

[Retour](#) [Retour à l'Index](#)

COMMENT DISCRIMINER LE SPECTATEUR DU SPECTACLE

(DRG - DR̥ÇYA - VIVEKA)

I

Tout d'abord, la forme (1) est perçue, et c'est l'œil (2) qui perçoit (3). –
A son tour, l'œil est perçu ; le mental (4) est maintenant le sujet percevant.
Le mental et ses modifications (5) passent enfin dans la catégorie des objets perçus ; c'est le Spectateur (sâksin) qui, en dernier ressort, perçoit réellement (6), - et ce Spectateur (7), nul ne saurait le percevoir.

NOTES

- (1) Forme : par le mot forme (*rûpa*), on doit entendre tous les objets de perception sensorielle.
 (2) l'œil : l'œil représente ici tous les organes de perception : nez, oreilles, etc. ...
 (3) qui perçoit (*dr̥k*) : si l'on dit que l'œil perçoit, ce n'est que dans un sens relatif, car l'œil est, à son tour, perçu par le mental.
 (4) le mental : les organes sensoriels ne peuvent par eux-mêmes percevoir les objets qui leur correspondent; pour que la perception s'effectue, il est indispensable que le mental s'associe à ces organes. Dans la condition de sommeil profond, les organes sensoriels ne perçoivent plus rien, puisque, à ce moment, le mental a cessé de fonctionner.
 (5) et ses modifications : le mental (*manas*) ou organe interne (*antah-karana*) a pour modifications
- - la *bod̥d̥hi* (l'intellect supérieur);
 - - l'*aham-kara* (le sens du moi);
 - -le *citta*

- (6) réellement: le mental, est, en effet, régenté par le Soi, l'Ordonnateur intérieur (*antar-yamin*).
 (7) Spectateur : *âtman* (ou le Soi) est l'Hôte intérieur ; en définitive, c'est lui qui perçoit réellement. Chercherait-on un autre sujet qui perçût l'âtman, l'investigation se poursuivrait en une régression sans fin. Toutes les entités empiriques, depuis les objets grossiers jusqu'au mental, sont produites par l'ignorance, laquelle est insensible ; elles ont donc toutes la même nature : ce sont des objets. Le caractère subjectif de certaines d'entre elles ne doit pas faire illusion ; il n'est que relatif. Le Soi est le Voyant suprême ; il n'y a pas d'autre voyant que Lui : « La Connaissance du Connaisseur ne fait jamais défaut ». (*br̥h. up.*)

COMMENTAIRES

C'est par la connaissance directe et immédiate de l'*âtman* (ou du Soi) que l'on accède à l'état de délivrance. Si l'on comprend la pleine signification du mantra sacré « *tat tvam asi* » (Cela, tu l'es, toi aussi), le but suprême de l'existence est atteint, mais pour interpréter correctement ce *mantra*, il est nécessaire de saisir au préalable la valeur exacte des différents mots qui le composent; les cinq premiers çlokas de ce traité expliquent le sens de « tu ».

N. d. T. : Pour le vedânta, les choses du spectacle sont, tout d'abord, classées en deux catégories : celles qui sont inanimées - celles qui sont animées ; c'est la première distinction qui frappe l'œil. Il ne conviendrait pas d'employer ici le qualificatif « inconscient » au lieu d'inanimé, car on ne trouve, dans le monde des apparences, rien qui soit absolument conscient, rien qui soit absolument inconscient. Il n'existe, en fait, dans le spectacle que des degrés de conscience, car le mental, pour prendre connaissance (*dr̥çya*) n'est, en définitive, qu'une modification

du mental, et, partant, de la conscience da spectateur (*dr̥k*).

II

Ce *çloka* revient sur la pensée précédemment exprimée, et la développe encore

C'est en raison de distinctions de ce genre : telle chose est bleue ou jaune, grossière ou subtile, courte ou longue, etc..., que l'œil, en tant qu'unité, perçoit la multiplicité des formes.

COMMENTAIRES

Les formes sont des objets de perception qui changent incessamment. Seul est permanent, seul ne change pas, le sujet qui perçoit. Les multiples objets paraissent, sans doute, être distincts les uns des autres, mais, s'ils sont perçus dans leurs changements successifs, c'est que l'œil est lui-même une unité de perception. Ils appartiennent tous à la

même catégorie : en bloc, ils constituent le spectacle. Et, par rapport aux objets, l'œil est bien le spectateur. Tous les objets ont une caractéristique commune : le changement ; or, le changement ne peut s'opérer que dans les choses qui sont imaginées à propos d'un substrat, ce qui est, par exemple, le cas pour le serpent, le filet d'eau, le bâton, la guirlande, etc..., qui sont vus, par erreur, là où n'existe qu'un simple morceau de corde. Toutes ces idées ont sujettes au changement.

Au contraire, le Spectateur a pour caractéristique d'être immuable. Les objets changent, mais le sujet qui les perçoit, reste toujours le même. Les apparences : celles du serpent, du filet d'eau, du bâton, etc... passent, mais le morceau de corde qui en est le substrat, demeure ce qu'il n'a jamais cessé d'être : c'est toujours le même morceau de corde.

N d. T. : L'idée exprimée dans les quatre premiers *çlokas* est que le spectateur possède, à tous les échelons, un caractère d'unité par rapport à l'ensemble du spectacle. Le percevant est l'Unité Elle-même, et c'est en l'Unité que la multiplicité a toute sa réalité.

Aux degrés inférieurs qui sont d'abord envisagés, cette unité n'est que relative ; c'est, pourrait-on dire, une unité par participation - plus ou moins directe - à l'âtman. L'âtman est, en effet, la seule véritable unité, et toute unité relative n'en est, en quelque sorte, que le reflet.

III

En raison de sa nature sujette au changement, l'œil est, lui aussi; un objet, et c'est le mental qui le perçoit :

L'œil est perçant ou trouble; parfois même, il cesse de fonctionner. Le mental a la capacité de connaître tous ces changements, car il est une unité. Et la même constatation s'applique à l'égard de tout autre organe : oreille, peau, etc... (pour les perceptions qui lui correspondent).

COMMENTAIRE

Rien que, par rapport à la multiplicité des formes, l'œil soit le sujet percevant, il n'en devient pas moins, à l'égard du mental, un objet de perception.

L'œil est, en effet, affecté par les changements, et ces changements sont perçus par le mental ; c'est le mental qui pense : « Je suis aveugle ; je suis borgne ; je vois clair, etc... ». Le mental a connaissance de tous ces changements, car' il est lui-même une unité de perception.

La même constatation s'applique à tous les organes sensoriels autres que la vue. Quoique l'odorat, le toucher, le goût, etc... soient, par rapport à leurs objets particuliers, le « sujet percevant », ils sont, à leur tour, perçus par le mental. Par conséquent, le mental devient « le sujet » ; n'est le mental qui perçoit, et les organes sensoriels sont maintenant les objets de la perception.

N.d.T : On pourra peut-être objecter que le mental ne perçoit réellement pas l'organe sensoriel ; voici la réponse

Le terme « *indriya* » a deux significations ; la première se rapporte à l'organe lui-même ; la deuxième, à la modification du mental qui s'associe à l'organe. On comprend ainsi que le yogin parvienne à retirer son mental des organes des sens, et à couper tout contact avec le monde extérieur.

D'autre part, si l'on admet que l'œil, par exemple, perçoit un objet, et qu'en définitive, le véritable sujet de la perception est le témoin intérieur, on doit accepter également que, dans la série ascendante « objet, organe, mental, témoin », chacun des termes intermédiaires est perçu par celui qui lui est immédiatement supérieur ; la perception ne pourrait s'effectuer si, en un point quelconque de la chaîne, un maillon venait à manquer.

IV

Au même titre que les autres organes sensoriels, le mental est un objet perçu par une entité distincte de lui : voilà ce qu'explique le présent verset :

La Conscience illumine de multiples états mentaux tels que le désir (1) la détermination et le doute, la conviction (2) et l'incrédulité, La persévérance (3) et l'inconstance, la modestie, la compréhension, la crainte, etc... (4), car la Conscience est une unité.

NOTES

(2) conviction : soit dans les effets du *karman*, soit en l'existence d'une réalité ontologique ;

(3) persévérance : il s'agit ici de l'énergie qui soutient un homme épuisé physiquement ou moralement, etc..., et lui permet de résister à la fatigue, à la douleur, au mal, etc...

(4) etc... : d'autres états mentaux sont énumérés dans certaines *upanisads* : citons entre autres, les passages suivants

« Ce que l'on appelle le cœur (*), ce n'est pas autre chose que le mental : connaissance, entendement, discrimination, cognition, compréhension, perception, concentration, réflexion, imagination, impulsions, mémoire, volition, décision, passion, appétition, convoitise - voilà, en vérité, les dénominations par lesquelles on désigne une seule et même conscience. » (*aitareyôpanisad*, III, 2).

« Il en désigna trois pour lui-même : le mental, l'organe de la parole et la force vitale ; voilà la part qu'il se réserva. On dit, en effet : « Mon mental était ailleurs ; je ne vis rien. Mon mental était ailleurs ; je n'entendis rien. - » C'est donc au moyen du mental que l'on voit et que l'on entend ; désir, délibération, doute, foi, incrédulité, endurance, impatience, honte, intelligence et peur, tout cela ce n'est rien d'autre que le mental. » (*brhd. up.* I, v, 3).

N. d. T. : Bien que, pour la commodité de l'analyse, on en arrive à distinguer dans le corps subtil ou organe intérieur, des fonctions différentes : *ahane-kâra-buddhi-manas-citta*, il ne s'agit, en somme, que d'une seule et même unité (**).

Nous découvrons ainsi une série de termes échelonnés dont chacun joue le rôle d'unité à l'égard de celui qui le précède, et puisque chaque terme ne prend une telle valeur qu'autant qu'il est, sous ce rapport, conditionné par le terme antérieur, la rétrogradation doit nécessairement s'arrêter à un premier terme qui possède, lui, le caractère d'unité, mais, cette fois, d'une façon absolue, inconditionnée : c'est le Soi immuable (*âtman*).

(*) Le cœur est le siège de la *buddhi* ; c'est à partir du moment où la *kundalini* s'élève dans la région du cœur que l'aspirant entre dans la vie spirituelle, car, auparavant, le mental (*manas*) persistait à s'identifier avec les organes des sens.

(**) Voir à ce sujet, dans l'ouvrage du swâmi Siddheswarânanda : « Quelques aspects de la philosophie védântique », 4e série, les causeries intitulées : « La perception d'après le *sâmkhya* » et « L'Ontologie du vedânta ».

V

Le mental subit tous ces changements ; voilà une constatation qui est à la portée de tous. Or, en raison même de sa nature inconstante, le mental est un objet de perception. Le véritable sujet est toujours la Conscience ; c'est elle, en effet, qui perçoit le mental, car elle enregistre les diverses modifications qui affectent ce dernier. La Conscience perçoit tous ces états parce qu'elle est, elle-même, une unité, et, bien que ces états

soient, par nature, distincts les uns des autres, ils se trouvent reliés les uns aux autres par leur substrat commun : la pure Conscience (*cit*) ou le Soi (*âtman*)

Pour cette Conscience (1), il n'est ni lever (2), ni coucher (3); jamais elle ne croit; jamais non plus elle ne décroît (4); Elle brille toujours de son propre éclat, et, sans le secours d'une lumière étrangère, elle illumine tout ce qui est perçu en tant qu'objet (5).

NOTES

(1) Conscience : la conscience est le témoin constant de tous les changements internes.

(2) lever : « lever » signifie naissance. On dit qu'une entité naît, lorsque, d'un état antérieur de non-existence, elle vient à l'existence.

La naissance ne peut donc être attribuée à la Conscience, puisque la Conscience est le témoin de l'état préalable de non-existence ; s'il en allait autrement, personne ne pourrait jamais avoir connaissance d'un tel état; or, toutes les entités, - depuis l'ego empirique jusqu'aux objets grossiers qui sont perçus, - passent antérieurement par un état de non-existence, puisque leur apparition est connue par la conscience.

(3) coucher : « coucher » signifie la disparition d'une entité existante ; cette entité revient alors à l'état de non-existence. S'il est possible d'admettre que les entités relatives passent par cet état, il n'en va plus de même pour la Conscience : la disparition ou la destruction d'une chose ne saurait être connue à défaut d'un témoin (ou d'un spectateur).

(4) décroît : toute entité empirique que l'on perçoit, a six caractéristiques : naissance, existence (relative), croissance, changement, décrépitude et destruction.

La Conscience n'a aucune des caractéristiques d'une entité perçue. Il suffit d'ailleurs de reconnaître que la naissance et la décrépitude ne peuvent s'appliquer à la Conscience, pour écarter du même coup les quatre autres caractéristiques. Or, la naissance et la décrépitude ne peuvent être attribuées qu'aux unités composées et divisibles en parties. La Conscience, homogène et indivisible, n'a pas de parties.

(5) en tant qu'objet : c'est-à-dire toutes les entités perçues. « Lorsque Cela resplendit, l'univers tout entier resplendit » (*kathôpanisad*, V. 15).

En effet, il n'existe pas d'« autre lumière qui puisse illuminer l'âtman ; l'âtman (ou le Soi) brille de son propre éclat.

VI

C'est parce que le reflet de la pure Conscience (1) pénètre la *buddhi* (2) qu'apparaît un semblant (de connaissance empirique), Car la *buddhi* facteur d'individuation (*ahamkrîti*); l'autre, comme organe interne (*antah-karana*).

NOTES

(1) pure Conscience ou *âtman* : bien que lumineux par lui-même, l'âtman ne saurait éprouver le besoin de se manifester. Il serait tout aussi absurde de prêter à l'*âtman* des désirs et des volitions que de supposer qu'un objet, distinct de l'âtman pût être révélé par la lumière de l'*âtman* ; cependant, par la vertu de la surimposition que projette l'ignorance, une modification intervient sous forme d'organe interne au stade de l'individuation. (:et organe interne (*antah-karana*

semble être doué de conscience, parce qu'il est associé à la pure Conscience (*âtman*) ; c'est donc l'*âtman* qui, associé à l'*antah-karana*, se présente en tant que *buddhi* (l'intellect).

(2) la *buddhi*, captant un reflet de la pure Conscience, apparaît comme une entité indépendante ; des lors, tout se passe comme si la *buddhi* possédait en propre le pouvoir d'agir, de vouloir, etc...

(3) *buddhi* ou *dhi*: l'intellect supérieur est l'organe interne qu'affectent de multiples modifications ; celle qui prête vie à la *buddhi* et la revêt du pouvoir d'agir, etc..., est connue en tant qu'*aham-krti* ou *aham-kâra*; une autre modification à laquelle on donne le nom de mémoire, comprend diverses facultés à l'aide desquelles les objets extérieurs sont perçus. La *buddhi* par elle-même est insensible, mais elle se présente à la fois comme « sujet connaissant », comme « objet connu » et comme « instrument de connaissance » (ou de perception), parce que la pure Conscience se reflète en elle ; la *buddhi* semble ainsi être douée du pouvoir de percevoir les objets.

(3) sous deux aspects : lorsque la Conscience se reflète dans la *buddhi*, ce reflet subit deux modifications

principales : le sens de l'ego et l'organe interne. L'ego implique nécessairement un sujet (*aham-kâra*), et un organe correspondant (*antah-karana*). Et ce dernier, selon les différentes fonctions qu'il remplit, est dénommé : volition et doute, faculté déterminative et mémoire.

N d. T. : Le *vedânta* reconnaît le rôle important que la mémoire joue-dans la fausse identification ; Çamkara dit(*), en effet, que la fausse identification consiste « dans la présentation apparente, en forme de souvenirs, sur un autre fond objectif, de manières d'être antérieurement perçues » C'est tout le problème de l'erreur : l'erreur ou la fausse identification se produit tant que nous ne savons pas, en chaque acte de perception distinguer le Réel de l'irréel, alors que le Réel, dans toute sa plénitude, s'offre lui-même sous tout aspect de la manifestation. nous sommes incapables de discerner « *saccidânanda* », et notre attention se porte exclusivement sur les noms et les formes (*nama-rûpa*). nous participons alors à l'erreur universelle ; par surcroît, nous projetons sur le voile de maya nos préférences individuelles ; cette construction mentale dépend, en grande partie, des souvenirs emmagasinés dans le citta.

(*) Commentaires sur les *brahma-sûtras* (*adhyâya* I, pada 1).

VII

Selon le premier çloka, l'œil et le mental ont été successivement décrits comme si, par rapport aux différents objets de perception qui leur correspondent, ils étaient, chacun, le spectateur ; or, ils sont eux-mêmes inanimés. Et une question se pose : « Ont-ils, par eux-mêmes, le pouvoir de connaître ? » Le çloka qui suit donne la réponse : bien que l'œil et le mental soient tous deux insensibles, ils paraissent être conscients, parce que la Conscience se reflète en eux ; c'est ainsi que l'œil et le mental peuvent prendre connaissance des objets.

Le sage pense que le reflet (de la Conscience) et le sens de l'ego (1), tels le feu et la boule de fer chauffée au rouge, ne font qu'une seule et même chose (2).

Le corps (3) s'identifie avec l'ego (lequel s'était déjà identifié avec le reflet de la Conscience), et il en vient à prendre conscience de lui-même (4).

NOTES

(2) seule et même chose : dans le cas de la boule de fer chauffée au rouge, le feu et le métal paraissent s'identifier l'un avec l'autre. De même, le reflet de la Conscience dut entre en contact avec l'ego, s'identifie à plein avec ce dernier ; le reflet de la Conscience et l'ego ne peuvent être dissociés l'un de l'autre. Ce reflet de la Conscience qui s'identifie avec l'*aham-kara* vivante » (*jiva*).

(3) le corps : ce corps qui, autrement, serait inerte et inanimé.

(4) conscience de lui-même : en raison de cette identification, on attribue au corps le mouvement, etc... La conscience confère une sensibilité apparente à tous les objets, depuis le sens de l'ego jusqu'aux objets grossiers, parce que c'est elle qui constitue l'essence et la substance universelle. Le corps grossier comprend tous les membres en lesquels les organes sensoriels ont leur siège ; il n'y a donc pas lieu d'envisager une identification particulière avec tel ou tel d'entre eux.

