : cuire, au sens transitif, être digéré, mûrir) est couramment traduit par « rétribution » dans le contexte de la Loi du *karman* pour des raisons de commodité. Mais en fait l'image n'est pas empruntée à la vie économique. Elle vient principalement de l'observation du cycle végétal : la graine ou le germe (*bija*) donne une pousse (*ankura*) qui produit elle-même un fruit (*phala*). On l'applique dans le cadre de la Loi du *karman*, à la maturation des fruits des actes (*karma-phala-vipaka*), méritoires ou déméritoires, accomplis par le corps, la parole ou la pensée. L'acte ne donne pas, en général, son fruit immédiat. Il ne le donne pas nécessairement dans ce monde visible. La consommation (*bhoga*) du fruit de l'acte par son auteur responsable peut donc intervenir dans la série des existences au bout d'une durée non définie. Yajnavalkya (l'auteur d'un des Traités de la Loi socio-religieuse et juridico-politique, la *Yajnavalkya-smṛti*) déclare : « la maturation des actes se produit [généralement] après la mort, pour certains dès ici-bas. Que ce soit ici-bas ou dans l'au-delà, l'état d'esprit (*bhava*) est la cause déterminante » (Yaj.-s., III, 133). Quant aux effets proprement dits, Patanjali fournit une précision intéressante. Ils sont triples : « la maturation [se produit] sous forme de naissance (*jati*), durée de vie (*ayus*) et expérience affective (*bhoga*) » (Y.S. II, 13).

Avant d'étudier les textes du Yoga (dont les fondements théoriques se trouvent dans le Samkhya), prenons quelques strophes de la *Bhagavad-gita* (texte dans lequel nous trouvons les éléments du Vedanta ainsi que du Samkhya-Yoga) pour cet usage des métaphores agricoles et royales, les dernières exprimant la victoire sur soi. C'est l'organisme psycho-somatique (*sarira*) qui est appelé « champ » (*ksetra*) dans la *Bhagavad-gita* (Le chant du Seigneur) XIII, 1. Le connaisseur du champ (*ksetrajna*) est celui qui cesse de s'identifier au champ ; qui est capable d'en recenser les éléments et de s'y connaître. S'en détacher, c'est être en posture de Purusa (Principe absolu, Conscience pure, Sujet-Témoin). La délimitation de ce champ est donnée notamment en XIII, 5-6, qui comporte un aperçu des vingt-quatre éléments constitutifs de la Nature originelle (*Prakṛti*). Celui qui connaît ce champ (*ksetra*) qu'est le corps (*sarira*), est appelé le connaisseur du champ (*ksetrajna*) (Bh.-G., XIII, 1). Kṛṣṇa (en tant que grand

yogin) se pose comme « le connaisseur du champ à l'intérieur de tous les champs » ; c'est-à-dire des monades (*purusa*) individuelles. La connaissance du champ et la connaissance du connaisseur du champ sont proclamées comme étant la connaissance véritable. Il est à remarquer que le rapport que l'on doit tenir avec le « champ » se définit avant tout comme une connaissance discriminatrice ; elle seule, en effet, est capable d'abolir naissance et renaissances dans une matrice (cf. XIII, 23 ; 21 ; 34). Car, le feu de la connaissance (*jnanagni*) réduit en cendres tous les actes (*karman*) (IV, 37), cause d'enchaînement.

D'un point de vue sotériologique, le souci du Yoga hindou et bouddhique sera d'arrêter la germination des actes ou des nouvelles propensions à agir. Dans la perspective de la délivrance, la fertilité ou la fécondité de l'acte est obstacle majeur. Il s'agit alors de rendre stériles (*vandhya*) les germes de l'acte en les brûlant dans le feu de la connaissance. Les graines rôties (*dagdha-bija*, voir Y.bh. IV, 28) ne donnent point de pousse (*ankura*) ni de fruits (*phala*). L'adepte du Yoga, moyennant un travail progressif et intense, peut réussir à rendre le terrain psychique stérile. C'est ainsi que Patanjali distingue deux sortes de « mise en position stable du psychisme » (*samadhi*) : le *samadhi* pourvu de germe ou de graine (*sa-bija*-, Y.S. I, 46) et le *samadhi* dépourvu de germe ou de graine (*nir-bija*-, I, 51 ; III, 18). Ce dernier, vide de tout substrat conscient et inconscient, opère une dé-connexion du monde empirique ; le *yogin* se trouve dans la situation du *Purusa*, isolé de tout devenir, libéré de tout lien.

Par ailleurs « l'accumulation des effets des actes prend racine (*mula*) dans les afflictions (*klesa*) et peut être expérimentée dans les naissances perceptibles ou imperceptibles[aux sens] » (*Yoga-sutra*, II, 12). « L'effet des actes (*karmasaya*), qui consiste en mérite ou démérite, est issu de désir, de la convoitise, de la stupidité, de la colère. Il devient objet d'expérience dans la vie dont on a conscience et dans les vies dont on n'a pas conscience », explique Vyasa (Y.-bh. II, 12). « Quand il y a la racine, il y a maturation de cet [effet des actes], à savoir la naissance, la durée de vie, l'expérience. » (Y. S. II, 13). Citons Vyasa qui poursuit avec les métaphores agricoles afin d'expliquer le processus complexe de la rétribution des conséquences des actes délibérés. « C'est quand les principes de souffrance [*klesa*] sont présents que l'effet des actes [*karmasaya*] commence sa maturation [*vipaka*], non si sa racine de facteurs de souffrance a été coupée. De même que les graines de riz [*sali-tandula*] qui sont équipées de leur enveloppe et ne sont pas dans l'état de graine brûlée [*dagdha-bija-bhava*] sont capables de germer, non si leur enveloppe été enlevée ou si elles sont dans l'état de graine brûlée, de même l'effet des actes, s'il est équipé des principes de souffrance, commence sa maturation, non si les principes de souffrance ont été éliminés, ou s'il est dans l'état où les graines-principes de souffrance ont été brûlées par la connaissance parfaite. Et cette maturation est de trois sortes : naissance, durée de vie, expérience. » (Y.-bh. II, 13, trad. P.-S. Filliozat). Les *klesa* sont donc comparés à des graines (*bija*).

