

Le principe d'individuation dans la philosophie indienne : troisième partie : le Bouddhisme mahyniste et les systèmes hindous

Autor(en): **Horsch, Paul**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen
Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société
Suisse-Asie**

Band (Jahr): **11 (1957-1958)**

Heft 3-4

PDF erstellt am: **04.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-145696>

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.

LE PRINCIPE D'INDIVIDUATION DANS LA PHILOSOPHIE INDIENNE

Troisième partie: Le bouddhisme mahāyāniste et les systèmes hindous

PAR PAUL HORSCH

Les intéressants points de vue que le bouddhisme ancien a ouverts sur notre problème (voir *Etudes Asiatiques* 1-2, 1957/8, p. 29 ss.) conservent, malgré la diversité des sectes, une profonde unité. Les voici brièvement résumés :

1. L'individu consiste en un assemblage de groupes (*skandha*) subdivisés en un nombre, variable selon les écoles, de «facteurs fondamentaux» (*dharma*) produits par la coopération des conditions (*saṃskṛta*). Comme tel, il n'a qu'une existence nominale.

2. Le principe d'individuation réside dans le *karman*, l'acte moral qui, à son tour, dépend d'autres conditions, en particulier de la soif (*taṇhā*), volonté instinctive et irrationnelle, et du non-savoir (*avidyā*). Ce principe dynamique n'a pas de commencement dans le temps (*anādi*). Aussi la différenciation est-elle primordiale – vue opposée à la conception védique (voir *Etudes Asiatiques*, Vol. X, 1956, p. 80 ss.).

3. Tous les composants de l'individu sont impermanents (*anitya*). Tous les êtres vivants sont soumis à la loi de la transmigration (*saṃsāra*). Cette existence individuelle perpétuellement changeante est douloureuse (*duḥkha*). Le but suprême, c'est de s'en libérer.

4. La délivrance définitive est possible, parce qu'il n'existe pas d'âme persistante, parce que tous les *dharma* sont exempts d'un soi (*ātman*) particulier. L'individu ne possède pas de facteurs permanents et substantiels. C'est un complexe de forces centralisées par le désir. Le moi est multiple et transitoire, donc contingent et phénoménal.

5. Le Nirvāṇa est essentiellement impersonnel : c'est la destruction de l'individualité (*satkāya-nirodha*). Cela présuppose la disparition du principe d'individuation, de la soif et du non-savoir, grâce au détache-

ment (*virāga*) et au réveil (*bodhi*) spirituel. Voilà bien l'intuition fondamentale du Bouddha, si admirablement exprimée dans une strophe du *Dhammapada* (154)¹: «O architecte de l'édifice, je t'ai découvert! Tu ne construiras plus l'édifice! Tes poutres sont toutes brisées; le faîte de l'édifice est détruit! Cette pensée (*citta*) a perdu ses énergies constructrices (*visaṃkhāra*) et a atteint le terme des soifs (*taṇhā*).»

Sous les profondes différences entre les pensées brahmanique et bouddhique se décèle donc de ce biais une affinité frappante – la négation de l'individualité – qui tient principalement à l'héritage védique commun. La convergence des deux traditions s'accroîtra encore au cours du développement ultérieur, que nous allons d'abord retracer dans le bouddhisme mahāyāniste, pour passer ensuite aux systèmes hindous.

1. LA DOCTRINE DE LA VACUITÉ [ŚŪNYAVĀDA]

Le terme *śūnya* signifie proprement, 'vide'. On n'a pas manqué d'y trouver des résonances philosophiques occidentales – 'relativité universelle', 'non-substantialité', etc.² – qui ont l'inconvénient de provoquer des associations étrangères au bouddhisme. Si donc nous retenons la valeur étymologique du mot il s'agit de déterminer: 1. ce qui est vide et 2. de quoi ce quelque chose est vide. La vacuité s'applique à tous les *dharma*, à tous les facteurs constituant l'univers, ce qui veut dire qu'ils sont, 'vides', exempts d'une nature propre (*svabhāva*). Les Hīnayānistes

1. Traduction de L. Silburn, *Instant et cause*, Paris 1955, p. 209.

2. Voir en particulier Th. Stcherbatsky, *Conception of Buddhist Nirvāṇa*, Leningrad 1927; E. Obermiller, *The term śūnyatā and its different interpretations, based chiefly on Tibetan sources*, *Journal of the Greater Indian Society* I, p. 105–117 (1934); la discussion la plus récente chez T. R. V. Murti, *The central philosophy of Buddhism*, London 1955, p. 351 ff.; cf. E. Lamotte, *Le traité de la grande vertu de sagesse de Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitāsāstra)*, Louvain 1944, tome I p. 442. Pour le reste nous renvoyons le lecteur au livre de C. Regamey, *Buddhistische Philosophie (Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie hsg. von I. M. Bochenski, 20/21)*, Bern 1950; aussi J. May, ouvrage cité ci-dessous n. 4, index s. v. *śūnyatā*.

admettaient que les *dharma* sont dépourvus d'un soi permanent (de ,moi' et de ,mien') sans nier pour autant qu'ils possèdent une nature propre³. Le *śūnyavāda*, tout au contraire, étend l'impersonnalité de l'individu (*pudgala-nairātmya*) aux *dharma* en général (*dharma-nairātmya*), établissant par là qu'il n'existe aucun être permanent, aucune essence substantielle. C'est ainsi qu'il dépasse la critique des Sautrāntika contre les Sarvāstivādin, et abolit toute notion d'un être en soi, d'une permanence qui garderait un caractère individuel.

Du point de vue méthodique la doctrine est inaugurée par Nāgārjuna qui, en s'appuyant sur la théorie de la ,production en consécution' (*pratītyasamutpāda*) et les textes dits de la ,Perfection de la sagesse' (*Prajñāpāramitā*), montre par une dialectique destructrice que les *dharma* sont relatifs, interdépendants, ce qui implique leur vacuité, c'est-à-dire l'absence d'une nature propre (*niḥsvabhāva*). De fait, si nous admettions avec l'adversaire qu'un être existe en soi, il serait éternel; donc il ne pourrait être ni produit ni détruit, etc. On ne saurait p. ex. connaître un *ātman*, «une chose en soi qui existerait indépendamment des phénomènes et antérieurement à eux»⁴. D'autre part tous les *dharma* conditionnés doivent être déterminés par un indice ou caractère propre (*svalakṣaṇa*), car l'indéterminé n'est nulle part perçu par l'expérience (*Mūlamadhyamakakārikās* V 1-2). Or les choses ne possèdent pas d'indice spécifique qui leur appartienne en propre, car autrement elles seraient permanentes, inconditionnées. Quant aux caractères généraux, évanescence, vacuité, impersonnalité et douleur, ce sont des attributs communs à tous les *dharma*, qu'ils ne suffisent pas à spécifier.

3. Le Hīnayāna scolastique définit le mot *dharma* de préférence par «ce qui porte (*dhāraṇa*) un caractère propre (*svalakṣaṇa*)»; cf. La Vallée Poussin, *Abhidharmakośa* I 4; cf. en pāli *sabhāvadhāraṇād dhamma*.

