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

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 10 (1956)

Heft: 1-4

Artikel: Le principe d'individuation dans la philosophie indienne : première partie : les Véda, les Brhmana, les Upanisad

Autor: Horsch, Paul

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-145653

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

LE PRINCIPE D'INDIVIDUATION DANS LA PHILOSOPHIE INDIENNE

Première partie : Les Véda, les Brāhmaṇa, les Upaniṣad

PAR PAUL HORSCH

CHARGÉ DE RECHERCHES PAR LE FONDS NATIONAL SUISSE

Les problèmes métaphysiques fondamentaux sont universels. Aussi est-il intéressant de tracer l'évolution qu'ils ont subie dans la philosophie indienne, qui est indépendante des spéculations occidentales qu'elle précède même de plusieurs siècles. Tout parallélisme relève, par conséquent, des lois et des tendances les plus essentielles de l'esprit humain. Gardons-nous, cependant, de rechercher uniquement les affinités : ce qu'il y a de vraiment profond et original dans la pensée indienne, ce sont le plus souvent les contrastes qu'elle offre avec les systèmes européens. Pour bien comprendre ces conceptions singulières, il s'agit avant tout de les expliquer historiquement par leur arrière-fond mythique. En effet, leur évolution longue et continue nous permet de suivre – mieux que dans d'autres civilisations – la lente conversion de la mentalité primitive en spéculation philosophique.

Le problème connu sous le nom de principe d'individuation, qui occupe, en particulier grâce aux riches nuances de l'orientation moniste, une place éminente dans la philosophie indienne, nous servira d'exemple. Bien qu'il remonte aux débuts des spéculations védiques, il ne fut clairement formulé qu'à un stade bien plus avancé de la culture – comme en Occident où, impliqué déjà dans l'hylozoïsme ionien et le monisme de Parménide, il fut défini pour la première fois au moyen âge (Avicenne) par le biais particulier de la théorie des idées générales. *C'est le principe qui fait que les individus possèdent, tout en participant aux attributs généraux de l'espèce, une existence concrète et déterminée.* On reconnaît dans cette définition le problème platonicien concernant le rap-

port entre l'*eidos* universel, intelligible et les choses particulières, sensibles, entre l'un et le multiple.

En Inde, tout au contraire, la question se pose d'emblée sur le plan existentiel et ontologique: quelle est la relation de l'être originel et unique avec les phénomènes multiples, différenciés et changeants? Les penseurs indiens traitent la question en la portant, pour ainsi dire, à la première puissance. Pour eux le principe d'individuation n'est pas tant «la réalisation de l'idée générale dans tel individu»[1] que *la réalisation de l'être universel, absolu dans les êtres individuels, relatifs*. Dans ce sens, nous envisagerons le problème sous trois points de vue différents:

1. Le principe primordial, son essence, ses attributs.
2. Les individus, leur origine et leurs caractéristiques.
3. Le rapport entre les deux.

I. LES VÉDA

Dans les livres récents du Ṛgveda (RV.) s'affirme de plus en plus la tendance de réduire les anciennes divinités et la multiplicité des forces cosmiques à un principe unique. C'est d'abord, sous une forme personnelle, «l'artisan universel» *(Viśvakarman)*, le «dieu unique», qui créa ciel et terre (RV. 10. 81. 3) et que les sages appellent de noms divers (RV. 1. 164. 46). Pareillement nous trouvons des forces de la nature, comme les eaux primordiales *(āpas)* ou la terre *(pṛthivī)*, promues, à tour de rôle, au même rang. Ailleurs, spécialement dans l'Atharvaveda (AV.), ce sont des facteurs d'ordre rituel – la voix *(vāc)* et la formule magique, le *brahman* (AV. 10. 2. 21; 10. 8. 15) – ou même d'ordre subjectif, comme le souffle vital *(prāṇa:* AV. 11. 4) et l'esprit *(manas)* qui constituent la réalité primordiale.

Conformément à l'esprit cathénothéiste (le dieu invoqué étant considéré comme suprême), ces diverses bases de l'univers se substituent l'une à l'autre, sont donc interchangeables, et au fond identiques. No-

1. A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris 1947, s.v.

tons aussi le phénomène connu sous le nom d'«arrested anthropomorphism»: nombre de principes cosmiques n'ont pas été pleinement personnifiés, d'où l'ambiguïté très fréquente d'un être mi-personnel, mi-impersonnel, comme par exemple l'étai cosmique (*skambha:* AV. 10. 7 et 8) représenté sous la forme d'un géant. De plus, notre distinction entre abstrait et concret n'existe pas encore à ce stade de culture où même les directions spatiales et les syllabes sont censées être animées. Cependant nous observons déjà la tendance des voyants-poètes à désigner le fondement unique du monde par un terme impersonnel et abstrait: c'est l'un neutre (*eka:* RV. 3. 54. 8; 10. 82. 2; et passim), le non-né *(aja)*, ou même le non-être (*asat:* RV. 10. 72. 3). Il serait vain d'attribuer à l'*asat* du Ṛgveda une acception logique et partant contradictoire: le non-être est l'indifférencié, le potentiel *(ābhū)* et s'oppose donc à l'être actualisé comme le non-né au né. A ces caractéristiques de l'absolu cosmique s'ajoutent encore celles de plénitude (*pūrṇa:* AV. 10. 8. 29), d'immortalité *(amṛta)* et d'infinité *(ananta)*. Tout revient alors à se demander comment la multiplicité des choses particulières est issue de l'unité parfaite des origines.

Les bardes védiques n'ignoraient pas le problème qu'ils traitèrent une fois avec un scepticisme non voilé – premier signe de la pensée consciente d'elle-même:

> «Cette création secondaire, d'où elle est issue,
> si elle a fait l'objet ou non d'une institution, –
> celui qui surveille ce (monde) au plus haut firmament
> le sait seul, – à moins qu'il ne le sache pas?»[2]

Comme le point de départ est l'être premier, le principe d'individuation doit d'abord être cherché dans les nombreux schémas cosmogoniques que nous classerons en trois catégories principales.

1. La création de l'ordre cosmique est souvent attribuée à l'action d'une divinité. Les dieux, en particulier Mitra, Varuṇa et Indra, façonnent *(takṣ-)*, mesurent *(mā-)*, tendent *(tan-)* ou fondent *(dhā-)* le

2. RV. 10. 129. 7; trad. Louis Renou, *Hymnes spéculatifs du Véda*, Gallimard, 1956, p. 126.

monde. On serait tenté de parler d'un dualisme radical comprenant la cause matérielle d'une part, la cause efficiente, divine de l'autre. Cependant il fut un temps où les dieux eux-mêmes n'étaient pas encore nés (RV. 10. 129. 6). Ces métaphores architecturales font donc déjà présupposer une matière primordiale dont les dieux sont issus eux aussi, et qu'ils ne font, pareils à des artisans, que transformer. Ajoutons que leur pouvoir est essentiellement d'ordre rituel; par les rites ils ont acquis leurs forces magiques et consolidé l'ordre cosmique. Même leur immortalité est due aux formules et cérémonies liturgiques. Voilà le premier indice de la «Götterdämmerung» védique.