VIII

Voici comment l'*aham-kara* s'identifie avec différentes unités :

Le sens de l'ego (1) peut s'identifier soit avec le reflet de la Conscience, soit avec le corps grossier, soit avec le

Témoin (*sâksin*).

La première identification est naturelle (2); la deuxième est due au *karman* (3) antérieur; la troisième, à l'ignorance(4).

NOTES

(1) ego : voir verset VI.

(2) naturelle : à l'instant même où le reflet de la Conscience et l'ego (*aham-kara*) prennent naissance, ils s'identifient l'un avec l'autre. L'ego se manifeste donc sous l'influence de ce reflet; voilà pourquoi une identification de ce genre est considérée comme naturelle; l'expérience qui en résulte s'exprime ainsi : « Je connais ».

(3) *karman* : si l'ego s'identifie avec un corps particulier, c'est qu'il y est contraint par les actions antérieurement accomplies. La naissance en un corps est déterminée par le *karman*; l'expérience correspondante s'exprime ainsi : « Je suis un tel ».

(4) ignorance : l'ignorance de la véritable nature de la Conscience est appelée ici « *bhrânti* » ; *bhrânti* est l'erreur qui fait prendre une chose pour ce qu'elle n'est pas, et cette ignorance est sans origine ; on ne peut dire d'elle ni qu'elle est réelle, ni qu'elle est irréelle. L'identification de l'ego (*aham-kâra*) avec le Témoin (*sâksin*) repose donc sur l'ignorance. Cette expérience se traduit par ces mots : « Je suis ou j'existe » (*aham asmi*). Ajoutons toutefois que l'ignorance se dissipe dès que la véritable nature de la Conscience est connue.

IX

Comment les différentes identifications de l' *aham-kâra* peuvent-elles prendre fin ?

L'identification réciproque de l'ego et du reflet de la Conscience est innée (1) ; elle persiste (2) aussi longtemps

que cet ego et ce reflet sont tenus pour réels ; Les deux autres (3) identifications s'évanouissent, l'une quand les effets du *karman* sont épuisés (4) ; l'autre, dès que se fait jour (5) la connaissance de la Réalité suprême.

NOTES

(1) innée : l'ego et le reflet de la Conscience s'identifient l'un avec l'autre à l'instant même où ils viennent à l'existence.

(2) persiste : autrement dit, ils ne peuvent être dissociés l'un de l'autre aussi longtemps qu'ils sont tenus pour réels ; il en va pour eux comme reflet du soleil se jouant dans l'eau d'une jarre; c'est en vain que nous tenterions d'isoler le reflet de l'eau de la jarre, mais il suffit que la jarre se brise pour que le reflet cesse d'exister.

(3) autres: les identifications de l'ego avec le corps et avec le Témoin ou le Spectateur.

(4) épuisés : l'identification de l'ego avec le corps est due au *karman* antérieur; l'effet du *karman* est perceptible en ce corps qui dure tant que le *Barman* continue à produire des fruits ; lorsque le corps approche de sa fin, c'est que le *karman* est épuisé. Alors, le corps cesse tout naturellement de s'identifier avec l'ego. Le même phénomène se renouvelle en deux autres conjonctures : lorsque nous nous évanouissons et lorsque nous entrons dans le sommeil profond ; dans l'un et l'autre cas, les effets du *karman* sont temporairement suspendus.

(5) se fait jour: l'identification de l'ego avec la pure Conscience est causée par l'erreur (*bhrânti*), laquelle ne se dissipe qu'à la lumière de la Connaissance. La Connaissance détruit l'ignorance et les effets de l'ignorance; or, l'*aham-kâra* (le sentiment du moi) est un de ces effets; il est donc, lui aussi, réduit en cendres. Par conséquent, l'*aham-kâra* cesse, après l'illumination, de s'identifier avec le Témoin ou le Spectateur; il se résorbe en *Brahman*.

Les trois genres d'identification décrits ci-dessus disparaissent simultanément lorsque le *jiva* réalise qu'il est *Brahman*.

N. d. T. : la Connaissance dont il est question ici ne saurait être d'ordre purement intellectuel. Il, faut qu'elle soit réalisée expérimentalement; autrement dit, cette Connaissance doit être la conséquence du *nirvikalpa-samadhi* ; tant que l'aspirant n'a pas fait l'expérience de l'absolu, toute négligence de sa part peut entraîner pour lui les conséquences les plus funestes. Voici ce *Çamkara* a écrit à ce sujet :

- « Que le mental s'écarte d'une ligne de l'Idéal choisi,
- « Il se met à vagabonder et va de chute en chute,
- « Tout se passe alors comme pour la balle élastique qu'on laisse par mégarde tomber dans l'escalier;

- « De degré en degré, elle rebondit - et c'est à la dernière marche qu'elle s'arrête » (viveka-cûdâ-mani, 3a5.)

X

Ce *çloka* décrit la nature empirique de l'*âtman* et l'association de l'*âtman* aux trois conditions de l'existence humaine (veille, rêve et sommeil profond) ; pour que ces trois conditions deviennent possibles, il est nécessaire que l'ego s'identifie avec le corps.

Dans la condition de sommeil profond, quand le sens de l'ego disparaît (1), le corps, lui aussi, devient inconscient.

La condition de rêve (2) est celle en laquelle il n'y a qu'une demi-manifestation de l'ego; la condition de veille en présente, au contraire, la pleine manifestation (3).

NOTES

(1) disparaît: l'ego s'immerge en l'ignorance causale, laquelle est caractérisée par la non-appréhension d'objets empiriques ; alors, il n'y a plus la moindre perception de dualité ; c'est la condition de sommeil profond. L'ego cesse de s'identifier avec le corps ; les effets du *karman* antérieur ne peuvent se faire sentir pour le dormeur puisqu'il n'a plus conscience de son corps : «Par conséquent, celui qui a pu gagner l'autre rive, s'il est aveugle, cesse d'être aveugle; s'il est blessé, il cesse d'être blessé ; s'il est affligé, il cesse d'être affligé ». (*chând. up.* VIII v 2.)

(2) condition de rêve : dans cette condition, l'ego ne perçoit plus aucun objet extérieur. Le sujet qui voit, l'objet qui est vu et la vision elle-même (c'est-à-dire les trois éléments de toute expérience onirique) ne sont que les différentes modifications mentales de l'ego. "Dans cette condition, il n'y a réellement ni chariots, ni chevaux, ni routes ; c'est lui, le mental, qui crée ces chariots, ces chevaux, ces routes" (*brhad.up.* IV, III, IO.)

Les expériences oniriques ont beau paraître se dérouler hors du corps de celui qui les voit, le rêveur n'en constate pas moins, à son réveil, que toutes les entités du rêve (objets et personnages) ne sont que des projections du mental. On peut donc dire, que point de vue de l'expérience éveillée, que le rêve n'est qu'une demi-manifestation de l'ego.

(3) pleine manifestation : dans la condition de veille, l'ego fait, au moyen de ses organes sensoriels, l'expérience d'objets externes grossiers. L'ego et le non-ego qui, à eux deux, constituent le monde entier de l'expérience, sont connus l'un et l'autre dans la condition de veille.

Dans la condition de rêve, au contraire, c'est uniquement le mental du rêveur qui apparaît, à la fois, comme « ego » et comme « non-ego ». Par conséquent, ce n'est que dans la condition éveillée que l'expérience embrasse la manifestation tout entière, c'est-à-dire l'ego et le non-ego.

N . d . T . : la distinction entre l'état de veille et l'état de rêve est faite de point de vue psychologique. Pour les développements métaphysiques auxquels peut donner lieu un tel problème, le lecteur est prié de se reporter à l'ouvrage « Quelques aspects de la philosophie védântique » (4eme` série), par le Swâmi Siddheswarânanda. la question a été traitée tout au long dans la causerie qui porte le n° 102

XI

On explique ici que les expériences de la condition de veille, aussi bien que les hallucinations oniriques ne sont, les unes et les autres, que de simples modifications mentales.

L'organe interne (1) n'est lui-même qu'une modification qui s'identifie (2) avec le reflet de la Conscience; il imagine, pendant le rêve, des idées (multiples) (3).

Et cet organe interne, (en s'identifiant avec le corps), imagine (4) aussi, dans la condition de veille, par rapport aux organes sensoriels, des objets extérieurs.

NOTES

(1) l'organe interne (*antah-karana*) comprend :

- - le *manas*: la partie du mental qui est en rapport avec les organes sensoriels, c'est-à-dire le mental conscient;
- - le *citta* : désigne habituellement le mental tout entier, en y comprenant toutes ses manifestations et toutes ses possibilités ; employé en même temps que *marras*, il s'applique particulièrement à l'ensemble des tendances latentes (*samskâras*);
- - la *boddhi*: (l'intellect supérieur);
- - l'*aham-kara* (le sens du moi).

(2) s'identifie : il en va ici comme pour l'identification du feu et de la boule de fer chauffée au rouge.

(3) multiples : les idées d'ego et de non-ego ainsi que leurs relations réciproques.

(4) imagine : c'est dans la condition de veille que nous nous rappelons nos expériences de rêve. Nous constatons alors que les hallucinations oniriques, lesquelles ont exactement la même nature que les expériences éveillées, ne sont qu'internes. Par analogie, toutes les expériences de la condition de veille peuvent être ramenées à de pures idées du mental qui les perçoit.

N. d. T : Nos expériences ont toujours lieu « dans l'état de veille ».

Nous ne doutons jamais, quand nous rêvons, de la réalité des objets que nous voyons à ce moment ; il faut que le rêve ait pris fin pour que nous reconnaissons qu'il s'agissait d'un « songe ». Si nous avons parfois l'impression d'assister à une manifestation onirique, c'est qu'en fait, nous ne rêvons plus : nous nous laissons aller à une rêverie.

L'expériences de veille et expériences de rêve ont exactement la même valeur aux yeux du sage qui a réalisé le *nirvikatpa-samadhi*. Ce dernier sait que la vie empirique n'est qu'un songe, mais, tout à la fois, il reconnaît en chaque perception l'invariable substrat, et, pour lui, *Brahman* est tout entier présent en chaque être et en chaque chose.

Il convient néanmoins de faire une distinction : lorsque nous rêvons, les conditionnements adventices (*upâdhis*) proviennent exclusivement de notre propre mental, tandis que, pour (état de veille, l'explication qui précède cesse d'être valable ; le monde n'est assurément pas une production du mental individuel. Le *vedânta* a soin de ne pas verser dans l'idéalisme subjectif. C'est le mental cosmique (*hiranya-garbha*) qui a créé l'univers ; chaque *jiva* est ainsi un des personnages du rêve universel; en langage théologique, nous pourrions aussi bien dire: « le monde est une pensée de Dieu. »

Observons ce qui se passe dans nos rêves : à ce moment, des idées de deux genres surgissent en notre mental : les unes se situent hors de nous, en une sorte d'aire mentale; ce sont les objets extérieurs ; les autres sont internes : ce sont les pensées.

Le sens d'intériorité (l'ipséité) et celui d'extériorité (l'haecceité) sont, par conséquent, concrets au mental ; ils ne dépendent pas des organes physiques.,

Or, nous avons toujours tendance à formuler le jugement ci-après : ce qui est extérieur : l'objet, est réel ; ce qui est intérieur : la pensée, est irréel.

En sortant d'un songe, nous nous rendons compte que les objets et les pensées du rêve sont tous fabriqués de la même substance subtile, et qu'ils se résorbent tous en ce même substrat.

En raisonnant par analogie, n'avons-nous pas le droit d'assimiler l'expérience de veille à l'hallucination onirique ? Ici encore, l'ipséité et l'haecceité sont fonction l'une de l'autre ; les deux bœufs font partie du même attelage ; ils sont unis par le même joug. dès ensemble, ils travaillent ensemble et ils meurent

XII

On décrit dans ce *çloka* la véritable nature de l'organe interne:

Le corps subtil (1), cause matérielle du mental et du sens de l'ego, est une unité (2) ; il est, par nature (3) inanimé ;

Il passe (4) successivement par les trois conditions (de veille, de rêve et de sommeil profond) ; il subit aussi la naissance et la mort.

NOTES

(1) corps subtil: le corps subtil (*linga* ou *suksma-çarira*) est également désigné par le terme : *antah-karana* (l'organe interne). Il est appelé *linga-çarira* parce qu'il permet au *jiva* (l'individualité vivante, l'âme particularisée) de réaliser *Brahman* (*).

Le corps subtil est décrit, dans certains testés védântiques, comme formé de dix-sept éléments, savoir :

a) - cinq organes de perception: l'ouïe, le toucher, la vue, l'odorat et le goût ;

b) - cinq organes d'action: les mains, les pieds, la voix, les organes d'excrétion et de reproduction ;

c) - cinq modifications de prâna, l'énergie vitale, qui correspondent à des fonctions différentes : ces fonctions peuvent être ainsi définies

- - *prâna* : l'appropriation ;
- - *apâna* : l'élimination ;
- -- *samâna* : l'assimilation ;
- - *vyâna* : la distribution ;
- - *udâna* : l'expression ;

d) - le mental (*manas*) ;

e) - l'intellect supérieur (*buddhi*).

N. d. T.: Si le corps grossier est composé de parties hétérogènes, l'individualité prânique, le corps énergétique, est une unité indivisible qui pénètre le corps physique tout entier. On ne saurait diviser cette unité en régions distinctes; elle ne possède pas d'organes auxquels incomberait une fonction spécifique ; elle est présente en chacune des parties de la gaine physique ; elle les vitalise toutes ; elle les anime toutes. Le souffle vital (*vâyu*) qui court à travers l'enveloppe charnelle, est la manifestation subtile et spontanée de la Vie éternelle.

(2) une unité : le corps subtil et l'*antah-karana*

empirique, ils paraissent être différents l'un de l'autre. de même que l'eau et la vague ne sont qu'une seule et même chose, de même l'*antah-karana* et les idées multiples qui se manifestent soit comme facultés de connaissance, soit comme facultés d'union, ne font réellement qu'un : il ne s'agit toujours que de modifications du mental.

(3) par nature : l'*antah-karana* est une modification (*vrtti*) de l'ignorance, laquelle est inanimée. Si l'*antah-karana* paraît être animé (ou conscient), c'est parce qu'il s'identifie avec le reflet de la Conscience.

(4) passe : l'identification du *jiva* avec les trois conditions de la vie humaine (veille, rêve et sommeil profond) ainsi qu'avec les différentes phases qui affectent l'organisme physique (naissance, croissance, mort, etc...) ne s'applique exclusivement qu'à l'ego ; elle ne peut jamais concerner l'Atman (le Soi), lequel est toujours absolument inconconditionné.

(*) **N. d. T.:** Si, en effet, le corps subtil nous cache la réalité, il peut également nous aider à écarter les obstructions ; c'est le vent qui accumule les nuages au-dessus de notre tête, et c'est aussi le vent qui les emporte au loin.

N. d. T.: L'activité sensorielle qui s'exprime par l'un des deux groupes d'*indriyas* (*karmêndriyas* : organes d'action, et *Jñânêndriyas* organes d'information) est volontaire; l'activité prânique, chez l'homme normal, est involontaire ou instinctive. La discipline du yoga consiste à rendre consciente cette dernière activité; lorsque le résultat est atteint, toutes les énergies individuelles ont été harmonisées et unifiées. L'aspirant accède alors à l'état supra-conscient, et l'énergie particularisée (*kundalini*) se résorbe en l'Energie cosmique (*maha-kundalini*) c'est la réalisation du Soi (*svânabhûti*)

XIII

L'existence du monde empirique est un fait d'expérience ; elle ne saurait donc être niée. Or, une question se pose : « Quelle est la cause de ce monde , » - Ce ne peut être *Brahman* , puisque *Brahman* qui est inconconditionné, outrepassé toute relation causale. Par conséquent, les Ecritures attribuent à *mâyâ* la

présentation de l'univers. La fonction de *mâyâ* *mâyâ*
 qu'en expliquant les deux pouvoirs qu'elle possède. Le *çloka* qui suit fournit cette explication :

**Deux pouvoirs sont indiscutablement attribués a *mâyâ* le pouvoir de projection (1) (*viksepa-çaktî*) et le pouvoir d'obnubilation (*âvrti-çaktî*).
 Depuis le corps subtil (2) jusqu'à l'univers grossier, tout est créé par le pouvoir de projection.**

NOTES

- (1) pouvoir de projection : *viksepa-çakti* est ce pouvoir qui nous amène à penser que l'*Atman* essentiellement pur, sans attributs, est *viçva*, *taijasa* ou *prâjña*, selon qu'il s'associe aux expériences de la condition de veille, de la condition de rêve ou de la condition de sommeil profond. C'est encore en vertu de ce pouvoir de *mâyâ* que *Brahman*, un et sans second, paraît comme « multiplicité manifestée ».
- (2) le corps subtil : ce dernier est composé de dix-sept parties (voir *çloka* XII).

N. d. T.: Le tableau ci-dessous permet de comprendre la relation qui existe entre les différents états de conscience et leur expression correspondante dans l'ordre individuel et dans l'ordre universel

	ASPECT INDIVIDUEL	ASPECT UNIVERSEL
Etat de Veille (<i>Jagrat</i>)	<i>Viçvat</i> : La Conscience associée au corps physique	<i>Virât</i> : L'univers grossier, l'intégralité des Êtres vivants
Etat de Rêve (<i>svapna</i>)	<i>Taijasa</i> : La Conscience associée au corps subtil	<i>Hiranya – garbha</i> : Le mental cosmique, la vie universelle
Etat de sommeil profond (<i>sushupti</i>)	<i>Prajña</i> : la Conscience à l'état indifférencié ; <i>prajña</i> est l'œuf individuel, le microcosme	<i>Içvara</i> : Dieu associé à l'idée de causalité, le seigneur de <i>mâyâ</i> C'est aussi l'œuf de <i>Brahmâ</i> , le macrocosme

Au delà se trouve *turiya*, le quatrième, autrement dit l'*Atman* ou *Brahman*, l'un sans second, la pure Conscience (*cit*).
 Cette classification est faite pour la commodité de l'enseignement, mais, en réalité, la pure Conscience n'est pas une entité distincte de la manifestation ; c'est le principe spirituel qui sous-tend le monde des apparences, et l'aspirant doit s'efforcer de passer du plan individuel au plan universel, en dégageant la pure Conscience des fausses identifications correspondant à chaque état.