« De même que les principes de souffrance, quand ils ont l'état de graines brûlées [*dagdha-bija-bhava*], ne sont plus capables de germer, de même l'apprêt antérieur [*purva-samskara* : « formation psychique antérieure », « tendances dynamiques résiduelles »], quand il a l'état de graine brûlée n'est plus producteur de cognition. Quant aux apprêts de connaissance [*jnana-samskara* : « impression résiduelles nées de la connaissance »] ils suivent l'achèvement du fonctionnement du psychisme ; il n'y a donc pas à s'en soucier. » (Y.bh. IV, 28, trad. P.-S. Filliozat). « De cet [arrêt du

psychisme] résulte l'élimination des principes de souffrance et du karman. » (Y.S. IV, 30). Vyasa commente : « Par l'obtention de cet [arrêt du psychisme] les principes de souffrance, illusion, etc. sont grattés jusqu'au bout, y compris leur racine. Les effets d'acte bons et mauvais sont détruits de fond en comble y compris leur racine. Quand il y a élimination des principes de souffrance et des actes, le sage est délivré tout en être vivant. Comment cela ? Parce que l'illusion est la cause de la naissance. L'on ne voit jamais, en effet, que celui par qui l'illusion a été détruite soit engendré par quelqu'un quelque part. » (Y.bh. IV, 30, trad. P.-S. Filliozat). La notion très importante de la *jivan-mukti* est attestée dans ce texte.

Les transformations psychiques (*citta-vrtti*) souillées (*klista*, c'est-à-dire « douloureuses », constituent un champ pour la croissance des dépôts karmiques (Y.-bh. I, 5). Pour mettre un terme au cercle vicieux des affects et de l'action, pour obtenir leur cessation (*klesa-karma-nivrtti*) (Y.S. IV, 30) il faut, comme le dit Vyasa (Y.-bh. IV, 30) les attaquer à la racine (*samulaghata*).

Vyasa, en explicitant sa définition du Yoga (*yogah samadhih* : « le yoga est la mise en position parfaite [du psychisme] ») (Y.bh., I, 1) ; définition qui va de pair avec celle donnée par Patanjali : « le yoga est l'arrêt (*nirodha*) des transformations (*vrtti*) de la pensée (*citta*) » (Y.S. I, 2), énumère cinq *citta-bhumi* (terrains », « étages », « plans »). La pensée peut être distraite, confuse, dispersée, concentrée « en une seule pointe », restreinte ou arrêtée. Les trois premières « terres » ou degrés hiérarchisés de la pensée représentent l'état naturel ou inculte de la pensée. Les deux autres relèvent du yoga méthodique proprement dit. C'est dans la définition du yoga qu'on saisit au maximum, l'intérêt philosophique, psychologique et sotériologique, de la notion de *vrtti* (« fluctuation », « modification », « fonctionnement », « tourbillonnement »). Dispersion, agitation, instabilité, caractérisent la pensée de l'homme ordinaire. L'adepte du yoga cherche à apaiser, maîtriser le désordre du flux mental. D'un point de vue psycho-sotériologique, Patanjali distingue les *vrtti* souillées (*klista*) et non-souillées, source ou non d'affliction (*klesa*). D'un point de vue épistémologique, l'auteur les répartit en cinq groupes : 1. les connaissances fondées, à savoir perception, inférence, témoignage valide ; 2. les erreurs ou méprises (*viparyaya*), telles que illusions, hallucinations, etc. ; 3. la relation d'attribution (*vikalpa*), c'est-à-dire la représentation d'un objet en son absence à partir d'une connaissance verbale ; 4. le sommeil (*nidra*) ; 5. le souvenir (*smrti*) (Y.S. I, 5-11). Tous ces modes d'actualisation de l'organe psychique sont des manifestations de la Nature (*Prakrti*). Celle-ci est active par définition. Les modifications de la conscience intentionnelle, c'est-à-dire en relation avec l'environnement, ne sont qu'un reflet des transformations incessantes de la Nature. La première phase du travail du *yogin* consiste à ralentir, puis arrêter les métamorphoses actuelles de la pensée, celles dont il a conscience et qui sont présentement sous son regard. La seconde phase, encore plus difficile et plus décisive, consiste à neutraliser les *vrtti* potentielles que sont les résidus dynamiques (*samskara*) déposés dans l'inconscient par des expériences antérieures. En ce sens, tout fonctionnement de l'esprit, toute *vrtti*, engendre une tendance à agir, un *samskara*, et celui-ci s'actualisera tôt ou tard en une nouvelle *vrtti*. Les deux forment ensemble un couple de forces, entretiennent une relation circulaire, que traduit bien l'expression *vrtti-samskara-cakra* : cercle des mouvements de la pensée et des résidus dynamiques inconscients. Il y a là un lien intime entre l'inconscient et le conscient, entre le passé et le présent.

Pour supprimer définitivement les *vrtti*, il faut donc s'en prendre à leur racine, aux synergies (*samskara*) qui gouverne notre inconscient. C'est seulement alors que la monade spirituelle (*purusa*) réalise son isolement libérateur (*kaivalya*) et sa souveraineté, pur témoin des vicissitudes de la Nature. Parmi les remèdes que propose Patanjali pour maîtriser les vicissitudes de la pensée et préparer au *samadhi*, figurent la pratique sans relâche (*abhyasa*) et le dépassement (*vairagya*) (Y.S. I, 12-16). La première désigne l'effort répété pour stabiliser et concentrer la pensée. Le second consiste dans l'absence de soif à l'égard de tous les objets, soit perçus, soit révélés, suprasensibles aussi bien que sensibles. Ces deux moyens s'aident l'un l'autre ; ils sont la contrepartie thérapeutique du cercle naturel que nous avons vu précédemment entre les pulsions inconscientes et le remue-ménage de la pensée (*vrtti-samskara-cakra*).