2. La même orientation moniste apparaît encore plus explicitement dans le mythe du Puruṣa (RV. 10. 90), l'homme cosmique «à mille têtes, mille yeux, et mille pieds» qui constitue le Tout dans son unité originelle. Les dieux l'offrent comme victime dans le premier sacrifice, et de son corps démembré émanent, dans un ordre successif et en corrélation avec ses différentes parties, les animaux, les phénomènes liturgiques, les quatre castes, les corps célestes, les espaces – modèle archaïque des séries évolutives ultérieures. De nouveau l'acte rituel (*karman;* cf. AV. 11. 8. 6) prend une valeur cosmogonique; il représente le principe d'individuation dans son aspect dynamique, tandis que l'être macrocosmique correspond dans sa structure aux catégories particulières sur le plan phénoménal. D'autre part le caractère androgyne du Puruṣa illustre le «mythe psychologique» (M. Falk), la scission individualisante à partir de l'unité transcendante. Immanence donc de la «*natura naturata*» dans la «*natura naturans*», qui en même temps transcende la première par les trois quarts qui «forment l'immortel au ciel» (strophe 3 d).

3. En dernier lieu nous rencontrons une élaboration de cette conception panthéiste. Le principe d'individuation est inhérent à l'essence universelle, indifférenciée et souvent même impersonnelle. De même que le soleil émet les rayons, il en fait jaillir, par voie d'émanation ou de projection *(sṛj-)*, la diversité des êtres. Comme intermédiaire ser-

vait un dédoublement spontané *(androgyne primitif)*, ou l'embryon d'or *(hiraṇya-garbha)* ; ailleurs (cf. RV. 10. 129. 4) le pouvoir moteur était identifié au désir *(kāma)*, qui constitue, comme nous le verrons plus tard, la première ébauche du volontarisme indien. Pareillement les prêtres parlent du *tapas*, l'ardeur cosmique qui fait surgir la différenciation du sein de l'être unique. Convergence donc, sinon unité du principe suprême, du pouvoir créateur et des créatures.

De cette activité différenciatrice sort le monde parfaitement structuré, harmonieux, soutenu par la loi universelle *(dhárman)* et régi par l'agencement cosmique *(ṛta)*, qui en même temps est conçu concrètement comme la source de cet «ordo rerum». Les différentes catégories d'êtres, les animaux, les hommes, les entités liturgiques, etc., constituent tantôt des parties du prototype macrocosmique (le *Puruṣa*), tantôt des stades déterminés de l'évolution. D'où l'idée d'une hiérarchie au sommet de laquelle se trouvent les dieux. Or ces derniers, nous l'avons vu, tiennent leur ascendant des actes et formules rituels dans lesquels réside justement le principe dynamique de la création. Et, fait d'une conséquence plus éminente encore, les hommes eux aussi ont acquis, par l'entremise de leurs ancêtres mythiques, les sacrifiants antiques, ce savoir tout-puissant des rites qui, grâce aux lois magiques, permet toutes les transformations.

Qu'est-ce alors que la race humaine ? Progéniture d'un premier homme, appelé Yama ou Manu, elle ne constitue qu'une catégorie parmi les êtres créés. Tout comme les castes sociales dans le mythe du Puruṣa, les parties composantes d'un individu possèdent des corrélats cosmiques auxquels elles retournent après la mort : l'œil au soleil, le souffle *(ātman)* au vent, etc. Cette conception pluraliste est précisée dans un hymne de l'Atharvaveda (11. 8), où le corps humain est conçu comme le produit d'un «assemblage» des différents facteurs constitutifs (appelés *deva*), parmi lesquels figurent des facultés concrètes aussi bien que des entités abstraites, par exemple le sommeil et la mort. Nous trouverons un écho lointain de ce corps composé dans la théorie

bouddhique des *skandha* et *dharma*. Mais ici la fabrication de la personne *(ātman)* est attribuée à la magie sacrificielle, et cet *ātman* lui-même – grandiose anticipation des doctrines upaniṣadiques – est identifié au *brahman*, la formule rituelle érigée en principe universel.

Cependant, du point de vue eschatologique, la croyance dominante était que les individus survivent corporellement – la notion d'une âme spirituelle étant absente dans le Védisme ancien – soit dans un empire des morts sous la terre, soit – conception plus récente – au ciel qu'ils atteignent par la voie des pères *(pitṛyāna)* ou la voie des dieux *(devayāna)*. Cette répartition est due aux mérites acquis par les pratiques religieuses, en premier lieu par le sacrifice. Il ne s'agit donc pas encore d'un retour à l'unité des origines, mais d'une consécration qui élève l'individualité au-dessus des conditions terrestres en vertu des procédés magiques. En effet «la magie fournissait justement l'élan qui permettait le transfert des phénomènes d'un clavier à un autre, une sorte de transsubstantiation»[3]. Aussi n'existe-t-il pas une démarcation nette entre l'humain et le divin, ambiguïté qui sera ultérieurement étendue au règne animal et végétal. Ce qui distingue les hommes, ou disons plutôt les prêtres humains, des autres catégories d'êtres (sauf naturellement des dieux), c'est précisément leur savoir liturgique. Les individus ne possèdent pas un caractère singulier intrinsèque et substantiel. Leur nature est foncièrement flottante, dynamique, transformable. Dans les Véda il n'existe pas un «principe des indiscernables», pas de monades individuelles.

En somme, l'individuation à partir de l'être primordial, indifférencié, du «totum indivisum» est référée au pouvoir cosmogonique assimilé à l'acte sacrificiel. Or les sages humains «qui savent ainsi», c'est-à-dire qui se sont emparés de ce même principe magico-rituel, sont capables de s'élever au-dessus de leur individualité phénoménale, de se métamorphoser et même, dira-t-on plus tard, de retourner à l'état originel, pur.

3. Louis Renou, ibid. p. 10.

Ces premiers tâtonnements spéculatifs restent nécessairement confus et rebelles à l'analyse. C'est qu'ils plongent par leur racine dans la mentalité primitive qui, selon l'expression de Lévy-Bruhl, est foncièrement mystique et prélogique ; cela veut dire que «pour cette mentalité l'opposition entre l'un et le plusieurs, le même et l'autre, etc., n'impose pas la nécessité d'affirmer l'un des termes si l'on nie l'autre, ou réciproquement»[4]. Le principe d'individuation est donc conçu sur le plan de la loi de la participation selon laquelle «les objets, les êtres, les phénomènes peuvent être, d'une façon incompréhensible pour nous, à la fois eux-mêmes et autre chose qu'eux-mêmes». Néanmoins dans ce chaos de la luxuriante imagination mytho-poétique se décèlent déjà des structures dominantes qui contiennent en germe les multiples tendances des systèmes philosophiques :

1. Les hymnes cosmologiques du Ṛgveda récent décrivent le principe suprême comme une unité primordiale, indifférenciée et pleine. A cette orientation moniste se joint le postulat selon lequel l'être originel est éternel, sans commencement.

2. Par suite, du point de vue cosmogonique, il n'existe pas de création proprement dite, mais une projection dispersive *(visṛṣṭi)*, une différenciation progressive par voie d'émanation et d'évolution. Cependant, tout comme le principe suprême, l'ordre des séries évolutives reste diffus, «prélogique», car la genèse est régie par la loi des parentés réversibles (type : RV. 10. 90. 5 : *puruṣa* → *virāj* → *puruṣa*). Le pouvoir moteur est souvent considéré comme inhérent à la réalité primordiale. C'est «l'élan spontané» (*svadhā ;* RV. 10. 129. 5), le désir ou les rites *(karman)*. Le principe d'individuation, bien que projection anthropomorphique, est donc d'origine cosmique.

