

# Une théorie de la perception dans l'advaita vedânta et quelques comparaisons avec la philosophie occidentale

Autor(en): **Brunner, Fernand**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **25 (1975)**

Heft 4

PDF erstellt am: **20.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381066>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

UNE THÉORIE DE LA PERCEPTION  
DANS L'ADVAITA VEDĀNTA  
ET QUELQUES COMPARAISONS  
AVEC LA PHILOSOPHIE OCCIDENTALE

Il y a vingt ans, ici même, je soulignais l'originalité d'un philosophe juif médiéval, Ibn Gabirol, défenseur d'une doctrine de la matière qu'on ne retrouve guère ailleurs en Occident<sup>1</sup>. Aujourd'hui, de nouveau, je vous invite au voyage, mais cette fois en compagnie d'un philosophe indien, Dharmarāja Adhvarin, qui soutient une théorie de la perception, étonnante pour nous. Je suis demeuré fidèle en effet à la philosophie comparée.

A partir du moment où l'on écarte l'idée que notre culture est l'aboutissement de droit des différentes civilisations de la planète, ou que la philosophie est pour nous tout entière et selon sa vérité dans les formes qu'on lui donne communément de nos jours et en nos lieux, comme si philosopher consistait à se laisser porter par le temps là où l'on est, le champ entier de la pensée humaine s'ouvre à l'exploration.

Cette enquête ne vise pas à découvrir nos origines — ce qui serait toujours subordonner l'autrefois et l'ailleurs à l'ici et au maintenant ; elle ne s'attache pas davantage à la satisfaction de la curiosité, car ce serait se perdre dans la multiplicité. La recherche historique élargie a pour fin de situer nos conceptions contingentes, de les mettre à l'épreuve en acquérant une conscience critique de nous-mêmes. Elle peut aussi apporter sa contribution à une typologie des systèmes.

Je voudrais vous faire partager l'étonnement que j'ai éprouvé en découvrant des modes nouveaux de pensée à la lecture d'un manuel indien du XVII<sup>e</sup> siècle, la *Vedāntaparibhāshā* de Dharmarāja, ouvrage qui demeure estimé de nos jours et qui relève d'un des rameaux de l'*advaita* ou non-dualité<sup>2</sup>. L'*advaita* est une division du *vedānta*,

<sup>1</sup> Cf. *La doctrine de la matière chez Avicébron*, « Revue de théologie et de philosophie », 1956, n<sup>o</sup> IV, p. 261-279.

<sup>2</sup> DHARMARĀJA ADHVARIN : *Vedāntaparibhāshā*, edited with an English Translation by S. S. Suryanarayana Sastri, Adyar Library, Madras, 1942, repr. 1971. Sont disponibles aussi une édition et une traduction moins parfaites par Swāmi Mādhavānanda, Ramakrishna Mission, Calcutta, 4<sup>e</sup> éd. 1972.

lequel est l'une des six branches de l'arbre de la philosophie indienne orthodoxe, tel qu'il est devenu traditionnel de la décrire <sup>1</sup>. Il faudrait insister sur la diversité de cette philosophie qui comprend d'autres branches encore ; il faudrait aussi replacer la philosophie indienne orthodoxe dans l'ensemble de la pensée indienne. Nous donnerions ainsi une idée plus exacte de la situation de l'école *vivarana* à laquelle notre texte se rattache. Mais nous ne pouvons le faire ici.

Dans le manuel de Dharmarâja, nous retiendrons trois points : 1) la théorie de la perception ; 2) la doctrine de l'erreur perceptive ; 3) la question de la perception de la non-existence.

## I

A partir d'une certaine date et pour assurer un fondement aux joutes intellectuelles, la pensée indienne a développé une épistémologie ou une théorie des moyens de connaissance valide ou droite (*pramāna*).

Pour toute la philosophie indienne, la perception est le moyen fondamental de connaissance valide. Certains s'en contentent ; d'autres y ajoutent l'inférence ; d'autres encore la parole, et ainsi de suite. L'*advaita*, avec une partie de la *mīmāṃsā*, reconnaît six moyens de connaissance droite <sup>2</sup>.

L'exposé de Dharmarâja sur la perception commence par des considérations qui nous plongent au cœur de sa doctrine et des discussions qu'elle entraîne. Nous ne l'aborderons pas par là : nous isolerons pour commencer un passage postérieur où la perception est décrite d'une manière frappante et avec un minimum de notions techniques <sup>3</sup>. Seule intervient en effet, dans ce paragraphe, outre les organes où résident les cinq sens, la notion d'instrument ou d'organe interne (*antahkarana*) qui correspond en partie au sens commun d'Aristote, puisqu'il opère en toute sensation, qu'elle soit visuelle, olfactive, etc. L'organe interne est de l'ordre du corps subtil. En retenant ce passage, nous nous limitons par là même à la question de la perception de l'objet, en laissant de côté d'autres questions classiques, celle de la perception interne, de la perception de soi, de la perception de la perception, de la perception de Brahman.

Dharmarâja enseigne que, dans la perception visuelle, etc., l'organe interne subtil sort, à travers le sens, jusqu'à l'endroit où est l'objet pour prendre la forme de cet objet.

<sup>1</sup> Ces six branches sont : le *sāṃkhya*, le *yoga*, le *vaiçeshika*, le *nyāya*, la *mīmāṃsā* et le *vedānta*.

<sup>2</sup> Ce sont : *pratyaksha* (la perception), *anumāna* (l'inférence), *upamāna* (la comparaison), *śabda* (la parole), *arthāpatti* (la postulation), *anupalabdhi* (la non-appréhension).

<sup>3</sup> I, 18 (Suryanarayana).

Un exemple inspiré de l'agriculture indienne vient illustrer cette théorie : l'eau, mise en réserve pendant la saison des pluies derrière un barrage, sort par un trou et inonde les champs en prenant leur forme. C'est l'image des rizières, familière à tout voyageur. De même donc que l'eau des réservoirs prend la forme des champs, de même l'organe interne sort de nous-mêmes et prend, hors de nous, la forme de l'objet là même où est l'objet <sup>1</sup>.

L'image de l'eau qui s'écoule n'est pas la seule dont use notre auteur dans le paragraphe que nous utilisons : il nous apprend encore que l'organe interne est de la nature de la lumière, et nous fait entendre qu'il est capable, dans ces conditions, de sortir à travers le sens de la vue, etc., pour atteindre l'objet. Je ferme les yeux et je ne vois rien. J'ouvre les yeux : l'organe interne qui a la nature de la lumière sort par mes yeux et atteint cette table dont il prend la forme.

La perception implique donc au moins trois choses : l'organe des sens, l'organe interne et l'objet. Avant la perception, l'organe interne et l'objet sont séparés et se trouvent chacun à son endroit propre. Avec la perception, l'organe interne qui assume la sensation se déplace en s'étendant jusqu'à l'objet dont il prend la forme. Organe interne et objet ont alors la même forme au même endroit.

Dans le cas d'une perception du type : « Ceci est une jarre », la jarre et la modification (*vrtti*) de l'organe interne en la forme de la jarre sont au même endroit en dehors de nous. La modification de l'organe interne et l'objet, qui sont pourtant en eux-mêmes des facteurs de différenciation, n'engendrent aucune différence dans ce cas, parce qu'ils occupent la même place <sup>2</sup>.

Cette description de la perception comme aller vers l'objet n'est propre ni à Dharmarâja ni à l'*advaita*. La perception est généralement conçue en Inde comme une saisie et beaucoup la conçoivent comme un aller-saisir <sup>3</sup>.

L'aller-chercher, cependant, ne caractérise pas tous les sens. Il demeure vrai que, dans les écoles orthodoxes, les cinq sens con-

<sup>1</sup> L'image se trouve chez d'autres auteurs aussi, par exemple dans le *Siddhântaleśasāngraha* d'APPAYYA DĪKSHITA, 5-121, éd. Suryanarayana, t. II, Madras, 1937, p. 26.

<sup>2</sup> Cf. I, 20.

<sup>3</sup> Cf. JEAN FILLIOZAT, dans *L'Inde classique*, t. II, Paris, Hanoi, 1953, § 1369, p. 7-8 ; *Laghu Prabhandāh, Recueil d'articles d'indologie*, Leiden, 1974, p. 164 et le passage suivant de la note 3 : « ... Cette idée de la connaissance allant au devant de l'objet n'est pas en contradiction aussi flagrante qu'il pourrait sembler avec ce que nous devons penser de la perception visuelle. Nous ne percevons pas les objets par la vue à l'intérieur du crâne, nous les voyons à leur distance dans l'espace et notre connaissance a lieu au même endroit que l'objet. En d'autres termes l'image visuelle transportée au cerveau par les nerfs optiques est renvoyée à son point de départ, projetée ou mieux extériorisée. On est forcé de l'admettre pour expliquer les erreurs évidentes de localisation visuelle. »



naissent par contact, mais seule la vue et l'ouïe — et même parfois la vue seule, comme dans le *nyāya*, — sort à la recherche des choses. A la fin du chapitre qu'il consacre à la perception, Dharmarāja enseigne que nous entendons le son là où il se trouve, comme nous voyons le visible en dehors de nous, car nous disons : « J'entends le son du tambour ». Il est donc inutile d'admettre, comme le fait le *nyāya*, que le son se transporte dans l'air et se produit non seulement dans le tambour, mais encore dans l'oreille <sup>1</sup>. Ajoutons que si l'*advaita* ne soutient pas la même thèse pour la perception olfactive, c'est que nous ne localisons pas le parfum comme le visible ou le sonore. Nous n'allons donc pas le percevoir là où il est ; nous le percevons en nous comme la saveur et le contact tactile <sup>2</sup>.