La pratique du yoga royal de Patanjali comporte huit étapes, qui sont littéralement les huit « membres » (*asta-anga*) ou aspects du Yoga : les refrènements (*yama*), les observances (*niyama*), la posture (*asana*), la discipline du souffle (*pranayama*), le retrait des sens (*pratyahara*), la fixation ou la concentration (*dharana*), la méditation (*dhyana*), et la mise en position parfaitement stable d'esprit, l'apogée du recueillement » (*samadhi*). Ces huit membres du yoga sont mentionnés dans le *Yoga-sutra* II, 29. Les cinq premiers sont des « membres externes » (*bahir-anga*), traité tout au long du chapitre II (littéralement « deuxième quart »). Les trois derniers appelés par le mot générique de *samyama* (« contrôle parfait », Y.S. III, 4) constituent les « membres internes » du yoga royal de Patanjali et sont traités au chapitre III, 1-3). Il y a des degrés du *samadhi*, d'où découle une sub-division complexe. Pour ce qui nous intéresse retenons le *samadhi* avec cognition et donc « avec graine », « avec objet » (*samprajnata-*, *sa-bija-samadhi*) et le *samadhi* sans cognition et donc « sans graine », « sans objet » (*asamprajnata-*, *nir-bija-samadhi*).

La concentration « en une seule pointe » (*ekagrata*, pratiquée au niveau de la *dharana*), permet au *yogin* de détruire les afflictions (*klesa*) et relâcher les liens de l'acte (*karma-bandhana*). La *citta-bhumi* appelée *niruddha* est propice au *samadhi*, c'est-à-dire à la mise en position complètement stable de l'esprit. En arrêtant le fonctionnement désordonné de la pensée, le *yogin* est mis en présence de son champ inconscient (cf. Y.-bh. 1, 2 ; I, 18). Parmi les *samadhi* (« enstases »), le *samadhi* « sans graine » (*nir-bija*, Y.S. I, 51 ; III, 8) c'est-à-dire dépourvu de tout contenu objectif et subjectif est le plus décisif. Rien ne peut pousser alors sur un tel sol psychique immaculé. Tout autre est le *samadhi* « pourvu de graine » (*sa-bija*), c'est-à-dire pourvu d'un objet (Y.S. I, 46).

Les quatre arrêts du psychisme avec objet, ainsi que l'arrêt du psychisme sans objet de connaissance sont longuement décrits dans les *Yoga-sutra* et leurs Commentaires. Quel est le moyen de réalisation de cet arrêt définitif dans lequel l'organe mental (*citta*) est comme mort, muni de *samskara* seulement, comparés à des *bija* ? « Il y a un autre [arrêt du psychisme] précédé de la pratique de la pensée d'arrêter [toute connaissance] et dans lequel il ne reste que les apprêts. » (Y.S. I, 18, trad. P.-S. Filliozat). Cet « autre » *samadhi* (il s'agit d'*asamprajnata-samadhi*) est appelé « sans germe » (*nir-bija*). Vyasa pose une équation entre l'*asamprajnata-* et le *nirbija-*. Ils ne font pas deux. « L'arrêt du psychisme, dans lequel il ne reste que les apprêts, quand il y a cessation de toutes les transformations, est l'arrêt sans objet de connaissance. Le dépassement suprême est le moyen de le réaliser. Car l'exercice [de l'arrêt] qui a un support objectif n'est pas

capable de le réaliser. Donc la pensée d'arrêter qui est sans objet est prise comme support. Et cet [autre arrêt du psychisme] est vide d'objet. En effet, le psychisme après l'exercice de cette [pensée d'arrêter] est sans support objectif, comme ayant atteint la non-existence. Ainsi cet arrêt sans objet de connaissance est sans graine. » (Y.-bh. I, 18, trad. P.-S. Filliozat). « Quand il y a obtention de l'expérience parfaite du temps de l'arrêt du psychisme, il naît chez le *yogin* un apprêt psychique né de cette expérience, toujours nouveau. » (Y.bh. I, 50).

Enchaînons avec les derniers sutras portant sur les *samskara* ordinaires et disciplinaires ainsi que sur le *nirbija-samadhi*. « L'apprêt du psychisme né de cette [expérience parfaite du temps de l'arrêt] fait obstacle aux autres apprêts. » (Y.S. I, 50). Vyasa précise : « Les apprêts psychiques produits par l'expérience parfaite ne donnent pas au psychisme d'aptitude à l'activité, parce qu'ils sont cause de la destruction des principes de douleur. Ils le détachent de sa fonction. Car l'activité du psychisme a un terme qui est l'expérience directe [de son altérité par rapport au Sujet]. » (Y.-bh. I, 50). « Quand il y a arrêt même de cet [apprêt], il y a arrêt de tout ; l'arrêt issu de cela est sans graine. » (Y.S. I, 51). « Cet [arrêt sans graine] non seulement contrecarre l'expérience parfaite du temps de l'arrêt, mais entrave aussi les apprêts produits par elle. Comment ? L'apprêt né de l'arrêt [sans graine] entrave les apprêts de l'arrêt[avec graine]. [...] Donc ces apprêts en contrecarrant l'aptitude du psychisme à l'activité, ne sont pas causes de son maintien. Puisque le psychisme dont l'aptitude à l'activité est arrivée à son terme, avec les apprêts qui servent à la délivrance, cesse d'agir, une fois qu'il a cessé d'agir, le Sujet demeure dans rien que sa nature propre. Il est donc appelé "pur, isolé, délivré". » (Y.-bh. I, 51). Les impressions résiduelles d'inhibition ou d'arrêt (*nirodha-samskara*) contrecarrent la force germinatrice de tous les *samskara* : les dispositions extériorisantes, dispersantes (*vyutthana-samskara*), mais aussi les dispositions (ou l'apprêts) nées de la sagesse (*prajna-kṛta-samskara*). Les *samskara* montés pendant et par la pratique du *yoga*, les *prajna-kṛta-*, et les *nirodha-samskara*, ont « part à l'isolement ou la délivrance » (*kaivalya-bhagiya*), car ils n'encombrent pas le *citta*. L'arrêt ne produit plus rien d'autre que l'arrêt. La logique est simple. Dans cet acte qui n'est pas à proprement parler un acte, le moyen et le but coïncident, le *nirodha* produit le *nirodha*. Cette pause psychique est certes enregistré par le cerveau, mais en tant que vide et silence. Il n'est besoin d'aucun acte surajouté pour annuler les *nirodha-samskara*, car dans leur cas précis, il y a auto-abolition.