XIV

Du point de vue empirique, on désigne *Brahman* toujours une cause, mais *Brahman* ne peut, à proprement parler, être cause de quoi que ce soit. Voilà ce qu'explique le présent *çloka*

**En *sac-cid-ânanda* (1), cette entité (2) qui a la nature de *Brahman*, les noms (3) et les formes (4) se manifestent (5),
 De la même manière que les vagues et les flocons d'écume (6) au sein de l'océan ; et cette manifestation, on l'appelle la « création » (7).**

NOTES

- (1) *sac-cid-ananda* : c'est-à-dire Existence, . Conscience et félicité absolues. En employant cette formule, le vedântin ne tente pas de reconnaître en *Brahman* des attributs positifs, car *Brahman* est au delà du langage et de la pensée; le langage et la pensée ne sauraient décrire que ce qui est perçu dans le monde sensible.
- (2) entité : cette entité (ou réalité) est positive : il ne faut pas croire que l'on aboutisse à la vacuité ou au néant, comme le prétendent les bouddhistes.(*)

La présentation du multiple ne peut reposer sur une négation absolue. Dans l'expérience empirique, toute apparence a nécessairement un substrat positif : l'illusion des noms et des formes émerge de *Brahman*, et finit par s'immerger en *Brahman*.

(3) les noms : les noms par lesquels les choses sont désignées.

(4) les formes : c'est ce qui est exprimé par le nom. Or, noms-et-formes (*nâma-rûpa*) ne sont, les uns et les autres, que de pures idées.

L'analyse des noms et des formes dont nous faisons l'expérience dans la condition de rêve, nous conduit à la conclusion suivante : noms-et-formes ne sont que de simples modifications mentales.

(* *La vacuité, dans le Bouddhisme, n'est pas le néant ! (Note de Sangye Tenpa)*

N. d. T. : En transposant cette expérience de rêve à la condition de veille, nous pouvons réduire le monde de l'état de veille à des idées, à condition que nous considérions l'ego sous le même angle. Dès lors que nous admettons que l'ego est, lui aussi, une idée, nous avons le droit d'accorder aux autres objets une valeur du même genre. Tout ce qui existe, le moi (*asmaj-jugat*) et le non-moi (*yusmaj-jugat*) peut être ramené au même dénominateur, c'est-à-dire à des idées; les unes apparaissent comme extérieures : ce sont les objets ; les autres comme intérieures ce sont les pensées. Le monde tout: entier est l'expression d'idées c'est « *Brahman* en mouvement ».

(5) se manifestent : cette manifestation est que au pouvoir de projection, à l'énergie créatrice (*viksepa-çakti*) *Brahman*.

(6) les vagues et les flocons d'écume : cet exemple n'a pour but que d'indiquer la nature de la création, car on ne peut songer à la décrire.

Les flocons d'écume, les bulles; les vagues, etc..., font partie de l'océan ; ils ne peuvent être dissociés de lui ; en réalité, tout est fabriqué de la même substance ; tout est « eau de l'océan » Néanmoins, ces modifications ne sont pas identiques en tout point à l'océan lui-même ; elles en diffèrent apparemment un tant soit peu, puisque nous établissons une distinction entre l'océan et les vagues, les bulles et les flocons d'écume dont l'océan est composé .

La *çruti* affirme qu'il est impossible d'envisager la multiplicité indépendamment de *Brahman* ; nous ne saurions concevoir un univers qui, distinct de *Brahman*, ne serait: pas de la nature de « *sac-cid-ânanda* ». Et cependant, toujours en accord avec la *çruti*. nous savons que *Brahman* est différent de cet univers que nous percevons au moyen de nos organes sensoriels : nous disons ainsi que les objets sont grossiers, mesurables, pondérables et situés dans l'espace et dans le temps, etc...

C'est le pouvoir de mâyâ qui présente l'univers « comme s'il était distinct de *Brahman* ».

(7) création : voici comment le vedântin explique l'origine du monde l'univers apparaît comme le déploiement de *Brahman* lui-même. Ce déploiement s'effectue par la vertu de l'inscrutable pouvoir de *Brahman*, et c'est ce pouvoir que l'on appelle *mâyâ*. De même que le morceau de corde apparaît au crépuscule comme un serpent, un filet d'eau, une ornière, etc..., ou que l'océan se présente sous forme de flocons d'écume, de vagues, etc... - ou encore que le rêveur semble vivre en un monde imaginaire - de même *Brahman* se manifeste sous la forme de l'univers. Du point de vue causal, *Brahman* est ainsi la cause matérielle et efficiente du monde.

N. d. T.: Nous reproduisons, à ce sujet, une note relative à la notion de création qui figure dans la *mândukôpanisad*, *çloka* 9, page 47 de l'édition de Mysore, *Shri Râmakrishna Ashrama*:

« Ce que la plupart des hommes considèrent comme univers créé, n'est rien d'autre que *Brahman* ; en réalité, *Brahman* existe seul, à l'exclusion de quoi que ce soit d'autre.

« Ce que l'on désigne comme le monde des noms et des formes, ce qui, par conséquent, est sujet à la naissance, au changement, à la mort, etc..., n'est que *Brahman* sans plus. Si l'on voit la multiplicité du monde au lieu de l'unité essentielle, et que l'on cherche la cause de ce monde, c'est le fait même de l'ignorance (*avidyâ*) »

« Voici les différentes théories de la création

- a) La création est la manifestation du pouvoir divin ;
- b) la création est la manifestation elle-même, laquelle a la nature du rêve ou de l'illusion ;
- c) la création est la manifestation de la volonté divine qui doit inéluctablement s'accomplir;
- d) la création est la manifestation qui procède du temps. *Içvara* lui même reste indifférent à cette

manifestation ;

- « On est fondé à tenir les quatre explications qui précèdent pour des explications cosmogoniques. Les deux qui suivent sont téléologiques »
- e) la création a pour but de permettre à Dieu de tirer jouissance du monde ;
- f) la création est un acte du « Jeu divin » (*lilā*).

« Toutes ces théories sont réfutées par la simple constatation que *Brahman*, dont les désirs sont en perpétuel état de réalisation, ne peut créer le monde pour quelque motif que ce soit. Aucune théorie n'explique, d'une façon satisfaisante, la relation de cause à effet entre *Brahman* et le monde. Imaginer qu'une volonté, un désir, une idée de jouissance ou de jeu, etc..., puisse être la cause de la création, c'est précisément en quoi consiste l'ignorance à l'égard de la véritable nature de *Brahman*; ces tentatives, ne prouvent que

« Ceux qui admettent comme « réel » l'acte de la création, et qui l'expliquent ensuite comme ayant la nature du rêve ou de l'illusion, oublient que le rêve et l'illusion sont, en définitive, irréels; ils ne parviennent pas à expliquer la réalité supposée de l'acte de la création.

La manifestation n'est pas un acte de ce genre : la volonté divine ne saurait absolument pas être la cause de cet univers, car toute volonté implique un effort en vue de satisfaire quelque désir inassouvi; par conséquent, la volonté divine n'est pas la cause de l'univers.

« L'esprit humain, assujéti à *mâyâ*, attribue la cause de l'univers à la volonté divine, au jeu divin, etc..., mais cette attribution porte la caractéristique de *mâyâ*; elle est, elle-même, *mâyâ* » Il est évident que tout individu qui voit la création comme telle, reste sous l'effet du pouvoir de *mâyâ*. Les théories qui s'efforcent en vain d'expliquer la création, sont, en fait, dues à l'ignorance de l'esprit humain qui perçoit cette création.

« Du point de vue relatif, *mâyâ* demeure soit en *Brahman*, soit en l'esprit du sujet percevant ; le substrat que l'on assigne à *mâyâ*, dépend ainsi du point de vue choisi : lorsqu'on regarde *mâyâ* du point de vue de l'ignorance, *mâyâ* paraît résider en *Brahman*. »

XV

Le pouvoir d'obnubilation de *mâyâ* est décrit dans ce verset :

L'autre pouvoir (1) de *mâyâ*, celui d'obnubilation, fait disparaître, d'une part, la distinction entre le sujet percevant (2) et les objets perçus (3) comme situés à l'intérieur du corps, Et, d'autre part, la distinction entre *Brahman* du corps.

- Ce pouvoir (6) est la cause du flux mouvant des phénomènes (samsâra).

NOTES

(1) autre pouvoir: c'est *âvarana-çakti* (ou *âvrli-çakti*) de *mâyâ*.

(2) sujet percevant : c'est le Témoin, le Spectateur qui est la cause immédiate de la perception du « je » ou du « moi » (voir *çloka* I) ; il se considère comme l'agent, le sujet sensible, etc..., parce qu'il s'identifie avec le corps grossier et avec le corps subtil ; en réalité, il est l'âtman inconditionné.

(3) objets perçus: il faut entendre par là tous les objets depuis l'ego empirique jusqu'au corps grossier. Le Témoin (*sâksin*) diffère des objets perçus, mais le pouvoir d'obnubilation de *mâyâ* ne nous permet pas de saisir cette différence; ce Témoin paraît, par conséquent, s'identifier avec l'ego empirique, le mental et les organes sensoriels, etc...

(4) *Brahman* : *Brahman* est de la nature de *saccidânanda*, mais lorsque s'exerce le pouvoir d'obnubilation de *mâyâ*, il semble s'identifier avec les noms et les formes, et paraît se manifester en tant qu'objets d'expérience (agréables ou désagréables).

(5) monde des apparences: cet univers n'est qu'une apparence; tout se passe ici comme pour la pièce d'argent que l'on croit voir au lieu de la coquille de nacre. L'apparence est illusoire ; seul, le substrat est réel.

(6) ce pouvoir : du point de vue de l'absolu, il n'y a ni création (*sarga*), ni dissolution (*pralaya*) de l'univers. Il n'existe que *Brahman*, et rien d'autre que *Brahman*. *Brahman* a été, est et sera toujours un et unique. La *mâyâ* qui cache la véritable nature de

Brahman, lequel est sans second ; c'est ainsi que la multiplicité se manifeste.

Il en va tout de même pour les objets que le rêveur perçoit en songe : le rêveur est-il jamais affecté par les

objets du rêve ? – Du point de vue subjectif, un homme devient l'esclave du monde parce que le Spectateur s'identifie avec le mental, les organes sensoriels; le corps grossier, etc..., c'est-à-dire avec le spectacle lui-même. L'incapacité d'établir une distinction entre le sujet et l'objet (entre le Spectateur et le spectacle) est l'effet de l'ignorance, et l'ignorance est la cause de toutes les souffrances du monde. Les écrivains védāntiques décrivent généralement le pouvoir d'obnubilation de *māyā* avant le pouvoir de projection. L'auteur du présent traité s'écarte ici de la règle, mais, à proprement parler, on ne peut dire ni dire l'āvarana-çakti précède la *viksepa-çakli* apparaissent simultanément; l'un ne peut être conçu indépendamment de l'autre.

XVI

Il a déjà été établi que *māyā* est la cause de cette présentation de l'univers. Quelle est donc la nature du *jīva* qui subit la loi de transmigration ? Ce *çloka* décrit la caractéristique illusoire de l'univers en vue de discuter plus loin la véritable nature du *jīva*.

C'est au voisinage immédiat du Témoin (*sāksin*) que s'illumine le corps subtil (*linga-çarira*), associé au corps grossier, Et qu'éclairé par le reflet de la pure Conscience, il devient l'individualité vivante qui fait l'expérience du monde (*vyāvahārika-jīva*) (1).

NOTE

(1) *jīva*: nette individualité s'imagine être l'agent, le sujet qui éprouve des joies et des peines. C'est ce *jīva* qui paraît mourir et renaître, mais, en réalité, le Témoin (*sāksin* ou *ātman*) n'est jamais né ; jamais non plus il ne meurt; il est immuable, et on ne saurait lui assigner quelque attribut que ce fût.

XVII

Maintenant un doute s'élève : il est dit que le *jīva* de l'expérience relative est irréel. Si ce *jīva* est irréel, à *sāksin*) est libre de toute éternité, il n'a pas besoin de gagner son émancipation.

Or, il n'y a pas ici une troisième entité à laquelle les Écritures pourraient présenter la délivrance comme le but suprême de l'existence. Par conséquent, les Écritures (*çruti*) deviennent sans objet.

Le verset qui suit répond à l'objection ; il montre que la notion de *jīva* est faussement surimposée au Témoin ou au Spectateur.

Le caractère de *jīva* se manifeste comme l'effet d'une surimposition illusoire (1) projetée sur le Témoin (2) Lui-même (3). Dès que s'évanouit ce pouvoir d'obnubilation, une distinction (4) s'établit nettement (entre le Spectateur et le spectacle) et, tout- aussitôt, se dissipe (5) l'idée d'être un « *jīva* » .

NOTES

(1) surimposition illusoire : elle est que au pouvoir de projection de *māyā*.

(a) Témoin (*saksin*) : le Témoin apparaît ainsi en tant que « *jīva* » et, par conséquent, comme s'il était conditionné.

(3) lui-même : bien que le Témoin soit absolument inconditionné.

(4) distinction : en acquérant la Connaissance (*jñāna*) absolument inconditionné, qu'il est l'éternel Témoin, et que toutes les idées, depuis l'ego empirique corps grossier, peuvent, en tant qu'objets, être tenues pour nulles.

(5) dissipe : la chose n'est possible que grâce à la connaissance acquise par l'étude et par la compréhension des textes sacrés. Les Écritures conservent ainsi toute leur autorité.

XVIII

De même qu'au point de vue individuel, le Témoin paraît par suite d'une fausse identification, devenir un *jiva*, de même, au point de vue universel, *Brahman* paraît s'identifier avec le monde objectif.

C'est ainsi (1) que, sous l'influence de ce pouvoir (2) qui masque toute distinction entre *Brahman* (3) Et l'univers des apparences, *Brahman*

NOTES

(1) ainsi : ce qui se produit ici, au point de vue universel, se renouvelle au point de vue individuel: pour ce dernier cas, c'est le Spectateur qui s'identifie avec le spectacle.

(2) ce pouvoir: le pouvoir d'obnubilation de *mâyâ* (*âvarana-çaki*).

(3) *Brahman* : en réalité, *Brahman*

(4) attributs : les six attributs de la multiplicité manifestée sont : la naissance, l'existence (relative), la croissance, le changement, la décrépitude et l'annihilation. C'est par la vertu de *mâyâ* que *Brahman* paraît posséder ces attributs, et s'identifier avec l'univers.

XIX

Lorsque le pouvoir d'obnubilation est détruit, on peut distinguer *Brahman* du monde des apparences, et tous les changements que l'on attribuait auparavant à *Brahman*, cessent sur-le-champ d'exister.

Dans ce cas également (1), la distinction entre *Brahman* et la création (*sarga*) devient perceptible, dès que le pouvoir d'obnubilation est annihilé (2) ; Voilà pourquoi le changement (3) est perçu dans la création, et jamais en *Brahman*.

NOTES

(1) également : au point de vue individuel, c'est entre le Spectateur et le spectacle que s'établit la distinction.

(2) est annihilé : c'est le résultat de la Connaissance suprême : *Brahman* est un et sans second ; *Brahman* existe seul, à l'exclusion de quoi que ce soit d'autre.

(3) Changement : dont les caractéristiques essentielles sont : la naissance, la croissance, la décrépitude, etc...

Dans les versets qui précèdent, et selon le principe des variations concomitantes, le mot « tu », dans le *mantra* : « Tu es Cela » désigne le Spectateur ou le Témoin (*sâkin*) qui est immuable et indestructible ; le mot « Cela » indique *Brahman*, lequel n'a aucun rapport avec les phénomènes. Les attributs généralement associés à « tu » et à « Cela » sont de pures apparences ; ils n'ont donc pas de réalité.

N. d. T. : En s'appuyant sur le principe des variations concomitantes, on rejette des deux termes qui font l'objet d'une comparaison (ceci est comme cela), toutes les caractéristiques accidentelles et contradictoires. Par cette méthode, on parvient au substrat qui est l'essence ou la substance des deux termes considérés, et on démontre ainsi l'identité de « ceci » et de « cela ».

XX

On prouve ici l'identité de « tu » et de « Cela » :

L'existence (*asti*), l'éclat (*bhâti*) (1), l'attraction (*priyâ*) (2), le nom et la forme sont les cinq principales caractéristiques ;

Les trois premières (3) s'appliquent à *Brahman* ; les deux autres (4) à l'univers empirique.

NOTES

(1) l'éclat : est connaissable tout ce qui se manifeste lumineusement, ou tout ce qui brille de son propre éclat. La lumière est le symbole le plus adéquat de l'intelligence ou de la pure Conscience.

(2) attraction ou valeur : l'attraction que les choses exercent sur nous ou la valeur que nous leur conférons, sont des traductions plus ou moins grossières du même élan affectif. Si nous nous interrogeons à ce sujet, nous concluons qu'en recherchant telle ou telle chose ou qu'en ressentant quelque attrait pour telle ou telle personne, c'est toujours « pour l'amour de l'*âtman* » que nous agissons. Au fur et à mesure que cette connaissance se dégage, nous procédons à la purification de l'émotivité; nous lui donnons une orientation nouvelle; nous la sublimons (N. d. T.)

(3) les trois premières caractéristiques correspondent respectivement à *sat*, à *cit*, et à *ânanda*.

(4) les deux autres : les noms et les formes (*nârna rûpa*) sont les caractéristiques spécifiques de *mâyâ*.

N. d. T. : le mot composé « *nâma rûpa* » désigne à la fois l'aspect grossier et l'aspect subtil de la manifestation : *rûpa* *nâma* est l'ensemble des
distinctions que le mental établit entre ces formes. Or, il existe, ainsi que nous le verrons plus loin, un rapport indissoluble entre le dénommant et le dénommé.

XXI

La signification du *çloka* antérieur est précisée ici grâce à l'application du principe des variations concomitantes.