4. *Mūlamadhyamakakārikās* de Nāgārjuna avec la *Prasannapadā* éd. par La Vallée Poussin (*Bibl. Buddh. IV*) IX 3; cf. la traduction de J. May, *Madhyamakavṛtti Prasannapadā*, Paris 1959, p. 159; cet ouvrage, actuellement sous presse, complète les traductions fragmentaires déjà existantes de la *Prasannapadā*. — Par la même méthode Nāgārjuna nie dans sa doctrine des huit ,non': l'arrêt, la production, la cessation, l'éternité, l'unité, la pluralité, la venue et le départ.

Les *dharma* sont donc indifférenciés (*sarvadharmānām asambheda*)⁵; la particularité (*pr̥thaktva*), que les Hīnayānistes leur attribuaient, n'existe pas. Aussi ne saurait-on les définir, étant donné que la pluralité, les qualités spécifiques, pures apparences, n'appartiennent qu'à la ,réalité mondaine', au ,langage conventionnel'. Le nominalisme bouddhique aussi bien que brahmanique (cf. *Etudes Asiatiques*, Vol. X, 1956, p. 95-6), loin de mettre en valeur l'individuel contre les idées générales comme dans la querelle des universaux, résorbe au contraire le particulier dans l'universel, la multiplicité dans la non-dualité⁶. Ainsi le *sūnyavāda* dissout l'individu et le monde entier en un ensemble d'apparences insubstantielles, de phénomènes illusoire. Il n'est pas surprenant de trouver ici pour la première fois la doctrine de la *māyā* traitée d'une manière détaillée et systématique. «Les *dharma* sont pareils à une magie, à un mirage, à la lune réfléchi dans l'eau, à l'espace, à un écho, à une ville de Gandharva, à un rêve, à une ombre, à un reflet dans un miroir, à une métamorphose⁷.»

Cette critique dissolvante, qui réduit à l'absurde toutes les propositions métaphysiques, n'aboutit nullement, comme on l'avait cru, à un phénoménisme nihiliste, mais bien au contraire à une ontologie pure transcendant les antinomies, les contraires de l'être et du non-être, de la pluralité et de l'unité, etc. C'est pourquoi les *sūnyavādin* s'appellent

5. Cf. *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*, ed. E. Conze, London 1939, p. 165-168; voir aussi E. Conze, *The ontology of the Prajñāpāramitā*, *Phil. East-West*, July 1953, p. 117 ss.

6. St. Schayer, *Ausgewählte Kapitel aus der Prasannapadā*, Cracovie 1931, p. XXII, n. 3, remarque justement à propos du nominalisme bouddhique: «Es handelt sich nicht nur um die Realität des Allgemeinen, sondern überhaupt um die Frage, ob es wirklich seiende ,Designata' gibt. Die Tatsache, daß gerade dieses Problem eine so wichtige Rolle in der buddhistischen Scholastik gespielt hat, steht, wie mir scheint, im Widerspruch zu der Äußerung de la Vallée Poussins, *Bouddhisme Opinions*, S. 191: ,... c'est le grand défaut des bouddhistes, le péché originel de leur spéculation, de ne jamais distinguer entre les mots, les concepts et les choses.'» Sur la réalisation de l'universel dans le bouddhisme voir aussi Hubert Benoit, *le Bouddha et l'intuition de l'universel*, France-Asie février-juin 1959, *Présence du Bouddhisme*, p. 541 ss.

7. E. Lamotte, ouvrage cité (tome I, p. 357) où il donne de nombreuses références concernant l'histoire de l'illusionnisme bouddhique.

aussi *mādhyamika*, partisans du chemin du ,milieu', car ils évitent les hérésies fondamentales de l'éternalisme et du nihilisme. La réalité absolue est négativement caractérisée par l'inexistence du moi et du mien, mais en dernière analyse elle est indéterminée, inexprimable et inconcevable. Les *dharma* et les êtres sont vides d'une nature propre, donc indéfinissables, non-nés, éteints, ,nirvāṇés' de toute éternité. Cela veut dire qu'«il n'existe aucune différence entre le Nirvāṇa et le *saṃsāra*» : *na saṃsārasya nirvāṇāt kiṃcid asti viśeṣaṇam*⁸. Aussi paradoxal que paraisse cet aboutissement de la dialectique nāgārjunienne, sa thèse de l'identité de l'extinction finale et de l'existence transmigrante trouve un complément frappant dans l'équivalence upaniṣadique de l'âme individuelle (*jīvātman*) et l'âme universelle ou suprême (*paramātman*).

D'ailleurs on doit se garder de ne voir dans la philosophie de cette école qu'une gymnastique mentale, une méthode logique qui détruit tout raisonnement, car comme l'a bien fait remarquer R. Grousset «le vide psychologique et métaphysique du Mādhyamika a pour raison d'être de faire plus sûrement le vide des passions»⁹. C'est par une expérience mystique que le bouddhiste puise dans l'intuition de la vacuité universelle la joie du détachement et du dévouement au salut des autres.

2. L'IDÉALISME BOUDDHIQUE [VIJÑĀNAVĀDA]

La doctrine de la vacuité transposait la critique hīnayāniste de l'individu sur le plan des *dharma* en déniait tout être propre non seulement à la personnalité mais aussi aux facteurs fondamentaux qui la constituent. Le *viññānavāda* pousse l'analyse plus loin du côté du sujet, de la cons-

8. Nāgārjuna, *Madhyamakakārikās* XXV 19. Sur la conception de la réalité (*tattva*) absolue chez Nāgārjuna, voir la *kārikā* XVIII 9 : «... c'est un état sans lien avec les choses (*aparapratyaya*), sans trace de pluralité, indifférencié, indéterminé, inexprimé ou non manifesté, un état d'extinction bienheureuse (*śānti*)»; citée par R. Grousset, *Les philosophies indiennes*, I p. 249 (Paris 1931); cf. aussi *Prasannapadā* XVIII 12-15 (J.W. de Jong, *Cinq chapitres de la Prasannapadā*, Leiden 1949).

9. *Ib.* I, p. 344; cf. J.W. de Jong, *ib.*, p. XIV.

science (*vijñāna*) ; il montre tout d'abord que le sujet se suffit à lui-même, qu'il n'existe pas de réalité objective, ,extérieure'. Tout se réduit donc à la pensée (*citta-mātra*), les choses ne sont ,rien que notifications' (*vijñapti-mātra*), c'est-à-dire des représentations psychiques. Or le sujet, le moi, ne possède pas d'unité substantielle, puisqu'il est composé d'une multitude d'éléments psychologiques coopérateurs. Mais d'où lui viennent, en l'absence d'une base objective (*ālambana*), ses caractères génériques et spécifiques ?

Selon les *vijñānavādin*, c'est dans le ,tréfonds' (*ālaya*) de la conscience que s'emmagasinent les impressions laissées par les actes et les volitions anciens. Ces traces ou imprégnations (*vāsanā*) subconscientes forment les semences (*bīja*) mentales qui seront projetées par le processus de maturation (*vipāka*) karmique en pleine conscience, créant ainsi l'apparence du monde réceptacle (*bhājanaloka*), c'est-à-dire les supports extérieurs et l'apparence de sujet et d'objet, en bref de conscience individuelle. Le ,psychisme de fonds' (*ālaya-vijñāna*; J. Filliozat) sous-tend par conséquent tous les phénomènes particuliers ; il est universel, antérieur à la scission de la conscience en un côté subjectif et objectif. Ce sont les semences qu'il contient qui ont le pouvoir d'individualiser. Dans cette pensée-racine (*mūla-vijñāna*) « se trouvent des virtualités (*śakti* ou *sāmarthya*) qui engendrent immédiatement leur fruit, c'est-à-dire un Dharma actuel, ,en acte' »¹⁰.