Le vocabulaire royal : la rétraction des sens (*pratyahara*) a pour résultat « le complet assujettissement (*vasyata*) des sens », « la plus haute maîtrise des sens » (Y.S. II 55 ; pour *vasikara* « domination » voir I, 15 et 40). Rappelons au passage que le retrait des sens est illustré de la comparaison de la tortue (*kurma*) capable de retirer sa tête et ses pattes sous sa carapace. « Le *yogin* retire ses sens des objets sensoriels comme une tortue retire sa tête et ses pattes sous sa carapace. » (Bh.-G ; II, 58. Voir aussi *Nyayavalih*, « la maxime des membres de la tortue » (*kurmanga-nyaya*, n° 95). Quant aux trois dernier membres du *yoga*, lorsqu'ils sont unifiés dans la pratique, ils représentent la maîtrise parfaite (*samyama*). « De la conquête (*jaya*) de cette maîtrise (*samyama*) provient la lumière de la connaissance intuitive (*prajna*) » (Y.S. III, 5). Comme de juste, dans la perspective gradualiste des *Yoga-sutra*, « l'usage en vient par étapes » (*bhumi*, voir II, 27) détaillées par Vyasa. Maintenant, entendus comme des exercices particuliers, les *samyama*, qui ne sont autres que les *siddhi* ou des super

savoirs-pouvoirs, donnent lieu à toute une série de victoires (*jaya*) du *yogin* : sur le souffle ascendant, sur le souffle égalisateur, sur les éléments, sur les sens et enfin sur la Nature Originelle (*Prakrti*) ou le Préposé (*Pradhana*). On comprend que le yoga de Patanjali ait reçu plus tard le nom de yoga royal (*raja-yoga*) (roi parmi les yogas ainsi que yoga permettant d'acquérir une maîtrise royale sur son champ psychosomatique), en notant toutefois que, chez le *yogin*, la puissance et la souveraineté résultent d'un acte de connaissance discriminatrice.

La discipline de l'acte (*kriya-yoga*) permet l'atténuation des afflictions (*klesa*) au nombre de cinq : ignorance (*avidya*), ego ou le sentiment de l'existence personnelle (*asmita*), désir ou passion (*raga*), aversion ou répulsion (*dvesa*) et l'attachement à l'existence ou le vouloir-vivre (*abhinivesa*). « Ascèse, récitation, dévotion au Seigneur constituent un moyen de réalisation de l'arrêt du psychisme en actes » (Y.S. II, 1, trad. P.-S. Filliozat). Anne-Marie Esnoul traduit : « La discipline de l'acte consiste en ardeur interne [*tapas*], récitation des textes sacrés [*svadhyaya*] et méditation sur le Seigneur [*isvarapranidhana*] ». « En effet, ce moyen de réalisation de l'arrêt du psychisme en actes » (Y.-bh. II, 1) « a pour but la production de l'arrêt du psychisme et l'amenuisement des principes de souffrance. » (Y.S. II, 2). Vyasa commente : « En effet, bien pratiqué, ce [moyen de réalisation de l'arrêt du psychisme en actes] engendre l'arrêt du psychisme et rend les principes de douleur extrêmement ténus. Il rendra les principes de souffrance ainsi amenuisés, semblables à des graines brûlées par le feu de l'expérience totale et parfaite, c'est-à-dire incapables de germer. N'étant plus affectée par les principes de souffrance du fait de leur amenuisement, l'expérience directe de rien que l'altérité du psychisme et du Sujet, expérience parfaite, subtile, sera prête à être résorbée quand sa fonction est achevée. » (Y.-bh. II, 2, trad. P.-S. Filliozat).

« L'illusion [*avidya* : non-savoir, ignorance] est le terrain [*ksetra*] des autres [principes de souffrance, *klesa*] en sommeil, amenuisés, interrompus ou dans la plénitude. » (Y.S. II, 4). Et Vyasa continue avec les métaphores agricoles. Les *klesa* demeure à l'état de graines, prêtes à germer, chez celui dont le psychisme n'est pas encore purgé. « Mais pour celui qui possède la connaissance totale et parfaite, chez qui les graines que sont les principes de souffrance sont brûlées, il n'y a plus de semblable éveil, même si son support objectif est en sa présence. Comment la graine brûlée germerait-elle ? C'est pourquoi on appelle le sage qui a détruit les principes de souffrance [“ *yogin*] qui a son corps ultime”. Seulement chez lui, non chez un autre, il y a le cinquième état des principes de souffrance, celui où ils sont des graines brûlées. Les principes de souffrance existants ont leur capacité de graine brûlée. Même en présence de leur objet ils ne s'éveillent pas. Ainsi a été décrit leur état de sommeil et leur non-germination de graines brûlées. » (Y.-bh. II, 4, trad. P.-S. Filliozat).

VI. Bibliographie sommaire

- BIARDEAU Madeleine, *L'Hindouisme. Anthropologie d'une civilisation*, Flammarion, Paris, 1981.
- BUGAULT Guy, *L'Inde pense-t-elle ?*, PUF, Paris, 1994.