Les attributs d'Existence (*sat*), de Conscience (*cit*), et de Félicité (*ânanda*) sont uniformément (1) présents aussi bien dans l'éther (*âkâça*), dans l'air, le feu, l'eau et la terre, Que dans les dieux, les animaux, les hommes ; mais ce sont les noms et les formes qui rendent une chose distincte (2) d'une autre.

NOTES

(1) uniformément : tous les objets : une cruche, une étoffe, etc..., possèdent ces traits communs : ce sont les caractéristiques universelles.

(2) distincte : nous ne distinguons un objet d'un autre qu'au moyen du nom et de la forme. Les noms et les formes sont les caractéristiques individuelles; ils sont donc relatifs. Lorsque les noms et les formes ont été *saccidânanda* », c'est-à-dire l'Existence, la

Conscience et la Félicité absolues.

N. d. T.: Les deux formules « *saccidânanda* » et « *nârna-rûpa* » indiquent : la première, la nature de *Brahman* ; la seconde, celle de *mâyâ*.

En chaque acte de perception, nous avons une double notion : celle de l'Être, et celle du Devenir; l'existence empirique est donc un indéfinissable mélange de réel et d'irréel.

Au prix l'un effort prolongé, l'aspirant parvient à écarter l'écran des noms et des choses, et il appréhende la pure Réalité. Il rapporte de cette expérience supra normale une illumination définitive; dorénavant, sous chaque expression de la manifestation, il découvre l'immuable substrat, des apparences, le suprême *Brahman*, c'est-à-dire « *saccidânanda* ».

XXI

C'est ainsi qu'en nous fondant sur le principe des variations concomitantes, nous obtenons la signification implicite de « Cela » et de « tu ». Ces deux termes désignent tous deux le même *Brahman* : « *saccidânanda*. ». Par conséquent, *Brahman* est identique au *jîva*, mais il faut pratiquer la concentration (*Samâdhi*) pour renforcer cette conviction intellectuelle. On décrit ici les différentes méthodes de concentration

Une fois que l'aspirant est devenu indifférent aux noms et aux formes (1) et qu'il éprouve une ardente dévotion à l'égard de « *saccidânanda* » (2), Il devrait pratiquer constamment la concentration (3) (*samâdhi*) soit au dedans du cœur (4), soit sur un objet extérieur (5).

NOTES

(1) aux noms et aux formes: les noms et les formes sont transitoires : ils apparaissent et disparaissent. Bien que les noms et les formes donnent la signification explicite, ou directe (*vâcy-ârtha*) de « Cela » et de « tu », ils peuvent être éliminés, comme c'est le cas dans le sommeil profond.

(2) *saccidânanda* : c'est la signification implicite ou indirecte (*lakṣy-ârtha*) de tous les objets. Les caractéristiques d'Existence, de Conscience et de Félicité sont universelles ; elles constituent, par conséquent, le substrat commun à tous les objets perçus, ou connus en tant que « Cela » et en tant que « tu ». Ces trois aspects, dépouillés des noms et des formes, sont seuls permanents : ils prêtent donc plus particulièrement à la concentration.

(3) concentration ou *samâdhi* : toute (attention du mental est rassemblée en un seul point) ; par cette pratique, l'aspirant parvient à sentir constamment son identité avec *Brahman*.

(4) au dedans du cœur : pour rendre la concentration plus facile le cœur est désigné comme le siège de *paramâtman* (le Soi suprême, le Soi universel).

(5) objet extérieur : la concentration peut être pratiquée à l'aide de quelque objet extérieur que ce soit : mot, son, image ou symbole .Il y a donc deux méthodes de concentration, l'une est objective ; l'autre, subjective;elles correspondent respectivement aux dispositions individuelles.

N. d. T.: Les mêmes règles sont d'ailleurs indiquées dans les « Commentaires sur les aphorismes de Patañjali » par le Swâmi Vivekananda.

XXIII

Les sept versets suivants décrivent ces deux genres de concentration La concentration « au dedans du cœur » fait l'objet des versets XXIII, XXI et XXV.

**Deux genres de concentration (*samâdhi*
«*savikalpa* »(1); le second « *nirvikalpa* » (2).**

Le *savikalpa-samâdhi* se subdivise, à son tour, en deux sortes, selon qu'il est associé soit à un objet de perception, soit à un son (considéré en tant qu'objet).

NOTES

(1) *savikalpa* : (littéralement « avec différenciation »). Dans cette concentration, le pratiquant fixe toute son attention sur Brahman sans perdre la notion de distinction entre le sujet: qui connaît, l'objet connu et la connaissance elle-même ; c'est le premier degré de concentration.

(2) *nirvikalpa* : (littéralement « sans différenciation »). Dans cette concentration où l'aspirant s'affranchit de tout sentiment de distinction, il perd toute notion de dualité. Le sujet qui connaît, (objet connu et la connaissance se sont évanouis ; seul subsiste l'Un sans second.

XXIV

Voici maintenant la description du *savikalpa-samâdhi* subjectif).

Les désirs (1) etc..., localisés {2} dans le mental doivent être considérés en tant qu'objets de connaissance. Méditez donc sur la Conscience (3)

Qui demeure comme le Témoin (4) constant de toutes les modifications du mental. Cet état s'appelle *savikalpa-samâdhi* associé à un objet {de connaissance}.

NOTES

(1) désirs : voir *çloka* IV

(2) localisés : les désirs ne sont que des modifications du mental ; ils s'évanouissent dès que le mental cesse de fonctionner, comme, par exemple, dans le sommeil profond. Ils n'ont donc, rien de commun avec le Soi (*âtman*).

(3) Conscience : l'*atman* est le Témoin ou le Spectateur constant de toutes les modifications du mental.

(4) Témoin : le mental et ses modifications paraissent doués d'activité, parce que l'*âtman* est présent en tout temps et en tout lieu. Voici comment doit être conduite une méditation de ce genre : quelle que soit la pensée qui apparaît en notre mental, considérons-la comme un « objet » ; restons indifférents à l'égard de cet objet ; ne nous identifions pas avec lui ! Rappelons-nous à tout instant que l'*âtman* est notre véritable nature, le Témoin, éternel, le Spectateur que le changement n'affecte jamais. L'objet n'est qu'une simple idée ; cette idée se présente à nous pendant un certain temps ; elle doit disparaître puisqu'elle change sans cesse. Cette concentration est toujours associée tr la notion d'objet.

XXV

Ce *çloka* propose un genre plus élevé de *savikalpa*. La concentration s'associe, cette fois, à un son quelconque, considéré en tant qu'objet.

Je suis « *saccidânanda* » (1), suprêmement inconditionné (2); je brille de mon propre éclat (3) ; je suis exempt de toute dualité (4).

voilà ce qui est connu comme le deuxième genre de *savikalpa-samâdhi* associé à un son (c'est-à-dire à un objet subjectif).

NOTES

(1) *saccidânanda* : ce sont, du point de vue de l'ignorance, les caractéristiques naturelles de l'*âtman*, mais, en réalité, l'*âtman* est sans attributs (*nirguna*).

(2) inconditionné : sans aucune relation avec *citta*

se manifeste, selon la fonction à remplir, soit comme désir, soit comme volition, etc... L'*âtman* n'a aucun rapport avec la vertu ou le vice, avec le bien ou le mal, avec la connaissance ou l'ignorance « Ce *purasha* est absolument inconditionné ». (*kathôpantisad*)

(3) de mon propre éclat : l'existence de l'*âtman* ne peut jamais être nié, alors même que - c'est le cas pour le sommeil profond - objets du monde empirique font entièrement défaut :

« Ce *Brahman*, nul ne Le voit ; c'est Lui qui voit ; ce *Brahman*, nul ne l'entend ; c'est Lui qui entend »

(*brhad. up.* .III, VIII,

« Tu ne pourrais pas voir Celui qui est, Lui-même, le Voyant de la vision » (*brhad, up,* III, iv, 7).

(4) exempt de toute dualité: hors l'*atman*, rien n'existe, car l'*atman* est un et unique. Il n'a pas de parties; il n'a donc rien de commun avec ce qui est inanimé. « Assurément, il est Un et sans second » (*chand. up.* VI, vii, 1).

En pratiquant ce genre de concentration, l'aspirant pense: « Je suis l'impassible Témoin. je suis l'Habitant intérieur. » L'objet de méditation pris alors pour cible,? c'est le Soi, l'*atman* Sans second. Il est donc indispensable d'écarter toute autre idée (désir, volition, souvenir, etc...) à laquelle d'ailleurs l'*atman* demeure complètement étranger; il ne doit plus y avoir qu'un courant ininterrompu de Conscience pure.

Ce genre de concentration est appelé « *savikalpa*

idée, à une pensée: « Je suis inconditionné », par. exemple, ou telle et telle autre du même genre' qui subsiste encore dans le mental.

XXVI

On décrit ici une concentration supérieure ; toutes les idéations sont abolies

Le *nirvikalpa-samâdhi*, au contraire (1), est un état où le mental (2), telle la flamme d'une lampe à l'abri du vent, ne vacille plus.

Alors, l'aspirant devient indifférent aussi bien aux objets qu'aux sons (3), car il est complètement immergé dans la félicité qu'apporte la Réalisation du Soi (*svânubhûti*) (4).

NOTES

(1) au contraire : on distingue ici le *nirvikalpa-samâdhi* du *savikalpa samâdhi* qui vient d'être décrit dans les *çloka*s antérieurs.

(2) mental : par la pratique assidue du *savikalpa-samâdhi*, le mental devient stable ; rien ne peut plus le distraire. La distraction est l'effet de l'attachement que l'on conserve à l'égard des objets sensoriels. C'est ainsi que , progressivement, le mental devient capable de s'établir dans le *nirvikalpa – samâdhi* . Il est alors comme la flamme d'une lampe qui s'élève, dans un lieu protégé contre le vent. Cette comparaison s'applique au mental du *yogin* qui exerce sur ses sens un empire absolu et qui pratique la méditation sur l'Atman. « Une lampe à l'abri du vent ne vacille plus ; c'est l'image consacrée du *yogin* qui, maître de son mental, pratique la concentration sur le Soi » (*Bhagavad Gîta* V - 19)

(3) aussi bien aux objets qu'aux sons: les objets et les sons sont tous deux associés à la concentration dans le *savikalpa-samadhi*. Les désirs, etc... sont des objets de connaissance, et les idées telles que: « Je suis inconditionné », etc... sont des sons subtil et, par conséquent, des objets subjectifs.

N. d . T.: Pour la philosophie hindoue, il existe entre le nom et l'objet désigné par ce nom - c'est à dire entre le signe et la chose signifiée - un rapport indissoluble : l'un et l'autre font partie du même couple, et l'apparition ou la disparition de l'un entraîne nécessairement l'apparition ou la disparition de l'autre; dénommant et dénommé ne sont en somme que les deux aspects complémentaires du manifesté, et, par conséquent, ils ont tous deux pour substrat une seule et même réalité~: l'Existence pure (*sat*) ou la Conscience pure (*cit*)

I l'est difficile pour l'esprit occidental de saisir ce rapport, car nous sommes habitués à ne considérer les mots que comme des signes arbitraires et conventionnels.

Ce rapport pourrait être expliqué du point de vue des *tantras*, et nous serions amené à exposer la théorie du « Verbe de *Brahman* », dont l'origine se trouve dans les *vedas*.

Si: respectable que soit ce point de vue, il n'en est pas moins « théologique », et nous préférons nous en tenir à. un autre, celui de l'*advaita* qui nous fournira une explication rationnelle. Sous ce biais, c'est l'épistémologie selon le *vedânta* qui nous fournira une explication rationnelle.

D'après la psychologie hindoue, la conscience affecte, en toute expérience relative,: trois modalités distinctes: la conscience subjective, la conscience objective et la conscience cognitive; lorsqu'un sujet prend connaissance d'un objet, la conscience subjective et la conscience objective ne font plus qu'un, car la conscience cognitive les unit l'une à l'autre:. La cognition qui en résulte est d'autant plus exacte et d'autant plus précise que l'identification a été plus intime; à la limite, ce n'est plus une « union » ; c'est une « réalisation » dans le plein sens du terme

En revenant au plan normal, le sage ne fait plus aucune distinction entre le dénommant et le dénommé - l'intérieur et l'extérieur - la pensée et l'acte - le sujet et l'objet - puisque pour lui « tout ceci (*nâma-rûpa*) n'est rien d'autre que *Brahman* ».

C'est pour la même raison que l'*upanishad* recommande à l'aspirant désireux de connaître *Brahman* de méditer sur « *om* », le Verbe sacré, qui, d'après la *çruti*, est le support (ou le signe) par excellence. :

(4) *svanubhti*: la plus haute Conscience ou la Réalisation. du « Soi »: « Je me prosterne devant le Soi qui est l'Habitant intérieur - qui est incréé, insaisissable (par les sens) et infini. Il est pure Félicité; c'est Lui qui constitue le substrat de cet univers projeté par mahat et que maya colore à sa fantaisie (*ishta-siddhi*, verset 78)

Le texte fait usage de deux termes: « *rasa* » et « *aveça* » dont voici la signification :

~ Par « *rasa* », il faut entendre le suprême Soi ou la nature de la Félicité absolue : « C'est Lui qui est « *rasa* » (la sève, la saveur), et le sage doit avoir éprouvé cette saveur avant de goûter la suprême Félicité» (*taittiriopanisad*, II, VII, I).

Par « *aveça* », il faut entendre l'absorption complète, l'immersion totale. Ce dernier mot peut désigner~également la manifestation « au dedans du cœur » de cette suprême Félicité que l'on considère comme l'indice certain de l'accession à l'état de *samadhi*.

Il serait encore possible d'admettre une autre interprétation : « inonder dans tous les sens, par la Félicité ». dans ce cas, la dernière phrase du texte du XVIe verset devrait être ainsi traduite:

« dans. la Réalisation du Soi, le pratiquant ressent la plénitude de la suprême Félicité; il perd alors toute notion de son individualité »

« dans. la Réalisation

Le *nirvikalpa-samadhi* est le plus haut degré de concentration, Le pratiquant réalise, en cet état, son véritable Soi. Les fonctions du mental sont complètement suspendues; on savoure alors le Bonheur suprême. Pour connaître cette Félicité absolue, le mental doit être réduit au silence.

La çruti dit à ce sujet:

« Lorsqu'il ne s'élève plus la moindre vague dans le mental' on connaît le bonheur absolu. C'est l'*asamprajñata-samadhi* qui est cher au *yogin*;» (*muktikopanisad*, VII, 54)

Ce samadhi est caractérisé par l'absence de toute relation de sujet à objet . Apparemment,: cet état ressemble à l' équilibre parfait qui règne à l'intérieur d'une pierre, puisque toutes les opérations du mental sont suspendues. Ce serait toutefois une erreur de l'assimiler à l'inertie, au sommeil profond caractérisé par l'absence de tout sentiment de dualité. Voici en quoi le sommeil profond (*sushupti*) diffère du *nirvikalpa samadhi* : dans la *sushupti* *nirvikalpa-samadhi*, c'est le sentiment de ne pas connaître la Soi qui est absent. En effet, dans cette concentration, on s'identifie entièrement avec l'atman qui est toujours conscient de lui-même :

« L'état dans lequel s'efface toute trace de dualité, l'état de paix comparable à l'équilibre .régnant à l'intérieur d'une pierre ; voilà ce que l'on reconnaît comme la véritable nature de l'atman » (*yoga vasishta, utpatti prakarana*).

Le *nirvikalpa-samadhi* qui est identique à la Connaissance suprême, ne peut être que le résultat de la discrimination entre le Réel et l'irréel; cette distinction faite, l'aspirant devient parfaitement indifférent aux contingences du monde : « C'est le détachement intégral par lequel on renonce aux qualités elles-mêmes; il apparaît lorsque l'on connaît la véritable nature du purusa » (*Patañjali-sutra. samadhi pada*).

Ce samadhi n'est donc accessible qu'à: celui: qui a définitivement renoncé à tout. « Pour atteindre rapidement le but, on doit faire preuve d'une extrême énergie » (*Patañjali sutra. samadhi pada*).

L'aspirant s'affranchit de toute pensée ou de toute idée: il goûte la félicité dans toute sa plénitude : «Tout se passe alors comme pour la cruche vide suspendue dans l'éther : il n'existe plus rien dans la panse de la cruche; il n'existe plus rien:hors de la cruche.:Mais tout se passe aussi comme pour la cruche pleine d'eau que l'on plonge dans la mer ; dans la cruche, hors de la cruche, partout il n'y a plus que l'eau de l'océan» (*yoga-vashista, nirvana-purva-prakarana, CXXVI, 68*).:;

N. d. T.: Ajoutons que le sommeil profond et le *nirvikalpa-samadhi* ont une caractéristique commune « l'absence de toute manifestation » mais ces deux expériences sont loin d'avoir la même valeur; le sommeil est dû à la fatigue; il reste donc associé à l'ignorance. Toutefois, la *sushupti* cesse d'être conditionnée par le *tamas* (l'inertie), si nous l'examinons objectivement, sans:introduire des préjugés qui sont particuliers à la condition de veille; nous pouvons alors discerner dans le sommeil profond le silence interstitiel qui sépare nécessairement deux idées consécutives.

Cet état n'est donc « *tamasique* »: que du point de vue de l'état de veille; considéré sous ce biais, il est enveloppé d'ignorance, puisque le *jiva* de l'expérience éveillée ne connaît pas la « valeur de ce silence ».

La présence de *turiya* en cette césure est réalisée au cours du *nirvikalpa-samadhi*; la rupture de: l'ego s'effectue, en effet, en cet intervalle de silence. Nous sommes ainsi en droit de dire, pour utiliser le langage du *yoga-vasista*, que le *nirvikalpa-samadhi* n'est pas différent de la *jâgratsushupti*, mais c'est une *sushupti* consciemment: provoquée.

Ce sommeil, conscient et volontaire, est associé à la Connaissance, car le *jiva*,. lorsqu'il revient de l'expérience du *nirvikalpa-samadhi*; s'est purgé de tout sentiment particulariste : C'est un insensé qui entre en *samadhi* mais c'est un sage qui: en sort. » .

Ces deux conditions: mort physique et mort: de l'ego, associées l'une à l'autre, constituent l'état de *nirvikalpa-samadhi*.