3. Les individualités participent ainsi de la nature du principe universel dont elles sont issues. Et encore ne s'agit-il pas tant d'êtres particuliers considérés séparément par rapport à leur espèce que de catégories générales, les dieux et les races humaines par exemple, par rap-

4. L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris 1928, p. 77.

port à leur source commune. La relation est tantôt celle de tout à partie (type: RV. 10.90: la création secondaire correspond à un quart de l'Homme cosmique), tantôt c'est une identité parfaite: microcosme = macrocosme. A cause de ces corrélations les délimitations entre les différents règnes restent nécessairement flottantes. Voilà la source de l'impersonnalité si caractéristique de la pensée indienne.

L'axiome fondamental, c'est que le pouvoir créateur ou plutôt transformateur appartient non seulement aux dieux, mais aussi aux hommes qui connaissent les rites. C'est pourquoi ils sont capables d'exercer une influence magique sur la nature et sur leur propre personne.

2. LES BRĀHMAṆA

Ces commentaires liturgiques sur les hymnes védiques restent tout imbibés des conceptions collectives et des croyances magiques de l'âge précédent. Néanmoins dans l'effort d'interpréter et d'expliquer se manifeste la tendance à l'unification. Ainsi *Prajāpati*, le «seigneur des créatures», est substitué aux nombreuses hypostases cosmiques. Malgré cette personnification, l'affabulation anthropomorphique s'efface souvent par l'identification de Prajāpati à l'année, au sacrifice et au *brahman* neutre. Il représente le Tout dans son unité primordiale: «à l'origine Prajāpati était seul» est la formule stéréotypée des Brāhmaṇa[5]. En tant que tel il est illimité *(amita)*, incommensurable *(apariṇimita)*, indéfini *(anirukta)*, sans forme *(arūpa)*[6]. Mais comment expliquer alors le passage de l'un *(eka)* au plusieurs, de l'individuel à l'universel? Ici encore les Brāhmaṇa ne font qu'élaborer les prémisses de la période antérieure.

Prajāpati est aussi le démiurge, illustrant ainsi l'inhérence du pouvoir créateur dans l'être originel. Son ambivalence – aspect tantôt per-

5. Śatapatha-Brāhmaṇa (ŚBr.): 2.2.4.1; cf. Sylvain Lévi, *La doctrine du sacrifice*, Paris 1898, p. 13, note 1.

6. Voir sur ce point l'exposé de Lilian Silburn, *Instant et Cause*, Paris 1955, p. 88 ss.

sonnel, tantôt impersonnel – se reflète dans les mythes sur la genèse du monde. C'est d'abord et surtout le thème du Puruṣa sous la forme d'une procréation à partir d'un être androgyne. L'impulsion initiale réside dans le désir : Prajāpati «désira *(akāmayata)*, 'puissé-je me multiplier, puissé-je engendrer'»[7]. Alors il émit les créatures de son corps, c'est-à-dire membre à membre, organe à organe : «de ses souffles les bêtes, de son esprit l'homme», etc. ; sur le plan macrocosmique «sa tête fut le ciel, sa poitrine l'atmosphère, sa taille l'océan, ses pieds la terre»[8]. D'autre part Prajāpati est le sacrifice. L'acte créateur coïncide, par conséquent, avec l'*acte rituel* ; le monde a été créé par la magie rituelle. Le sacrifice est un principe universel de vie ; grâce à lui le soleil se lève et les eaux coulent. On rencontre dans ces recueils liturgiques quelque chose comme l'idée d'une création continuelle, car seuls les processus rituels assurent l'ordre régulier et la continuité de la nature. D'ailleurs, pas plus que dans les Véda, les engendrements mythiques ne gardent une séquence rigoureuse, puisque la loi de la réversibilité est retenue dans toute son ampleur. En maints passages Prajāpati lui-même est subordonné à un principe impersonnel, par exemple aux eaux dont il naît par l'intermédiaire de l'embryon d'or (ŚBr. 11.1.6.12).

Le principe d'individuation réside donc en quelque sorte dans le «seigneur des créatures» auquel déjà l'Atharvaveda prêta le rôle d'avoir «engendré toutes les formes *(rūpa)* en les enveloppant»[9]. Les Brāhamaṇa apportent de nouveaux détails à ce procédé de spécification progressive. «Prajāpati émit les créatures ; émises elles étaient en confusion. Il les pénétra avec la forme. C'est pourquoi on dit : Prajāpati, c'est la forme. Il les pénétra avec le nom. C'est pourquoi on dit : Prajāpati, c'est le nom !»[10] C'est donc le nom *(nāman)* et la forme

7. Pañcaviṃça Brāhmaṇa : 4.1.4 ; cité par L. Silburn, ibid. p. 64.
8. ŚBr. 7.5.2.6 ; Sāmavidh. 1.1.5 ; cf. S. Lévi, ibid. p. 18–19.
9. AV. 7.80.3 ; cité par L. Silburn, ibid. p. 51, note 1.
10. Tait. Br. 2.2.7.1. ; S. Lévi, ibid., pp. 29–30. Pour les antécédents védiques, voir RV. 3.38.4, 7 ; 5.43.10. cf. le rôle de la Parole (*vāc*), principe féminin de la pluralité.

(rūpa) qui confèrent aux êtres particuliers une structure concrète et une existence singulière. Un autre Brāhmaṇa est encore plus explicite sur ce point. «En vérité ceci, à l'origine, était l'espace sur le point de devenir ... Ce (tout) était un, associé, non distinct *(avivikta)*. Il fit nom et forme, par là il le distingua.»[11] Les noms et les formes constituent, à cette époque, des réalités indépendantes (ŚBr.: 11.2.3.1–6). C'est que les noms, tout comme la parole divine *(vāc)* et la formule rituelle *(brahman)* possèdent une essence objective.

Le rapport entre l'un et le multiple est fondé sur la loi de la participation. Ainsi la Mort a pénétré toutes les créatures et Agni (le feu ou l'autel du feu), unique dans son essence cosmique, se manifeste sous de nombreuses formes *(rūpa)* dans le monde phénoménal[12]. Cette conception se relie au thème mythique d'Indra qui, par sa «magie», la *māyā*, apparaît avec des formes *(rūpa)* ou corps *(tanū)* variés. La multiplicité des individus n'est donc qu'une manifestation de la *māyā* – un mirage, une illusion, dira-t-on plus tard. Mais pour le réalisme magico-rituel des Brāhmaṇa tout est objectif, existentiel, même le rêve et les abstractions, et cela d'autant plus qu'il s'agit de l'effet des pouvoirs surnaturels. Aussi l'identification de Prajāpati avec l'année articulée en saisons, mois, jours, etc., permet-elle d'expliquer le monde phénoménal comme un «totum divisum», ce qui implique du point de vue ontologique l'identité du créateur et des créatures.