- BOUY Christian, *Gaudapada. L'Agamasastra*, texte, traduction et notes, Collège de France, Publications de l'Institut de Civilisation Indienne, diffusion De Boccard, fascicule 69, Paris, 2000.
- CHENET François, « “La sagesse et l'œil du monde”. Réflexions sur la littérature sapientiale de l'Inde ancienne en général et sur le genre des “maximes illustrées par une analogie” (*nyaya*) en particulier », *Journal Asiatique*, publié par la Société Asiatique avec le concours de CNRS, tome 294, n° 1, Peters Orientalist, Leuven, Belgique, 2006, p. 143-154.
- ” ”, « Quel statut pour la rationalité en Inde ? », *Les rationalités de l'Inde*, Revue *Rue Descartes*, n° 54, Collège International de Philosophie, PUF, Paris, 2006, p. 47-63.
- ESNOUL Anne-Marie, (Textes recueillis et présentés par), *L'Hindouisme*, Fayard, Paris, 1972.
- ” ”, *Les Strophes du Samkhya*, coll. « Belles Lettres », Budé, Paris, 1964.
- FILLIOZAT Pierre-Sylvain, (traduit par), *Yogabhasya de Vyasa sur le Yogasutra de Patanjali*, Éditions Agamat, Palaiseau, 2005.
- FINOT Louis, *Milinda-panha, Les questions de Milinda*, (traduit du pali, présenté et annoté par), Préface d'Édith Nolot, Gallimard, Paris, 1992.
- GAMBHIRANANDA, *Brahma-sutra-bhasya*, Advaita Ashrama, Calcutta, 1972.
- GROUSSET René, *Les Philosophies indiennes, Les systèmes*, tomes I et II, Desclée de Brouwer, Paris, 1931.
- HULIN Michel, *Shankara et la non-dualité*, Bayard, Paris, 2001.
- KAPANI Lakshmi, *La notion de samskara dans l'Inde brahmanique et bouddhique*, Collège de France/Institut de Civilisation Indienne, tomes I et II, fascicules 59¹-59², diffusion De Boccard, Paris, 1992-1993.
- ” ”, « L'usage des exemples dans le raisonnement philosophique indien », dans *Les rationalités de l'Inde*, Revue *Rue Descartes*, n° 54, Collège International de Philosophie, PUF, Paris, 2006, p. 8-34.
- LACOMBE Olivier, *L'Absolu selon le Vedanta*, 2^e édition, Geuthner, Paris, 1966.
- MARTIN-DUBOST Paul, *Çankara et le Vedanta*, Seuil, Paris, 1973.
- MAY Jacques, *Candrakirti, Prasannapada Madhyamakavrtti, (Commentaire limpide de Traité du milieu), Douze chapitres (...)*, traduits du sanskrit et du tibétain, accompagnés d'une introduction, de notes et d'une édition critique de la version tibétaine, A. Maisonneuve, Paris, 1959.

- SENART Émile, *Brhad-Aranyaka-Upanisad (Upanisad de la grande forêt)*, (traduite et annoté par), coll. « Les Belles Lettres », Budé, Paris, 1934, 1967.
- ” ”, *Chandogya-Upanisad, (Upanisad de la mélodie)*, (traduite et annoté par), coll. « Les Belles Lettres », Budé, Paris, 1930.
- ” ”, *La Bhagavad-Gita, (Le chant du Seigneur)*, (traduite du sanskrit par), « Les Belles Lettres », Budé, Paris, 1967.
- THIBAUT Georges, *Vedânta sûtras*, Part I-II, Sacred Books of the East, vol. XXXIV, XXXVIII, Motilal banarsidass, Delhi, 1962, 1968, 1973.
- ZIMMER Heinrich, *Les Philosophies de l'Inde*, Payot, Paris, 1978 (Réédité...).

¹ L'usage des exemples est très répandu dans le raisonnement philosophique indien : brahmanique, bouddhique, *jaina*. Il y a sans doute un fonds commun dans lequel puisent nos auteurs.

² Sur les limites du *tarka*, voir *Brahma-sutra-bhasya (BSBH)*, II, 2, 11 et II, 2, 27.

³ *Katha-upanisad*, II, 9 : *naisa tarkena matir apaniya...* / Trad. L. RENOUE, Les Upanishad, Texte et traduction sous la direction de Louis Renou, II, A. Maisonneuve, 1943.

⁴ Voir Gaudapada, *Agamasastra*, IV, 25.

⁵ Pour le rôle de la Révélation (*sruti*) chez Shankara, sa manière de condamner des logiciens [et pour le rôle de la grâce], voir *Brhad-aranyaka-upanisad-bhasya (BAUBH)*, II, 1, 20 et IV, 4, 8.

⁶ Trad. M. Hulin, *Shankara et la non-dualité*, p. 126-128.

⁷ Voir à ce sujet *BAUBH*, I, 4, 10.

⁸ *Agamasastra*, IV, 13.

⁹ Voir *BAUBH*, II, 1, 20.

¹⁰ *BS* et *BSBH*, II, 2, 26.

¹¹ *Yoga-bhasya* de Vyasa, IV, 28. Voir L. Kapani, *La notion de samskara...*, t. II, p. 494.

¹² Voir L. Kapani, *La notion de samskara*, t. II, p. 346.

¹³ Trad. A.-M. Esnoul et O. Lacombe.

¹⁴ *Majjhima-nikaya* I, p. 260, cité par W. Rahula, *L'enseignement du Bouddha*, p. 31.

¹⁵ Voir K. Bhattacharya, *L'Atman-Brahman dans le Bouddhisme ancien*, p. 23-24.

¹⁶ Voir *BAUBH*, II, 1, 20, cité dans L. Kapani, *La notion de samskara...*, p. 465-466.

¹⁷ Cette analogie se trouve dans les textes suivants : *SK* et *SKBH* 67 et *STK* ; Shankara, *BSBH*, IV, 1, 15 ; 19 ; *BAUBH*, I, 4, 10 ; *CHUBH*, V, 24, 3 ; *Mandukya-up.-bhasya*, II, 2, 8 ; *BHGBH*, IV, 37, etc., cité dans L. Kapani, t. II, chap. IV, et p. 374 ; 469-470.

¹⁸ Textes importants pour cette analogie : *BAUBH*, I, 4, 7 et 10 ; *CHUBH*, IV, 14, 2 ; 24, 2.

¹⁹ Voir *SN = Samyutta-nikaya*, « Corpus des rassemblés », I, p. 135.

²⁰ Voir *Milinda-panha*, *Les questions de Milinda*, traduit du pali, présenté et annoté par Louis Finot, Préface d'Édith Nolot, Gallimard, 1992, Livre II, p. 69-70.

²¹ Voir Mōhan Wijayaratna, *Le renoncement au monde dans le bouddhisme et dans le christianisme*, Editions Lis, Paris, 2002, p. 113.