Voir à ce sujet les quatre conférences (*) du Swami Siddheswarananda: « Esquisse d'une philosophie de la Totalité » qui développent ce dernier point de vue, conforme à la plus pure tradition advaïtique.

(*) « Quelques aspects de la philosophie védāntique », 3e série ~

XXVII

En s'adonnant au *samadhi* précédemment décrit, l'aspirant arrive à réaliser son propre Soi qui est de la nature de « *saccidānanda* ». Et cette concentration peut également être pratiquée à l'aide d'un objet quelconque du monde extérieur; on réalise alors la nature de *Brahman* et celle de la création, car *Brahman* et l'*Atman* (ou le Soi) sont des termes équivalents.

Le premier (1) genre de *samadhi* peut être atteint au moyen d'un objet quelconque, soit interne (2) (subjectif), soit externe (3) (objectif).

Dans ce *samadhi*, le nom et la forme sont dissociés (4) de ce qui est *san-mātra* (5) (c'est-à-dire de *Brahman*, l'Absolu, en tant que pure Existence (*sat*)).

NOTES

(1) le premier: c'est-à-dire le *savikalpa-samadhi* obtenu à l'aide d'un objet. (2) interne: tel qu'un désir, etc.

(3) externe: un objet quelconque du monde extérieur: le soleil, par exemple, etc...

(4) dissociés: puisque les noms et les formes apparaissent et disparaissent, ils n'ont qu'une existence relative, et, par conséquent, rien n'empêche de les éliminer entièrement. L'aspirant y parvient en se concentrant sur le substrat invariable de toute entité, c'est à dire sur *saccidānanda*.

N. d. T.: La *Bhagavad-gīta* dit à ce propos: « L'irréel n'a pas d'existence, le Réel ne peut jamais cesser d'être; les deux aspects de cette vérité se révèlent au sage qui a réalisé l'Essence suprême » (II, 16).

(5) *san-matra*: infini, incommensurable, absolu, c'est-à-dire l'Existence pure. En tout acte de perception, il est possible de discerner deux notions, celle de l'Être et celle du Devenir : « *sat* » est ainsi la base même de l'existence empirique.

Nous avons vu, au XXIVe verset, que la concentration peut être pratiquée à l'aide d'un objet perçu au dedans du corps, autrement dit au moyen d'un objet subjectif. Or, ce même degré de concentration est atteint également au moyen d'un objet du monde, extérieur.

Tout objet possède trois caractéristiques permanentes : l'existence, la possibilité d'être perçu ou connu, et la puissance attractive. Les deux autres caractéristiques: le nom et la forme sont, par contre, accidentelles. Le pratiquant doit donc fixer toute son attention sur l'Existence pure, c'est-à-dire sur *Brahman*, en disjoignant l'élément stable des éléments transitoires.

XXVIII

Voici l'autre genre de *samadhi* qui est associé au son (en tant qu'objet), et que l'on pratique à l'aide d'un objet externe.

La Réalité qui: a toujours la même nature (1), qui est inconditionnée et caractérisée par « *saccidānanda* », est assurément *Brahman*.

Une contemplation ininterrompue de ce genre est appelée « absorption intermédiaire » (2): c'est le *svikalpa-samadhi* associé à un son (considéré en tant qu'objet).

NOTES

(1) la même nature: qui resté toujours identique à elle-même, autrement dit que ne sauraient affecter les différents modes du temps (passé, présent et futur). la Réalité n'est donc limitée ou conditionnée ni par le temps, ni par l'espace, ni par la causalité.

(2) intermédiaire: il est. en effet, supérieur au *samadhi* décrit; dans le *çloka* qui précède, et inférieur au *nirvikalpa-samadhi*.

Ce *samadhi* est similaire à celui qui fait l'objet du *çloka* XXV. La seule différence que l'on puisse relever entre eux, c'est qu'ils sont associés: l'un, à une idée. externe ou objective l'autre, à une idée interne ou subjective.

XXIX

On décrit ici le *nirvikalpa-samadhi*

**L'impassibilité (1), antérieurement décrite (2) du mental à l'égard des objets extérieurs, est désignée, en raison de la félicité qui l'accompagne (3) ;
Comme le troisième: genre de *samadhi* (*nirvikalpa*
la pratique (successive) de ces six genres de *samadhi* (5).`**

NOTES

(1) impassibilité: c'est la preuve que le mental est complètement absorbé dans la contemplation de *Brahman*.

(2) antérieurement décrite: comme pour le genre de *samadhi* qui est défini au XXe *çloka*.

Par ce moyen, l'aspirant accède au *nirvikalpa-samadhi* parce qu'il plonge en *Brahman* l'ensemble des apparences illusoire, c'est-à-dire tout ce qui constitue le spectacle. Il devient suprêmement indifférent à toute manifestation de la multiplicité et même aux notions telles que « indivisibles, de la même nature, etc... » . Lorsque la concentration est parfaite, la flamme de la lampe ne vacille plus.

(3) qui l'accompagne : les Ecritures disent que la Connaissance de *Brahman* amène à sa suite la félicité suprême. Or, l'*Atman* (le Soi) est identique au *Brahman*

Soi, Spectateur constant de toutes les modifications du mental, est l'équivalent de *Brahman*. S'il en allait autrement, une concentration sur le « Soi » deviendrait, faute d'un substrat permanent, une pure abstraction intellectuelle, et conduirait l'aspirant à la vacuité (*çunya*), au néant.

En outre, dans la concentration objective, *Brahman*

perçus, est, en raison de sa nature omnipénétrante et omniprésente, identique au Soi (*atman*).

La connaissance de *Brahman* et la connaissance de l'*atman* (le Soi) sont donc, toutes deux, accompagnées de la Félicité éternelle.

(4) tout son temps : c'est-à-dire sans interruption. Ce *samâdhi* doit être pratiqué sans relâche et pendant une longue période ; ce n'est qu'à cette condition que le pratiquant finit par s'établir fermement en la Connaissance suprême. « On ne peut s'établir inébranlablement dans cette concentration qu'au prix de longs et de constants efforts associés à une ardente dévotion à l'égard du but poursuivi. »

(*Patañjali-sûtra, samâdhi-pâda, 74*).

(5) six genres de *samâdhi* : il y a donc quatre « *savikalpa-samâdhi* »

dont deux objectifs et deux subjectifs, et deux « *nirvikalpa-samadhi* » dont un objectif et un subjectif.

N. d. T. : d'après le texte de cet ouvrage, on peut dresser le tableau ci-après

DEGRE D'ABSORPTION	GENRE ET CARACTERISTIQUE <i>du samâdhi</i>	METHODE OBJECTIVE	METHODE SUBJECTIVE
1er degré (<i>absorption élémentaire</i>)	<i>Savikalpa-samâdhi</i> La notion de dualité est présente	L'aspirant se concentre Sur un objet grossier	L'aspirant se concentre Sur un objet de connaissance(désir, etc.)
2e degré (<i>Absorption intermédiaire</i>)	<i>Savikalpa-samâdhi</i> La notion de dualité s'affaiblit	L'aspirant se concentre Sur un son extérieur plus subtil qu'un objet grossier	L'aspirant se concentre Sur une pensée considérée en tant qu'objet subjectif
3e degré (<i>Absorption complète</i>)	<i>Nirvikalpa-samâdhi</i> Ou <i>Asamprajñâta-samâdhi</i>	Toute notion de dualité disparaît Le mental cesse de fonctionner On parvient ainsi à réaliser la vérité suprême <i>Brahman = Atman</i>	Toute notion de dualité disparaît Le mental cesse de fonctionner On parvient ainsi à réaliser la vérité suprême <i>Brahman = Atman</i>

XXX

Le résultat auquel aboutit la pratique assidue de la concentration décrite dans le *çloka* antérieur, c'est que ce *samâdhi* *Brahman* en chaque être et en chaque chose.

Lorsque le pratiquant s'est affranchi de tout attachement {1} à l'égard du corps et qu'il a réalisé l'âtman suprême, il fait l'expérience d'un genre de *nirvikalpa-samâdhi* (2) quel que soit l'objet (3) sur lequel son mental se dirige (*).

NOTES

(1) attachement : c'est à cause de cet attachement. que nous avons le sentiment d'être un tel ou un tel. Or, en suivant la méthode d'investigation que propose le vedânta, l'aspirant acquiert la conviction que toutes les entités internes, depuis l'ego empirique jusqu'au corps grossier, ne sont que des objets impermanents, tandis que le sujet (le Soi ou l'âtman) est l'éternel Témoin. Il comprend enfin que *Brahman* est le seul élément stable de l'univers, et que les noms et les formes ne sont que des apparences passagères.

Dès lors, il devient indifférent à l'égard de tous les objets (internes ou externes), et il fixe toute son attention sur *Brahman*, lequel est identique à l'âtman (ou au Soi).

(2) *nirvikalpa-samâdhi*: en pratiquant inlassablement, pendant une longue période, l'un des deux genres de ce *samâdhi* yogique, tel qu'il est décrit ci-dessus, soit selon la méthode objective, soit selon la méthode subjective, et. en développant en lui la connaissance (intellectuelle) de la vérité, l'aspirant finit par réaliser que tous les objets sans exception, tant internes qu'externes, ne sont rien d'autre que *Brahman*. Après cette expérience, les noms et les formes qui, pour l'ignorant, paraissent être dénués de réalité, sont considérés par le *jñânin* comme l'éternel *Brahman*. L'illumination intérieure lui permet de ne plus voir, en chaque être et en chaque chose, que *Brahman*, et *Brahman* seul, à l'exclusion de quoi que ce soit d'autre.

La connaissance de *Brahman* qui, au commencement de la carrière spirituelle, ne peut être acquise qu'au prix d'un effort persévérant, devient, plus tard, spontanée et toute naturelle

N. d. T. : « Lorsque la purification est achevée, la Libération est d'un accès facile; étends les doigts, regarde : le fruit est dans ta main ». (*viveka-cûdâ mani*, verset 181).

(3) objet : quel que soit l'organe par lequel cet objet est perçu ou connu, qu'il s'agisse d'un objet externe ou d'un objet interne.

(*) « *deh-abhimâne galite viñjiate paramritmani*

« *yatra yatra mano yâti tatra tatra samâdhayah.* »

XXXI

Voici le résultat de cette suprême réalisation : il est décrit dans les termes mêmes qu'utilise la *mundakôpanishad*.

Dès qu'on Le réalise à la fois sous son aspect relatif et sous son aspect absolu, les nœuds du cœur sont tranchés, les doutes écartés - les *karmans* épuisés. » (II, 8.)

Dès qu'on réalise Celui (1) qui est à la fois immanent et transcendant (2), toutes les chaînes du cœur sont à jamais brisées (3),

Tous les doutes (4) à jamais dissipés, tous les *karmans* (5) à jamais réduits en cendres.

NOTES

(1) Celui : c'est-à-dire dès qu'on réalise *Brahman* au sein. même de la manifestation.

(2) immanent et transcendant : littéralement celui qui est à la fois en haut et en bas ; le mot « haut » désigne le *Brahman* absolu, le *Brahman* immuable ; le mot « bas », le *Brahman* en mouvement, le *Brahman* immanent.

Brahman a donc deux aspects : l'un statique, l'autre cinétique. Le sage qui a réalisé le *nirvikalpa-samâdhi* ne cesse en aucun cas de percevoir spirituellement la suprême Réalité.

(3) toutes les chaînes... : les chaînes représentent les notions d'agent, de sujet sensible, etc... par lesquelles s'exprime l'individualité illusoire. Ce sont ces surimpositions qui obnubilent le Soi : elles sont toutes dues à l'ignorance.

(4) tous les doutes : relatifs à la nature du Soi.

(5) tous les *karmans* : ni le *samcita-karman* encore commencé à fructifier, ni l'*âgâmi-karman* n'ont prise sur un *jñanin*

C'est . le *prârabdha-karman* (le *karman* qui arrive à maturité) auquel d'ailleurs tout individu doit le corps qu'il possède, qui continue seul à faire sentir ses effets, mais ce *karman* ne s'exerce qu'autant que le corps est vivant. L'explication qui précède n'est valable que si nous nous plaçons au point de vue de l'ignorance ; sous ce biais un *jñanin* peut être affecté par la maladie, la souffrance, la faim ou la soif, mais, en réalité, le *jñanin* qui s'est affranchi de toute notion corporelle ne subit plus l'effet de quelque *karman* que ce soit. Pour lui, tous les *karmans* avec leurs effets correspondants sont à jamais détruits : « Mais, quand il est libéré de la notion de corps, le plaisir ni la souffrance ne peuvent plus l'atteindre » (*chând. up.* VIII, xvii, 1).

Celui qui a réalisé *Brahman* a conquis à jamais la libération (*mukli*) et cette libération, c'est le but de l'existence. Voici, à l'appui, quelques passages de la *çrutî* :

« Le connaisseur de *Brahman* a atteint le but suprême » (*taitt. Up.* II, 1, 1).

« O Janaka, tu as atteint l'état où l'on ne craint plus rien ! » (*brhad.up.* IV, 1, 4).

« O Maitreyi, voilà jusqu'ou s'étend l'Immortalité ! » (*brhad. Up.* IV, v, 15)

« Lorsqu'on connaît le Soi, on va au delà de la mort » (*çvetaçvatarôpanisad*, III, 8).

« Lorsque le Soi, et le Soi seul, est réellement tout ceci (c'est-à-dire tout l'univers des noms et des formes)... » (*bthad. up.* II, iv, 13).

XXXII

Les versets antérieurs exposent la méthode qui permet de réaliser la Vérité suprême. Désormais, l'aspirant est capable de saisir la signification exacte de « Cela » et de « tu », et il finit par réaliser cette identité. Nous venons de considérer, tour à tour, les différents degrés de concentration, les moyens grâce auxquels il est possible d'accéder à la Connaissance de l'identité suprême, et, enfin, les résultats qu'apporte cette connaissance. Le présent traité pourrait donc se terminer ici, mais une question s'élève encore en l'esprit de l'aspirant : « Quelle est la nature du *jîva* ? »

Si le Spectateur est réellement *Brahman*, il ne peut être le *jîva*, et s'il est le *jîva*, il ne peut être *Brahman*.

Dans l'un et dans l'autre cas, l'enseignement des Ecritures est inutile. – Il convient donc d'expliquer à l'aspirant la véritable nature du *jîva* ; les versets qui suivent prouvent que le *jîva* est, en réalité, le Spectateur, et qu'il est identique à *Brahman*.

Le Spectateur ou le Témoin (*sâksin*) se prend pour le *jiva* parce que, dans son ignorance, il s'identifie avec des limitations ou conditionnements adventices (*upâdhis*).

Voici trois conceptions différentes du *jiva*; l'une est que aux limitations adventices (corps, *prâna*, mental, etc...);

L'autre, à la fausse présentation de la Conscience dans le mental ; d'après la troisième, le *jiva* est imaginé comme dans un rêve.

COMMENTAIRES

Selon la première théorie, le Témoin (*saksin*) adventices, c'est-à-dire au corps, au *prâna*, aux organes sensoriels, au mental, etc..., et il se tient pour un *jiva*. C'est ainsi que l'éther auquel aucune limite ne saurait être assignée; semble être divisé en différentes portions respectivement circonscrites par la panse d'une cruche, d'un pot, d'une jarre, etc...

Selon la deuxième, la pure Conscience (*saksin*) présentation que l'on connaît comme *jiva*. Il en va ici comme pour le reflet du soleil à la surface de l'eau; ce reflet prend les propriétés du milieu qui constitue le plan de réfraction. voilà pourquoi le reflet du soleil paraît s'agiter ; en fait, c'est l'eau qui s'agite. elle même, la présentation de la Conscience dans le mental emprunte les qualités mêmes du mental ; c'est ainsi qu'elle semble agir, désirer, vouloir, etc...

Selon la troisième, la nature du *jiva* est comparable à celle des différents personnages que l'on voit dans un rêve. A ce moment, la connaissance de la Réalité fait défaut ; on s'imagine alors que l'on est un roi, un dieu, un vagabond, etc... De même, l'*atman*, oublieux de sa véritable nature, se prend pour un homme, pour un animal, etc...

N. d. T.: Les conditionnements adventices qui paraissent limiter l'*atman* ne sont, au regard de l'*advaita-vedânta*, que des surimpositions et, partant, ne possèdent aucune valeur.

Pour les *çâktas* (les adorateurs de la *çakti*), le problème est différent.

Les *upâdhis* représentent les possibilités inépuisables de l'Énergie cosmique. Ces possibilités ne sont, en aucune façon, une partie quelconque de l'Énergie totale ; elles sont effectivement l'Énergie elle-même dans son infinitude et dans sa complétude. Partie et tout sont deux concepts qui n'expriment que le point de vue empirique; ils exposent l'aspect dualiste.

L'Énergie est, à la fois, statique et cinétique ; à la fois immuable et mobile. Ses manifestations ne sauraient aucunement l'affecter, car l'Énergie est tout entière présente en chacune de ses expressions, fût-ce en la plus faible d'entre elles (*).

(*) *yad ihâsti, tad anyatra; yan nêhâsti, na tat kvacit.*

(Tout ce qui est ici, est en toute chose,-et ce qui n'y est pas, n'est nulle part) (*viçva-sâra tantra*).

*
* *

On doit ici rendre hommage à Sir J. Woodroffe quia été le premier en Europe à faire connaître la théorie traditionnelle de l'Énergie selon les tantras.

XXXIII

Comment est-il possible qu'une entité limitée (*jiva*) soit identique à l'absolu *Brahman* ? Voici la réponse :

Toute limitation (*avaccheda*) est illusoire (1); la Réalité est cela même qui apparaît comme limité (2). La nature du *jiva* (3) est que à la surimposition d'attributs, mais, en fait, le témoin (4) est connaturel à *Brahman*.

NOTES

(1) illusoire : l'idée de limitation ou de conditionnement est illusoire.

On pourra se demander quelle est la nature de la limitation surimposée à la pure Conscience (c'est-à-dire au Témoin) laquelle n'est pas divisible en parties, etc... Cette limitation est due au prâna, aux organes sensoriels, au mental, etc...

L'*âtman* est homogène ; il ne peut être divisé en parties ; aucune activité propre ne saurait lui être attribuée : il demeure toujours en repos.

prakṛti laquelle est inanimée, mais l'*âtman* est

l'Ordonnateur intérieur, le Législateur suprême : « C'est Lui qui, du dedans, Règle la respiration » (*brhad. up. III, xvii, 16*).