Les Brāhmaṇa mettent au premier plan ce monde différencié, issu de l'être en soi et indéterminé, car comme le remarque justement L. Silburn, les essences verbales et les formes «sont les structures mêmes de la réalité; ces *nāma-rūpa* ne sont pas les formes périssables que méprisent les Upaniṣad; elles sont, à l'époque des Brāhmaṇa, la structure qui sert à mettre de l'ordre dans la confusion inhérente à l'activité spontanée de Prajāpati» (ibid. p. 58). L'individuation, la dé-

11. Jaim.-U.-Br. 4.22.8; cité par L. Silburn, ibid. p. 53, note 2.

12. ŚBr. 10.5.2.15f.; 10.4.3.21; cf. H. Oldenberg, *Die Weltanschauung der Brāhmaṇa-texte*, Gœttingue 1919, p. 106–107.

termination est donc évaluée comme un bien, tandis que l'inorganisé, l'indifférencié est assimilé au mal *(pāpman)*[13].

L'ordre cosmique qui régit la réalité phénoménale correspond parfaitement à la structure et à l'agencement du sacrifice, correspondance qu'exprime précisément l'exactitude rituelle *(satya)*. La fonction de ces docteurs en magie liturgique consiste à déceler les liens originaires *(bandhu)*, les corrélations intrinsèques *(nidāna)* qui «relient» le domaine rituel à l'*ordo rerum*. Le fruit qu'attend le sacrifiant n'est pas le retour dans l'unité originelle, mais l'harmonie avec la nature, le ciel tout au plus, si le sacrifice est parfait (*sampanna*, ŚBr. 11.4.4.8). L'essence du sacrifice est la consécration, le passage du profane au sacré. D'autre part, en vertu des *nidāna*, la causalité est réversible; cela veut dire que les rites «façonnent» *(kḷp-)* et transforment les choses à l'instar du prototype cosmogonique[14]. En effet, les êtres constitués par le «nom-et-forme» ne possèdent pas une individualité déterminée une fois pour toutes, un Soi ou *ātman* «parfait» et substantiel. La personne humaine *(ātman)* «n'est rien de plus qu'un ensemble d'actes rituels *(karman)* achevés et bien agencés. Elle est fabriquée au cours de la cérémonie»[15].

Le but le plus élevé de la magie sacrificielle est de rendre l'*ātman* complet et impérissable, car l'immortalité ne lui appartient pas par sa propre nature; elle est acquise, créée rituellement selon l'exemple des dieux qui, à l'origine, étaient également dépourvus d'un tel *ātman*, donc mortels *(martya = anātman;* ŚBr. 2.2.2.8–9). *L'ātman* fabriqué est encore bien loin du Soi universel et absolu des Upaniṣad; il est essentiellement individuel, limité, relatif et contingent. Néanmoins on

13. Cf. ŚBr. 7.2.1.7: yad vai nāsti tad alakṣaṇaṃ, asantam eva tad pāpmānaṃ nirṛtim kurute; d'où l'équivalence: non-être (*asat*) = sans signe (*alakṣaṇa*) = mal (*pāpman*).

14. Cf. St. Schayer, «Die Struktur der magischen Weltanschauung nach dem Atharvaveda und den Brāhmaṇa-Texten» in *Zeitschr. f. Buddh.* 1925 (tiré à part), p. 28: le but du sacrifice est «das normale Funktionieren der kosmischen Gesetze zu sichern und das Ideal der magischen Harmonie zu verwirklichen».

15. L. Silburn, ibid. p. 75.

rencontre dans les Brāhmaṇa déjà l'idée que le vrai Soi n'est pas l'individualité concrète, corporelle, mais une sorte d'âme immatérielle, idée qu'exprime un passage par une belle métaphore: «Comme un serpent se débarrasse de sa peau morte, ainsi il (celui qui sacrifie au Soi) se débarrasse de ce corps qui est le mal».[16] Cependant comme l'immortalité personnelle n'est atteinte que par des rites transitoires, les théologiens éprouvent déjà la hantise de l'impermanence même dans l'au-delà: la re-mort *(punarmṛtyu)*, le retour de l'individu dans ce monde, dès que le fruit de ses actes est épuisé. Et comment pourrait-il en être autrement, puisque le stable et impérissable *(akṣara)* appartient uniquement – comme l'avait déjà prévu le Ṛgveda – au principe suprême, au lieu immortel *(amṛtapada)*, au non-né *(aja)*, à Prajāpati, le Tout avant sa désagrégation corporelle et articulation temporelle. C'est pourquoi le retour à la source, le Tout restauré constituera la solution upaniṣadique de ce problème que nous fait anticiper un passage du «Brāhmaṇa des Cent Chemins» où le sage chante: «J'ai placé tous les mondes à l'intérieur de ma personne *(ātman)*, et ma personne à l'intérieur de tous les mondes ... car impérissables sont ces choses et impérissable est le Tout. En vérité celui qui sait cela passe de l'impérissable à l'impérissable, il acquiert la mort répétée et atteint la pleine mesure de la vie» (ŚBr. 12.3.4.11). Ainsi, grâce aux connexions mystérieuses et à l'efficacité magique des rites, les parties individuelles séparées tendent à revenir à leur origine, à l'unité dont elles sont sorties jadis: le sacrifice convertit le procès cosmogonique de l'individuation.

En résumé, les Brāhmaṇa élaborent et explicitent les données anciennes:

1. Sur le plan cosmique Prajāpati unifie les divers principes: il est l'unité primordiale aussi bien que le Tout composé, donc à la fois un et plusieurs, indéfini et défini. Dans son essence la plus intime il représente le sacrifice *(yajña)*.

2. La doctrine du sacrifice interprète la genèse des êtres comme une

16. ŚBr. 11.2.6.13–14, trad. S. Lévi, ibid. p. 79.

opération rituelle. L'individuation dérive donc aussi de Prajāpati, le premier sacrificateur. Les individus sont déterminés, différenciés par les noms et les formes *(nāma-rūpa)*, structures extrinsèques qui ne possèdent rien de substantiel, car elles sont fabriquées et façonnées *(kḷp-)* par les rites. Les hommes qui «savent ainsi» acquièrent du même coup ce pouvoir suprême d'essence magico-rituelle qui représente à juste titre le principe d'individuation. Aussi sont-ils capables de dominer les phénomènes, et de se transformer eux-mêmes.

3. Les créatures constituent les parties intégrales du Tout originel. Cependant le mysticisme sacrificiel des Brāhmaṇa ne vise pas le retour à l'absolu par l'abolition des limitations individuelles, des *nāma-rūpa*, mais uniquement la fabrication d'une structure plus parfaite, d'une personne immortelle. Le système de corrélations et d'identifications fait toutefois anticiper les équivalences upaniṣadiques qui absorbent l'individuel dans la substance universelle.

7. LES UPANIṢAD

Constituant la «fin du Véda», ces textes ésoteriques se rattachent, par l'intermédiaire des «livres de la forêt» *(Āraṇyaka)*, aux Brāhmaṇa dont ils gardent les traits archaïques de la pensée : la doctrine des Upaniṣad est «une dialectique à base magique» (Louis Renou). D'autre part, malgré la continuité de la tradition brahmanique, une révolution philosophique et religieuse s'annonce par l'irruption d'interprétations originales et d'intuitions profondes. La nouvelle orientation est déjà apparente sur le plan cosmique : l'accent mis sur le principe suprême, l'élaboration métaphysique de la notion d'absolu.