L'inhérence des pensées potentielles particulières dans ce réservoir subliminal n'entraîne-t-elle pas un solipsisme intransigeant : la réduction de toutes les représentations à un sujet unique, à un esprit individuel ? L'idéalisme bouddhique échappe à cette conséquence fâcheuse par la distinction de trois modes de réalité et de différentes espèces de *bīja/vāsanā*.

1° Les choses psychiques peuvent être purement imaginées (*parikalpita*), dues à des modifications accidentelles, aberrantes du fonctionne-

10. *Vijñaptimātratāsiddhi*, La Siddhi de Hiuan-Tsang, traduite et annotée par L. de la Vallée Poussin, tome I, Paris 1928 (Buddhica I), p. 100.

ment psychologique – illusions sensorielles, par exemple – et donc dénuées d'un fondement ,objectif', commun à une catégorie d'individus.

2° Les phénomènes psychiques possèdent une nature dépendante (*paratantra*), en tant qu'ils ressortissent à des causes régulières, à des lois générales (cf. la loi de la production en dépendance fonctionnelle). Les divers psychismes sont régis par un déterminisme identique; ils ont des semences communes (*sādhāraṇa-bīja*), par conséquent des caractères génériques. Une nature homogène et des fonctions universelles sous-tendent la multiplicité des individus. Les *vijñānavādin* évitent ainsi l'écueil solipsiste, tout en rendant compte de l'intersubjectivité et de la régularité des phénomènes. Ce sont en effet les mêmes empreintes qui produisent dans chaque conscience les mêmes représentations d'objets et de sens. Il existe aussi une ,imprégnation par l'attachement à soi' (*ātmābhiniveśavāsanā*) qui est la source de la conscience individuelle isolée, de la notion du moi. D'autre part chaque personne produit par ses actes des imprégnations particulières; ce sont ces dernières *vāsanā* qui constituent à proprement parler le principe d'individuation, les semences non-communes (*asādhāraṇa-bīja*)¹¹. L'affirmation de Śankara (Vedāntasūtra-Bhāṣya I, 2, 28), que selon cette école la «diversité de la connaissance est due aux imprégnations» (*vāsanānimittam jñānavaicitryam*) exige dans ce sens une restriction critique. Quant à l'origine des *bīja-vāsanā*, qui se conditionnent mutuellement, il fallait bien admettre qu'il y en a qui existent *a priori*, de toute éternité, puisqu'autrement on ne saurait expliquer les particularités individuelles. En d'autres termes, les individualités sont, comme dans les écoles anciennes, sans commencement. Mais il serait abusif de parler, à cause de ces potentialités (*śakti*) différenciatrices à l'intérieur de la conscience-tréfonds, d'un idéalisme individualiste¹², car les bouddhistes ne ramènent pas l'exis-

11. La théorie des *bīja* est décrite en détail dans la *Vijñaptimātratāsiddhi*, p. 100ss.; cf. p. 136: «On nomme donc ,Bijas communs, les Bījas des Vijñānas des différents êtres qui concourent à la production des choses qui apparaissent à tous les êtres»; sur les *asādhāraṇa-bīja* voir p. 135.

12. J. Masuda, *Der individualistische Idealismus der Yogācāra-Schule*, Heidelberg 1926

tence à une conscience individuelle, mais à un esprit impersonnel et indifférencié. Le *vijñānavāda* accepte d'ailleurs la négation du moi comme un dogme indubitable. Ce qui a l'apparence d'un moi n'est qu'une série individuelle dont l'unicité, la permanence et la continuité sont l'effet illusoire d'imprégnations constamment répétées.

3° L'idéalisme mahāyāniste transcende l'ordre des relations interexistentielles et la réalité empirique – valable pour tous les esprits humains – en admettant une pure existence psychique, le rien-que-pensée, une réalité ineffable, ‚fait d'être telle qu'elle est' (*tathatā*), appelée parfaite ou ‚intégrale' (*pariniṣpanna*). Dans la subconscience universelle réside donc la source impersonnelle de la personnalité. Du point de vue de la vérité absolue elle transcende toute pluralité, elle est dégagée de toute différenciation ou représentation. C'est le *dharmakāya* ‚le corps de la loi'¹³, sans caractère distinctif ni particularisation d'aucune sorte, échappant à l'être comme au non-être. Il constitue la transcendante unité des phénomènes, ‚l'égalité de tous les *dharmas*' (*sarvadharmasamatā*)¹⁴. Nous retrouvons ici le thème *mādhyamika* de l'identité du Nirvāṇa et du *samsāra*, de l'absolu et du relatif. Aussi les *vijñānavādin* ont-

(Materialien zur Kunde des Buddhismus, 10. Heft), p. 43, allègue que c'est seulement dans des ouvrages tardifs, comme le Mahāyāna-śraddhotpādaśāstra, que l'*ālaya-vijñāna* se trouve identifié avec l'absolu. Mais déjà dans le Lankāvatāra Sūtra (translated by D. T. Suzuki, London 1932, p. 39 et passim) le *vijñānavāda* s'annonce comme un idéalisme moniste fondé sur un absolu impersonnel, qui exclut le solipsisme aussi bien que le subjectivisme: le moi, irréel du point de vue de la vérité ultime, possède sur le plan empirique une structure générique, commune à une classe d'individus.

13. La doctrine du *dharmakāya* est contenue dans les Sūtra précurseurs du *vijñānavāda*, bien que la plus ancienne version du Suvarṇaprabhāsa (éd. J. Nobel) ne la connaisse pas encore. Le Samādhirāja-sūtra définit le *dharmakāya* comme ineffable, sans caractéristiques (XXII, 15, 16, 33, 46), indifférencié (XII 14), immesurable (XXII 46), inconnaissable (XXII 17), etc.; voir C. Regamey, Three chapters from the Samādhirājasūtra, Varsovie 1938, p. 24. A rapprocher du corps de la loi, en dépit des profondes différences, la conception chrétienne du Corpus Christi mysticum (cf. I. Cor. 12, 27).

14. Samādhirāja-sūtra (dont le titre complet est *sarvadharmasvabhāvasamatāvipañcitasamādhirāja*; C. Regamey, ibid., p. 21). Cf. Abhisamayālaṅkāra, traduit par E. Conze, Serie Orientale Roma VI, 1954, p. 95: «When he (habitually) does not even view as two separate items (that which appears to him as an object in) a dream and the (subjective) act of seeing it, then he (finally) sees the truly real non-duality of (all) *dharmas* in one single instant.»

ils recourent à l'illusionnisme pour expliquer l'apparence de la multiplicité. « Comme l'espace est toujours universel, ainsi la bouddhité (l'absolu) est toujours universelle; comme l'espace est universel dans les multitudes de formes, elle est universelle dans la multitude des êtres¹⁵. » On compare encore l'absolu à l'océan et les phénomènes aux vagues – individualisations artificielles, sans fondement métaphysique. Le monde se dissout en une fantasmagorie cohérente pour autant qu'il existe des *bīja* qui concourent à la production des choses qui apparaissent à tous les êtres, mais irréalité pour le saint, qui, arrivé à l'extase (*dhyāna*) par la possession de la sagesse (*prajñā*), « voit comme une illusion tous les mondes avec leurs créatures, leurs créations et leurs destructions périodiques » (Sūtrālaṅkāra VII, 4; S. Lévi).