Cette conception de la perception s'oppose d'une manière remarquable à nos théories occidentales. Le mouvement du psychisme à travers l'espace vers l'objet, c'est précisément ce que nie Malebranche quand il écrit, au début de la deuxième partie du livre III de la *Recherche de la vérité* : « Je crois que tout le monde tombe d'accord que nous ne percevons point les objets qui sont hors de nous par eux-mêmes. Nous voyons le soleil, les étoiles et une infinité d'objets hors de nous ; et il n'est pas vraisemblable que l'âme sorte du corps et qu'elle aille, pour ainsi dire, se promener dans les cieux pour y contempler les objets. »

S'il en est ainsi pour Malebranche, c'est que l'âme et le corps sont incommensurables : l'âme ne connaît le corps que par l'idée du corps, qui est de même nature que l'âme. Ainsi, l'âme malebranchiste ne peut vivre que dans un monde d'idées, et l'idée se substitue si bien à la chose que l'existence de celle-ci fait problème. Dharmarāja, au contraire, n'a que faire d'une théorie de l'idée représentative : la connaissance, chez lui, est présence à la chose même <sup>3</sup>.

Il est curieux de noter que l'opposition des deux mouvements en sens contraire — du sujet à l'objet ou de l'objet au sujet — se trouve dans une seule et même doctrine, celle de Platon. Dans le *Timée*, nous apprenons que le feu qui sort de l'œil porteur de lumière rencontre

<sup>1</sup> Cf. I, 124.

<sup>2</sup> Cf. SWĀMĪ SATPRAKĀSHĀNANDA : *Methods of Knowledge...*, London, 1965, p. 53-54.

<sup>3</sup> Relevons que, de la doctrine spinoziste de l'âme comme idée du corps propre, découle une conséquence soulignée récemment par Martial Gueroult : si l'âme ne perçoit le corps extérieur que par les affections qu'il produit dans le corps propre, il n'y a pas de différence essentielle entre la perception effective d'une chose présente et l'hallucination. Comme le voudra Taine, la perception est une « hallucination vraie ». Rien de plus éloigné de la doctrine advaitine ! Cf. M. GUEROUT : *Spinoza, II, L'âme (Ethique, II)*, Paris, Aubier-Montaigne, 1974, p. 198 sqq.

et choque le feu qui provient des objets <sup>1</sup>. Chacun fait la moitié du chemin, comme si les théories que nous venons d'opposer étaient l'une et l'autre une demi-vérité. Quelque deux mille ans plus tard, Goethe se fera une idée analogue de la vision quand il écrira que la lumière crée dans l'animal un organe semblable à elle, « l'œil se formant à la lumière pour la lumière, afin que la lumière intérieure rencontre la lumière extérieure » <sup>2</sup>.

En règle générale, la passivité est le premier aspect de la connaissance sensible en Occident. On relève ce trait à partir d'Aristote jusqu'à Condillac qui ouvre sa statue à l'expérience du monde par un sens passif s'il en est, l'odorat. Et quand Berkeley au sujet de la vision à distance ou Schopenhauer à propos de la vision des couleurs mentionnent l'activité du sujet, il s'agit d'opérations physiologiques de réaction et non d'une activité cognitive première.

Mais, il faut l'avouer, la doctrine de Dharmarâja comporte aussi un moment de passivité : au terme de l'aller-chercher, la forme de l'objet ne laisse pas d'être reçue, comme l'eau qui descend dans la rizière reçoit sa forme de la rizière : l'organe interne, qui est sans forme, prend celle de la chose <sup>3</sup>. Un rapprochement avec les théories occidentales de la passivité perceptive est donc possible aussi, en particulier avec l'aristotélisme. L'identité formelle de l'organe interne et de l'objet, chez Dharmarâja, rappelle l'identité aristotélicienne de la forme du sentant et de celle du senti. Dans les deux cas, la forme de l'objet devient celle du sentant.

Cette identité se vérifie cependant au terme d'un processus différent : chez Aristote, l'objet agit sur le sens par l'intermédiaire du milieu diaphane ou aérien, alors que pour Dharmarâja l'objet se rend présent là où il est, en une immédiation plus radicale. Le philosophe indien explique *ipso facto* la perception à distance, puisque, pour lui, l'opération cognitive consiste à parcourir l'espace qui nous sépare de l'objet.

La doctrine de Dharmarâja évite donc le dualisme de l'âme et du corps et n'a pas besoin d'expliquer la connaissance des objets par la substitution des idées aux objets. La conception du voyage du percevant dans l'extériorité vers l'objet le dispense même de toute théorie de la délégation de l'objet vers le sujet, qu'il s'agisse de simulacres ou de l'action de la forme dans le milieu intermédiaire. Y a-t-il trop d'anachronisme et de métatopisme à évoquer ici la phénoménologie ? Sans doute, le réalisme de la théorie de Dharmarâja est-il étranger à la philosophie de Husserl, mais la théorie indienne

<sup>1</sup> 45 c.

<sup>2</sup> *Farbenlehre, Werke*, Hamburger Ausgabe, t. 13, 2<sup>e</sup> éd., 1958, p. 323.

<sup>3</sup> Cf. *Vedântaparibhâshâ*, I, 4, début.

que nous exposons semble être la figure de la phénoménologie. La sortie de l'organe interne correspondrait ainsi à l'intentionnalité. En effet, la modification de l'organe interne en la forme de l'objet n'est pas une image en nous de l'objet hors de nous, mais la présence à l'objet telle que nous la vivons.

Faisons maintenant un pas de plus à l'intérieur du champ limité que nous nous sommes fixé d'abord. La perception, qui se traduit dans le jugement : « C'est une jarre » est une opération complexe que la sortie de l'organe interne avec la sensibilité visuelle ou auditive ne suffit pas à décrire.

Dans un passage ultérieur concernant l'illusion <sup>1</sup>, Dharmarâja indique le rôle des impressions latentes (*samskâra*) qui habitent en nous depuis toujours, c'est-à-dire avant cette vie déjà. Nous possédons, des objets de l'expérience, des notions endormies que le contact avec les choses réveille et qui contribuent à l'accomplissement de la perception dans un jugement du type : « C'est une jarre ». Mais Dharmarâja ne développe pas la théorie de cette sorte d'*a priori*. Ses indications suffisent cependant à nous faire comprendre qu'il ne défend nullement la thèse lockienne de la « page blanche ».

Ici se profile la question du particulier et de l'universel, qui est classique en Inde comme en Occident. En effet, dire « ceci est une jarre », c'est attribuer à ceci la jarréité. Quel est donc le rapport de ce sujet et de cet attribut ? De l'universel aussi, Dharmarâja traite de façon incidente <sup>2</sup>, mais il y revient dans son chapitre consacré à la parole, où il se demande si la signification du mot est le particulier ou l'universel <sup>3</sup>. Le philosophe répond que c'est l'universel, car les particuliers sont en nombre infini, et il soulève le problème délicat de savoir comment le mot, dans ces conditions, convient aussi à l'individu <sup>4</sup>. Mais cette priorité de l'universel quant à la signification du mot n'entraîne pas la thèse de l'indépendance de l'universel par rapport aux individus et celle de son éternité. L'*advaita* repousse cette doctrine du *nyâya* pour une raison métaphysique : seul Brahman est éternel.

<sup>1</sup> Cf. I, 90 et suiv.

<sup>2</sup> Cf. I, 34 et suiv.

<sup>3</sup> Cf. IV, 16 et suiv. ; D. M. DATTA : *The six Ways of Knowing...*, Calcutta, 2<sup>e</sup> éd. revue, 1960, p. 265 et suiv. ; R. R. DRAVID : *The Problem of Universals in Indian Philosophy*, Delhi, Patna, Varanasi, 1972, p. 185 et suiv.

<sup>4</sup> Dharmarâja présente à ce sujet trois théories : 1) L'universel et le particulier étant toujours associés, la connaissance de l'universel conduit à celle du particulier ; 2) Le mot a le pouvoir intrinsèque de produire la connaissance des particuliers ; 3) Le mot signifie le particulier par dénomination indirecte (*lakshanâ*).

Ajoutons encore que la question de la perception indéterminée (*nirvikalpaka*) et de la perception déterminée (*savikalpaka*) est un lieu commun de la philosophie indienne. Chaque école — y compris le bouddhisme — défend ici ses vues propres. Le *nyāya* récent, par exemple, admet un stade préjudicatoire de la perception, dans lequel les éléments du perçu sont saisis à l'état d'incoordination. Cette perception indéterminée, qui est l'objet d'une déduction et non d'une expérience, n'est ni valide ni non valide, puisqu'elle ne se formule pas en un jugement. C'est seulement dans la perception déterminée que sont rassemblés sujets et prédicats et qu'une véritable connaissance se forme <sup>1</sup>.

Dharmarāja cependant, avec l'*advaita*, retient la notion de perception indéterminée non pas pour décrire la genèse de la perception, mais pour rendre compte de certaines propositions difficiles de la révélation, dans lesquelles la connaissance ne prend pas la forme de l'union d'un sujet avec un prédicat <sup>2</sup>.

Cela dit, et avant de compléter l'exposé de la théorie de la perception que fournit Dharmarāja, donnons une idée des questions que le philosophe soulève : elles naissent le plus souvent de cas particuliers de perception, au sujet desquels les écoles se disputent et que chacune tente d'expliquer dans la perspective qu'elle a choisie. Nous nous limiterons à un seul exemple <sup>3</sup>.

Quand, de loin, nous voyons un morceau de bois de santal et que nous disons : « Ce morceau de bois est parfumé », que se passe-t-il ? Si la vue et l'ouïe seules perçoivent à distance et si la distance est trop grande pour que le parfum nous parvienne, comment sentons-nous un parfum que la distance nous empêche de sentir ? Comment sentons-nous ce parfum par les yeux ?

Pour le *nyāya*, la perception du bois de santal trop éloigné pour être perçu normalement est un cas de perception extraordinaire ou non normale (*alaukika*). La vision, en effet, n'a pas de rapport normal avec le parfum ; un rapport extraordinaire s'établit donc entre elle et le parfum en vertu de l'expérience préalable du parfum du santal. Parce qu'auparavant, on a vu et senti en même temps le bois de santal, il suffit maintenant de le voir pour le sentir.

Dharmarāja, champion de l'*advaita*, ne veut pas de cette solution qui revient à nier que l'objet de la perception soit nécessairement

<sup>1</sup> Cf. M. HIRIYANNA : *Outlines of Indian Philosophy*, London, 3<sup>e</sup> éd., 1965, p. 250-251. Sur l'ensemble de la question : J. SINHA : *Indian Psychology, Cognition*, Calcutta, 1958, p. 31 et suiv. ; du même auteur, *Indian Epistemology of Perception*, Calcutta, 1969, p. 23 et suiv. et 32 et suiv.