En face des anciennes cosmologies personnalistes *(Prajāpati)*, naturalistes (cf. *āpas*), ou vitalistes (cf. *prāṇa*), les penseurs upaniṣadiques ressentent la nécessité logique de cohérence et de non-contradiction. C'est ainsi que la Chandogya-Upaniṣad (ChU. : 6. 2. 1–2), par opposition consciente au «non-être» du Ṛgveda (10. 129), affirme qu'il n'y

avait au commencement que l'être *(sat)*, «un et sans second», car «comment l'être naîtrait-il du néant?». L'effort intellectuel d'abstraction se concentre d'abord sur le *brahman* neutre, le pouvoir inhérent à la formule magico-rituelle, promu en substance absolue, qui succède à Prajāpati auquel il se relie par l'antique équation Prajāpati = Brahmā (dieu personnel)[17].

Ce *brahman* en tant que réalité cosmique (déjà connu AV. 10. 2. 21; 8. 15; 7. 38) est strictement impersonnel. Ainsi s'achève l'éclipse des dieux amorcée dans les livres récents du Ṛgveda. Identifié à l'être en soi *(svayambhū)*, tantôt par voie de correspondances (cf. BAU. 5. 1)[18], tantôt par une analyse régressive (cf. BAU. 3. 6), il est défini comme un *(eka)* et indivisible, universel et infini *(ananta)*, éternel et impérissable *(akṣara)*. «Son nom est la réalité du réel» *(satyasya satyam)*. D'autre part les Upaniṣad affirment son caractère inexprimable *(anirukta)*, parce que foncièrement indifférencié; il ne se définit que par des négations, car «il n'y a rien d'autre par delà» (BAU. 2. 3. 6). Du point de vue moral le *brahman* est l'intime souverain bien (ChU. 4. 10. 5), ce qui entraîne, comme nous le verrons, une conversion complète des valeurs anciennes.

Tandis que ces considérations roulent encore dans l'atmosphère des Brāhmaṇa, les Upaniṣad ouvrent une nouvelle voie, celle de l'introspection et de l'analyse psychologique. C'est qu'à cette époque un transfert du plan liturgique au niveau subjectif, moral s'est lentement effectué, transfert qui est accompagné d'une sorte de translation sémantique. L'innovation des Upaniṣad, c'est la découverte de l'homme. Les sages lui reconnaissent, au fur et à mesure que les pouvoirs rituels s'affaiblissent, une essence intrinsèque, substantielle, le Soi ou *ātman*. Au point initial de leurs spéculations, l'*ātman* dénote bien un être indi-

17. Le *brahman* impersonnel est également identifié à Prajāpati dans le Śatapatha-Brāhmaṇa (7. 3. 1. 42 et passim); voir Constantin Regamey, «Die Religionen Indiens», in *Christus und die Religionen der Erde*, Vienne, t. 3 (tiré à part), p. 116.

18. Bṛhad-Āraṇyka-Upaniṣad (BAU.), traduite et annotée par Emile Senart, Paris 1934.

viduel, caractérisé par des attributs particuliers, qualifié à l'instar du *brahman*, comme «fait de ceci et de cela» (BAU. 4. 4. 5), constitué de trois éléments (BAU. 1. 6. 3). Nous y retrouvons la trace de la «personne humaine» des Brāhmaṇa, qui est façonnée, construite *(saṃskṛ-)*, déterminée par les opérations cultuelles. C'est le *kṛtātman* (ChU. 8. 13; Mund U. 3. 2. 2, 5), le Soi consistant en actes *(karmamaya)* que le prêtre *adhvaryu* construit «en tissant en lui l'ensemble des formules rituelles» (Kauś U. 2. 6). En tant que tel il est insubstantiel, changeant, destructible même (cf. Īśā U. 3).

D'autre part l'*ātman* est conçu, probablement sous l'influence des croyances animistes populaires, comme une âme permanente (ChU. 6. 11. 3), une sorte de principe vital *(jīva)*, qui assure la continuité entre les naissances successives d'un même individu. De fait, à l'époque des plus anciennes Upaniṣad, une nouvelle et bouleversante conception de l'existence humaine apparaît: la doctrine du *saṃsāra*, de la transmigration des êtres, amorcée par certaines prémisses védiques (par exemple, la nature cyclique du temps = année, de l'ordre cosmique – *ṛtasya cakra* –, les métamorphoses magiques), préparée par les spéculations des Brāhmaṇa sur la re-mort *(punarmṛtyu)* et corroborée par les postulats de l'animisme primitif. Ce flux incessant abolit toutes les distinctions intrinsèques entre les réalisations objectives, car un même sujet peut revêtir successivement toutes les formes particulières du monde phénoménal. Mais l'âme qui subit toutes ces transformations est, par contraste avec la personne évanescente des Brāhmaṇa, impérissable, toujours identique à elle-même (*samāna*, BAU. 4. 3. 7).

L'originalité de la philosophie upaniṣadique consiste dans la réduction de l'âme individuelle *(jīvātman)* au Soi universel par le moyen de divers procédés.

1. Tout d'abord, conformément aux antiques corrélations *(nidāna)* et «mises en équivalence ésotérique» (= *upaniṣad;* L. Renou), l'*ātman* est assimilé progressivement aux fonctions physiologiques et psychiques (ChU. 7. 3. 2), aux hypostases cosmiques (BAU. 3. 7.; ChU. 6. 7), sur-

tout au *prāṇa* (Kauś. U. 4. 20), première ébauche vitaliste de l'absolu (cf. AV. 11. 4).

2. Dans ce sens la Taittirīya-Upaniṣad distingue cinq aspects de l'*ātman*, «fait de l'essence de nourriture», de souffle, de pensée, de connaissance et de béatitude, qui constituent des enveloppes ou gaines *(kośa)* concentriques. Le véritable Soi, pure spiritualité et béatitude, est obscurci par les quatre *kośa* extérieurs et adventices. C'est le thème du «prodige consistant en le Soi» (AV. 8. 43) sis au centre du cœur, du *puruṣa* (esprit) de la dimension du pouce (Kaṭha U. 4. 12) au milieu de l'*ātman*, qui, bien qu'infiniment petit, est identique au *Puruṣa* cosmique, au Tout infini.

3. Cette convergence de l'intériorité et de l'universalité du Soi est précisée par sa définition comme le sujet transcendental, qui constitue la révélation propre aux *Upaniṣad*. L'*ātman* est le «connaisseur de la connaissance» (BAU. 3. 4. 2), condition nécessaire de la conscience en général sans être objet lui-même, car «ce par quoi il connaît, par quoi le pourrait-il connaître, le connaisseur par qui le connaître?» (BAU. 2. 4. 14). Comme tel l'*ātman* est dépouillé de toute caractéristique individuelle, indifférencié, universel, «commun à tous les hommes» *(vaiśvānara)*. C'est le substrat immuable et impersonnel des individuations transitoires.