N. d. T. : D'après l'enseignement de Râmakriçna, *mâyâ* est à *Brahman* ce que le serpent en mouvement est au serpent. en repos. *Mâyâ* est l'énergie active ; *Brahman*, l'énergie potentielle. Çamkara a d'ailleurs écrit dans ses commentaires sur la *brhad. up. II, 1, 20* : « Qu'une vache se tienne debout sur ses pattes ou qu'elle aille de-ci de-là, dans la prairie, il s'agit toujours de la même vache. Jamais on n'a constaté qu'une vache, en se couchant sur le flanc, se soit transformée en un cheval ou en un animal d'une autre espèce. »

C'est ainsi que *Brahman* a deux aspects, l'aspect statique (l'Absolu) et l'aspect cinétique (l'univers).

(2) la Réalité... : le Témoin (*saksin*) ou le Soi est la Réalité; il est le même en tout lieu et en tout temps.

(3) la nature du *jîva* (*jivatva*): le *jîva* n'est, en réalité, qu'une apparence, et cette apparence est due à la surimposition des conditionnements adventices. Le scoliaste fait, à ce propos, la comparaison suivante : «

Le démon . Râhu demeure toujours au firmament ; nous ne pouvons le percevoir que s'il entre en conjonction avec le soleil ou la lune qu'il dévore périodiquement » ; c'est l'explication mythologique des éclipses partielles ou totales. De même, le *saksin*

appréhendé, il doit s'associer au sens de l'ego, au *prâna* (*upâdi*) ou à une limitation (*avaccheda*).

(4) le *saksin* (le Témoin) est identique à *Brahman*

constitue d'ailleurs la nature du *jîva*) ainsi que la limitation elle-même (autrement dit, le *prâna*, l'organe sensoriel, le mental, etc...) sont irréelles, le Spectateur qui paraît être limité doit, lui aussi, être tenu pour irréel ; cette hypothèse n'est pas fondée : le Spectateur n'est pas irréel, puisqu'il est identique à *Brahman*.

Une femme porte des anneaux à ses chevilles et, dans son trouble, elle s'imagine qu'un serpent s'est enroulé autour de ses jambes. Dès que l'illusion se dissipe, la notion de serpent s'évanouit les chevilles de cette femme restent ce qu'elles n'ont jamais cessé d'être des anneaux les entourent.

La Connaissance suprême permet d'écarter l'illusion de la limitation et la limitation elle-même ; on s'aperçoit alors que, même en l'état d'ignorance, le *saksin* (le Spectateur ou l'*âtman*) n'a jamais cessé d'exister.

N. d. T.: « Avant de connaître *Brahman*, chaque être, étant lui-même, *Brahman*, est, en réalité, identique à la Totalité ; c'est l'ignorance qui surimpose à chaque individu l'idée qu'il n'est pas *Brahman*, qu'il n'est pas la Totalité. C'est ainsi que l'on prend, par erreur, une coquille de nacre. pour une pièce d'argent, que, l'on imagine le ciel comme concave, bleu, ou comme possédant tel ou tel attribut illusoire. n (Commentaires de Çamkara sur la *brhad. Up I, iv, 10*)

L'illusoire n'est irréel qu'à l'égard de l'état en lequel l'illusoire est reconnu comme tel : en d'autres termes, nous devons nous placer en dehors d'un état pour discerner le réel de l'irréel. L'irréalité n'affecte aucunement le substrat à propos duquel l'*upâdhi* est imaginé ; la notion irréelle du serpent ne saurait altérer la véritable nature de la corde.

XXXIV

Des trois théories, c'est celle du « *jîva* limité » qui fournit l'explication la plus satisfaisante de l'identité du *jîva*, et de *Brahman*.

Les mantras védiques « *tat tvam asi* » (Tu es Cela) etc... (1) concluent (2) à l'identité de l'indivisible (3) *Brahman* et du *jîva*.

Cette identité s'applique strictement au *jîva* limité (4) à l'exclusion des deux autres *jîvas* (5).

NOTES

(1) *mantras* védiques... : les quatre grands *mantras* vedas sont

- - *tat tvam asi* : Cela, tu l'es, toi aussi.
- - *ayam âtmâ brahma* : cet *âtman* (qui est ici dans le cœur) est *Brahman*
- - *aham brah-âsmi*. Je suis *Brahman*
- - *Prajñânam Brahman* : La pure Conscience est *Brahman*.

(2) concluent : la méthode grâce à laquelle on aboutit à cette conclusion porte, en sanskrit, le nom *bhâga-thyâga-laksanâ*. Elle consiste à dépouiller chacun des deux termes considérés de leurs éléments contradictoires. L'élimination faite, les deux termes s'avèrent identiques, car on ne considère plus que leur essence commune : cette essence est « *cit* » (la pure Conscience).

(3) l'indivisible *Brahman* : en tant que pure Conscience : *cit*

(4) le *jiva* limité: la théorie de limitation définit ainsi ce, *jiva*: *Brahman*, limité par les conditionnements adventices, c'est-à-dire par l'ignorance (*avidyâ*) ou par le sens de l'ego (*aham-kara*), apparaît en tant que *jiva* (individu animé, âme particularisée).

(5) deux autres *jivas* : le *jiva* a été compris de différentes manières, et nous pouvons résumer comme suit les trois principales théories

- pour la première, le *jiva* est semblable au personnage d'un rêve ;

- pour la seconde, le *jiva* est défini comme une fausse présentation du Spectateur dans le mental. D'après l'auteur de ce traité, la *çruti* (l'Écriture) ne cherche pas à établir l'identité de ces deux *jivas* avec *Brahman*, puisque ces deux n'existent réellement pas, et que l'imagination seule les a enfantés ;

- pour la troisième, le *jiva*, tel qu'il est expliqué par la théorie de limitation, a bien une certaine existence, et, par conséquent, (identité du *jiva* et de *Brahman* peut faire l'objet d'une démonstration.

Les deux premiers *jivas* sont purement illusoire ; or, il ne peut logiquement y avoir identité entre une apparence irréelle et une entité réelle.

N. d. T. : Si l'on élimine du *jivâtman* les *upâdhis* qui semblent conditionner l'*âtman*, l'*âtman* se révèle en sa glorieuse nudité : c'est la réalisation du Soi. En sa pure essence, *jivâtman* est *Brahman*, et l'Inde, avec ses *jivan-muktas*, fournit la preuve que l'exploit est à la portée de tout aspirant qui désire ardemment atteindre l'état de libération au cours de son existence terrestre, s'il sait s'imposer la discipline nécessaire.

Voici la thèse du *vedânta* : la pure Conscience qui brille de son propre éclat est identique au Soi. Il en est ainsi parce que le Soi possède, lui seul, cette double caractéristique : il ne saurait en aucun cas devenir un objet de connaissance, et, cependant, il accompagne invariablement toutes les modalités de la conscience. Puisque le Soi est réellement manifesté à chacun des degrés de la conscience, nul au monde ne peut douter de son propre Soi ou, en d'autres termes, de sa propre existence. Le Soi est donc le révélateur de tout objet de connaissance, bien qu'il ne tombe jamais dans la catégorie des objets perçus, car ce qui, dans le domaine du manifesté, apparaît comme unité percevant le Soi, ce n'est - en fin du compte - qu'un agrégat temporaire, désigné en tant qu'organe interne (*antah-karaana*) indivisible qui illumine tous les états du mental.

Ce Soi, appelé l'*âtman*, est donc différent du *jiva*

vie terrestre ; or, il en va de même pour *içvara* ; *içvara* doit, lui aussi, être distingué de l'*âtman* suprême, c'est-à-dire de *Brahman*; *içvara* et *jiva* ne sont, l'un et l'autre, que des reflets de l'*âtman*, du Soi, dans la nescience primordiale.

Si, pour la grande majorité des *vedântins*, les termes *mâyâ* et *avidyâ* sont tenus pour synonymes, reconnaissons néanmoins que certains philosophes leur donnent une signification quelque peu différente ; *mâyâ* et *avidyâ* représentent deux aspects de la nescience (*ajñâna*) ; en *mâyâ*, l'élément prédominant est le *sattvaguna* ; en *avidyâ*, c'est le *tamoguna* ; il y a, pour le cas de *mâyâ*, projection des éléments les plus purs, et pour celui d'*avidyâ*, projection des éléments les moins purs. La fonction de *mâyâ* et celle d'*avidyâ* sont donc, respectivement, pour la première, de créer et d'engendrer, et, pour la deuxième, d'obscurcir et d'obnubiler ; c'est d'ailleurs ce qu'expriment les termes correspondants : « *viksepa* » et « *âvrti* » (ou *âvarana*).

Si l'on tente d'établir une relation entre « *cit* » (pure Conscience ou *âtman*), d'une part, et *mâyâ* ou *âvidyâ*, d'autre part, c'est afin d'expliquer l'*içvara* cosmique et le *jiva* particularisé. Deux conceptions ont, sur ce point, été proposées par les continuateurs de la pensée çankarienne.

L'une de ces conceptions a reçu le nom de « *pratibimba-vâda* » ; l'autre, celui de « *avaccheda-vâda* ».

pratibimba-vâda : c'est la théorie du *jiva* conditionné par des *upâdhis* ; le *jiva* est comparé à l'image du soleil qui se reflète dans l'eau d'une jarre ; certes, l'image lui-même éclat que le soleil, mais elle est affectée par les propriétés du plan de réfraction ; elle est souillée par les impuretés de l'eau et elle emprunte tous les

mouvements qui en rient la surface•. Mais le soleil, lui, n'est altéré ni par ce qui souillé, ni par ce qui agite la masse liquide ; il reste toujours identique; il conserve toujours la même nature, alors que son image assume toutes les caractéristiques du milieu en lequel elle se forme. Cette image n'est pas unique ; si chaque *jiva* est une image de l'*âtman* – et les *jivas* sont innombrables - c'est que le soleil qui est un, se réfléchit dans toutes les jarres pleines d'eau. Il existe donc une multitude d'images – autant que de plans d'eau. Chaque plan donne une image reflétée qui se différencie des autres par des caractéristiques et des mouvements particuliers, lesquels - bien qu'irréels - ont, néanmoins, au point de vue phénoménal, toute l'apparence de la réalité.

La deuxième théorie, celle d'*avaccheda-vâda*, s'appuie sur une autre analogie : celle de l'éther enclos dans la panse d'une cruche et de l'éther circonscrit par les parois d'une chambre. Que la cruche se brise, l'éther qui l'emplissait s'unit, sous nos yeux, à l'éther qui emplit la pièce. En réalité, l'éther ne subit aucune modification du fait qu'il est limité par la panse de la cruche ou par les parois de la chambre ; l'éther est omnipénétrant et omniprésent; il ne saurait être divisé (*avacchinna*) ni par la cruche, ni par la chambre, mais, aussi longtemps que la cruche existe, l'éther enfermé entre ses flancs reste pratiquement séparé de l'éther enfermé entre les murs de la pièce.

Parmi les vedântins, ceux qui préfèrent concevoir cette relation selon l'*avaccheda-veda*, prétendent que la théorie du reflet (*pratibimba-vâda* *rûpa*), et que, par conséquent, le *jiva* est conditionné par l'*antah-karana*.

On voit, par ce qui précède, que de telles discussions ne permettent pas, au point de vue philosophique, de définir exactement la nature des relations qui existent entre le *jiva* et *içvara*.

Pour le *vedânta*

Qu'*içvara* soit infiniment meilleur, infiniment plus pur et infiniment plus puissant que quelque *jiva* que ce soit, nul ne le conteste, mais la Vérité suprême est le Soi, l'*âtman*, la pure Conscience - en un mot, *Brahman* ; *içvara* et *jiva* ne sont, tous deux, que de simples surimpositions ; ces surimpositions ont eu un commencement ; elles auront une fin ; partant, elles n'ont pas de réalité.

Quelques vedântins soutiennent aussi qu'il n'existe qu'un seul *jiva* et qu'un seul corps (*deha*). Le monde que nous voyons et les *jivas* qui le peuplent ne sont, en définitive, que des imaginations de ce *super-jiva*.

Ce monde de rêve et ces *jivas* de rêve dureront tant que le *super-jiva* continuera à faire des expériences ; cette apparence de monde et ces apparences de *jivas*

particulière, mais la délivrance serait, somme toute, aussi imaginaire que notre expérience individuelle du monde; il ne faut voir là qu'une expérience illusoire de *jivas* illusoire. D'après cette théorie, le *jiva* cosmique est, lui seul, à l'état de veille ; les autres *jivas* ne sont que les personnages enfantés par sa propre imagination. C'est la doctrine du *jiva* unique (*ekajiva*).

Nous trouvons enfin une autre théorie d'après laquelle il existe bien une multitude de *jivas*, mais l'apparence du monde n'offre pas, pour chacun d'eux, un substrat permanent d'illusion. Dans ce système, chaque *jiva* crée pour lui-même son illusion individuelle ; inutile de chercher ici un arrière-fond qui, en tant que donnée objective, constituerait une base commune à des perceptions imaginaires. -Si, par exemple, dix personnes sont, au même moment, victimes d'une illusion du même genre, elles s'enfuient toutes de crainte d'être mordues par un serpent ; certes, chacune de ces dix personnes a bien vu un serpent, mais chacune a fabriqué, en quelque sorte, sa propre illusion, car, en fait, il n'y a pas du tout de serpent. Pour cette théorie que l'on appelle « *drshti-srshti-vâda* », les phénomènes que nous percevons et que nous touchons n'ont pas d'existence objective ; ils n'existent qu'en tant que pures imaginations, et l'illusion - toute collective qu'elle soit - n'en reste pas moins une illusion.

Le *vedânta* orthodoxe soutient que les phénomènes objectifs sont illusoire en ce sens qu'ils n'ont qu'une existence éphémère ; ils ne possèdent donc qu'un degré inférieur de réalité, si on les compare à la vérité ou à la Réalité suprême. Cette Réalité ne cesse jamais d'être; c'est elle qui est le substrat de toutes les perceptions et de toutes les apparences.

Les différentes théories que nous venons de passer en revue tentent, chacune à sa façon, d'expliquer l'illusion des noms et des formes ; elles admettent toutes que *Brahman*, en tant que *sac-cid-manda*, est la seule Réalité permanente et immuable, et que les perceptions, illusoire et momentanées, n'en constituent qu'un simple revêtement.

Que les phénomènes soient externes ou internes, physiques ou mentaux, ils ne sont jamais que des modifications ou des productions de la nescience. Or, il est fort malaisé de comprendre la nature de la nescience. Le *vedânta* explique que la difficulté provient de ce que les noms et les formes (*nâma-rûpa*) indéfinissables ne deviennent objets de connaissance qu'en tant que modes du Réel. Et voici en quoi consiste l'erreur qui dure de toute éternité : le Réel ne se révèle jamais à nos yeux dans toute sa lumière ; nous n'en saisissons, à travers la manifestation des noms et des formes, qu'un aspect partiel et incomplet.

Pris par le jeu des fausses identifications, nous versons dans l'illusion chaque fois que nous attribuons les caractéristiques des formes irréelles - modalités de la nescience - à l'Être véritable, à l'Existence pure

XXXV

Comment apparaît le *jiva*

Brahman.

***mâyâ*, qui a deux pouvoirs (1) : celui de projection et celui d'obnubilation, réside en *Brahman* (2).**

C'est *mâyâ* qui recouvre l'indivisible nature de *Brahman*.

C'est elle aussi qui imagine (3), à la fois, et l'univers (*jagat*) et l'individu vivant (*jiva*).

(*) Tout ce passage est un résumé de ce que le Pr Das Gupta a écrit à ce sujet dans son ouvrage, « Histoire

NOTES

(1) deux pouvoirs : voir *çloka* XIII.

(2) en *Brahman* : à qui cherche la cause de *mâyâ*
mâyâ réside en *Brahman*.

(3) imagine : après avoir obnubilé la véritable nature de *Brahman* ; *Brahman* apparaît ainsi, tout à la fois, comme individu vivant (c'est-à-dire comme « *jiva* etc...) et comme « univers » (*jagat*), lequel comprend tous les objets - agréables ou désagréables - d'expérience.

XXXVI

Ce *çloka* répond à deux questions : quelle est la nature du *jiva* ? – Quelle est la nature de l'Univers ?

C'est à cause de la fausse présentation de la Conscience dans la *buddhi* qu'une individualité accomplit différentes actions (1) et qu'elle en recueille le fruit (2) : voilà ce que l'on appelle un « *jiva* ».

Et tout ce spectacle, composé des cinq éléments (3) et de leurs combinaisons (4), a la nature des objets de jouissance (5) : voilà ce que l'on appelle l'univers (*jagat*).

NOTES

(1) différentes actions : agriculture, commerce, sacrifice, culte, étude des *vedas*, pratiques spirituelles, etc...

(2) le fruit : soit ici-bas, soit en d'autres mondes.

(3) éléments : l'éther, l'air, le feu, l'eau et la terre.

(5) de jouissance: et, par conséquent, de souffrance, car accepter l'un, c'est accepter l'autre.

N. d. T. : Selon le *sâmkhya*, la première modification de la *prakṛti* est *mahat*, l'Intelligence cosmique ; or, il a été précédemment expliqué qu'au premier stade de l'évolution, tant dans l'ordre individuel que dans l'ordre universel, le mental se trouve encore en un état indifférencié qui englobe à la fois le sens de subjectivité (l'ipséité) et le sens d'objectivité (l'haecécité); c'est le moment où - l'Unité est sur le point d'engendrer la multiplicité ; nous pouvons saisir sur le vif la scissiparité qui s'ensuit : une partie du mental demeure comme le sujet de l'expérience ; l'autre, par une série de lentes dégradations, devient l'«objet de connaissance ». C'est, en effet, de l'haecécité que dérivent, dans l'ordre universel, Les *tanmâtras* que l'on appelle les substances invisibles, les essences subtiles, bien qu'à proprement parler, les *tanmâtras* ne soient que des modifications secondaires du mental cosmique. Les *tanmâtra* pourraient être désignés comme les universaux des particularités sensorielles.