Le bouddhisme s'achemine ainsi vers une ontologie spiritualiste dont on a voulu trouver le prototype dans de curieux passages pāli mentionnant la « conscience (*viññāna*) du saint, invisible, illimitée et irradiante »¹⁶. Derrière l'absolu impersonnel de cette école, ne pourrait-on voir transparaître l'*ātman* universel des Upaniṣad ?

Au monisme métaphysique du Mahāyāna correspond son universalisme éthique. A l'idéal égocentrique du moine hīnayāniste, il oppose le salut universel prêché par le Bodhisattva. Celui-ci, au cours d'innombrables existences, renonce volontairement à entrer dans le Nirvāṇa pour sauver par sa grande compassion (*mahā-karuṇā*) tous les êtres. Malgré la notion de transfert des mérites, le *viññānavādin* met l'initiative personnelle au premier plan. Par des disciplines mystiques, en particulier par la pratique du *yoga* qui lui vaut son autre nom de *yogācāra*, il poursuit à travers les différentes terres (*bhūmi*) ou étapes de sa carrière un effort d'ascension jusqu'à la source impersonnelle, indépendante de toutes les particularités des créatures, qu'il atteint finalement par la

15. Asaṅga, Mahāyāna-Sūtrālaṅkāra, édité et traduit par S. Lévi, Paris 1907, IX 15. Le tréfonds est homogène (*ekajātīya*), de saveur unique (*ekarasa*).

16. Dīgha-Nikāya (PTS) I 223; cf. Majjhima-Nikāya I 326. Sur la doctrine du *cittamātra* ('rien-que-pensée') consulter en particulier Vasubandhu, Viṃśakakārikāprakaraṇa, traduit par L. de la Vallée Poussin, Muséon 1912, p. 77.

conversion du support (*āśraya-paryāvṛtti*) et la destruction des *āvaraṇa*. La «conversion du support» consiste en une révolution spirituelle complète, qui abolit les projections illusoire et permet le retour à l'essence sans dualité. Quant aux *āvaraṇa*, «enveloppes», ce sont des limitations ou individualisations factices conditionnées par les *kleśa* ou souillures mentales (vue du soi, égarement à propos du soi, estime du soi, amour du soi). C'est donc dans les *kleśa* que réside, en dernier ressort, le principe dynamique d'individuation qui perpétue le conditionnement réciproque des *bīja-vāsanā* et détermine la série personnelle.

Vasubandhu donne dans la *Triṃśikā* (éd. S. Lévi) une description concise de l'individuation: «La conscience contient toutes les semences; il en résulte telle et telle transformation par la force de la dépendance mutuelle qui produit telle et telle idéation particulière»:

*sarvabījaṃ hi vijñānaṃ pariṇāmas tathā tathā
yāty anyonyavaśād yena vikalpaḥ sa sa jāyate. 18*

3. THÉORIES DES JAINA ET DES ĀJĪVIKA

Si le monisme prédomine en philosophie indienne, il existe néanmoins de nombreuses exceptions. Le matérialisme, attesté déjà, sous des formes variées, par les sources *jaina* et bouddhiques, n'admet comme principes ultimes de l'univers que les quatre éléments, terre, air, feu, eau, dont les combinaisons constituent les choses et les individus. Essentiellement athée, ce système nie même la loi karmique – l'ordre divin – et la destinée. L'individuation est une fonction intrinsèque, spontanée; elle réside dans la nature propre (*svabhāva*) des êtres.

Les doctrines *jaina* et *ājīvika*, fondées ou plutôt réformées par deux contemporains du Bouddha, reconnaissent un nombre infini d'âmes individuelles (*jīva*). Celles-ci, une fois libérées, ne se distinguent pas essentiellement les unes des autres, si ce n'est par le souvenir des existences antérieures. Quant aux âmes transmigrantes, les *Ājīvika* nient l'efficience de l'acte moral (*akriyāvāda*). C'est par la seule force du des-

tin (*niyati*), de la chance (*saṃgati*) et de leur nature innée (*bhāva*)¹⁷ que les individus, dont les nombreuses catégories sont minutieusement décrites, atteignent la purification automatiquement après avoir évolué dans le *samsāra* pendant des éons pour y replonger selon le sort mystérieux que leur assigne cette nécessité inéluctable.

Tout au contraire, les Jaina attribuent au *karman* les caractères distinctifs que revêtent les âmes individuelles au cours de la transmigration. Ils le conçoivent comme un agent physique, quasi-matériel, dont le mérite ou le démérite enduit le *jīva* à la façon d'une teinte (*leśya*). Pour mieux expliquer les diverses qualités des hommes¹⁸, on va jusqu'à distinguer huit espèces de *karman*. De même, les Jaina discernent cinq corps: 1. le corps physique; 2. le corps de transformation (que possèdent p. ex. les ascètes doués de pouvoirs extraordinaires); 3. le corps de transfert (à la base des phénomènes de télépathie, etc.); 4. le corps ardent (chargé d'énergie); 5. le corps karmique. Le principe dynamique derrière ces facteurs de différenciation est découvert dans la passion, l'erreur, le non-renoncement, notions sans doute pan-indiennes mais possédant ici un import particulier à cause de l'extrême austérité avec laquelle les Jaina s'efforcent de rejeter les 'influx' (*āsrava*) qui envahissent les monades spirituelles. Celles-ci forment néanmoins une sorte de 'société', «car l'univers se constitue spontanément de telle sorte qu'il assure leur solidarité, leur dépendance mutuelle, pour le bien et pour le mal»¹⁹.

Le rejet et l'exclusion de la matière karmique s'obtient au cours de quatorze stades d'exercices ascétiques. Le moine *jaina* se désindividua-lise en quelque sorte par degrés, il se débarrasse des cloisonnements (*āvaraṇa*) qualitativement diversifiés qui obscurcissent la pureté intrin-

17. *Dīgha-Nikāya* I 53: les êtres sont *niyati-saṃgati-bhāva-pariṇatā*; quant à l'interprétation de ces termes nous suivons A. L. Basham, *History and doctrines of the Ājīvikas*, London 1951, p. 225 ss.

18. Les *jīva* sont infectés par des *karma-prakṛti* et différenciés par le *nāma-karman*; cf. H. von Glasenapp, *Die Lehre vom Karman in der Philosophie der Jainas*, Leipzig 1915, p. 26 ss.

19. O. Lacombe dans *l'Inde classique* II, § 2492.

sèque de son essence spirituelle. La doctrine reste pourtant fidèle aux prémisses pluralistes : il existe une infinité de monades autonomes et identiques à la fois. «Grâce à leur omniscience, les âmes délivrées peuvent communiquer entre elles et former une société spirituelle, divine même : elles sont en effet d'essence homogène, et métaphysiquement si pure et si élevée qu'à la façon des *puruṣa* du Sāṃkhya, elles bénéficient d'à peu près toutes les perfections absolues accordées par les Upaniṣad au Soi universel, au Brahman suprême, à l'exception de l'unicité» (O. Lacombe, id.).