4. Finalement, l'existence du Soi universel est fondée sur un argument expérimental. L'*ātman* est pareil au sommeil profond *(suṣupti)* «où l'on n'a plus connaissance de rien» (BAU. 2. 1. 19). De plus, il est réalisé intentionnellement par les techniques yoguiques de la concentration et de la méditation sous l'essor de l'ardeur mystique *(tapas)*. L'ascète en domptant (*yuj-*, littéralement ‚atteler') ses sens et ses pensées produit «la manifestation du *brahman*» (Śvet U. 11. 11)[19]. Alors

19. Le *Yoga*, sorti peut-être du shamanisme pré-aryen mais préparé par certaines pratiques magiques du Véda (cf. RV. 10. 167. 1, où l'ardeur mystique *(tapas)*, en tant qu'expérience interne, est équivalente à l'efficacité des actes rituels), n'est attesté qu'à partir des Upaniṣad relativement récentes. La Kaṭha Upaniṣad en définissant le *Yoga* comme production et résorption (*prabhavāpyayau*, 6. 11) révèle ses attaches avec les spéculations cosmogoniques.

son *ātman* complètement purifié et apaisé se révèle comme lumineux en soi, sans dualité (BAU. 2. 4. 14), immanent dans tous les êtres, donc identique au *brahman* ou absolu cosmique.

Dans l'identité-unicité de l'*ātman-brahman* s'achève le cycle de la spéculation védique : l'évolution dispersive de l'individuel hors de l'universel et le retour des individus à leur source commune. Le Soi individuel des Upaniṣad rejoint, sur le plan objectif, le principe universel du Ṛgveda.

La conclusion essentielle des Upaniṣad s'exprime par la célèbre formule «*tat tvam asi* = tu es cela», c'est-à-dire que l'individu concret *est*, dans son essence, le Soi universel. Ici le problème se pose donc dans toute sa netteté : si les âmes transmigrantes sont identiques à l'*ātman* unique, immuable, comment expliquer leur multiplicité et impermanence sur le plan phénoménal ? Quel est, en d'autres termes, le principe d'individuation ? Pour répondre à cette question, les sages disposent bien des anciens schèmes cosmogoniques auxquels ils ont souvent recours. Et cependant, malgré la parfaite continuité de pensée, une transformation radicale s'est produite, une révolution, d'ordre avant tout religieux et moral : la transmutation des valeurs védiques. En effet, avec la doctrine du *saṃsāra*, la destinée des êtres individuels était identifiée au mal (cf. Maitri U. I. 4 ; 3. 2). Le *brahman-ātman* seul est joie pure *(ānanda)* : «Tout ce qui n'est pas cela est souffrance» (BAU. 3. 5 ; cf. 3. 4. 2). Ceci signifie que le morcellement du divin, l'individuation implique une défection à l'égard du plein *(pūrṇa)*. C'est un principe d'imperfection et de limitation. D'où l'importance d'en décrire les réalisations objectives et d'en découvrir les causes.

1. *Nāma-rūpa*. Comme dans les Brāhmaṇa, l'individualité est déterminée ou plutôt composée par les «noms-et-formes». Toutefois maintenant ces *nāma-rūpa* ne sont que les modes ou structures phénoménales et éphémères – bientôt on dira illusoires – de l'universel. L'existence humaine ressemble à une vague dans l'océan du *saṃsāra*. L'*ātman* en s'individualisant assume, au cours de la transmigration, des formes tou-

jours nouvelles, variant de la condition divine jusqu'à celle d'un objet inanimé. S'il reste encore une hiérarchie d'êtres, toute démarcation intrinsèque entre les différentes catégories est abolie, car l'individuel, c'est le devenir. De même sur le plan objectif une substance matérielle unique subit de nombreuses transformations. «Ce sont ces mêmes eaux qui, prenant des formes diverses, constituent la terre, l'espace, le ciel, les montagnes, les dieux et les hommes, les animaux et les oiseaux, les plantes et les arbres, les bêtes jusqu'aux vers, aux papillons et aux fourmis. Ce sont toujours les eaux sous des apparences *(mūrta)* diverses» (ChU. 7. 10. 1; trad. E. Senart). Cette dégradation des formes *(rūpa)* est corrélative d'une sorte de nominalisme. Ainsi la Chandogya (6. 4; 7. 1. 3–5) affirme à propos des manifestations particulières du feu, par exemple, que «ce n'est qu'une création du langage, une modification, un nom». D'où proviennent alors ces modes insubstantiels?

2. *Karman*. Dans une affabulation mythique du rôle créateur de Prajāpati, l'Upaniṣad attribue la différenciation progressive à l'*ātman*. «La divinité *(devatā)* pensa: Je veux, par l'âme individuelle vivante *(jivātman)*, entrer dans ces trois règnes, et établir la distinction *(vyākṛ-)* du nom et de la forme» (ChU. 6. 3. 2). Ailleurs c'est l'espace *(ākāśa)* qui rend sensibles *(nirvah-)* les *nāma-rūpa* (ChU. 8. 14). Cependant la Bṛhad-Āraṇyaka (1. 6) ajoute à l'ancien binôme un facteur dynamique, le *karman* (acte): «Cet univers, en vérité, est une triade, nom, forme et acte.»[20] Affranchi des attaches ritualistes, le *karman* reçoit maintenant l'acception d'acte moral, au sens le plus large du terme, et de son résultat, la rétribution des mérites et des fautes. La théorie du *karman*, caractéristique extension du domaine liturgique au domaine éthique, trouve son expression la plus archaïque (et encore inorthodoxe!) dans un dialogue du même recueil. A la question du brahmane Ārthabhāga

20. A rapprocher: Jaiminīya-U. Br. 1. 21. 1–6: «par l'action tout cela (i. e. *nāma-rūpa*) se développe»; L. Silburn, ibid. p. 58, la Muṇḍaka Upaniṣad (1. 1. 9) donne la triade *nāma-rūpa*, *anna* (nourriture); la Kauśītaki Upaniṣad (1. 2; cf. Kaṭha U. 5. 7) fait dépendre l'individuation, c'est-à-dire la réincarnation, des actes aussi bien que du savoir *(vidyā)*.

«où se trouve l'homme *(puruṣa)* » après la dissolution de ses éléments constitutifs[21], Yājñavalkya répond : «Prends ma main, Ārtabhāga, mon ami ; nous devons seuls connaître de ces choses ; nous ne devons pas nous en entretenir en public. – Alors, se retirant à l'écart, ils causèrent. Et, parlant, c'était de l'action *(karman)* qu'ils parlaient et, louant, c'était l'action *(karman)* qu'ils louaient : on devient bon par l'action bonne, mauvais par l'action mauvaise» (BAU. 3. 2. 13). Le *karman*, souvent conçu comme une substance quasi-matérielle, n'occasionne pas seulement les qualités morales d'un être particulier, mais sa condition concrète, sensible. Au lieu de consolider les structures individuelles (les *nāma-rūpa)*, comme au temps des Brāhmaṇa, il régit le devenir irrévocable du *saṃsāra*. Du même coup, les actions essentiellement transitoires prennent une signification péjorative. «Comme s'épuisent, ici-bas, les avantages obtenus par les actes, de même s'épuisent dans l'autre monde les avantages mérités par les bonnes œuvres» (ChU. 8. 1. 6 ; trad. E. Senart). C'est donc bien dans le *karman* que réside le pouvoir dynamique de différenciation, le principe qui fait qu'un individu diffère de tout autre individu[22].