<sup>2</sup> Cf. I, 59, et les réflexions de DATTA : *The Six Ways of Knowing*, p. 101.

<sup>3</sup> I, 33.

présent dans la perception, que l'organe interne se déplace hors de nous ou non. Pour lui, la connaissance : « Ce bois de santal que je vois au loin est parfumé » est double ; sous le rapport du visible, elle est immédiate et perceptive ; sous le rapport de l'olfactif, elle est médiante et non perceptive. En effet, la vue voit le visible, l'odorat perçoit le parfumé. Comme le parfum, dans le cas présent, n'entre pas en contact avec l'odorat, le parfum ne saurait être l'objet d'une perception. Si ce morceau particulier de bois de santal n'a pas été senti auparavant, la connaissance de son parfum est une inférence, fondée sur l'expérience antérieure d'autres morceaux de bois de santal. S'il a déjà été senti, il s'agit d'un souvenir <sup>1</sup>.

L'aspect réaliste de la théorie que nous exposons relève, au plan de l'histoire, de la volonté de faire pièce au bouddhisme idéaliste : la perception atteint les objets tels qu'ils sont et non pas tels que nous les construisons.

L'aspect dynamique de la doctrine comporte, au plan du système, une signification multiple :

1) La problématique européenne classique est annulée de ceux qui se demandent comment une modification interne de notre âme peut avoir la dimension de l'extériorité. Le problème de Molyneux ne se pose pas dans une théorie où la vision consiste à parcourir l'espace pour atteindre l'objet.

2) Certaines exigences de la phénoménologie sont satisfaites, puisque le perçu n'est pas le tableau interne et inerte de l'objet, mais l'objet même.

3) La conception de la perception comme activité cognitive rejoint les philosophies — le stoïcisme et le néoplatonisme par exemple — qui ont reconnu le rôle actif du psychisme récepteur : il ne suffit pas de subir l'action de l'objet, il faut encore assumer activement ce pathos.

4) La phase active de la perception, chez Dharmarâja, semble première, comme si la perception était un effort de connaissance, une recherche, une interrogation. La sortie de l'organe interne vers l'objet à travers l'organe du sens paraît indiquer l'importance accordée ici à l'attention. Nous ne percevrions que dans l'attention. Voir, ce serait d'abord regarder.

<sup>1</sup> Cf. SATPRAKĀSHĀNANDA : *Methods of Knowledge*, p. 94-96.



5) L'aspect dynamique de cette théorie orientale de la perception a une autre signification encore. L'attitude indienne face au monde est moins théorique que la nôtre : la parole, en Inde, se rapporte souvent à la chose à faire, et la perception, à la chose dont on jouit. Si la perception est le mouvement vers l'objet, c'est donc aussi qu'elle exprime le désir qui nous porte vers lui ; si, dans la perception, nous allons vers les choses, c'est qu'elles nous attirent. A cet égard, l'activité perceptive est la réponse à un appel des choses et l'expression de notre besoin d'en jouir. En décrivant la perception ordinaire, comme en décrivant la connaissance métaphysique, la pensée indienne se situe à un point de vue non exclusivement théorique et n'isole pas la connaissance de ses harmoniques existentielles.

C'est peut-être pour cette raison que la doctrine advaïtine de la perception et celle des écoles apparentées sont si éloignées des philosophies occidentales qui ont mis l'accent sur la structure rationnelle de la connaissance perceptive. Très tôt, la philosophie chez nous a dégagé l'aspect métasensible de la perception. Au contraire, pour l'*advaita* comme pour d'autres écoles indiennes, c'est le même moyen de connaissance valide qui nous donne la chose et son idée. Voilà une grande différence par rapport à nous <sup>1</sup>. En s'intéressant davantage à la dimension rationnelle de la perception, l'Occident a développé des théories de la raison pure. L'Inde, en ne s'arrêtant pas à l'ordre moyen de la rationalité idéale, abstraite, *a priori*, etc., a instauré des doctrines de l'absolu supraconceptuel qui sont souvent plus radicales que celles que nous professons.

\* \* \*

Réduite à son réalisme et à son dynamisme, la théorie de la perception selon Dharmarâja est incomplète. Ces aspects que nous avons présentés jusqu'ici sont communs, nous l'avons dit, à plusieurs écoles indiennes. Le faite de l'édifice, que nous allons poser maintenant, est propre à l'*advaita* et même, souvent, à une branche particulière de celui-ci : l'école *vivarana*.

Le sens et l'organe interne, qui sont de nature subtile, c'est-à-dire pour nous de l'ordre du psychique, ne suffisent pas à expliquer la perception, car ils ne possèdent pas par eux-mêmes la lumière de la conscience. Dharmarâja précise dès le début de son manuel que la

<sup>1</sup> Cf. A. FOUCHER : *Le Compendium des Topiques (Tarka-Samgraha) d'Annambhatta...*, Paris, 1949, p. 111 ; M. BIARDEAU : *Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique*, Paris, La Haye, 1964, p. 76 et p. 444.

modification de l'organe interne n'est appelée connaissance que d'une manière impropre <sup>1</sup> ; il s'agit d'une *limitation* de la connaissance, qui, en tant que limitation, n'est pas connaissance. L'organe interne est chose produite ; sa modification a lieu ou n'a pas lieu. La conscience n'a pas du tout le même statut.

Dharmarāja vient de dire que la perception est conscience ; il énonce alors l'objection suivante : si la conscience est sans commencement, on ne peut comprendre qu'elle commence par le jeu des organes des sens. La réponse souligne que, dans la connaissance perceptive, ce n'est pas la conscience comme telle qui a un commencement, mais seulement la conscience qualifiée par la modification de l'organe interne <sup>2</sup>. En d'autres mots, la conscience est indépendante de l'organe interne, et les modifications de celui-ci ne font que la révéler.

La conscience est donc ici la condition première et *sui generis* de la perception, d'une autre nature que le corps subtil et que le corps grossier. Ce dualisme diffère de celui de Descartes par les traits suivants :

1) Le clivage entre le corporel et le non-corporel n'a pas lieu au sein de l'univers, comme entre le corps et l'âme, mais entre le relatif et l'absolu.

2) Le corporel et le non-corporel n'ont pas le même degré de réalité : le corporel, subtil ou non, n'est pas absolument réel, tandis que le non-corporel l'est.

3) Le non-corporel n'est pas la conscience empirique de soi et de l'objet, mais la conscience absolue, supérieure à la distinction du moi et de la chose.

L'âme individuelle (*jīva*), qui est un complexe d'organe interne et de conscience <sup>3</sup>, se distingue donc de la conscience ou du soi (*âtman*). Précisons, avec Dharmarāja <sup>4</sup>, que si la qualification (*viçeshana*) de la conscience par l'organe interne est considérée comme une propriété de la conscience, cette conscience qualifiée est l'âme individuelle elle-même. Si cette qualification n'est qu'une adjonction accidentelle (*upādhi*) de la conscience, il ne s'agit plus de l'âme individuelle, mais de la conscience dans l'âme individuelle,

<sup>1</sup> Cf. I, 4.

<sup>2</sup> Cf. I, 2 et 3.

<sup>3</sup> Cette conception du *jīva* n'est pas universellement admise en *advaita*. Voir à ce sujet le ch. VIII, 58 et suiv. de la *Vedāntaparibhāshā* et le *Siddhāntaleçasangraha*, éd. Suryanarayana, 5.0 et suiv.

<sup>4</sup> Cf. I, 67-69.



de la conscience-témoin ou simplement du témoin (*sākshin*)<sup>1</sup>. La conscience-témoin se distingue encore de la conscience comme telle dans la mesure où elle est pourvue d'une adjonction accidentelle qui permet de dire qu'il s'agit de la conscience en quelqu'un.

L'absolu est donc conscience pure et non conscience qualifiée par une propriété ou un accident. Il se situe à un niveau transcendant d'expérience où il n'y a plus ni objet ni sujet. Au niveau empirique et pratique, où travaille l'organe interne, la conscience se limite dans le sujet connaissant et dans l'objet connu. Tout ce que nous avons dit jusqu'ici de la perception concerne donc la vie ordinaire. Il faut ajouter maintenant que l'expérience du sujet et de l'objet n'est qu'un stade de la connaissance, car, finalement, l'organe interne et la chose, le sujet et l'objet, sont les fruits de l'ignorance qui à la fois nous cache Brahman et nous révèle le monde.

Le réalisme extrême de l'*advaita* se résorbe alors dans un idéalisme extrême, cette résorption ne pouvant venir qu'à son heure, quand sont remplies les conditions intellectuelles et morales qui s'imposent à qui veut accéder à ce nouveau point de vue.

L'idéalisme est extrême, parce que tout se réduit à la conscience, la conscience absolue, qui est en même temps l'être et la béatitude absolus, et non pas la conscience empirique pour qui le monde objectif est une réalité indépendante. Le monde des objets n'est pas le produit de la conscience limitée par l'organe interne, mais de l'ignorance qui voile Brahman et dont l'organe interne est lui-même l'effet au même titre que l'objet<sup>2</sup>.

Dès le début de son traité, Dharmarāja use d'un langage qui évoque les deux niveaux de sa doctrine. Après avoir considéré la

<sup>1</sup> La notion d'adjonction accidentelle n'affectant pas son sujet autrement qu'en le diminuant en apparence (*upādhi*) a son équivalent en néoplatonisme ; Proclus l'a formulée comme suit : πρόσθεσις ἐλάττωσις (*Théologie platonicienne*, II, 2, éd. Saffrey-Westerink, Paris, 1974, p. 23 et la note des pages 89-90). Ce qui s'ajoute à l'Un ne peut en effet que le diminuer, puisqu'il le disperse et en limite l'infinité. Cf. PLOTIN : *Enn.*, V, 5, 13 et VI, 5, 12.