²² *BAU*, IV, 4, 3, trad. par K. Bhattacharya, *L'Atman-Brahman dans le Bouddhisme ancien*, E.F.E.O., A. Maisonneuve, Paris, 1973, p. 45, et n. 6.

²³ *tad yatha ahi nirvlayani valmike mrta pratyasta sayita evam eva idam sariram sete/ athayam asariro'mrtah prano brahmaiva, teja eva, samrat/ BAU*, IV, 4, 7, trad. par K. Bhattacharya, *L'Atman-Brahman dans le Bouddhisme ancien*, p. 47, et n. 4.

²⁴ Voir *BAU*, II, 1, 20 ; *Mundaka-up.*, I, 1, 7 ; *Svetasvatara-up.*, VI, 10 ; *Maitri-up.*, VI, 22.

²⁵ *Svetasvatara-up.*, VI, 10, *Les Upanishad VII*, texte et traduction sous la direction de Louis Renou. Trad. A. Silburn, Paris, A. Maisonneuve, 1992, p. 73.

²⁶ Voir *BS* et *BSBH*, IV, 4, 4.

²⁷ *Chandogya-upanisad*, VI, 2, 1 : « De toutes choses au commencement, mon ami, il n'y avait, seul et sans second, que l'être. », « Il n'y avait seul que l'Un sans second » (...*ekam evadvitiam*).

²⁸ *Brhadaranyaka-upanisad*, I, 4, 1 ; I, 4, 10-11 et 17 : « L'atman existait seul à l'origine... » ; « En vérité, à l'origine, le Brahman seul existait. Il ne connaissait donc que lui-même : "Je suis Brahman" ; et il était le Tout ».

²⁹ Voir *BAUBH*, IV, 4, 6 ; Gaudapada, *Agamasastra*, III, 17-18.

³⁰ *ChU*, VI, 1, 4-6, trad. Ch. BOUY, *L'Agamasastra de Gaudapada (...)*, Collège de France / Institut de Civilisation Indienne, fascicule 69, Édition-Diffusion De Bocard, Paris, 2000, p. 157, n. 50. Pour *vacarambhanam*, une centaine de fois cité par Shankara dans son œuvre, voir notamment, *BSBH*, II, 1, 14 ; et 23.

³¹ *BAUBH*, II, 1, 20 ; *BS* et *BSBH*, II, 3, 43-44 ; cf. *Bh.-Gita*, XV, 7.

³² Voir ses Commentaires à la : *BAU*, I, 4, 10, ou encore *BAU*, II, 2, 6 ; II, 1, 20 ; *Mundaka-up*, I, 2, 5 ; *BSBH*, II, 1, 4 ; II, 1, 22-23, l'*Agamasastra*, III, 5, etc.

³³ *Mundaka-up.*, III, 2, 8 ; cf. *Prasna-up.*, VI, 5.

³⁴ *Mundaka-up.*, II, 1, 1.

³⁵ *BSBH*, II, 2, 2, trad. M. HULIN, *Shankara et la non-dualité*, Bayard, Paris, 2001, p. 192, avec nos ajouts.

³⁶ Voir J. MAY, *Candrakirti, Prasannapada Madhyamakavrtti*, A. Maisonneuve, 1959, chapitre VII, p. 115.

³⁷ Voir par exemple *ChU*, VIII, 4, 1 ; 7, 1 ; 10 ; 12, 1.

³⁸ Pour la célèbre parabole védantique, voir *BAUBH*, II, 1, 20. Voir L. KAPANI, *La notion de samskara dans l'Inde brahmanique et bouddhique*, fasc. 59¹ et 59², Collège de France / Institut de Civilisation Indienne, Diffusion De Bocard, Paris 1992-1993, t. II, p. 465-466.

³⁹ Voir *BAUBH*, I, 4, 7 et 10 ; *ChUBH*, VI, 14, 4 ; et 24, 2. Voir L. KAPANI, *op. cit.*, p.382.

⁴⁰ Voir SK 67 et Commentaires ; *BAUBH*, I, 4, 10 ; *ChUBH*, V, 24, 3 ; *Mandukya-up.-bh.*, II, 2, 8 ; *BHGBH*, IV, 37, etc. Voir L. KAPANI, *op. cit.*, p. 374, 469-470.

⁴¹ *BAUBH*, IV, 4, 7 (*tad yatha ahi nirvlayani valmike mrta pratyasta sayita evam eva idam sariram sete/ athayam asariro'mrtah prano brahmaiva, teja eva, samrat/*). Trad. K. BHATTACHARYA, *L'Atman-Brahman dans le Bouddhisme ancien*, Publications de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, Paris, 1973, p. 47.

⁴² IV, 47-48, trad. Ch. BOUY.

⁴³ Voir *Candrakirti, Prasannapada Madhyamakavrtti*, chap. VII, p. 136.

⁴⁴ *MPPS = Mahaprajñāparamita-sastra*, trad. Étienne Lamotte, t. 1, chap. XI, p. 357.

⁴⁵ *Vedantasara, Essence du Vedanta*, § 32 sq.

⁴⁶ *Atmabodha, sloka 27*.

⁴⁷ Pour d'autres références de l'exemple de la corde et du serpent (*rajju-sarpa*) dans les Commentaires de Sankara, voir *BSBH*, I, 3, 19 ; I, 4, 6 ; II, 1, 9 et 14, III, 2, 21 et 22 ; *BAUBH*, II, 4, 6 ; III, 5, 1 ; IV, 3, 20 ; IV, 4, 6 ; *Mandukya-up.-bhasya = MUBH*, I, 1 (Introduction) ; *MUBH*, 7 et 12 ; *Bhagavad-gita-bhasya, BHGBH*, XVIII, 66. Plusieurs occurrences de l'exemple *rajju-sarpa* dans le Commentaire de Shankara ad *Agamasastra* de Gaudapada : I, 6 ; 7 et 9 ; 14 ; 17-18 ; 27. II, 8 ; 12 ; 16-18 ; 28 ; 30-34 ; 38 ; III, 1 (dès l'Introduction), III, 2 ; 19 ; 25 ; 27 ; 29 ; 31 ; 36 ; 39. IV, 10 ; 25 ; 41 ; 90. *ChUBH*, VI, 2, 3 ; 8, 4 ; VIII, 5, 4 ; 12, 1 et 3 ; *Katha-up.-bh. (Katha-upanisad-bhasya)*, I, 3, 13 ; II, 2, 11.