4. LE SĀṂKHYA

Une tendance pluraliste analogue se manifeste dans la majeure partie des systèmes hindous, et tout d'abord dans le Sāṃkhya dont certaines Upaniṣad (Kaṭha, Muṇḍaka, Śvetāśvatara, Maitri) présentent une première ébauche. C'est un dualisme radical : l'esprit (*puruṣa*) et la nature (*prakṛti*) sont les deux seuls principes, éternels et indépendants. D'où naît alors la diversité des individus ? Elle dérive 1. de l'association entre ces deux substances et 2. des différentes émanations de la *prakṛti*.

La première cause de l'individuation consiste donc dans le lien (*bandha*) entre l'esprit et la nature, qui existe de toute éternité. L'esprit est en réalité libre, indifférencié, pur spectateur ; le spectacle du monde empirique provient uniquement de la *prakṛti*. Pourquoi s' imagine-t-il alors qu'il est asservi, qu'il subit les effets de la matière ? C'est qu'il ne connaît pas sa propre essence non-qualifiée, autonome et impassible. Tout se réduit donc à la non-discrimination, forme particulière de l'ancienne *avidyā*. Le système envisage aussi un processus positif : par une 'imposition' (*adhyāsa*) erronée, le *puruṣa* s'impute les phénomènes de la nature.

La *prakṛti* est la 'base' des phénomènes physiques aussi bien que psychologiques, car ces derniers appartiennent, selon la conception indienne d'une spiritualité 'pure', au monde matériel. Bien que foncière-

ment une, elle est constituée par trois essences substantielles, les *guṇa*, à savoir : le *sattva*, qui comprend tout ce qui est ,bon', pur, léger, etc. ; le *rajas* ou pouvoir dynamique du *saṃsāra*, la passion ; le *tamas*, la qualité ,ténébreuse', cause de la passivité et de l'aveuglement. Les *guṇa* ne sont en équilibre que dans les périodes de résorption cosmique ; au cours des périodes de manifestation, ils varient sans cesse dans leur dosage et leurs rapports. Toutes les particularités qualitatives résultent de leurs combinaisons en proportions diverses ; ainsi, un homme en qui le *tamas* prédomine est caractérisé par la ,lourdeur' et l'égarement. Le Sāṃkhya est une doctrine évolutionniste. La *prakṛti*, *natura naturans*, se déploie en une série de ,réalités' (*tattva*). Ce sont : les trois facultés psychiques formant l'organe interne, cinq sens, cinq organes d'action, cinq éléments subtils (substrat objectif correspondant aux organes sensoriels, la forme, etc.) et cinq éléments grossiers. De notre point de vue il est intéressant de noter que l'organe interne comprend, outre la conscience et le *sensorium commune*, une fonction spéciale appelée *ahaṃkāra*, celle qui ,fait l'égo' et en vertu de laquelle chacun se sent comme un sujet individuel, unique. C'est un fait doublement caractéristique, que même ce système dualiste ait recours à un facteur particulier d'individuation, et que ce dernier se situe en dehors de l'esprit et appartienne par conséquent au domaine phénoménal, impermanent et contingent.

Pour expliquer la persistance de l'individualité dans le devenir incessant, le Sāṃkhya conçoit un organisme psychique spécifique, le corps subtil (*sūkṣma śarīra*), porteur du *karman*, «principe de la personnalité et de l'identité dans les innombrables réincarnations»²⁰. Imperceptible et transcendant, ce corps a de lointaines affinités avec la conscience-tréfonds (*ālaya-vijñāna*) des *vijñānavādin*, ce qui est confirmé par la conception complémentaire des empreintes (*vāsanā*) latentes et des constructions psychiques subconscientes (*saṃskāra*) se trouvant dans une relation réciproque avec le *sūkṣma-śarīra*.

Le système classique connaît une infinité de *puruṣa*, esprits purs, lu-

20. R. Garbe, Sāṃkhya und Yoga, Strassburg 1896, p. 26.

mineux par soi, sans particularité aucune. Comme ils sont tous identiques, on serait tenté de les réduire à un Soi unique et absolu. Mais les partisans du dualisme objectent que la *prakṛti* subsiste après la délivrance, ce qui implique qu'elle existe pour d'autres âmes non-libérées. Autrement la naissance et la mort d'un seul individu entraîneraient celles de tous les autres²¹. Toute cette argumentation est fondée en dernière analyse sur le point de départ réaliste, que les monistes n'auront qu'à rejeter pour construire sur les prémisses du Sāṃkhya leur propre position.

La notion des séries évolutives a des attaches solides dans des conceptions védiques (cf. le démembrement du géant primitif appelé *puruṣa*). En revanche, il est malaisé d'assigner une cause au lien entre l'esprit et la nature, substances essentiellement indépendantes et même opposées. Sur ce point, nos philosophes se contentent de remarquer que ce rapport a toujours existé, qu'il résulte d'une nécessité inhérente, d'une détermination spontanée qui se ramène en définitive à la non-discrimination. Ce qui importe, c'est la délivrance, qui consiste précisément dans la rupture du lien, dans la dissociation des deux principes, ou, comme disent encore les textes, dans l'isolement (*kaivalya*) complet du *puruṣa* grâce à la connaissance discriminatrice (*viveka*). Pour arriver à ce but, la théorie du Sāṃkhya s'appuie sur la méthode du Yoga, qui aboutit, malgré l'assomption réaliste d'une pluralité de monades spirituelles, à la suppression de la conscience individuelle.

Athée (*nirīśvara*) comme les autres doctrines mentionnées jusqu'à présent, le Sāṃkhya a néanmoins largement influencé les sectes théistes, en particulier le Viṣṇuisme et le Śivaïsme. L'un des traits dominants de ces formes religieuses est la *bhakti*, la 'participation' au dieu anthropomorphe Bhagavant (Viṣṇu, mais plus tard aussi Śiva) par une attitude mêlée de foi et d'amour. L'adorateur tâche de gagner au moyen de la dévotion la grâce du Seigneur. Or, la notion de Seigneur met l'accent sur l'aspect personnel du divin. C'est donc ici qu'on attendrait un indi-

21. Sāṃkhyakārikā 18; S. Dasgupta, A history of Indian philosophy, Cambridge 1951, vol. I, p. 238.

vidualisme pleinement développé. Il n'en est rien. Le fidèle ,participe' par la *bhakti* au divin, et plus son amour est intense, plus il s'y intègre de sorte qu'il tend à s'identifier à l'absolu²². Cette dialectique de dépassement de l'individuel est typique de l'orientation indienne : le pluralisme se résout en monisme, le théisme en panthéisme. Le dieu incarné, manifestation personnifiée de la réalité transcendante, est le médiateur entre ces deux pôles.