3. *Kāma*, *kratu*. La loi du *karman* définit un mécanisme rigoureux, car la condition actuelle est déterminée par les actes passés, elle constitue, dira-t-on, leur fruit *(phala)* ou maturation *(vipāka)*. En outre, l'élargissement sémantique de ce concept implique son caractère spontané, instinctif même. Le *karman* ne se suffit pas à lui-même, il dépend d'autres conditions, en premier lieu, du désir *(kāma)*. «On dit : ce *puruṣa* n'est que désir : en effet, tel est son désir, tel son vouloir *(kratu)* ; tel son vouloir, tels ses actes ; et il récolte suivant ses actes» (BAU. 4. 4. 5 ; cf. ChU. 3. 14. 1 : *kratumayaḥ puruṣaḥ*). Ainsi nous rejoignons, sur le plan humain, le volontarisme esquissé par la cosmogonie védique

21. Il est intéressant de noter que dans ce contexte l'individu humain est considéré comme un agrégat d'éléments distincts parmi lesquels figure l'*ātman*, c'est-à-dire le souffle vital (cf. RV. 10. 6. 3) et non pas l'âme universelle. Le Bouddhisme nous offrira un parallèle frappant, surtout quant au rôle du *karman* dans le *saṃsāra*.

22. Voir C. Regamey, ibid. p. 131.

qui attribuait l'impulsion initiale de la genèse et de la structuration du monde au désir de l'être primordial ou à l'«efficience intentionnelle» *(kratu)* d'une divinité. L'essentiel est le caractère subjectif de ce principe d'individuation qui ne dérive plus d'un pouvoir cosmique, mais relève du déterminisme psychologique inhérent à tous les êtres animés.

4. *Avidyā, māyā.* Les penseurs upaniṣadiques approfondissent cette analyse psychologique dans la perspective de la tradition védique. Le thème du «*ya evam veda*» (qui sait ainsi) implique l'axiome qu'on devient ce qu'on connaît, qu'on s'identifie à la chose à propos de laquelle on formule une corrélation *(nidāna)*, une «équivalence ésotérique». L'identité du Soi individuel et de l'*ātman-brahman* universel repose sur ce postulat. L'individuation et le devenir sont, par conséquent, dus à l'absence de ce savoir *(vidyā, jñāna)*: «Celui, en vérité, ô Gārgī, qui, en ce monde, sans connaître cet impérissable *(etad akṣaram ... aviditvā)*, fait les offrandes, sacrifie, se livre à l'ascèse, ses mérites ont une fin, fût-ce au bout de milliers d'années» (BAU. 3.8.10). Le non-savoir *(avidyā)* des Upaniṣad n'est pas tant l'ignorance des causes du *saṃsāra* – comme ce sera le cas pour le Bouddhisme – que le pendant négatif de la gnose *(vidyā)* qui entraîne la réalisation de l'absolu. Le sens métaphysique de celui-ci rejaillit, pour ainsi dire, sur l'*avidyā*. Et notons bien que le savoir a perdu sa connotation rituelle pour devenir à la fois discrimination positive *(vijñāna)* et intuition mystique (*jñāna* est identifié à l'être en soi). D'où le bouleversement complet des tendances brahmaniques où l'acte rituel *(karman)* relevait encore du savoir liturgique. Les implications idéalistes sont apparentes dans la définition de l'*ātman* comme spiritualité et du principe d'individuation comme non-savoir. D'autre part, la Śvetāśvatara, dans un retour au plan cosmique et divin – typique du *brahmavāda* – décrit le monde de la multiplicité comme une projection trompeuse due au pouvoir mystérieux, à la *māyā*[23] du Seigneur *(īśvara)*.

23. Ajoutons qu'il s'agit ici d'un développement tardif et qu'on ne saurait voir dans la

Il existe un enchaînement logique, bien qu'il ne doive être explicitement formulé que dans le conditionnalisme bouddhique, entre les différents aspects du principe d'individuation. Le *saṃsāra* consiste dans la transformation successive des «noms-et-formes» qu'assume une même âme individuelle. Les *nāma-rūpa* sont dus au *karman*. Or on agit parce qu'on désire, parce qu'on s'attache aux manifestations particulières, à la réalité dispersée. Cet attachement dépend du non-savoir qui rend les hommes misérables (BAU. 3. 8. 10), car l'*ātman* spirituel est le bonheur suprême. Cet enchaînement est réversible. La délivrance *(mokṣa)* du *saṃsāra* et de ses tourments présuppose l'extirpation du principe d'individuation. Ainsi l'inaction est prêchée, ce qui implique l'abandon du désir, le détachement: «Celui qui ne désire pas, qui est sans désir *(akāma)*, qui est libéré du désir, qui a atteint l'objet de son désir ... n'étant rien que *brahman*, il entre en *brahman*» (BAU. 4. 4. 6). La gnose parachève la réalisation de l'absolu: «C'est seulement en le connaissant qu'on devient un *muni*» (BAU. 4. 4. 22). Alors comme les fleuves disparaissent dans l'océan, celui qui connaît le sujet transcendental se dépouille des *nāma-rūpa* (Muṇḍaka U. 3. 2. 8). Le *jīvātman* (âme individuelle) s'identifie au *paramātman* (Soi suprême) «auquel l'acte ne colle pas» (cf. ChU. 4. 14. 3; 5. 10. 10; BAU. 4. 4. 22–23; Īśā U. 3).

Cette expérience est souvent décrite, en particulier à partir des Upaniṣad de la période moyenne, comme un lent acheminement par étapes successives. «Il faut rentrer en soi, quitter le moi grossier, puis le moi affectif, accéder enfin au moi désindividualisé, partant inconscient.»[24] Le mysticisme des Upaniṣad implique donc bien la dissolution totale de la personnalité ou plutôt sa résorption dans la substance impersonnelle.

Nous comprenons maintenant comment les penseurs de cette époque ont été amenés, par une logique rigoureuse, à rejeter tout le système sacrificiel: les actes rituels ne font que maintenir l'ordre de l'indivi-

māyā de la Śvetāśvatara l'illusion de Śankara, car c'est précisément la même Upaniṣad qui est à la base du réalisme dualiste.

24. Louis Renou et Jean Filliozat, *L'Inde classique*, I, Paris 1947, p. 340.

duation qu'il s'agit précisément de transcender par la connaissance de l'absolu.

Le problème fondamental est d'ordre ontologique: quelle sorte de réalité faut-il assigner au principe d'individuation et aux êtres transmigrants? Quel est le rapport métaphysique entre le devenir multiple et la substance unique? Plusieurs tendances à résoudre la question se décèlent dans ces œuvres composites où différents plans d'interprétation s'entremêlent et se superposent.

1. *Le polymorphisme magique à base d'identification.* Le postulat primitif de la participation établit l'identité de l'individuel et de l'universel, de la particularité *(vyaṣṭi)* et de la totalité *(samaṣṭi)* par des équations ésotériques[25]. Pareillement l'identité de la pluralité et de l'unité est fondée sur le principe qu'on pourrait appeler le polymorphisme magique qui relève aussi de la mentalité prélogique. Il est illustré par de belles paraboles: «Comme du feu montent de petites étincelles, de même de l'*ātman* sortent tous les sens, tous les mondes, tous les dieux, tous les êtres» (BAU. 2. 1. 10). C'est le thème mythique du dieu Indra doué de sa *māyā* (le pouvoir transformateur: RV. 6. 74. 18 = BAU. 2. 5. 19) transposé sur le plan psychologique: «L'unique régisseur, l'âme intérieure à tout être, rend multiple sa forme une» (Kaṭha U. 5. 12). Emanation, participation et identité se confondent. Aussi, à propos des trois facteurs différenciateurs – nom, forme et acte – l'Upaniṣad affirme-t-elle que «tout en étant triple, cette triade est une, c'est l'*ātman*; et tout en étant un, l'*ātman* est cette triade. C'est l'immortel voilé par le réel» (BAU. 1. 3. 6)[26].