⁴⁸ Comm. de Shankara à la *Mandukya-up.-bhasya, MUBH*, 7.

⁴⁹ Voir *BSBH*, II, 1, 9, et II, 1, 33-34.

⁵⁰ II, 17-18, trad. Em. LESIMPLE, Texte et traduction sous la direction de L. Renou, Les Upanishad V, A. Maisonneuve, 1944.

⁵¹ *BSBH*, I, 3, 19 : *evam mithyajñānakṛta eva jivaparamesvarayor bhedo na vastukṛtah/*

⁵² *BSBH*, III, 2, 22.

⁵³ Voir *Katha-up.-bh.*, II, 3, 1.

⁵⁴ Voir *BSBH*, I, 1 (Introduction) ; IV, 1, 5 ; *BAUBH*, I, 4, 10 ; *Katha-up.-bh. (Katha-upanisad-bhasya)*, II, 2, 11 ; *BHGBH*, IV, 24.

⁵⁵ *BAUBH*, I, 4, 10,, trad. M. HULIN, *op. cit.*, p. 183.

⁵⁶ *brahmadrstir utkarsat/ BS IV*, 1, 5.

⁵⁷ *tatas ca yatha « suktikam rajatam iti » pratyety atra, suktivacana eva suktikasabdo rajatasabdas tu rajatapratiilaksanarthah/ pratyety eva hi kevalam rajatam iti, na tu tatra rajatam asti/ evam atrapy adityadin brahmeti pratiyad iti gamyate / BSBH*, IV, 1, 5.

⁵⁸ Voir *BSBH*, I, 3, 19 ; III, 2, 11 ; *Ch.UBH*, VI, 4, 1 ; *BAUBH*, II, 1, 20 ; II, 4, 12 ; IV, 3, 30 ; Shankara ad *Agamasastra*, IV, 24.

⁵⁹ *BAUBH*, IV, 3, 30, trad. M. HULIN, *Shankara et la non-dualité*, p. 110-111.

⁶⁰ *yathadbhyah suryacandradipratibimbah, yatha va svacchasya sphaṭikasya alaktakadyupadhibhyo raktadibhavah, evam karyakaranabhutabhutopadhibhyo.../ yatha udakalaktakadihetvapanaye suryacandrasphaṭikadipratibimbo vinasyati, candradi svarupam eva paramarthato vyavasthate, tadvat prajñānaghanam anantam aparam svaccham vyavasthate /). BAUBH*, II, 4, 12. Ici, nous avons *yatha...*, suivi d'*evam...*

⁶¹ Voir *BAUBH*, I, 4, 10 ; *BSBH*, I, 3, 19.

⁶² Ou encore « l'eau dans le désert » ; voir *BAUBH*, IV, 4, 22 ; *Tait.-up.-bh.*, II, 1, 1.

⁶³ Voir *Bh.-gita-bh.* II, 16 ; *Katha-up.-bh.*, I, 3, 13 ; II, 2, 11 ; II, 3, 1.

⁶⁴ *Katha-upanisad*, V, 11, trad. L. RENOU = *Katha-upanisad*, II, 2, 11.

⁶⁵ *Katha-upanisad-bhasya*, II, 2, 11. Ces exemples sont repris par Shankara en maints endroits : *BAUBH*, I, 4, 10 ; III, 5, 1 ; IV, 4, 6, etc.

⁶⁶ Voir *BSBH*, I, 1 (Introduction) ; II, 1, 27 ; IV, 1, 15 et 19 ; *Ch.UBH*, II, 23, 1 ; *BAUBH*, I, 4, 10 ; IV, 4, 6 ; *Tait.-up.bh.* (*Taittiriya-upanisad-bhasya*) II, 7, 1 ; II, 8, 5 ; II, 9, 1 ; Shankara ad *Agamasastra*, III, 19.

⁶⁷ *anyasya cavidyakrtatve vidyayavastutvadarsanopapattis tad dhi dvitiyasya candrasya sattvam yad ataimirikena caksusmata na grhyate/ Tait.-up.bh., Brahmanandavalli*, II, 8, 5.

⁶⁸ Voir aussi *BAU*, IV, 3, 21-33.

⁶⁹ Pour d'autres références où Shankara se sert de cet exemple à l'appui de ses arguments pour mettre l'accent sur l'unicité (*ekatva*) de l'Être, voir *ChUBH*, II, 23, 1 ; *BAUBH*, I, 4, 10 ; IV, 4, 6 ; *BSBH*, I, 1 (Introduction) ; IV, 1, 15 et 19.

⁷⁰ Voir J. MAY, *op. cit.*, chapitre VII, p. 135-136.

⁷¹ Voir *BSBH*, I, 4, 6.

⁷² Pour le *brahman* magicien, restant non affecté même en devenant *Isvara*, son jeu divin, sa *lila*, etc. voir *BSBH*, II, 2, 33 ; 36.

⁷³ *Ait.-up.-bh.* II, 1, 1 ; *BAUBH*, IV, 4, 6.

⁷⁴ *Ait.-up.-bh.* II, 1, 1.

⁷⁵ *BAUBH*, IV, 4, 6 et 22.

⁷⁶ ...*kham va mustina akrastum*, *BAUBH*, IV, 4, 6 ; Shankara ad *Agamasastra*, IV, 28 : *kham mustinapi jighrksanti*.

⁷⁷ ...*sadhyasya hi sadhananvesana kriyate ; asadhyasya sadhananvesanayam hi jalabuddhya sthala iva taranam krtam syat, khe va sakunapadanvesanam/ BAUBH*, IV, 4, 22.

⁷⁸ Shankara ad *Agamasastra*, IV, 12 : *na hi kukkutyā ekadesah pacyata ekadesah prasavaya kalpyate/ Trad. anglaise de GAMBHIRANANDA* : « For one half of a hen cannot be cooked, while the other half is reserved for laying eggs ».