5. LE VAIŚEŚIKA

L'apport original de ce système réaliste consiste sans doute dans la théorie des catégories (*padārtha*) : substance, propriété, activité, généralité (*sāmānya*), différence spécifique (*viśeṣa*), inhérence. Comme on l'a bien remarqué le terme *sāmānya* ne doit pas être traduit par genre, « car, à la différence de ce mot, il ne comprend pas les individus appartenant au genre, mais désigne seulement ce qui fait qu'ils appartiennent à un même genre (Athalye) »²³. On explique l'existence des caractères communs dans l'infinie multiplicité des individus par un ,substrat générique'. Celui-ci possède une réalité objective ; ce n'est pas un produit de la pensée. Les caractéristiques individuelles dérivent de même d'un principe authentique de valeur métaphysique, le *viśeṣa* (d'où le nom de l'école), facteur spécifique, ,discriminatif'. L'individualité (*pṛthaktva*) est donc réelle.

Le monde physique est constitué par des composés d'atomes éternels dont on distingue quatre espèces : terre, eau, feu, air. Leur combinaison ou dissociation se fait en vertu d'une énergie ,invisible' (*adṛṣṭa*) déterminée par le *karman* ou la volonté divine. L'atomisme *vaiśeṣika* est plus élaboré que celui des Sarvāstivādin, des Jaina et des Ājīvika²⁴.

22. Cf. spécialement la philosophie du Pañcarātra avec sa conception d'un *puruṣa* total englobant les âmes vivantes incarnées.

23. L. Renou, *L'Inde classique* II, § 1490.

24. On trouvera une brève étude comparée des diverses théories atomistiques indiennes chez A. L. Basham, *op. cit.*, p. 267-270.

Du point de vue de la sotériologie, le système est syncrétique. Des âmes multiples sont associées aux composés matériels et entraînées dans le cercle de la transmigration. Elles sont délivrées par la discrimination, par la connaissance qui distingue la nature de l'*ātman* particulier de celle des autres substances. Ces *ātman* multiples dans leur manifestation sont identiques dans leur essence. L'individuation procède de leur association avec la matière; ce lien lui-même est dû à la non-discrimination. Nous voilà ramenés de nouveau à un déterminisme impersonnel, bien que le Vaiśeṣika soit théiste. Il est d'ailleurs curieux de noter qu'on rencontre la conception d'un dieu personnel justement dans les systèmes qui s'occupent le moins des problèmes religieux, comme cette doctrine naturaliste, ou la logique (Nyāya) et la technique du Yoga.

Apparenté au Vaiśeṣika, le Nyāya énumère cinq conditions principales de l'existence individuelle, qui s'apparentent peut-être au *pratītyasamutpāda* bouddhique²⁵ : la fausse connaissance (*mithyājñāna*), les fautes, l'activité, la naissance et la souffrance. C'est par la connaissance correcte et l'épuisement des actes qu'on réalise la vraie nature des âmes, conçues comme des monades sans caractéristiques individuelles. Leur pluralité n'est qu'un postulat réaliste. Il est même dit qu'elles sont, dans leur essence, inconscientes comme des pierres.

6. LA MĪMĀMSĀ ET LA PHILOSOPHIE DU LANGAGE

Cette doctrine, issue de l',investigation' (*mīmāṃsā*) du rituel védique, spéculé sur la nature des mots (*śabda*), base des écritures sacrées. Suivant de près les catégories du Vaiśeṣika elle distingue entre le genre (*jāti*) et le concept d'individu. « Chez elle le ,genre' est éternel en ce qu'il continue d'exister chez d'autres individus lorsque ceux où on l'avait observé d'abord ont disparu; lorsque paraît ou disparaît un individu, un lien d'inhérence se trouve produit ou aboli, mais la *jāti* pour-

25. Nyāyasūtras (ed. W. Ruben, Leipzig 1928) I 2 : *duḥkha-janma-pravṛttidoṣa-mithyājñānānām uttarottarāpaye tad anantarābhāvād apavargaḥ*.

suit son existence propre. Toutefois la Mīmāṃsā se refuse à considérer le ,genre' comme entièrement séparé des individus» (L. Renou, *ibid.*, § 1384). Les universaux existent *in rebus*. Néanmoins la Mīmāṃsā oscille entre le point de vue aristotélien et le réalisme de Platon. Elle affirme en effet l'éternité et l'unicité du son; il est éternel parce qu'on reconnaît sa signification; sa variabilité n'est que pure apparence qui dépend du nombre d'individus qui parlent. Dans ce sens l'espèce est une entité transcendante, une ,forme' (*ākṛti*, ,*eidos*') permanente. Aussi Kumārila Bhaṭṭa maintient-il vigoureusement contre ses adversaires (Nyāya-Vaiśeṣika et Bouddhistes) que les mots désignent le genre et non pas l'individu. Ce dernier est défini : *asādhāraṇaviśeṣa vyakti*, ce qui signifie selon le Tantravārttika qu'il est «caractérisé par des particularités spécifiques»²⁶.

Bien qu'elle développe longuement la question de l'existence individuelle et de l'existence générique ou universelle, la Mīmāṃsā n'indique pas quel est le principe de l'individuation; elle n'explique pas le passage des concepts généraux aux choses particulières – tout en admettant la réalité objective des deux catégories. C'est sans doute son réalisme naïf qui l'a amenée à la thèse paradoxale que les ,sons' éternels et indépendants (*ante rem!*) ne se manifestent, n'existent que dans les individus²⁷.

La philosophie du langage, prolongeant l'ancienne spéculation grammaticale, tente de résoudre le conflit. Elle part de la pérennité du *sphoṭa*, «le substrat phonique du mot, le prototype éternel, imperceptible, indivisible, qui est à la source de l'émission sonore (*dhvani*) momenta-

26. Translated by G. Jhā, Calcutta 1924, p. 332; cf. p. 342: «words cannot denote the specific individuality – *svalakṣaṇa* – of any class or individual»; tout le chapitre, de p. 323 à p. 372 s'occupe du même problème. Les logiciens bouddhiques (Dignāga) définissent le mot négativement par l'exclusion (*apoha*) du différent: le mot vache est déterminé par l'opposition commune aux autres catégories d'animaux (J. Filliozat dans *L'Inde classique II*, § 2353). Voir aussi E. Abegg, *Die Lehre von der Ewigkeit des Wortes bei Kumārila*, Festschrift Wakernagel, 1923, pp. 255–264.

27. Cf. O. Strauss, *Altindische Spekulationen über die Sprache und ihre Probleme*, ZDMG, N. F. Bd. 6 (Bd. 81), H. 2, p. 133 et Patañjali, *Mahābhāṣya* 1, 6, 8–11.

née»²⁸. Il manifeste, individualise en quelque sorte, ce qui existait antérieurement sous une forme archétypique. Selon Bhartṛhari, le monde empirique se déploie à partir du *brahman* sans commencement ni fin, qui est essence verbale (*śabda-tattva*) immuable. Le *brahman* n'est qu'un, mais «comme il dépend de différentes potentialités (*śakti*) il existe, en vertu de ces potentialités, sous une forme différenciée tout en étant indifférencié. Ses six modifications, naissance, etc., matrices de la diversité des choses, s'appuient sur la *śakti* du temps avec ses parcelles surimposées²⁹.» Ici l'individuation dérive des ,potentialités' inhérentes à l'unique *brahman* conçu comme le Verbe (Logos) primordial. Ces potentialités sont spécifiées par l'état particulier, l'espace et le temps: *avasthā-deśa-kālānāṃ bhedād bhinnāsu śaktiṣu ...* (Vākyapadīya I 32). Elles modifient le *brahman* en vertu des significations individuelles – on parle d'une création ,par le déploiement des significations' (*arthabhāvena*, *ibid.* I 1) – qui à leur tour créent les choses. Ces curieuses spéculations sur le langage auront maintes incidences dans la philosophie védantique.