En ce sens aussi, Maître Eckhart parle de la créature comme d'un accident de Dieu. D'autre part, la distinction qu'il fait en s'inspirant des *Catégories* d'Aristote, 8, entre les qualités passibles et les passions rappelle la distinction *viçeshana/upādhi* : les premières sont des déterminations stables, les secondes des états passagers. Maître Eckhart applique la notion de passion aux qualifications de la créature, dont la nature véritable est le créateur lui-même et que la créature, par conséquent, ne possède pas vraiment. Dans cette perspective, l'accidentel est quelque chose de Dieu qui se dit de la créature, alors qu'il s'agit, dans l'*advaita*, de quelque chose du monde que l'on dit de Brahman. Mais les modes du dire se ressemblent, puisqu'il s'agit toujours de ménager la transcendance, en Inde par une théorie de la surimposition sur l'absolu, et en Occident par l'analogie d'attribution extrinsèque. (Cf. notre chapitre sur l'analogie et le texte afférant, dans *Maître Eckhart*, Paris, 1969, p. 52 et suiv. et p. 146 et suiv.)

<sup>2</sup> Cf. O. LACOMBE : *L'absolu selon le védānta...*, réimpr. augmentée de notes, Paris, 1966, p. 57-58, note.

perception en premier lieu sous le rapport du sujet percevant et non de l'objet perçu, il formule la définition suivante : « La perception est la non-différence de la conscience limitée (*avacchinna*, littéralement : découpée) par la modification ayant la forme d'un objet, d'avec la conscience limitée par cet objet, quand celui-ci est apte à être perçu et qu'il est présent »<sup>1</sup>.

En laissant de côté les conditions finales, qui ne sont pas mystérieuses, on peut commenter cette définition comme suit. Ce que nous avons appelé « organe interne » et « objet », Dharmarâja l'appelle en fait « conscience limitée par l'organe interne » et « conscience limitée par l'objet », pour indiquer ce que sont en dernier ressort le sujet et l'objet. Ces deux limitations — l'organe interne et l'objet — étant différentes, leurs fondements respectifs semblent l'être également, et on parlera de deux consciences. Il en sera ainsi tant que l'organe interne et l'objet demeureront séparés. Au moment où l'organe interne prend la forme de l'objet à l'endroit de celui-ci, les deux consciences, dont les limitations coïncident, sont reconnues comme non différentes<sup>2</sup>.

En effet, si le sujet et l'objet étaient hétérogènes, la perception immédiate serait impossible. Il faut donc affirmer leur non-différence ontologique malgré leur différence apparente<sup>3</sup>. L'immédiation qu'assure la sortie de l'organe interne jusqu'à l'objet a pour fondement l'identité du sujet et de l'objet dans la conscience pure et l'être absolu.

Cette théorie de la non-différence réelle du sujet et de l'objet ne laisse pas d'être surprenante, car, dans la perspective aristotélicienne à laquelle nous sommes accoutumés, la connaissance de la chose ne signifie pas l'identité de l'être de l'âme et de l'être de la chose : « L'âme connaissante n'est pas la chose physiquement considérée, mais la *species* de la chose<sup>4</sup>. » Il est manifeste cependant que Dharmarâja n'enseigne pas non plus cette identité physique du sujet et de l'objet : je suis d'une certaine manière la jarre que je connais, mais je ne suis pas une jarre. L'identité cognitive n'est pas l'identité physique. Elle indique cependant l'identité métaphysique comme sa condition ultime. La présence immédiate de l'objet à la conscience empirique exprime le fait que la réalité véritable ou profonde de l'un et de l'autre est la même : c'est la même conscience absolue qui porte le sujet et l'objet.

L'aristotélisme explique la connaissance de l'objet par la présence de sa forme sans sa matière dans un sujet apte à la recevoir. Mais

<sup>1</sup> Cf. I, 40.

<sup>2</sup> Cf. I, 20.

<sup>3</sup> Cf. l'introduction de Suryanarayana à la *Vedântaparibhâshâ*, p. XV-XVIII.

<sup>4</sup> Cf. F. RUELLO : *La notion de vérité chez saint Albert le Grand et chez saint Thomas d'Aquin de 1243 à 1254*, Louvain, Paris, 1969, p. 195.

d'où viennent le sujet et l'objet et leur adaptation réciproque ? Dharmarâja, qui ne connaît pas l'hylémorphisme, considère que l'union de l'organe interne avec l'objet lui-même présuppose que le sujet et l'objet, malgré leur différence physique apparente, ont même fond métaphysique.

En s'installant dans l'expérience cognitive concrète qui modalise la conscience, Dharmarâja n'a pas à se demander comment telle disposition physiologique se transforme en connaissance. Il n'a pas non plus à expliquer comment l'âme inéteudue peut connaître le corps, ni comment une image dans la conscience se rapporte à un objet. L'immédiation de la connaissance perceptive ou la communauté du sujet et de l'objet est fondée chez lui dans le principe métaphysique lui-même, à savoir la conscience pure, qui est aussi l'être et la béatitude pures.

Ainsi, la connaissance perceptive des objets au niveau de l'expérience du monde renvoie à la connaissance absolue et véritablement immédiate, la connaissance de Brahman, dans laquelle il n'y a plus ni sujet ni objet. Elle baigne déjà en elle.

Dans quelle mesure cette doctrine évoque-t-elle la réduction néoplatonicienne de la sensation externe à l'intellection autarcique, ou l'idéalisme absolu des temps modernes, ou un *ego* transcendantal plus récent encore ? Je laisse la question ouverte.

## 2

Voilà votre attention sollicitée depuis longtemps et je me trouve encore devant deux chapitres importants : celui de l'illusion perceptive et celui de la perception de la non-existence. J'en traiterai plus rapidement en essayant cependant de vous donner une idée de la technicité de la pensée de Dharmarâja.

J'ai usé jusqu'ici d'un procédé d'exposition en isolant la théorie de l'organe interne de la doctrine de la conscience ; pour les deux questions qui nous restent, je recourrai encore à un artifice ; je présenterai les solutions d'autres écoles. Dharmarâja ne se livre pas à cet exposé scolaire, car il suppose connues les différentes thèses en présence<sup>1</sup>.

L'illusion que la philosophie indienne médite avec prédilection est éclairée en particulier par l'exemple du coquillage dont la nacre, dans certaines conditions, nous conduit à une perception illusoire d'argent ; ou par l'exemple de la corde gisant sur le sol, qui nous fait croire à la présence d'un serpent. L'apparente réalité de l'argent et

<sup>1</sup> Cf. ÇANKARA : *Brahmasûtrabhâshya*, I, 1 = *Prolégomènes au Vedânta*, trad. L. Renou, Paris, 1951, p. 2 et 3 ; B. L. ATREYA : *The Elements of Indian Logic*, Bombay, 1948, 3<sup>e</sup> éd., p. 127 et suiv. ; J. SINHA : *Indian Psychology, Cognition*, p. 273 et suiv. ; STAPRAKÂSHÂNANDA ; *Methods of Knowledge*, p. 124 et suiv.

du serpent est bien marquée par le fait que l'un nous attire, alors que l'autre nous fait fuir. Quelle est la nature de cet objet illusoire ?

Voici quelques réponses indiennes, réduites à l'essentiel. Nous nous contenterons de les juxtaposer sans mentionner les objections que les écoles s'adressent les unes aux autres. Il est évident que la solution advaïtine, que nous citons en dernier, n'est pas demeurée sans réplique.

1) L'argent illusoire est du non-réel pur : il n'y a pas d'argent dans la nacre. Cette théorie est celle du *mādhyamika* bouddhiste.

2) L'argent illusoire n'a pas de réalité objective, mais il en a une idéale, puisqu'il est une production du soi. Telle est la doctrine de l'école bouddhiste *yogācāra*.

3) L'argent qu'on perçoit dans la nacre est réel, car tout est dans tout, mais les traits caractéristiques d'une chose donnée sont prépondérants en elle. La nacre est donc prédominante dans le coquillage, mais le coquillage contient aussi de l'argent en très petite quantité. Si la vision est contrariée d'une manière ou d'une autre, on n'aperçoit dans le coquillage que les particules d'argent. La perception illusoire est donc vraie, encore que partielle. C'est la thèse du vedāntin Râmānuja.

4) L'argent perçu dans le coquillage est réel en effet, mais ce n'est pas dans le coquillage qu'il réside, c'est à la bijouterie. L'illusion consiste à le voir dans la nacre. Comment est-ce possible ? Comment pouvons-nous voir de l'argent sans l'opération du sens de la vue ? Sans doute, la vision imparfaite du coquillage nous rappelle-t-elle l'argent, mais l'illusion est une perception et non pas un souvenir. Il faut expliquer cette perception d'argent, alors qu'il n'y a nulle connexion sensible entre l'argent et le sens. Le *nyāya* y parvient en admettant une connexion non normale entre l'argent réel et la vue ; c'est elle qui porte devant les yeux la réalité absente de l'argent.

Le *nyāya* nous avait déjà fourni un exemple de perception non normale dans son explication de la perception de l'odeur d'un morceau éloigné de bois de santal.

5) Voici maintenant la solution des Prâbhākara, qui constituent une partie de la *mîmāmsâ*. Le coquillage, dont on distingue mal la nature pour des raisons extrinsèques à la perception, évoque en effet le souvenir de l'argent, mais ce souvenir ne conduit pas à une perception non normale comme dans le *nyāya* : il est pris pour une perception. L'illusion est donc le résultat de deux connaissances, — la perception imparfaite du coquillage et le souvenir de l'argent, — dont le connaissant ne distingue pas la nature.

6) L'*advaita*, lui, n'admet pas que l'argent soit l'objet d'un souvenir. L'argent illusoire est perçu ; il est donc réel à sa manière, étant

l'objet d'une production, un peu comme dans les rêves sont produits des objets momentanés. Quoique perçu ici et maintenant, l'objet illusoire n'est pas réel absolument, puisqu'il s'évanouit quand on avance la main pour le saisir ; mais il n'est pas irréel absolument, puisqu'il est perçu. Ni réel ni irréel, ni à la fois réel et irréel — ce qui serait contradictoire — l'argent illusoire est de nature indéterminable (*anivarcaniya*).

Comme on le voit, la philosophie indienne a été conduite à distinguer deux éléments dans l'illusion : le « ceci » qui brille, qu'on n'appelle pas par son nom, puisqu'on ne le reconnaît pas, et l'interprétation qu'on lui surimpose, l'illusion ayant la forme : « ceci qui brille est de l'argent ». La question est alors de savoir quelle est la nature de ce second élément que l'on découvre mal à propos et quel est son rapport au premier.