⁷⁹ Voir *SKBH*, *Samkhya-karika-bhasya*, 4.

⁸⁰ *Agamasastra*, III, 28 ; *BSBH*, II, 1, 8 ; II, 2, 28 ; *BAUBH*, I, 2, 1.

⁸¹ Shankara ad *Agamasastra*, II, 32 ; IV, 4 ; 17 ; 22 ; 30 ; 38 ; 40 ; *BAUBH*, I, 2, 1 ; *BSBH*, II, 2, 26.

⁸² Shankara ad *Agamasastra*, II, 32.

⁸³ *BAUBH*, I, 2, 1.

⁸⁴ J. MAY, *op. cit.*, chap. VIII, 163. 13, p. 128.

⁸⁵ Voir *BAUBH*, IV, 4, 6 et 22 ; *Ait.-up.-bh.*, II, 1, 1 ; *Agamasastra*, IV, 28 ; Shankara ad *Agamasastra*, IV, 95 ; *Mund-up.bh.*, III, 2, 6, où Shankara cite un passage du *Mahabharata* comportant l'exemple de l'impossibilité de trouver la trace des pas de l'oiseau dans le ciel.

⁸⁶ J. MAY, *Candrakirti, Prasannapada Madhyamakavrtti*, chap. III, 117, 11, p. 83.

⁸⁷ *Critique du composé*, 170. 10, p. 134.

⁸⁸ « *mrgatrsnambhasi snatah khapuspakrtasekharah ; esa vandhyasuto yati sasasrngadhanurdharah* » *itivacchunyarthatava prapta satyadivakyasyeti cet /*

⁸⁹ J. MAY, *op. cit.*, chap. II, 100.1. p. 63 ; chap. VIII, 180.7. p. 143 ; chap. XI, 220.14, p. 172.

⁹⁰ J. MAY, *op. cit.*, chap. VII, 157. p. 119.

⁹¹ *Les questions de Milinda*, Collection Connaissance de l'Orient, traduit du pali, présenté et annoté par Louis FINOT, Préface d'Édith NOLOT, Paris, Gallimard, 1992, p. 92.

⁹² Isvarakrsna, *Samkhya karika* 52.

⁹³ Voir L. KAPANI, *La notion de samskara...*, t. II, p. 456-457.

⁹⁴ *Agamasastra*, IV, 20, trad. Ch. Bouy. Texte : *bijankurakhyo drstantah sada sadhyasamo hi sah / na hi sadhyasamo hetuh siddhau sadhyasya yujyate //*

⁹⁵ Voir *Nyaya-sutra*, I, 2, 8 : *sadhyavisistah sadhyavat sadhyasamah /*

⁹⁶ Voir Ch. BOUY, p. 214, n. 54.

⁹⁷ Voir J. MAY, *Prasannapada*, chap. VI, 139. 12, p. 100 ; chap. XI, 224. 4, p. 175 ; chap. XXVI, 547, p. 255.

⁹⁸ *Agamasastra*, IV, 15 ; Cf. Nagarjuna, *Vigrahavyavartani*, 49.

⁹⁹ Voir F. CHENET, *Psychogenèse et cosmogonie selon le Yoga-Vasistha (...)*, Collège de France / Institut de Civilisation Indienne, Diffusion De Bocard, fasc. 67¹ et 67², Paris 1998-1999, t. II, p. 663-665.

¹⁰⁰ Voir *BAUBH*, III, 5, 1 : *paramarthatah, tattvatah*.

¹⁰¹ Voir *BAUBH*, II, 4, 20.

¹⁰² *BAUBH*, III, 5, 1.

¹⁰³ Voici d'autres textes de Shankara où la quête de l'universalité contenue dans la nature même de la délivrance selon le *Kevala-advaita-vedanta* apparaît avec plus d'éclat encore : *BAUBH*, I, 4, 10 autour des termes *brahmatva, sarvatva, sarvajantuh*, etc. Aussi *BAUBH*, III, 5, 1 (l'*atman* est présent à l'intérieur de tout : *sarvantarah*) ; et IV, 4, 7, où il s'agit de tous les êtres vivants (*praninah*) ; voir aussi IV, 4, 20, et 5, 15, où il est précisé que la délivrance est accessible à tous sans distinction de classe ou caste. La démonstration de l'identité (*ekatva*) nous est donnée en *BAUBH*, II, 1, 20 ; *ChUBH*, II, 23, 1, etc.

¹⁰⁴ Voir *BAUBH*, III, 5, 1.

¹⁰⁵ Voir *BAUBH*, II, 4, 5, et aussi I, 4, 10.

¹⁰⁶ Voir *BAUBH*, IV, 4, 15.

¹⁰⁷ *rogartasyeva roganivrttau svasthata/ tatha dukkhatmakasyatmano dvaitaprapañcopasame svasthata/ advaitabhavah prayojanam /* Shankara, Commentaire à l'*Agamasastra*, Introduction. Pour le composé *moksa-sastra*, voir par exemple *BSBH*, II, 1, 14.

¹⁰⁸ *Agamasastra*, III, 15 ; *BAUBH*, IV, 4, 7 ; V, 1, 1.

¹⁰⁹ Voir *BAUBH*, II, 1, 20.

¹¹⁰ Voir *BAUBH*, IV, 4, 7 ; V, 1, 1.

¹¹¹ Trad. Ch. BOUY, *Agamasastra*, III, 15. Voir le commentaire de Shankara où il précise que c'est là une manière de faire descendre, *ava-tr-*, d'instiller l'idée de l'unité en nous.

¹¹² *Ait.-up.-bh.*, II, 1, trad. M. HULIN, *Shankara et la non-dualité*, p. 102.

¹¹³ Voir par ex. *BAUBH*, I, 4, 10 ; II, 1, 20 ; IV, 4, 6.

¹¹⁴ Pour cette analogie, voir Mandana Misra, *Brahmasiddhi*, I, 13.

¹¹⁵ *Majjhima-nikaya*, (« Corpus des moyens »), PTS I, p. 260. Voir Walpola RAHULA, *L'enseignement du Bouddha*, Seuil, Paris, 1961, p. 31.