La Mīmāṃsā n'innove guère en matière métaphysique. Les âmes immortelles et omniprésentes sont liées à un corps et se réincarnent toujours à nouveau par la force du *karman* entendu dans le vieux sens ritualiste. Le sacrifice confère à celui qui l'a accompli une virtualité durable, ,sans précédent' (*apūrva*), déterminant l'obtention ultérieure d'un fruit particulier. Pour se libérer des renaissances on doit s'abstenir des actes bons aussi bien que des actes mauvais, car les deux entraînent une existence déterminée. La métaphysique nie ainsi tout cet immense système ritualiste, paradoxe fondamental qui s'explique par le fait que deux idées contradictoires – celles du salut par les actes et par la connaissance mystique – furent greffées l'une sur l'autre. Ajoutons que les âmes délivrées ne se distinguent en rien les unes des autres, si ce n'est

28. L. Renou, *ibid.* § 1510; cf. E. Abegg, *Die Lehre vom Sphoṭa im Sarvadarśanaśaṅgraha*, Festschrift E. Windisch, 1914, pp. 188–195.

29. Bhartṛhari, *Vākyapadīya*, 1. Kāṇḍa, ed. Cārudeva Śāstri, Lahore 1934, I 2.

par leur multiplicité, leur existence isolée. En réalité elles sont sans spécification aucune, donc pures, impersonnelles, désindividualisées.

7. LE VEDĀNTA

Une fois purifiées, les âmes multiples se trouvaient désindividualisées, privées de toute différence intrinsèque. Aussi tendaient-elles naturellement à être résorbées dans l'unique réalité spirituelle. C'est le Vedānta non-dualiste qui, préparé par les visions unitaires upanişadiques aussi bien que par l'illusionnisme et l'épistémologie idéaliste des *viññānavādin*, en a tiré les conséquences ultimes : il n'existe que l'être absolu, infini, indivisible, homogène, pure conscience. Le problème le plus urgent était alors d'expliquer l'origine du devenir diversifié, limité et relatif.

Śankara analyse d'abord les structures individualisantes, conçues comme des enveloppes limitantes surimposées au Soi universel, et nommées *upādhi*, 'appositions' factices et contingentes. «Le Soi spirituel est obscurci par le contact avec les *upādhi* consistant dans l'agrégat du corps, des sens, du mental et de l'intellect³⁰.» Les différentes 'appositions' relèvent en majeure partie de la terminologie du Sāṃkhya. Elles conditionnent la diversité des caractères (*lakṣaṇa-bheda*) entre le Soi universel et individuel (ibid. 2, 3, 17), comme l'espace infini est limité par des cruches, etc. (ibid. 1, 1, 17). Śankara reste tout de même réaliste du point de vue empirique ou disons plutôt pragmatique (*vyavahāra*), puisque chaque classe d'êtres (il en existe tout une hiérarchie) possède des catégories communes. Il évite ainsi le solipsisme, et ses successeurs rejeteront explicitement la doctrine d'une seule âme individuelle (*ekajīvavāda*) contenant tous les autres mois. La scission en sujet et objet, la fissure (*bheda*) qui sépare l'absolu du relatif garde grâce à son universalité un caractère objectif.

30. Mahābhāṣya, commentaire aux Brahmasūtra de Bādarāyana (Ānandāśrama Series 21) 1, 4, 19; cf. Śankara ad Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad 3, 8, 12.

Mais d'où viennent les conditions limitantes? Fidèle à la pensée upanişadique, notre philosophe les ramène au *karman* et au désir pour ajouter que ces deux facteurs eux-mêmes procèdent du non-savoir (*avidyā*)³¹. Ce principe d'individuation diffère de l'*avidyā* bouddhique en ce qu'il implique une réalité spirituelle, car l'illusion se fonde sur un objet réel (la corde qu'on prend pour un serpent, p. ex.). Et cette *conditio sine qua non* de l'apparence phénoménale est précisément le *brahman/ātman*. Ce qu'est le non-savoir au sujet connaissant, la *māyā* l'est au monde extérieur. Les post-śankariens (en particulier Prakāśātman) toutefois parlent de deux degrés de différenciation. La *māyā* transforme le *brahman* neutre en dieu personnel (*Īśvara*) qui à son tour est scindé en une multiplicité d'âmes ,vivantes' par la force du non-savoir (*ajñāna*)³². Quoi qu'il en soit, ce pouvoir mystérieux reste irrationnel, inexplicable; tout en étant irréel il présuppose le réel. La variété des êtres et des choses est due à un déploiement (*vivarta*) illusoire. Aussi peut-elle être supprimée par la connaissance vraie, la discrimination entre le spectateur et le spectacle qui mène à l'intuition de l'ultime non-dualité³³. L'acosmisme de Śankara est un corollaire du caractère impersonnel de l'absolu, inqualifié (*nirguṇa*).

La thèse que la cause seule existe (*kāraṇavāda*), que l'effet résulte d'une fausse surimposition (*adhyāsa*), puisqu'il contredit la base ontologique, l'être immuable et identique à lui-même, s'oppose aux autres conceptions indiennes de la causalité, que ce soit le conditionnalisme bouddhique, le *satkāryavāda* (l'effet étant contenu virtuellement dans la cause) du Sāṃkhya ou l'*asatkāryavāda* du Vaiśeṣika qui maintient que

31. Cf. Mahābhāṣya 3, 2, 6: *evam avidyāpratyupasthāpitanāmarūpakṛtadehādyupādhisamyoḡāt...*

32. Voir S. Dasgupta, op. cit., p. 476.

33. Le Vedānta connaît aussi le ,délivré vivant' (*jīvan-mukta*) dont le *karman* nocif est épuisé bien que son individualité persiste jusqu'à la mort à cause de la maturation des actes passés; à rapprocher la distinction bouddhique entre le *sa-upadhi-śeṣa-* et *nir-upadhi-śeṣa-nirvāṇa* dont la terminologie rappelle les ,appositions' (*upādhi*) individualisantes de Śankara. L'*ātman*, assimilé dans les anciennes Upaniṣad au sommeil profond, est identifié à partir de la Māṇḍukya-Upaniṣad et de Gauḍapāda avec un ,quatrième' état transcendant.

l'effet est un produit authentique, non-préformé. Les autres *vedāntin* se distinguent d'ailleurs de Śankara en ce qui concerne le degré de réalité attribué au principe d'individuation. Ils admettent eux aussi que la différenciation existe de toute éternité, mais ils interprètent sa nature d'une manière divergente. Même Vallabha, le plus proche de Śankara, rejette son illusionnisme, pour affirmer que la dualité relève du jeu (*līlā*) cosmique du Seigneur – notion d'inspiration théiste avec une tendance marquée vers le réalisme.