Nous n'avons donné que des échantillons des questions et des réponses que la philosophie indienne a conçues à propos de l'illusion. L'illusion est-elle réelle, non réelle ou ni l'un ni l'autre ? La perception fautive met-elle en relation l'irréel avec l'irréel, le réel avec le réel, le réel avec l'irréel, etc. ? Est-elle une seule connaissance ou deux connaissances ?

Il semble que la philosophie occidentale ne puisse opposer une systématisation aussi riche du problème de l'illusion perceptive. Nos intellectualistes répètent que les sens nous trompent, mais en même temps ils reconnaissent qu'en vérité l'erreur se situe non pas au niveau des sens, mais à celui du jugement. Cette opinion est très répandue en Occident, puisqu'on la trouve chez les auteurs appartenant aux écoles les plus opposées, chez Epicure et chez Proclus, et qu'elle traverse le moyen âge jusqu'à Suarez. Elle sauve la validité de la perception sensible, comme l'*advaita* et les écoles apparentées ont voulu le faire, mais elle ne s'accompagne guère de discussions sur le statut de l'erreur. Le grand exemple de Platon dans le *Sophiste* et surtout dans le *Théétète* n'a pas déclenché la prolifération d'une série classique de thèses originales, comme en Inde.

Quoi qu'il en soit des résultats de l'enquête comparative qu'il faudrait mener ici, revenons à Dharmarâja qui, selon son habitude, s'adresse à lui-même des difficultés inspirées du *nyâya*, de Râmânûja, de Prabhâkara ou d'autres écoles encore. Assez arbitrairement, nous retiendrons deux questions :

1) Quelle est la cause de l'illusion ?

2) Quelle est la portée épistémologique du jugement qui dénonce l'illusion ?



1) La première question est inspirée de Râmânuja : s'il n'y a pas de particules d'argent dans la nacre, qu'est-ce donc qui y produit l'argent dans la nacre <sup>1</sup> ?

Dharmarâja répond que l'argent illusoire n'est pas dû au jeu des causes ordinaires, c'est-à-dire les causes de type matériel (*upādāna*) ou de type efficient (*nimitta*) que la philosophie indienne découvre en analysant la production de la jarre ou celle du tissu, comme la Grèce a analysé le travail du sculpteur <sup>2</sup>.

Le texte qui suit est difficile à cause de sa concision, comme souvent chez Dharmarâja. On peut l'explicitier ainsi. Tout objet de ce monde est surimposé sur la conscience. Il en est donc ainsi de la nacre qui est un mode de l'ignorance comme n'importe quelle autre réalité ici-bas. Lorsque la vision est contrariée pour une cause quelconque, l'organe interne ne prend pas la forme de la nacre, mais seulement celle d'un « ceci » qui brille. Dans la perception de cet objet, la conscience limitée par « ceci », la conscience limitée par la modification de l'organe interne en la forme de « ceci » et la conscience limitée par le sujet connaissant deviennent non différentes. Ce premier stade de l'illusion est celui d'une perception partiellement empêchée.

Au second stade, l'ignorance dont la nacre est un mode et qui, du fait de l'empêchement de la vision, ne s'est manifestée jusqu'ici que dans « ceci » qui brille, se transforme elle-même en un objet avec l'aspect de l'argent et en une connaissance apparente d'argent, à cause du souvenir de l'argent que réveille la similitude entre ce qui brille et l'argent.

On remarquera, dans cette doctrine, les deux traits suivants. Dharmarâja recourt à la cause même de la nacre pour expliquer l'argent illusoire. Une différence demeure cependant : l'objet réel est produit par l'ignorance seule, tandis que l'objet illusoire est dû à l'ignorance *plus* un empêchement de la vue <sup>3</sup>. L'objet illusoire est un prolongement subjectif, dirions-nous, de l'illusion objective. C'est pourquoi il est momentané, contrairement à l'objet réel.

Deuxième trait. L'ignorance produit l'objet illusoire *et* la connaissance qu'on en prend. Il n'y a sortie et modification de l'organe interne qu'au premier stade de l'illusion, au moment de la perception de « ceci » qui brille. Au second stade, l'illusion est l'œuvre de l'ignorance sous le double rapport de l'objet et du sujet : le « ceci » qui brille se transforme en argent non réel, quoique non absolument non réel, et la perception de « ceci » qui brille devient celle de l'argent illusoire. La connaissance du « ceci » est elle-même illusoire, mais elle est

<sup>1</sup> Cf. I, 83 et suiv.

<sup>2</sup> Cf. ATREYA : *The Elements of Indian Logic*, p. 60 et suiv.

<sup>3</sup> Cf. I, 101.

publique et résulte de la sortie de l'organe interne. La connaissance de l'argent illusoire est une modification de l'ignorance contenue dans la connaissance de « ceci ». Elle est ignorance au second degré, modification de l'ignorance première et n'est pour cela qu'une connaissance apparente ou privée.

Tel semble être l'enseignement de Dharmarâja. Il va sans dire que sur des questions aussi délicates — en particulier sur la notion-clé de l'ignorance — l'*advaita*, en plus de mille ans, a défendu des vues multiples.

2) C'est le *nyâya* sans doute, avec sa doctrine des différents types de non-existence, qui est à l'origine du deuxième problème que je voudrais retenir. Selon le *nyâya*, la non-existence d'objets non éternels est non éternelle aussi. Si donc on admet une existence illusoire temporaire, sa négation sera temporaire aussi. « Ce n'est pas de l'argent » signifiera : « Maintenant, ce n'est pas de l'argent ». Le jugement ne sera pas valable en tout temps <sup>1</sup>.

Pour Dharmarâja, cette thèse est inacceptable : quand on reconnaît son illusion, on ne nie pas que, pour le moment, l'objet soit de l'argent ; on nie pour les trois temps — passé, présent, futur — que cet argent illusoire soit réel. Le philosophe s'applique donc à formuler sa négation de l'argent illusoire de façon qu'elle exprime le refus d'une contradiction. Par là, elle sera nécessaire et valable universellement.

Il se sert pour cela des analyses et du langage du *nyâya* qui distingue dans la négation une pluralité d'éléments <sup>2</sup>. Il suffit pour nous de retenir « l'opposé » (*pratiyogin*) de la négation, c'est-à-dire la contrepartie positive de la négation, et la propriété qui définit pour l'opposé le fait d'être tel. Par exemple, si l'on dit : « il n'y a pas de jarre à cet endroit », l'opposé est la jarre et la propriété qui définit l'opposé en tant que tel, c'est la « jarréité ». Prenons maintenant un autre cas de non-existence : « la jarre n'est pas le vêtement ». L'opposé est de nouveau la jarre, mais la propriété qui définit l'opposé dans sa nature d'opposé, c'est l'essence du vêtement. Ce qu'on nie en effet, ce dont on affirme la non-existence, ce n'est pas la jarre en tant que jarre, mais la jarre en tant que vêtement. On est donc en présence d'un cas où une non-existence a un opposé défini par une propriété qui ne lui appartient jamais.

C'est à ce cas que Dharmarâja ramène la négation de l'argent illusoire. Quand nous disons : « ce n'est pas de l'argent », le contenu de cette connaissance négative n'est pas une non-existence dont l'opposé serait défini par la nature de l'argent ; c'est une non-existence

<sup>1</sup> Cf. I, 112 et suiv.

<sup>2</sup> Cf. S. KUPPUSWAMI SASTRI : *A Primer of Indian Logic...*, 3<sup>e</sup> éd., Madras, 1961, p. 37-45.



dont l'opposé est l'argent illusoire défini par la réalité empirique. En termes plus simples que ceux de Dharmarāja : l'opposé de cette négation est caractérisé par une qualité incompatible avec lui. Dans ces conditions, la négation est valable en tout temps : l'argent illusoire n'est jamais de l'argent réel <sup>1</sup>.

Tel est le genre de questions que Dharmarāja aborde dans son chapitre sur l'illusion comme ailleurs, avec une subtilité, une rigueur et une érudition en tout point comparables à celles des philosophes occidentaux. La pensée indienne n'est pas, ou du moins n'est pas toujours, ce plongeon sans critique dans l'intériorité, qu'on se représente souvent ou dont on nous a donné l'image. Son élaboration rationnelle, servie par des siècles ou des millénaires de scolastique, est aussi poussée qu'on peut le souhaiter.

En règle générale pourtant et en dernier ressort, cette élaboration rationnelle est au service de l'expérience intérieure. Dharmarāja rappelle que la connaissance illusoire se distingue de la connaissance droite en ce qu'elle est infirmée pendant le temps de la transmigration. En rapprochant ce passage de quelques autres, on retrouve la puissante doctrine de l'*advaita* dans ses diverses dimensions ontologiques : l'illusion est contredite par l'expérience du monde empirique, laquelle à son tour est contredite par l'expérience de la réalité suprême. Le coquillage est donc lui-même une illusion, non pas au plan empirique où il subsiste indépendamment de la connaissance qu'on en prend, mais au plan de l'absolu. Ainsi s'étagent trois degrés de la réalité : l'illusoire (*prātibhāsika*), qui est momentanée pour chacun de nous, l'empirique (*vyāvahārika*), qui disparaît à la libération, et l'absolu (*pāramārthika*). Si la théorie de l'illusion a été cultivée en Inde plus que chez nous, c'est qu'elle y a servi plus d'une fois de modèle à la théorie de la réalité empirique. C'est ainsi que, du monde empirique comme de l'illusion, l'*advaita* enseigne finalement qu'il est indéterminable, ni réel ni irréel, ni à la fois réel et irréel.