Les *tanmâtra* se subdivisent à leur tour en deux moitiés ; l'une de ces moitiés demeure intacte ; l'autre se fragmente en quatre quarts ; chaque élément subtil est formé par l'union de sa propre moitié avec un huitième de chacun des quatre autres éléments; ce brassage, cette quintuple mixtion (*pañci-karana*) donne les résultats ci-après

çabda-tanmâtra qui correspond à l'éther subtil, lequel est, tout ensemble, la manifestation primordiale et le

milieu en lequel vont prendre place, l'une après l'autre, toutes les manifestations ultérieures .

<i>sparça-tanmâtra</i>		les qualités thermiques au moyen du toucher ;
<i>rûpa-tanmâtra</i>	qui sont, respectivement,	la couleur et la forme au moyen de l'appareil visuel;
<i>rasa-tanmâtra</i>	l'élément subtil grâce auxquels sont perçues dans les choses :	la saveur au moyen de l'appareil gustatif ;
<i>gandha-tanmâtra</i>		l'odeur au moyen de l'appareil olfactif.

Les sensations naissent au contact des objets qui sont appréhendés par l'intermédiaire des organes sensoriels - ces guichets à travers lesquels le *jiva* reçoit les messages du monde extérieur. Les sens ne sont pas les organes physiques, mais les diverses facultés du mental ; ces organes sont pour le mental ce que les outils sont pour l'artisan ; c'est par eux qu'il exerce son activité dans le monde, mais le *yogin*, maître de son mental et de ses sens, est capable, sans avoir recours aux organes sensoriels, d'accomplir quelque action que ce soit.

Du *çabda-tanmâtra* et de ses combinaisons subtiles, dérivent les *mahâbhûtas* : ce sont les objets mesurables et pondérables, perçus par les sens et localisés dans l'espace. De l'éther (*âkâça*) proviennent. Par différenciations successives : l'air (*vâyû*), la chaleur (*tejas*), l'eau (*apas*) et la terre (*prthivi*).

tanmâtra indéterminé, autrement dit de l'unité

de ce qui est connu dans la matière sensible comme masse (*tamas*) et comme charge d'énergie (*rajas*). A chaque stade de l'évolution, il y a augmentation graduelle de la masse et, parallèlement, nouvelle répartition de l'énergie. Il en résulte que, dans l'ordre de la création, chaque nouvelle production est plus grossière que celle qui l'a précédée ; le premier terme de la série est l'éther ; le dernier, c'est la terre.

Les *bhûtas* n'ont qu'un rapport éloigné avec ce que nous appelons, en Occident, les « éléments », puisqu'ils sont eux-mêmes composés de parties.

Du point de vue cinétique, ce sont les cinq formes de mouvement par lesquelles se différencie la *prakrti* primordiale, considérée en tant que vibration omnipénétrante, affranchie de toute entrave et se propageant dans toutes les directions.

La vibration qui se transmet transversalement produit : *vâyû* ; la vibration centrifuge produit la dilatation (*tejas*) ; la vibration centripète produit la contraction (*apas*) ; la cinquième vibration produit la cohésion, la résistance, l'impénétrabilité (*prthivi*).

La terre s'oppose ainsi à l'éther ; l'éther n'offre, en effet, aucune résistance, alors que la terre est le symbole de l'impénétrabilité. Et cependant, c'est de l'éther et en l'éther lui-même que, par une série de dégradations et de condensations, tous les éléments ont leur origine et se constituent.

Le premier mouvement est saisi par l'ouïe, et sa qualité spécifique est le son (*çabda*). D'après la théorie hindoue, l'éther est le substrat du son ; pair n'en est que l'agent révélateur.

Le second mouvement est saisi par le toucher ; le troisième, par la vue ; le quatrième, par le goût ; le cinquième, par l'odorat. L'odeur n'apparaît dans la substance que pour autant que cette dernière assume l'état solide.

La terre, massive et compacte, peut donc être définie comme suit: ce qui, tout à la fois, est senti en tant qu'odeur; goûté en tant que saveur ; vu en tant que forme et couleur ; touché en tant que possédant une certaine température - et en outre - situé dans l'espace, lequel en se prêtant à la propagation des sons, les révèle du même coup.

D'après le même principe, les autres éléments sont caractérisés comme suit :

- - le feu : ce qui est situé dans l'espace, vu comme une tache brillante, et éprouvé comme chaud ;
- - l'air : ce qui est éprouvé dans l'espace comme frais ou comme chaud ;
- - le son : ce qui est perçu par l'ouïe et par quoi l'éther est indirectement connu.

Voilà comment les cinq *bhûtas* subtils composent, en se combinant, entre eux, l'intégralité de l'univers grossier. Puisque les objets du monde intérieur sont constitués par des dosages différents de tous les *bhûtas*,

il en résulte que, d'après les *tantras*, toute chose participe à toute chose, et qu'en conséquence, sons, couleurs, formes, saveurs, odeurs, impressions tactiles sont reliés les uns aux autres et correspondent entre eux ; un d'eux peut évoquer tel ou tel autre ou tous les autres ensemble ; ce sont les traductions grossières, faites par les organes sensoriels, de vibrations subtiles qui ne se différencient les unes des autres que par la prédominance d'un des trois *gunas* : *sattva*, *rajas* et *tamas*.

En particulier, chaque son - langage ou musique (*nâma* ou *çabda*) a une forme (*rûpa*) ou un objet (*artha*) qui lui est propre.

La substance passe ainsi par cinq états : éthéré, aérien ou gazeux, igné, fluide et tellurique (ou solide). C'est ainsi que « *prthivi* » désigne - non pas ce que nous appelons la terre - mais l'état solide de la substance ; que « *vayu* » désigne la substance à l'état gazeux ou aérien, et que *apas* et *tejas* désignent la substance, le premier à l'état fluide ou liquide, et le second à l'état igné.

Nous venons d'énumérer les différenciations principales de la substance cosmique (*prakrti*), et ces différenciations forment un univers qui, en définitive, est réductible à de subtiles vibrations (*).

Du point de vue objectif, chaque catégorie ou principe « *tattva* » fait naître, dans l'organe correspondant, des sensations olfactives, gustatives, visuelles, tactiles ou auditives. Les corps grossiers sont des agrégats composés de ces *mahâbhûtas* qui dérivent tous de l'éther, et ce dernier n'est lui-même qu'une modification du *mahat*, suivant certains auteurs, ou de l'*aharn-kâra* cosmique, suivant d'autres, première différenciation de *mahat*.

Le *yogin* parvient, par la méthode du *râja-yoga*, à éveiller en son organisme psychophysiologique des centres de conscience de plus en plus subtils. Il reproduit alors en lui-même, à contre-sens de la nature, tout le processus évolutif. Il en arrive à dissoudre, pour son propre compte, l'univers tout entier : ego et non ego y compris, c'est-à-dire le sens de subjectivité (ipséité : *aham.-kâra*) et le sens d'objectivité (haecceité : *idamtâ*).

Si nous écartons de ce genre d'expérience toutes les manifestations d'ordre subjectif, un moment vient où le *yogin* dont les sens et le mental ont été parfaitement purifiés, perçoit la vibration primordiale ; le *çabda-Brâhman*, le Verbe éternel au delà des langages particuliers qui, en leur forme grossière, sont distincts les uns des autres, il existe un langage intérieur, un langage subtil qui est indépendant des organes sensoriels - générateurs de multiplicité - et qui est la cause des langages articulés ; mais au delà de ce langage intérieur, il y a encore un langage non-manifesté qui est lui-même la cause du langage subtil. C'est encore au delà du langage non-manifesté que réside le Verbe de *Brahman* (*çabda-brahman*). La *mândûkyôpanishad* explique la valeur du mantra « *aum* » ; l'aspirant qui se concentre successivement sur chacune des lettres constitutives de ce mot sacré, réussit à saisir le son silencieux, le Verbe non-exprimé ; à ce moment, il ne fait plus qu'un avec *turiya* ; il est allé au delà de la souffrance.

*
* *

(Voir à ce sujet « The Serpent Power », par A. Avalon.)

(*) (c'est-à-dire à des idéations du mental cosmique (*mahat*). D'après la cosmogonie hindoue, la nature de l'univers est tout « idéale ».

XXXVII

Une autre question se présente : si le *jiva* commencement, durent jusqu'à ce que la libération soit atteinte, comment doit-on entendre les passages de l'Écriture qui traitent soit de la création, de la conservation et de la dissolution de l'univers, soit des conditions de veille, de rêve et de sommeil profond ?

Voici la réponse :

Associé à une fausse présentation de la Conscience (dans le mental), le sommeil (*nidrâ*) qui participe de l'obnubilation et de la projection,

Commence par recouvrir le *jiva* et l'univers connus (1); puis (au cours du rêve) (2), il en imagine de nouveaux (3).

NOTES

(1) le *jiva* et l'univers connus : l'individualité empirique et l'univers dont l'existence est perçue dans la condition de veille.

(2) rêve : ici apparaît la distinction entre le *jiva* et l'univers correspondant à la condition de rêve. Les premiers sont empiriques (*vyāvahārika*) ; les seconds, illusoires (*prātibhāsika*).

(3) de nouveaux : le *jiva* et l'univers que l'on connaît dans la condition de rêve, sont apparemment différents de ceux qui sont connus dans la condition de veille.

Le scoliaste explique, comme suit, le présent *çloka* :

« *nidrā* signifie *avidyā*, c'est l'état en lequel la nature de la réalité n'est pas connue. Soit dans la condition de sommeil profond, soit lorsqu'une dissolution cosmique se produit, tout ce qui existe est englouti par *nidrā* ou *avidyā*. Postérieurement, le *jiva*, en revenant à la condition de veille, imagine entièrement un nouveau monde extérieur. Le mot « imagine » signifie que le *jiva* et le *jagat* redeviennent des objets d'expérience. Le *jiva* (ou *cid-ābhāsa* : le reflet de la Conscience), ne peut, en tant que création de l'ignorance (*avidyā*), être la base (*āçraya*) de l'*avidyā*; néanmoins, du point de vue de l'expérience empirique, il est légitime d'employer une expression telle que « Je suis un ignorant ». En réalité, le Spectateur (la pure Conscience) existe toujours

en nous, alors même que nous sommes plongés dans l'ignorance, et que nous nous imaginons comme distincts de la Totalité.

« C'est la croyance innée en la causalité qui incite le mental à établir une relation causale entre les deux conditions de veille et de rêve. »

N. d. T. : Chaque condition (veille, rêve ou sommeil profond) doit être étudiée indépendamment de tout autre, car l'erreur consisterait à introduire en l'une d'elles des préjugés qui appartiennent à une condition déterminée. Chaque état possède d'ailleurs un système de références qui n'est valable qu'à l'intérieur de l'état pour lequel le système est établi.

En fait, et c'est l'enseignement profond du *vedānta*

faisons une expérience quelconque ; nous avons, en effet, dans le moment présent, l'intuition du Réel, mais, en raison des *upādhis* que nous ne savons pas éliminer, nous donnons à cette expérience une interprétation défectueuse. Il est indispensable que nous sortions de l'état où a eu lieu l'expérience, pour que nous soyons capables de distinguer le Réel (*saccidānanda*) de l'irréel (*nāma-rupā*), puisque toute expérience de la manifestation - grossière ou subtile - présente un assemblage de ces deux éléments.

De même que le rêve doit prendre fin pour que nous le reconnaissons comme tel, de même nous devons faire l'expérience du *nirvikalpasamādhi*, pour que nous puissions attribuer une valeur exacte au spectacle tel qu'il nous apparaît à l'état de veille.

XXXIX

Pour quelle raison le *jiva* et le *jagat*, tels qu'ils sont connus dans le rêve, doivent-ils être tenus pour imaginaires ou illusoires ?

A ce moment, le sujet qui perçoit et l'univers qui est perçu) sont, tous deux, illusoires (*prātibhāsika*) parce que leur existence est limitée par la durée (du rêve) (1).

C'est pourquoi jamais rêveur, après retour à l'état de veille, ne revoit, dans un nouveau rêve, les mêmes objets.

NOTES

(1) rêve: les objets qui composent le spectacle n'existent que dans la condition de veille ou dans celle de

De l'analogie que présentent entre elles les conditions de veille et de rêve, on peut conclure que les objets d'expérience, perçus dans l'état d'ignorance, sont illusoires ou imaginaires, car ils cessent tous d'être perçus, à l'instant même où l'on acquiert la Connaissance suprême.

N. d. T. : Nous avons la conviction innée que les objets extérieurs possèdent, par rapport aux pensées intérieures, un degré de réalité plus élevé, parce que les objets paraissent ne pas être affectés par le

changement, tandis que les pensées changent à tout moment.

Il en est ainsi du fait de la brièveté de notre existence, mais la « face de la terre », elle aussi, se modifie constamment. En notre propre corps, les changements s'accroissent avec l'âge; lorsque nous avons six ans, nous avons un corps; à trente ou quarante ans, nous avons toujours un corps. Est-ce le même ? En fait, tout ce qui existe dans le monde subit, tôt ou tard, la même loi; au point de vue métaphysique, les objets ne sont ni plus ni moins réels que les pensées.

La Réalité suprême ne peut être conditionnée ni par le sujet ni par l'objet, ces deux pôles de toute expérience; elle réside au delà de l'un et de l'autre.

Il convient également de signaler ici que le retour au même milieu qui semble caractériser l'état de veille, s'effectue jusque dans le rêve, car nous avons souvent l'assurance que le même rêve s'est étendu sur une longue période. Or, pour qu'une telle impression ait pu prendre corps, il nous faut bien admettre que certains éléments stables ont, au cours du rêve, fourni la notion de durée et de continuité.

XL.

**Les trois versets qui suivent font ressortir la différence qui existe entre les trois aspects du *jīva*.
Le *jīva* de l'hallucination onirique (*prātibhāsika*) tient le monde du rêve pour réel (1),
Alors que le *jīva* empirique (2) le tient pour irréel (3).**

NOTES

(1) réel : le monde de rêve n'existe qu'autant que dure le *jīva* du rêve.

(2) empirique : le *vyāvahārikajīva* est celui qui, dans la condition de veille, se considère comme l'agent, le sujet sensible, etc... Ce *jīva* est le reflet de la pure Conscience (*cid-ābhāsa*) dans la *buddhi*.

(3) irréel: pour le *jīva* de la condition de veille, le monde tout entier (y compris le sujet et les objets perçus) correspondant à la condition de rêve, n'est qu'une hallucination onirique : sujet et objet sont donc irréels. En raison de leurs contradictions réciproques, les expériences de veille et de rêve ne peuvent être regardées comme réelles.

N. d. T. : Un roi rêve qu'il est gueux ; un gueux rêve qu'il est roi. Un homme rêve qu'il est papillon et, en revenant à l'état de veille, il se demande : « Suis je un homme qui a rêvé qu'il était papillon ? Suis je un papillon qui rêve qu'il est homme ? » De telles expressions traduisent simplement le passage d'un rêve à un autre rêve; chacune de nos expériences, et quel que soit l'état - veille ou rêve - où elle se situe, présente un double caractère ; l'un est réel parce qu'en toute perception, nous avons l'intuition de l'*ātman*; l'autre est irréel parce que dans le même acte, nous saisissons des distinctions illusives.

Indépendamment de la condition présente, la veille et le rêve pourraient être respectivement caractérisés, la première par l'appréhension du Réel, le deuxième par l'appréhension erronée. L'intuition de l'*ātman* coule à jet continu, et si cette lumière paraît parfois s'éclipser, les intermittences sont dues aux fausses identifications lui ont pour cause l'ignorance.

XLI

On décrit ici la nature des expériences du *jīva* réel (*pāramārthika*).

**Celui qui est le *jīva* empirique (1) (*vyāvahārika*), considère ce monde empirique (2) comme réel (3),
Mais le *jīva* réel (4) (*pāramārthika*) sait que ce monde-là (b) est irréel (6).**

NOTES

(1) empirique : voir le *çloka* XXXVI.

(a) empirique : le monde de l'expérience (éveillée) que projette *māyā*.

(3) réel : ce qui est réel ne saurait, pour le *vedānta*,

monde empirique ou relatif n'existe que pour autant que le sujet correspondant (celui qui perçoit) existe lui-même.

(4) le *jīva* réel : ce *jīva* subsiste, en tant que Témoin permanent, en chacune des trois conditions : veille, rêve et sommeil profond.

(5) Ce monde-là (et les expériences qui lui correspondent): c'est le monde de la condition de veille.

(6) irréel : parce que ce monde et les expériences qui s'y attachent cessent d'être perçus dans le sommeil profond.

N. d. T. : Le *pâramâarthika jiva* se situe, en quelque sorte, au delà des trois conditions. Il n'est donc pas possible d'admettre entre le *jiva* empirique et le *jiva* entre le *jiva* de l'état de veille et le *jiva* de l'état de rêve.

Le *pâramâarthika jivâ* est inconditionné, alors que les deux autres *jivas* sont conditionnés ; il serait donc absurde de supposer une relation quelconque entre l'Absolu et le relatif.

XLII

Le *pâramâarthika jiva* (le *jiva* *jivas* correspondant,
l'un aux expériences de veille, l'autre aux expériences de rêve, est identique à *Brahman*.

Le *pâramâarthika jiva* sait que son identité avec *Brahman* est réelle; il ne voit rien qui soit autre; Aurait-il même une telle vision (1), il la reconnaîtrait comme illusoire (2).

NOTES

(1) une telle vision : pour ce *jiva*, rien d'autre que *Brahman* n'existe

« Où l'un ne voit pas l'autre » (*chând. up.* VII, xxiv, I).

« Quand le Soi n'est rien d'autre que tout ceci (c'est-à-dire tout l'univers) ». (*brhad. up.* II, iv, 14).

(2) illusoire : lorsque le *pâramâarthika jiva* revient au plan de la conscience relative, il sait que l'univers et la conscience reflétée (c'est-à-dire le *jiva*) sont tous deux irréels.

Aussi longtemps que le *jiva* est incapable de distinguer le Spectateur du spectacle, il s'imagine que l'agrégat constitué par le corps, le mental et les organes sensoriels, est le véritable sujet percevant, et il considère que l'objet: c'est-à-dire l'univers perçu, est réel.