Une orientation semblable se faisait déjà jour dans le ,non-dualisme spécifié' (*viśiṣṭādvaita*) de Rāmānuja : la substance absolue est douée d'attributs (*viśeṣaṇa*) déterminatifs. Les âmes individuelles sont – à la façon spinoziste – les modes (*prakāra*) du *brahman/ātman*³⁴. Délivrées, elles y replongent sans s'identifier complètement à lui. Nimbārka a une position encore plus ambiguë : il admet à la fois la différence et la non-différence (*bhedābheda*) des individus vis-à-vis du *brahman*. Tout en étant de la même essence ils possèdent une nature propre comparable à celle des étincelles à l'égard du feu. L'interprétation des Brahmasūtra par Madhva est – après ces positions intermédiaires – consciemment dualiste. Chaque être humain constitue une partie distincte (*bhinnāṃśa*) du *brahman*, lui-même infiniment qualifié et personnifié sous la forme de Viṣṇu. Délivrées, par la grâce du Seigneur, du *karman* qui les aliène de leur source divine, les âmes ont une nature toute pure, homogène, dépouillée de caractéristiques singulières. C'est dire que Madhva tend, comme les autres pluralistes indiens, non pas à revaloriser l'individualité mais plutôt à multiplier les absolus impersonnels.

Le Vedānta non-dualiste de Śankara avec son absolu sans déterminations a sans doute exercé la plus grande influence ; il a même eu de vastes répercussions dans le Śaktisme et le Tantrisme où le principe féminin, le pouvoir (*śakti*) créateur est ramené à l'essence universelle et stable. Le monisme a en effet les assises les plus profondes dans la pensée indienne avec sa caractéristique impersonnalité.

34. Cf. O. Lacombe, *L'absolu selon le Vedānta*, Paris 1937, p. VIII.

CONCLUSION

Après cette revue sommaire, une conclusion générale et définitive s'impose: la prédominance en philosophie indienne de l'impersonnel, de l'absolu neutre et universel, l'absence d'une 'métaphysique de l'individu' (Hans Barth). Historiquement, cette orientation s'explique par les prémisses védiques: 1. les anciennes cosmogonies (l'univers se déploie à partir d'une force ou substance neutre), 2. la doctrine du *karman*. C'est l'acte, donc un principe de prééminence subjective, qui individualise les créatures, les aliène de l'être homogène, non-qualifié. A partir des Upaniṣad et du bouddhisme primitif, les métaphysiciens de l'Inde cherchent comment il serait possible de se libérer de cette loi fatale qui perpétue les existences individuelles considérées comme douloureuses. Aussi s'efforcent-ils de saisir la structure de l'individualité et d'approfondir le mécanisme qui la détermine, en réduisant le *karman* tantôt au désir ou vouloir-vivre, tantôt au non-savoir entendu soit comme l'ignorance des nobles vérités bouddhiques soit comme un pouvoir mystérieux obscurcissant la réalité spirituelle. Quelle que soit la terminologie, le principe d'individuation est toujours dénué d'un sens ontologique; c'est l'inessentiel, le contingent et relatif qui peut et doit être détruit. Sur son annihilation repose en effet selon la sotériologie indienne le salut universel qui consiste donc en une condition parfaitement désindividualisée. La pensée brahmanique transpose l'homme dans l'être pur (*brahman/ātman*) pour rejeter finalement comme irréels le devenir et la différenciation. Le Bouddhisme au contraire part des phénomènes concrets et changeants pour montrer qu'ils sont vides d'un être en soi, d'un moi substantiel, de sorte que les individus peuvent se débarrasser de leur impermanence et de leur limitation, c'est-à-dire s'éteindre dans le Nirvāṇa conçu également comme un état impersonnel et éternellement apaisé.

Ces croyances et ces spéculations demeurent en général étrangères aux philosophes occidentaux. De son côté, l'Inde ne connaît ni les idées

platoniciennes avec le problème de la *methexis*, ni la matière individualisante d'Aristote, ni la querelle des universaux, bien qu'elle s'en approche avec la théorie de l'éternité des mots. Si Locke, Schopenhauer et d'autres penseurs voient le principe d'individuation dans l'espace et le temps, comme certaines écoles indiennes, il faut bien remarquer que ces dernières n'y voient que des catégories fondamentales d'un 'pouvoir' plus profond et plus général. Or, sur ce point essentiel, Schopenhauer lui-même diffère radicalement des penseurs indiens³⁵. Il serait encore plus abusif de trouver avec Deussen une affinité intrinsèque entre les conceptions védantiques et l'épistémologie kantienne. Bref, même dans les systèmes foncièrement pluralistes, les philosophies indiennes ne sauraient admettre des monades 'sans fenêtres ni portes'; rien ne leur répugnerait davantage que la proposition de Leibniz: '*omne individuum sua tota entitate individuatur*'³⁶. C'est sans doute Spinoza qui s'y apparente le plus avec son axiome: '*omnis determinatio est negatio*'.

L'interprétation bouddhique de l'individu comme un faisceau de facteurs changeants et insubstantiels – l'apport peut-être le plus intéressant et le plus durable de la philosophie indienne – est restée pour une bonne part fermée à la compréhension européenne. Et toutefois des considérations bien semblables se sont fait jour chez nous, qu'on pense à Hume, réduisant l'âme à une 'collection' de perceptions, aux objections contre la notion de la substance, à Taine, affirmant qu'«il n'y a rien de réel dans le moi, sauf la file de ses événements»³⁷. On ne songerait guère à chercher de telles affinités chez Pascal; pourtant, une de ses Pensées offre un exemple frappant. «Qu'est-ce que le *moi*? Un homme qui se met à la fenêtre pour voir les passants, si je passe par là, puis-je dire qu'il s'est mis là pour me voir? Non; car il ne pense pas à moi en particulier. Mais

35. La volonté de Schopenhauer n'est pas le principe d'individuation; elle transcende l'espace et le temps; elle est unique «*doch nicht ... wie ein Individuum, noch wie ein Begriff Eins; sondern wie etwas, dem die Bedingung der Möglichkeit der Vielheit, das principium individuationis, fremd ist*» (Die Welt als Wille und Vorstellung 2, § 25, p. 151-2).

36. De principio individui § 4.

37. Cité par La Vallée Poussin, Nirvāṇa, p. 38, n. 2.

celui qui aime quelqu'un à cause de sa beauté, l'aime-t-il? Non; car la petite vérole, qui tuera la beauté sans tuer la personne, fera qu'il ne l'aimera plus. Et si on m'aime pour mon jugement, pour ma mémoire, m'aime-t-on, *moi*? Non; car je puis perdre ces qualités sans me perdre moi-même. Où est donc ce *moi*, s'il n'est ni dans le corps, ni dans l'âme? et comment aimer le corps ou l'âme, sinon pour ces qualités, qui ne sont point ce qui fait le *moi*, puisqu'elles sont périssables? Car aimerait-on la substance de l'âme d'une personne abstraitement, et quelques qualités qui y fussent? Cela ne se peut, et serait injuste. On n'aime donc jamais personne, mais seulement des qualités³⁸. »

Ce qui en Europe est resté pour une grande partie speculation savante répondait en Inde au plus profond besoin humain: se désindividualiser signifie se libérer des conditions limitantes pour retourner à l'unité originelle et bienheureuse de l'être.

38. Pensées de Blaise Pascal, éd. Léon Brunschvicg, Paris 1934, p. 186 (No 323).