### 3

Nous ne pouvons pas quitter cet aperçu sur une doctrine indienne de la perception sans mentionner une question qui, je crois, est encore plus originale pour nous, celle de la connaissance du non-existant. Avec elle, nous abordons, selon l'*advaita* du moins, un nouveau moyen de connaissance valide. Certes, par inférence aussi nous pouvons affirmer la non-existence : j'infère ainsi le démerite d'un homme du malheur qu'il ressent. Mais ce n'est pas de cela qu'il s'agit. Quand je regarde sur le sol et que je dis : « il n'y a pas de jarre ici », comment puis-je percevoir cette non-existence ? Le propre de la perception

<sup>1</sup> Cf. les notes de Mādhavānanda, dans son édition de la *Vedāntaparibhāṣā*, p. 62-63.

n'est-il pas d'entrer en contact avec ce qui existe, au moins ce qui existe d'une certaine manière ? Quand l'objet n'est pas là, il n'y en a pas de perception. Mais voici pourtant que nous avons une connaissance de son absence. Comment est-ce possible ? Cette connaissance de la non-existence a le caractère immédiat de la perception, mais est-elle acquise au moyen de la perception ? Certains répondent oui, d'autres non<sup>1</sup>. Je présenterai deux théories avant celle de l'*advaita* et je traiterai de la doctrine de Dharmarâja d'une manière assez cavalière, faute de temps.

1. *Solution de Prabhâkara et du sâmkhya*. La non-existence n'est pas une chose qui puisse être l'objet d'une perception. Elle n'est rien d'autre que le lieu où on la constate, la non-existence de la jarre sur le sol étant l'existence même du sol. Une chose est sa propre existence et la non-existence de toutes les autres. Dans ces conditions, le jugement de non-existence est bien un jugement de perception ou plutôt il n'y a pas besoin d'expliquer comment une non-existence peut être perçue, puisque, dans le cas de la non-existence de la jarre, c'est l'existence de son lieu qu'on perçoit.

Cette solution est moins naïve qu'on peut penser, car, en somme, qu'est-ce qui me fait dire qu'il n'y a pas de pomme sur cette table, sinon la perception même de la table ? Elle est cependant sujette à critique aisée : ne pas voir de pomme sur cette table, c'est quelque chose de plus que de voir la table, sinon comment distinguerions-nous la non-existence d'une pomme et la non-existence d'une poire au même endroit ?

2. *Solution du nyâya*. La non-existence d'un objet en un lieu est identique non pas à ce lieu, mais à un prédicat (*viçeshana*) de ce lieu, connu avec le lieu lui-même. Quand je dis qu'il n'y a pas de jarre sur le sol, j'indique un prédicat du sol, je vois le sol qualifié, comme lorsque je dis qu'il est jaune.

Le *nyâya* reconnaît cependant que la vue n'entre pas en contact avec la non-existence comme avec la couleur. Il admet donc ici deux types de relation différents : l'idée, les qualités, les actions, sont, avec la substance, dans une relation d'inhérence appelée *samavâya*, tandis que l'inexistence d'un objet est, avec le lieu où on la constate, dans une autre relation, appelée prédicativité (*viçeshanatâ*)<sup>2</sup>. La non-existence d'un objet se distingue donc du lieu où l'on pourrait voir cet objet, mais la perception de ce lieu conduit à la perception de cette non-existence : l'un et l'autre tombent sous les sens.

<sup>1</sup> Cf. D. M. DATTA : *The Six Ways of Knowing*, p. 159 et suiv. ; SATPRAKÂSHÂNANDA : *Methods of Knowledge*, p. 163 et suiv.

<sup>2</sup> Cf. *Bhâshâ-pariccheda with Siddhânta-muktâvalî* par VIÇVANÂTHA NYÂYA-PAÑCÂNANA, tr. Swâmi Mâdhavânanda, Calcutta, 2<sup>e</sup> éd., 1954, p. 94 et suiv. ; A. FOUCHER : *Compendium des Topiques*, p. 113-115.

3. *Solution des Bhatta et de l'advaita.* Alors que Prabhākara et le *sāmkhya* enseignent qu'une chose est à la fois sa propre existence et la non-existence de toutes les autres, les Bhatta (qui forment une partie de la *mīmāṃsā*) et l'*advaita* soutiennent que ces deux aspects de la chose sont irréductibles : la connaissance du sol et celle de la non-existence de la jarre ne reviennent pas au même. Il ne suffit pas non plus de distinguer sujet et prédicat, comme le fait le *nyāya* ; il faut reconnaître que la connaissance de la non-existence n'est pas une perception sensible. La connaissance de la non-existence s'explique par un moyen spécial de connaissance valide, que l'*advaita* appelle la non-connaissance ou la non-appréhension, *anupalabdhi*, d'un mot dans lequel, quand on a enlevé les deux préfixes, on reconnaît la racine du grec λαμβάνω.

En effet, la connaissance de la non-existence de la jarre résulte non de la perception impossible de cette non-existence, mais de la non-connaissance de cette jarre. Il y a non-connaissance quand je puis dire que si l'objet était présent, je le verrais, puisque rien ne m'en empêcherait : il ne fait pas nuit, il n'y a pas d'obstacle devant mes yeux, etc. Or je ne le vois pas. De cette non-appréhension de l'objet découle l'affirmation de la non-existence de celui-ci. La connaissance de la non-existence de quelque chose vient donc de la non-connaissance de l'opposé de la non-existence en question <sup>1</sup>.

Le sens de cette doctrine apparaît assez clairement. Dans la perception, la chose à laquelle nous allons se présente « en personne ». Dans la connaissance de la non-existence d'un objet, on commence par ne pas appréhender cet objet, alors que, pour une raison ou pour une autre, on s'attendait à le voir. L'échec de la perception, c'est-à-dire la non-appréhension de l'objet, apparaît ainsi comme le moyen propre de connaissance de la non-existence de cet objet. La connaissance de la présence de l'objet et celle de son absence sont assez profondément différentes, aux yeux des advaitins, pour justifier l'appel à des moyens différents de connaissance valide <sup>2</sup>.

La connaissance de la non-existence d'une chose ne résulte pas de la perception du lieu de cette non-existence ni de celle d'une propriété de ce lieu, mais de la non-connaissance même de la chose, érigée ainsi en moyen de connaissance droite.

Comme il en a l'habitude, Dharmarāja développe sa théorie en examinant des cas particuliers difficiles, par exemple, dans la confusion d'un pilier avec un fantôme, le cas de la connaissance rectificatrice qui consiste en la connaissance de la non-existence du fantôme dans le pilier. Les données de la question ne sont pas les mêmes que pour

<sup>1</sup> Cf. VI, 6-9.

<sup>2</sup> D. M. DATTA : *The Six Ways of Knowing*, p. 189-191.

la jarre, puisque l'opposé de la non-existence de la jarre — c'est-à-dire la jarre — est perceptible, tandis que l'opposé de la non-existence du fantôme ne l'est pas <sup>1</sup>. Il discute encore de la connaissance de la non-existence d'un objet, alors que cet objet existe en réalité <sup>2</sup>. Ce sont là des subtilités fascinantes, qui sont bien dans la manière indienne, mais auxquelles nous ne pouvons nous arrêter.

Nous nous contenterons de citer pour finir les quatre espèces de non-existence que la non-connaissance peut atteindre, à cause des implications métaphysiques de cette doctrine : la non-existence antérieure à l'existence, la non-existence postérieure à l'existence, résultant de la destruction, la non-existence pure et simple, et la non-existence réciproque ou différence : « ceci n'est pas cela » <sup>3</sup>. La question se pose chaque fois de savoir si ces types de non-existence ont un commencement et s'ils ont une fin. Dharmarāja leur accorde à tous une fin, car seul Brahman est éternel.

La non-existence originelle a par définition une fin. La non-existence de destruction réside dans des parties elles-mêmes destructibles. Dans le cas de l'illusion, il ne subsiste pas de non-existence distincte du substratum lui-même : l'argent a disparu du coquillage. Il en va de même de la destruction de la surimposition du monde sur Brahman. Quant à l'inexistence absolue et à l'inexistence réciproque, elles ont une fin aussi, lorsque sont détruits le substrat de l'inexistence absolue ou les termes de la relation d'opposition. Et si le substrat de l'inexistence ou l'un des termes de la distinction est Brahman, on ne peut parler plus que tout à l'heure d'une non-existence séparée éternelle.

On voit l'enjeu considérable de ces observations. Le *nyāya* vit dans un monde où rien n'empêche l'existence d'entités éternelles ; il admet donc que les trois derniers types de non-existence n'ont pas de fin. Les advaïtins ne peuvent souscrire à cela : le monde et tout ce qu'il contient est sujet à tous les types de non-existence ; avant d'être, il n'existe pas ; il n'existe pas après avoir été ; en Brahman, il n'existe pas du tout ; il n'est pas Brahman. Le monde commence ; il finit ; il n'est pas dans la réalité absolue, pas plus que l'air dans la couleur ; il n'est pas la réalité absolue, quoique sa différence d'avec Brahman ne soit pas celle de la jarre et du vêtement, puisqu'il ne se distingue de lui qu'en apparence.

<sup>1</sup> Cf. VI, 4-8.

<sup>2</sup> Cf. *ibid.*, 15 et suiv.

<sup>3</sup> Cf. *Ibid.*, 21 et suiv. Les advaïtins n'admettent pas tous que la non-existence ait quatre formes (cf. note 59 de Suryanarayana à notre texte). Il y a des vedântins qui n'en admettent aucune : cf. M. I. MARFATIA : *The Philosophy of Vallabhācārya*, Delhi, 1967, p. 49 et ailleurs.

Il est évident qu'entre la doctrine de l'illusion et celle de la non-existence, il y a une parenté et comme une continuité : dans les deux cas, quelque chose surgit sur fond de réalité, soit pour se substituer à celle-ci — c'est l'illusion — soit pour avouer son inexistence et se fondre dans la réalité. Et l'illusion surmontée, c'est la destruction de quelque chose et la reconnaissance de sa non-existence <sup>1</sup>. Perception illusoire et connaissance de la non-existence sont solidaires.

Dans la mesure où la perception illusoire et la connaissance négative sont le modèle de la connaissance véritable du monde, telle que l'*advaita* l'enseigne d'après la parole révélée, nous retrouvons le renversement de perspective que nous signalions tout à l'heure : une doctrine foncièrement réaliste, pour laquelle les choses sont indépendantes de la connaissance qu'on en prend, se transforme en une théorie idéaliste qui enseigne que les choses sont de par l'ignorance, étant illusoire et finalement non réelles, quoique, en profondeur, elles soient réelles, de la réalité de l'absolu lui-même.