Le *jiva* qui commence à entrevoir sa véritable nature, et qui, sans avoir eu l'expérience spirituelle la plus élevée, se tient déjà pour le *jiva* empirique (*vyâvahdrika jiva*), ce *jiva* comprend que l'ego (le sujet qui perçoit) est distinct de l'agrégat formé par le mental, le corps et les organes sensoriels ; il pense que le monde perçu n'est pas réel ; il le considère comme la projection du Soi causal, puisque tout effet finit par se résorber en sa cause. Par conséquent, le Soi causal, le *sagunabrahman*, est pour lui la seule Réalité.

Au contraire, le *pâramâarthika jiva* *Brahman* ne peut ni
créer, ni manifester le monde de l'ego et du non-ego. La notion de *jiva*, due à une surimposition projetée sur *Brahman*, est tout aussi erronée que celle du serpent que l'on voit, par erreur, à la place de la corde.

XLIII et XLIV

Une question se pose encore : les *jivas* respectivement connus comme *vyâvahârîka* et comme *prâtibhâsika* sont, l'un et l'autre, en tant qu'effets d'*avidyâ*, de nature insensible. Dans ces conditions, comment peuvent-ils être décrits tous deux comme *jivas*, puisque le *jiva* n'est pas autre chose que le *jivâtman* (le Soi vivant). La *çruti* dit, en effet : « En entrant dans ce corps par ce Soi vivant » (*chând. up.* VI, III, 2). *Brahman* lui-même est entré, sous la forme d'un *jivâtman*, au dedans de la divinité (*devatâ*) (*) qui préside à chacun des cinq éléments : c'est ainsi qu'il a manifesté la multiplicité des noms et des formes. Le verset qui suit répond à la question

(*) *devatâ* : car les divinités elles-mêmes seraient inertes et inanimées si le Soi, en entrant en elles, ne leur prêtait vie et conscience,

La saveur, la fraîcheur, la fluidité sont les caractéristiques de l'eau.

Elles paraissent appartenir à la vague, puis au flocon d'écume dont la vague est le substrat (1).

C'est ainsi que l'Existence, la Conscience et la Félicité absolues (*saccidânanda*) (2)

Qui sont les caractéristiques naturelles du spectateur, semblent faire partie (3) : du *jiva* (4) de l'expérience

(éveillée) (*vyāvahārika*).

Du fait de sa relation (5) (avec le Spectateur), et aussi, par conséquent, du *jīva* de l'hallucination onirique (*prātibhāsika*) (6).

NOTES

(1) le substrat: le substrat de la vague, c'est l'eau de l'océan. Les caractéristiques du substrat semblent appartenir à ce qui est soutenu par le substrat: C'est ainsi que l'eau apparaît sous forme de vague, et que la vague apparaît sous forme de flocons d'écume, mais les flocons d'écume, les vagues et l'eau ne peuvent être dissociés de la saveur, de la fraîcheur, de la fluidité, car la substance, d'après le *vedānta*, ne diffère en rien des qualités spécifiques.

(2) l'Existence, la Conscience et la Félicité absolues : ce sont les caractéristiques naturelles du Spectateur (*saksin*) ou de *Brahman* ; en fait, le Spectateur (ou le Témoin) est identique à *saccidānanda*

(3) faire partie : le *vyāvahārika jīva* (l'individu vivant à l'état de veille), y compris l'univers qu'il perçoit, est une apparence illusoire (*ārupa*) surimposée à *Brahman*

de *Brahman* semblent faire partie intégrante du *jīva* qui perçoit et du *jagat* perçu.

(4) du *jīva* : le *vyāvahārika jīva* et le *prātibhāsika jīva* comprennent respectivement le monde (ou non-ego) que chacun d'eux perçoit: le premier, dans la condition de veille - le second, dans la condition de rêve.

(5) relation: cette relation ne peut être établie que du point de vue causal ou relatif, mais du point de vue de *Brahman* *jīva* de l'expérience éveillée, ni *jīva* de

l'hallucination onirique, et, par conséquent, toute relation causale s'évanouit.

(6) *prātibhāsika jīva* : l'ego et le non-ego du rêve ont tous deux les caractéristiques de *saccidānanda*

XLV

Le *çloka* précédent a indiqué comment les caractéristiques de l'*ātman* sont surimposées au Spectateur et au spectacle. Maintenant, c'est la fausse surimposition elle-même qu'il s'agit d'éliminer.

Dès que le flocon d'écume (1) se résorbe en la vague, les diverses caractéristiques, fluidité, fraîcheur, etc... que possédait ce flocon, se fondent, elles aussi, dans la vague; La vague (2), à son tour, se résorbe en l'océan, et les caractéristiques de la vague, revenant à leur état antérieur (3), se fondent dans l'océan.

NOTES

(1) flocon d'écume: le flocon n'est qu'une simple apparence; en réalité, c'est la vague elle-même qui apparaît en tant que flocon d'écume ; le flocon d'écume n'est qu'une modification de la vague.

(2) la vague : la vague n'est qu'une simple apparence ; en réalité, c'est l'eau de l'océan qui apparaît en tant que vague ; la vague n'est qu'une modification de l'eau de l'océan.

(3) état antérieur : la fluidité, la fraîcheur, la saveur, etc... sont les différentes qualités qui, avant la formation de la vague et du flocon d'écume, constituaient à elles toutes l'eau de l'océan. Mais lorsque le flocon d'écume s'est résorbé en la vague et que la vague, à son tour, s'est résorbée en l'eau de l'océan, les caractéristiques du flocon et celles de la vague reprennent la forme antérieure qui leur est commune à toutes; elles font retour à l'eau de l'océan dont elles ne peuvent pas être dissociées : l'océan existe toujours par rapport aux vagues et aux flocons d'écume; les flocons et les vagues n'ont qu'une existence éphémère qui ne peut être conçue indépendamment de l'existence de l'eau. C'est de l'eau qu'ils émanent tous; c'est aussi dans l'eau qu'ils finissent par se résoudre. En définitive, ils ne sont pas autre chose que de l'eau ; la forme seule a changé.

XLVI

Enfin l'analogie qui vient d'être établie au moyen de l'illustration choisie, est appliquée maintenant à l'objet même qu'il s'agissait d'illustrer.

Dès que le *jīva* de l'hallucination onirique (1) se résorbe (dans le *jīva* de l'expérience éveillée), l'Existence, la Conscience et la Félicité (*saccidānanda*) (qui sont ses qualités propres) font retour au *jīva* de l'expérience éveillée.

Lorsque le *jiva* de l'expérience éveillée finit par se résorber (dans le Spectateur) (2), ses caractéristiques font retour au Spectateur.

NOTES

(1) le *jiva* de l'hallucination onirique (*prâtibhâsika*) et le *jiva* de l'expérience éveillée (*vyâvahârîka*) comprennent, l'un et l'autre, le monde (le non-moi) que chacun d'eux perçoit.

(2) le Spectateur' : (*sâksin*), c'est-à-dire *Brahman* qui n'est pas autre chose que l'*âtman* (le Soi universel). L'Existence, la Conscience et la Félicité (*saccidânanda*) que l'on imagine comme les qualités de *Brahman* sont, en définitive, identiques à *Brahman* lui-même.

De même que les flocons d'écume et la vague se fondent en l'eau de l'océan, et que leurs qualités spécifiques (fluidité, fraîcheur, saveur, etc...) retournent à l'océan dont elles émanent, de même, du fait de l'immersion successive du *prâtibhâsika jiva* dans le *vyâuhîirika jiva*, puis du *vyâvahnrika jiva* dans *pâramârthika jiva* (c'est-à-dire le Spectateur (*sâksin*), soit lorsqu'on s'endort d'un sommeil profond, soit lorsqu'on accède à l'état de délivrance (*mukti*), les caractéristiques qui faisaient partie intégrante de ces *jivas* font retour à *Brahman* lui-même, car les noms et les formes, ainsi du reste que les qualités spécifiques qui leur sont propres, n'ont pas d'existence indépendante de *Brahman*. C'est de *Brahman* (c'est-à-dire du Spectateur) qu'elles proviennent, et c'est en *Brahman* percevant et non-ego perçu) ne saurait pas plus exister indépendamment de *Brahman* que le flocon d'écume ou la vague n'existe indépendamment de l'eau de l'océan ; en réalité, tout ce qui existe est *Brahman*, et *Brahman* sans plus.

N. d. T. (*) : L'ordre de résorption que suit le texte est établi au point de vue psychologique. L'aspirant part, en effet, de l'état de veille, et, de cette position, il s'appuie sur l'analogie que présentent entre eux (état de veille et l'état de rêve; il aboutit alors à la conviction intellectuelle que ces deux conditions n'ont, au regard de l'Absolu, ni plus ni moins de valeur l'une que l'autre, mais cette vérité ne devient efficace que pour celui qui l'a réalisée « dans le lotus de son cœur ».

*
* *

(*) Les notes du traducteur (N. d. T.) ont été rédigées par Marcel Sauton. J'ai évoqué sa mémoire dans l'« Avant-Propos » de mon livre : « Quelques aspects de la philosophie védântique » (4e série), en exprimant ma reconnaissance pour les grands services qu'il a rendus à la cause du vedânta.

Le talent remarquable avec lequel il a composé ces notes - complétant celles du Swâmi Nikhilânanda - montre la profondeur de son érudition et de sa compréhension dans le domaine de la philosophie védântique, et je rends ici un nouvel hommage à sa mémoire.

Swâmi Siddheswarânanda.

*
* *

APPENDICE (*)

Lorsque nous autres, Hindous, nous sommes en présence d'une tâche ou d'un problème qui exige un effort exceptionnel, nous avons pour habitude de nous écrier : « C'est comme *brahmavidyâ!* » *brahma-vidyâ*, c'est la connaissance de *Brahman*, et cette conquête que chacun considère comme le comble de la difficulté, ne peut s'effectuer que progressivement. Les degrés qui y conduisent sont dans l'ordre : la religion, la théologie - en y comprenant la scolastique - le mysticisme et enfin la philosophie - en y comprenant la science - et *vedânta* ».

Autrefois, la connaissance scientifique n'était encore que dans l'enfance ; elle ne constituait pas une matière indépendante ; ce n'était qu'une branche de la philosophie. La philosophie n'est, en effet, rien d'autre que l'investigation rationnelle appliquée à tout ce qui existe en tant qu'objet de connaissance.

Quoique la philosophie (*vicara*) ne se présente qu'en tout dernier lieu, abstenons-nous d'en conclure qu'elle ne fait son apparition qu'au terme de l'évolution ; chaque être, dans la mesure où le lui permet sa raison (*buddhi*), est naturellement libre d'exercer cette faculté à quelque stade de développement qu'il se trouve ; il

en résulte que l'homme ignorant prend, par erreur, les stades préliminaires pour la philosophie elle-même, bien que cette dernière appellation soit spécifiquement réservée au stade ultime ; ce n'est qu'à ce moment que l'on peut, à l'aide de la pure raison (*buddhi*), se consacrer exclusivement à la recherche de la vérité la plus haute et la plus large.

En d'autres temps, la rigoureuse discipline du *yoga*

en soi, avait pour but de purifier le mental afin que le raisonnement s'exerçât dans les meilleures conditions ; de nos jours, une telle discipline est tenue pour inapplicable, car la science a fait de tels progrès que la tendance générale moderne est de prendre, en toute occasion, le point de vue scientifique. Et la méthode la plus efficace pour dégager l'intellect de l'ornière des faux raisonnements consiste à l'imprégner, aussi profondément que possible, de l'esprit scientifique. Par conséquent, celui qui possède une claire connaissance des méthodes et des résultats scientifiques, autrement dit celui qui est capable d'employer dans son investigation l'instrument le plus approprié, c'est-à-dire la raison (*buddhi*), est seul qualifié pour aborder l'étude de la philosophie védântique.

Ainsi que le vedânta l'admet lui-même, la vérité suprême (*âtman* ou *Brahman*) ne saurait être atteinte que par la voie de la *buddhi* ; encore faut-il que la *buddhi*

(*kathôp.* III, i2, et III, 14.)

La *buddhi* est souvent désignée, par exemple, dans les *mândukya-karikâs* (IV, 89), comme *maha-dhi* ou *mahâ-buddhi* (la grande ou la suprême raison). La *bhagavad-gita*, elle aussi, exprime la même idée (VI, 21 et X, 10). En outre, chaque fois que, dans la littérature védântique, il est fait usage des termes « *manas* » et « *citta* » comme synonymes de « *buddhi* », c'est que « *manas* » et « *citta* » sont reconnus comme les instruments qui permettent le plus aisément d'atteindre à la connaissance de *Brahman* (*brhad.up.*, IV, iiv, 19; *mund. up.* III, 1,19 et *kath. up.* IV,II). D'ailleurs, il est expressément déclaré que la religion, la théologie ou les pratiques mystiques n'ont en elles-mêmes aucune valeur, lorsque la *buddhi* fait défaut (*kath. up.* III, 23 et *mund. up.* III, I, 8).

Chaque être devrait donc tenter, par l'investigation incessante, de s'élever à ce niveau supérieur, alors même qu'il serait pleinement satisfait par un aspect religieux, théologique ou mystique, et qu'il y adhérerait sans réserve. Mais les hommes, pour la grande majorité, ne sont pas assez persévérants pour aller jusqu'au terme du pèlerinage. Aussi, le niveau le plus haut auquel ils puissent prétendre, est-il celui de la théologie, lorsqu'ils se fondent sur l'autorité de la révélation, ou celui du mysticisme, lorsqu'ils font appel à l'intuition; le niveau de la raison demeure ainsi hors de leur atteinte. Comment leur est-il donc possible de se hausser à un degré supérieur, jusqu'à celui de la *buddhi* ; comment peut-on exiger d'eux un tel effort d'endurance ? -

Voici la réponse du vedânta

« Tant que l'on n'a pas renoncé entièrement aux mauvaises actions - que l'on n'exerce pas un empire absolu sur l'activité des sens - que l'on ne sait pas se concentrer - que le mental n'est pas pacifié, nul ne peut, par la Connaissance intellectuelle seule, atteindre cet âtman. » (*Kathop.* II, 24.) - **« Cet âtman, on ne peut l'atteindre que par l'amour de la vérité, par l'austérité, par la connaissance correcte, et par une vie de chasteté (*brahma-carya*) constamment pratiquée. »** (*Mund. up.* III, I, 4.)

En un mot, la pureté de la vie en pensée, en parole, et en acte, est la principale des conditions requises pour aiguïser la *buddhi*. Et c'est parce qu'elles ont reconnu les difficultés qui accompagnent l'étude du *vedânta*, considéré comme la somme de toute connaissance, que plusieurs personnalités, hautement qualifiées, ont composé des traités pour en faciliter l'accès. Bien que tous ces ouvrages s'appliquent aux mêmes questions fondamentales, qu'ils aient recours aux mêmes arguments et qu'ils conduisent au même but, ils n'en diffèrent pas moins les uns des autres par leur approche particulière du sujet.

Puisque ces manuels se proposent d'élever l'aspirant de niveaux inférieurs jusqu'à celui de la raison (*buddhi*) et que, par conséquent, ils l'exercent à la pratique de l'investigation philosophique (*vicâra*), ils embrassent tous les stades préliminaires du *vedânta*, c'est-à-dire ceux de la religion, de la théologie et du mysticisme. Ils indiquent ainsi, d'une façon directe ou indirecte, le chemin qui mène au stade ultime, et ce chemin, celui de la raison, conduit directement au but. Tous ces manuels reconnaissent, à la fois, l'autorité de la révélation

samâdhi, mais la philosophie qui va plus loin

encore, jusqu'à la région de la pure raison, est, bien entendu, réservée à ceux qui peuvent pousser leur investigation jusqu'au bout.

Dans la savante introduction qui précède sa propre traduction, le Swâmi Niklzilânanda a souligné l'importance de l'aide que le

« *drg-drcya-viveka* » peut apporter à l'étude du *vedânta*.

Le thème central de cet ouvrage, c'est qu'on réalise *Brahman* par la concentration (*samâdhi*) mystique ou

yogique ; une fois ce stade atteint, on peut voir *Brahman* en quelque point que les regards se tournent.
« Lorsque le pratiquant s'est affranchi de tout attachement à l'égard du corps et qu'il a réalisé l'âtman suprême, il fait l'expérience d'un genre de *nirvikalpa-samâdhi*, quel que soit l'objet sur lequel le mental se dirige. » (Verset XXX.)

Mais alors, de nouveaux problèmes se présentent. Comment, par exemple, pouvons-nous être certains qu'après avoir accédé à l'état de *samâdhi*, nous verrons l'Être suprême (*Brahman*) et rien d'autre que Lui? Ce

Le « *drg-drçya-viveka* » ne comporte que quarante-six versets, et condense en un texte très serré un grand nombre de vérités ; aussi était-il nécessaire d'y ajouter des explications détaillées.

Le Swâmi Nikhilânanda n'a rien négligé non seulement pour en présenter une traduction anglaise très fidèle, mais pour en rendre la compréhension plus facile, grâce à des notes complètes et savantes, qui seront d'une grande utilité si l'on désire se livrer à une étude approfondie de la philosophie védântique.

Les brillantes qualités littéraires du *Swâmi* sont déjà si connues et si appréciées que ce nouvel ouvrage se passerait aisément d'une introduction qui n'émane que d'un laïque tel que moi ; c'est, en effet, une croyance consacrée par le temps, une croyance aussi ancienne que les plus anciennes upanisads, que la vérité védântique est incomparablement mieux enseignée par ceux qui la vivent que par ceux qui ne font qu'en parler.

Çri Râmakrichna, le *paramahamsa*

Mahâtman»,

a été un de ces grands et rares instructeurs. Et les oeuvres védântiques que publie l'Ordre monastique si réputé qu'il a fondé, ont un tel charme spirituel qu'elles sont assurées par avance de trouver le plus chaleureux accueil auprès de ceux qui se consacrent à la recherche de la Vérité.

V. Subrahmanya, Iyer.

*

* *

(*) Sous cette dénomination « Appendice I et Appendice II », nous donnons ici, en raison de leur importance, la traduction de la préface et de l'introduction qui figurent dans l'édition originale.

[Retour à l'Index](#) [Retour](#)