Cet aspect résolument critique de la philosophie, par lequel l'*advaita* s'apparente au bouddhisme, est sans doute beaucoup plus développé en Inde qu'en Occident. C'est pourquoi on trouve sans peine une riche contrepartie occidentale à la théorie advaïtine de la perception, mais il est moins aisé de présenter les équivalents occidentaux des théories indiennes de l'illusion et encore moins des théories de la connaissance de la non-existence. Au sujet de ces dernières, Datta cite cependant Bradley et Bosanquet ; il rapporte de Bosanquet les propos suivants : « Une affirmation peut être *donnée* comme un fait ; une négation *ne peut* l'être, sauf en un sens complètement différent. Elle doit être *faite*, et faite en dressant une réalité *idéale* contre la réalité réelle et en les trouvant incompatibles. » <sup>2</sup> Depuis le siècle passé, les logiciens s'intéressent à la question de la connaissance négative. Ils observent qu'il n'y a rien dans la réalité qui corresponde au signe de la négation et ils retrouvent le problème indien lui-même, sous la forme où il a été posé depuis des temps reculés : comment pouvons-nous dire : « Il n'y a pas de jarre ici » <sup>3</sup> ?

Sans doute, Platon et Proclus distinguent-ils quatre sortes de négation. Sans doute, l'application de l'*anupalabdhi* à la non-existence du monde en Dieu rappelle-t-elle d'une certaine manière notre théologie

<sup>1</sup> SATPRAKĀSHĀNANDA : *Methods of Knowledge*, p. 170 : « L'école *advaita* du *vedānta* soutient que l'absence de multiplicité est connue directement par non-appréhension dans l'expérience transcendantale ou l'appréhension immédiate de Brahman non dual. »

<sup>2</sup> *The Six Ways of Knowing*, p. 190.

<sup>3</sup> Cf. TH. STCHERBATSKY : *Buddhist Logic*, vol. I, 1932, repr. 1958, p. 363 et suiv. (l'auteur cite Chr. Sigwart). *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Studienausg., t. IV, München, 1973, p. 580 et suiv.



négative et aussi notre doctrine du néant du monde avant sa création. Mais il est malaisé de trouver dans notre tradition classique l'étude de la connaissance de la non-existence d'une chose toute simple là devant nous. En tout cas, nous n'en avons pas fait en Occident comme en Inde une question d'école.

Quoi qu'il en soit, il y a peu de sujets qui, autant que celui de la perception, nous permette de mettre au jour les propriétés et les différences des deux cultures, si tant est qu'on puisse monter, à propos de nos considérations partielles, à des généralisations aussi élevées. L'une de ces cultures, fascinée par l'expérience sensible, la dépasse finalement en un élan irrépressible pour ériger des doctrines de l'absolu transcendant ; l'autre, vite méfiante à l'égard du sensible et de l'expérience transcendante, se complaît dans la considération de l'idée, de l'abstraction, de la raison pure et, finalement, dans l'union du rationnel et de l'empirique qui a engendré la science moderne, quitte à compenser — inefficacement du reste — cette limitation par des philosophies de l'existence finie ou de l'histoire humaine. Du point de vue de la philosophie générale, du bonheur des hommes et de l'avenir du monde, je ne crois pas que, de l'une de ces cultures à l'autre, il y ait progrès. Il y a différence ; c'est tout.

FERNAND BRUNNER.

#### DISCUSSION

A. VOELKE : L'exposé de M. Brunner nous suggère de nombreuses comparaisons entre une théorie indienne et diverses théories occidentales. Citons à cet égard la théorie stoïcienne de la vision, selon laquelle le sujet percevant émet un *pneuma* en direction de l'objet. N'est-ce pas là un « aller vers l'objet » comparable à celui que conçoit la théorie indienne ? Mais dans la théorie stoïcienne l'objet de son côté marque de son empreinte l'air qui vient frapper la pupille, et c'est du concours de ces deux mouvements opposés que résulte la vision (cf. Aétius, IV, 15, 3 ; Diog. Laërce, VII, 157). Trouve-t-on aussi dans la théorie indienne l'idée d'une activité de l'objet, ou le rôle de ce dernier est-il purement passif ?

F. BRUNNER : L'exemple de synergie sujet-objet que vous citez rappelle celui du *Timée*. Chez Dharmarâja, l'activité, semble-t-il, ne réside que dans le sujet. La forme de l'objet, certes, se communique à l'organe interne venu jusqu'à lui, mais ce processus n'est pas décrit comme un mouvement de l'objet.

G. COTTIER : Ma première question porte sur l'être de connaissance. Y a-t-il, dans la conception de la connaissance que vous avez présentée, l'équivalent de l'intentionnalité ? Ma seconde question concerne le statut de la métaphysique. Si la perspective est d'abord sotériologique, ce qui est dit ici de la connaissance porte-t-il directement sur la quiddité du connaître ?

F. BRUNNER : On trouve bien chez Dharmarāja un être de connaissance ou un être intentionnel, puisque la modification de l'organe interne est un mode du connaître ou une idée. Mais la forme de l'organe interne et celle de l'objet étant non différentes dans la perception immédiate, la connaissance est aussi la présence physique de l'objet au sujet.

La doctrine de Dharmarāja comporte un moment positif, une réflexion sur les moyens de connaissance dans ce monde où nous vivons ordinairement. La perception, qui est le premier de ces moyens, est alors conçue très concrètement comme un contact et elle pose une série de problèmes tout rationnels. Et même si, ensuite, la théorie de la perception s'ouvre sur une doctrine du salut, c'est dans la ligne d'un problème rationnel, celui du fondement de l'union du sujet et de l'objet, de sorte que savoir et salut se confondent.

D. CHRISTOFF : Cette théorie de la perception nous a été exposée de manière si complète qu'elle dirige notre attention vers d'autres théories de la même doctrine : 1) Qu'est-ce qui provoque l'organe interne à se déplacer vers l'objet ? 2) La perception comme mouvement vers l'objet, pour prendre sa forme là où il est, cette conception n'implique-t-elle pas une théorie de l'espace ?

F. BRUNNER : La première question que vous soulevez a longtemps constitué pour moi une difficulté, car, par lui-même, l'organe interne est non spirituel et inerte. Il faut donc admettre, semble-t-il, que c'est la Conscience pure, par quoi il y a connaissance en nous, qui meut l'organe interne vers l'objet. On peut dire aussi que ce mouvement est provoqué par l'objet dans la mesure où celui-ci est aimable et source de jouissance, mais cette amabilité de l'objet appartient aussi, en dernier ressort, à l'absolu lui-même.

Quant à l'espace, Dharmarāja n'en fournit pas de théorie particulière. Il accepte certainement la thèse advaïtine selon laquelle l'espace n'est pas éternel, pas plus que les objets localisés en lui. L'espace est surimposé sur l'absolu ; il est donc subjectif ou idéal. Mais il est aussi bien une réalité empirique. Dharmarāja fait allusion quelques fois à l'éther (*ākāśa*) ou premier élément subtil, qui correspond en partie à ce que nous appelons l'espace. L'éther est le premier composant du corps subtil cosmique et individuel (donc de l'organe interne lui-même), des mondes supérieurs et inférieurs et des diverses sortes de corps grossiers (cf. *Vedāntaparibhāṣhā*, ch. VIII, §§ 21 et suiv.). Il est donc aussi le fondement des distances, des dimensions, des directions, etc., mais, encore une fois, Dharmarāja ne s'étend pas sur ces questions.

J.-CLAUDE PIGUET : Mon intervention se compose d'une question technique et d'une remarque générale.

Voici la question : Quel rapport, spécifié par une logique indienne adéquate, existe-t-il entre le *prédicat* et l'*objet* dans la perception ?

Et voici ma remarque générale : L'exposé de F. Brunner a trois valeurs : il informe objectivement selon les exigences d'une méthode comparative strictement conduite ; la subtilité apparemment désincarnée d'une sorte d'exercice scolastique oblige chacun à reposer, dans une perspective nouvelle, des problèmes connus ; enfin, et c'est pour moi la valeur la plus importante, l'Inde nous livre un modèle actualisable aujourd'hui.

Certains aspects en effet de la perception esthétique (musicale en particulier), irréductibles aux théories occidentales traditionnelles, s'éclairent à la lumière de la théorie indienne. C'est le cas des rapports entre la conscience auditive (extravertie) des sonorités et la musique qui transparaît dans ces sonorités ;



c'est aussi le cas des rapports entre la conscience d'une musique particulière et la conscience transcendante de la musique même. De même la perception musicale des *silences* actualiserait le modèle indien de la « non-connaissance du non-existant ».

Je ne veux pas dire que la perception des objets en Inde ait été « esthétique » en notre sens : mais l'objet apparemment détaché qu'ils percevaient (par exemple une jarre) était en réalité perçu dans une totalité à la façon dont la perception musicale ne perçoit jamais le son isolé (comme objet), mais la forme globale de la mélodie et de l'harmonie.

F. BRUNNER : Le problème est classique en Inde de savoir comment on perçoit la qualité d'une substance. Pour le *nyāya*, par exemple, cette perception a lieu en vertu de la relation d'inhérence (*samavāya*) de la qualité dans le sujet, c'est-à-dire en vertu d'une union inséparable de la qualité avec lui. Le *vedānta*, lui, repousse la relation d'inhérence et admet l'identité (*tādātmya*) de la qualité avec l'objet perçu. Les deux notions sont proches, puisqu'elles s'opposent ensemble à la conjonction (*samyoga*) ou relation séparable qui unit l'objet au sujet, mais les advaitins trouvent dans la notion de *samavāya* des difficultés qu'il n'y a pas, selon eux, dans celle de *tādātmya*.

Les trois « valeurs » que Jean-Claude Piguet voit dans mon exposé sont exactement celles que j'ai voulu y mettre et je suis heureux qu'il trouve des applications pour nous à la théorie de la perception que j'ai exposée.

G. WIDMER : 1. Pour Dharmarāja Adhvarin, les moyens de la « connaissance valide » posent un problème central, semble-t-il. Quels sont les *critères* de validité de cette connaissance ? Diffèrent-ils selon que la connaissance résulte de la perception ou de la parole ? Comment sont-ils élaborés et mis en œuvre ?

2. En ce qui concerne la perception de la non-existence d'un objet, doit-on seulement constater qu'elle requiert la pensée en tant qu'elle est une activité de juger, d'établir des relations ou bien cette perception mobilise-t-elle l'imagination en tant qu'elle est une activité de faire varier des représentations pour aboutir à une sorte d'intuition du « vide » ?

3. Peut-on dire que cette théorie critique de la perception tend à justifier une pratique de la vie « bienheureuse » ? Si oui, se soucie-t-elle davantage des *résultats* auxquels conduit cette conception de la perception que des *opérations* qui la constituent ? Si oui, nous aurions à faire plus à une conception spéculative que positive de la perception ; présente-t-elle alors des analogies avec certains courants de la scolastique médiévale ?

F. BRUNNER : La première question est fort débattue dans les écoles indiennes. Avant de traiter de la perception, l'ouvrage de Dharmarāja s'ouvre sur le problème de savoir ce qu'est la connaissance valide. Comprend-elle le souvenir ou l'exclut-elle ? Se définit-elle par le succès qui la couronne (notre pragmatisme) ou par son accord avec l'objet (notre théorie de l'adéquation), etc. Dharmarāja admet que la connaissance valide a pour caractères la non-connaissance antérieure — il écarte donc le souvenir — et la non-infirmité (nous dirions la non-falsification) — il repousse ainsi le pragmatisme et la théorie de l'adéquation du sujet et de l'objet. Pour lui, ces critères sont communs à tous les moyens de connaissance valide. La source de connaissance qu'est la parole a cependant sa problématique propre : le chapitre IV est consacré aux caractères du discours doué d'autorité et à la théorie de la révélation.

La non-appréhension, qui est le moyen de connaissance de la non-existence se traduit par la formule : si la chose existait, je la verrais ; or, je ne la vois pas. Cette formule implique certainement un travail de l'imagination, sinon comment l'hypothèse pourrait-elle se former ? Mais la connaissance de la non-existence d'un objet n'est pas l'intuition d'un vide, car justement l'*advaita* rejette la perception de l'absence. Cette connaissance résulte de l'impossibilité, correctement définie, de percevoir la chose ; l'hypothèse ne se vérifie pas.

Le rapport entre les deux aspects que j'ai distingués dans la théorie de Dharmarāja est difficile à préciser. Je ne crois pas cependant que la doctrine de la perception soit gauchie ici par les fins religieuses qu'il s'agit d'atteindre. Certes, le philosophe indien s'attache peu à l'étude des opérations psychophysiques qui accompagnent la perception ; sa théorie est largement spéculative et ressemble en effet, à cet égard, à maintes doctrines occidentales relatives à la perception. Mais, dans sa description de l'expérience de la perception, elle n'en garde pas moins un aspect positif, comme nos doctrines médiévales d'ailleurs.

CH. GAGNEBIN : Dans son exposé subtil et pénétrant, F. Brunner a fait allusion à « la collaboration du souvenir et de la perception » et son analyse a insisté sur les différents aspects de la perception beaucoup plus que sur le souvenir. Tout en reconnaissant le rôle considérable de la mémoire dans la connaissance perceptive (sinon elle ne serait que ponctuelle), allons dans le sens indiqué par Dharmarāja pour demander à F. Brunner si ce penseur indien a examiné un problème débattu par certains philosophes occidentaux : le monde naturel que nous appelons extérieur est-il appréhendé *progressivement* par la perception qui, de proche en proche, passe de tel objet à tel autre pour envisager enfin le monde dans son ensemble comme le résultat d'un passage à la limite (empirisme) ? Ou bien y a-t-il une intuition perceptive initiale et globale, de sorte que la perception d'une réalité sensible quelconque s'articule *dès l'abord* sur cet ensemble ? Alors, comme le dit Jean-Paul Sartre dans *L'être et le néant* (p. 538), la perception s'effectue *sur fond de monde*.

F. BRUNNER : Comme la *mîmāṃsā*, l'*advaita* refuse de considérer le souvenir comme une connaissance valide, parce qu'il n'est pas une perception proprement dite. Ce n'est pas l'acte conscient de remémoration qui intervient dans la perception : ce sont les structures acquises inconscientes. La philosophie indienne accorde une attention particulière au type de perception qu'est la reconnaissance et au phénomène de la perception prolongée d'un même objet, mais je n'en ai pas parlé.

Quant à l'idée que le monde est un passage à la limite, elle me paraît étrangère à Dharmarāja. Le monde est pour lui un ensemble donné, qui est pensé par Dieu avec ses noms et ses formes. Par conséquent, tout objet est l'élément d'un ensemble, encore que l'attention l'éclaire seul. Il resterait à examiner comment la position de Dharmarāja face au monde et celle de Sartre diffèrent.

J.-P. LEYVRAZ : Vous avez marqué le contraste entre l'Occident et les pensées indiennes, dont vous nous avez fait voir à la fois la diversité et l'unité. Je pense à un exemple de parenté possible.

Berkeley — on ne le sait pas toujours — professe une théorie non représentative des idées. Cette théorie, une fois admise, lui permet d'affirmer que la seule façon dont « les arbres sont réellement dans le parc », à l'endroit où la perception va les chercher, c'est de dire que les idées sont dans notre esprit (*mind*).

Les idées ne sont pas alors dans l'esprit comme des concepts-relais vers les choses ; elles sont les choses mêmes comme signes naturellement passifs d'une activité, la nôtre ou celle de Dieu, lui aussi un esprit (*mind*). Y a-t-il là une parenté avec les penseurs dont vous parlez ?

F. BRUNNER : On peut penser en effet que les doctrines de Berkeley et de Dharmarâja se ressemblent, puisque, dans l'une comme dans l'autre, les idées ne sont pas les intermédiaires entre les choses et nous (elles ne nous les représentent pas), mais nous donnent les choses mêmes (elles nous les présentent). Une différence demeure : pour Dharmarâja, il existe en dehors de nous des choses qui ont leur réalité propre et que nous ne produisons pas. Nous en avons cependant une connaissance immédiate quand leur forme là où elle est et la forme de notre organe de connaissance n'en font plus qu'une. Mais ces choses extérieures, en fin de compte, se ramènent à la Conscience pure par le biais de la surimposition ou de l'ignorance.

PH. MULLER : Vous me permettez de sortir un instant de ma neutralité de président, et de poser à mon tour une question dans la discussion. J'ai été très frappé par les formules que M. Brunner a tirées de son auteur indien. Faire de la perception une forme de la conscience, et y voir l'action du JE sur soi-même rappelle irrésistiblement les formules fichtéennes, adoptées par l'idéalisme allemand, et que l'on retrouve presque sous la même forme chez Schelling et même dans le premier système de Hegel. Mais ce rapprochement suscite aussitôt la question de ce qui a conduit à ces formules. Dans l'idéalisme allemand, c'est la conviction, acquise en fonction de la réflexion sur le kantisme, que tout empirisme postulant l'existence préalable d'un monde extérieur est auto-contradictoire, et qu'il n'est pas possible, sous aucune forme, de soutenir une théorie représentative de la perception. Mais, derechef, cette conviction se détache sur l'arrière-fond du défi empiriste et sceptique, incarné par Hume. La question que je poserais est de savoir s'il y a une démonstration *philosophique* (et non une simple conviction à base religieuse ou éthique) de l'impossibilité de connaître un monde extérieur conçu comme étranger à notre esprit, et qui sous-tende les affirmations du maître hindou.

F. BRUNNER : L'*advaita* s'appuie sur une tradition scripturaire considérée comme divine, mais cette tradition est assumée par la raison. La part de cet effort de rationalité ne saurait être exagérée : l'*advaita* fait un choix parmi les textes sacrés, les interprète à sa façon, formule des problèmes, ordonne un système, etc. C'est le travail habituel du théologien de la tradition occidentale du *credo ut intelligam*. L'idéalisme allemand n'est pas étranger à cette perspective, puisque la philosophie hégélienne veut être l'intelligence de la religion chrétienne.

Comme l'idéalisme allemand s'est édifié en discutant le kantisme et la doctrine de Hume, l'*advaita* s'est élaboré en fonction du bouddhisme, du *sâmkhya*, du *nyâya* et de la *mîmâmsâ*. Opposé à l'idéalisme bouddhique et à la doctrine du vide, l'*advaita* admet cependant qu'il n'y a pas d'autre existence et pas d'autre conscience que l'Existence et la Conscience absolues, en vertu de la nature même de l'absolu qui, pour lui, est nécessairement, c'est-à-dire philosophiquement, sans second. Alors que le *nyâya* et la *mîmâmsâ* sont réalistes, il soutient que nécessairement, donc philosophiquement, la chose et le moi ne pourraient pas s'unir dans la perception si, en vérité, ils n'étaient pas non-différents.

G. COTTIER : On pourrait suggérer un parallèle avec Schelling et sa réflexion sur le fini. Il n'y a d'être que l'être absolu. Le fini n'est pas. La seule connaissance est l'intuition du *Selbst* et elle porte sur l'identité. Par rapport à elle, le fini se définit comme limite, de l'ordre du néant. Cela rappelle le thème conscience/ignorance.

F. BRUNNER : Ces rapprochements, indiquent une direction d'enquête féconde. En *advaita* comme chez Schelling, en effet, le problème n'est pas celui de l'être infini, mais celui du fini. Comment le fini est-il apparu ? A quelles conditions la connaissance vraie le fera-t-elle disparaître ?

PH. SECRÉTAN : Je reviens sur l'opposition réalisme/idéalisme. Pour percevoir l'unité du sujet et de l'objet, faut-il passer par la perception de la non-existence ?

F. BRUNNER : Oui. La connaissance de la non-existence de la jarre est un problème qui se situe au niveau de l'expérience réaliste du monde. Mais quand le monde est conçu comme surimposé sur l'absolu, la connaissance de sa non-existence fait partie intégrante de l'expérience. On perçoit ce qui est quand on peut reconnaître ce qui n'est pas. Pour invoquer une observation écrite de R. Schaerer, la connaissance de la non-existence des choses, loin d'être une erreur, est la face négative d'une acuité spéciale de la perception. Elle est l'extinction de l'illusion. Cependant la doctrine ne se termine pas à ce moment négatif comme en bouddhisme, mais à la connaissance absolue qui ne fait qu'un avec l'être absolu.