2. *L'hylozoïsme.* Dès le Védisme ancien l'énergie motrice était souvent considérée comme inséparablement liée à l'être primordial. A l'époque des anciennes Upaniṣad le principal avocat de l'hylozoïsme

25. Cf. BAU. 2. 5: à la terre correspond le corps, à la loi cosmique *(dharma)* le droit moral *(dharma)*, à l'humanité *(mānuṣam)* l'homme (*manuṣaḥ*), etc.

26. Remarquons que les termes *satya* et *sat* (cf. BAU. 2. 3. 1) désignent souvent, comme dans le Ṛgveda, la réalité positive et différenciée.

est le «réaliste» Uddālaka[27] qui conçoit l'*ātman* comme un principe animé, vivant, donc essentiellement dynamique. Or l'assimilation du pouvoir cosmogonique au substrat matériel (cf. les trois hypostases d'Uddālaka: chaleur, eaux et nourriture) entraîne nécessairement l'éternité du devenir, c'est-à-dire du *saṃsāra*, partant de l'individuation – conséquence fatale qui se reflète dans la théorie des cycles cosmiques *(kalpa)*, et surtout dans la doctrine *ājīvika* de la «délivrance périodique» *(maṇḍala-mokṣa)*. Et cependant l'aspiration religieuse est justement la délivrance définitive du *saṃsāra*. Il fallait donc bien écarter l'hypothèse de l'inhérence du devenir dans l'être originel. C'était possible grâce à la découverte de l'absolu substantiel, permanent, statique. Ceci implique que la cause du devenir et du relatif est une force extrinsèque, étrangère à la substance unique. Cette dissociation ne fait qu'accentuer le problème concernant le rapport entre les deux principes.

3. *Le monisme idéaliste.* L'affirmation moniste qu'il n'existe que le *brahman-ātman* nie implicitement la réalité du monde phénoménal, par conséquent aussi du principe d'individuation. En effet, le multiple ne peut être déduit du Soi un et indivisible, stable et immuable par définition. Mais les penseurs n'étaient pas encore conscients de cette antinomie soulevée par leur position métaphysique. Tout au plus le sage Yājñavalkya affirme-t-il que l'*ātman* est le sujet inconnaissable de la connaissance et que la pluralité des objets ressemble aux créations du rêve – sans nier pour cela – comme on le fera plus tard – l'existence concrète de ces objets. Cependant cet idéalisme psychologique lui permet d'expliquer la réalisation de l'absolu comme une expérience mystique: lorsque le saint a rejeté tous les désirs et a dépouillé son corps, comme fait un serpent de sa vieille peau, il se fond avec le *brahman*, il en jouit

27. ChU. 6; voir Walter Ruben, *Die Philosophen der Upanishaden*, Berne 1947, p. 156 ss., qui oppose le réalisme d'Uddālaka à l'idéalisme de Yājñavalkya. Bien que ces deux grands sages aient été des contemporains, le véritable progrès philosophique se manifeste seulement dans la doctrine de Yājñavalkya qui établit clairement la nature spirituelle, substantielle et inexprimable de l'*ātman*.

dès ici-bas (BAU. 4.4.7). Comme, à cette époque, les aspirations étaient essentiellement religieuses, il suffisait de montrer que l'individuel qui est le mal peut être supprimé pour toujours.

4. *Ebauche dualiste*. L'effort de différenciation positive entre l'être en soi et le principe du devenir porte en lui le germe du dualisme. Dans ce sens une Upaniṣad relativement moderne allègue que la «souffrance du monde» est extérieure *(bāhya)* à l'Un, âme intérieure à tout être, et ne le souille pas (Kaṭha U. 5.11). Mais ce n'est que dans les Upaniṣad les plus récentes que cette dissociation se précise et tend à devenir scission radicale. Ainsi la Maitri et la Śvetāśvatara voient la cause de l'évolution et de la multiplicité des êtres dans la matière primordiale *(prakṛti, pradhāna)*. Elle représente un principe d'individuation réaliste, objectif et indépendant du *puruṣa* ou esprit pur. Les anciens facteurs différenciateurs, le *kāma-karman* et l'*avidyā*, jouent maintenant le rôle d'intermédiaires qui «lient» l'âme solitaire *(kevala)* à la nature dynamique. Ce sera la tâche du Saṃkhya-Yoga d'élaborer ces prémisses dualistes et de libérer le *puruṣa*, spectateur impassible, de l'activité spontanée de la *prakṛti*.

Concluons donc que les vues sur l'antithèse ontologique – être/devenir, un/multiple – manquent de cohésion et que les Upaniṣad n'en offrent pas une solution philosophique, mais mystique. L'absolu impersonnel est considéré comme le souverain bien. Les déterminations individuelles impliquent une déchéance, une aliénation, car l'axiome de Spinoza «*omnis determinatio negatio est*» s'applique dans toute sa rigueur à l'*ātman-brahman*. Il s'agit donc de dépasser les manifestations fragmentaires, partielles dans une ascension mystique qui mène à la fusion de l'âme individuelle avec le Soi universel. L'homme possède ce pouvoir parce que l'être en-soi est immanent et spirituel, et que le principe d'individuation – étant dû à des facteurs subjectifs, psychologiques et ne dépendant que de lui – est foncièrement contingent.

RÉSUMÉ

Le problème : Quel est, selon les textes les plus anciens de l'Inde, le principe qui différencie l'être originel, indéterminé et confère aux individus une existence particulière et des caractéristiques distinctives ?

1. Les hymnes spéculatifs du *Véda* tendent à poser, à l'origine, un principe unique *(eka)*, indifférencié *(avyākṛta)* et partant impersonnel. Le passage aux manifestations individuelles multiples s'effectue alors grâce aux divers pouvoirs cosmogoniques : c'est tantôt une *force impersonnelle*, inhérente au substrat primordial, qui «*projette*» le monde (type : l'élan spontané *[svadhā]*, l'ardeur cosmique *[tapas]*, la puissance déterminative de la parole *[vāc]*), tantôt une *force personnelle* qui *engendre* les êtres (type : le *désir [kāma]*, l'intention efficiente *[kratu]*). L'*activité divine* ne fait que transformer et organiser les choses déjà produites. La puissance créatrice par excellence réside dans le sacrifice de l'Homme cosmique, donc dans l'*acte rituel* en général. Ainsi tous les êtres individuels participent au principe suprême : le multiple sort de l'un ; l'individuel est une réplique de l'universel. D'où l'équivalence anthropomorphique du macrocosme et du microcosme qui est à la base du «mythe psychologique» : les hommes possèdent, à l'instar des dieux et par l'entremise de leurs ancêtres mythiques, le pouvoir créateur inhérent à l'acte sacrificiel. Immanence donc de l'être universel aussi bien que du principe cosmogonique dans les sacrificateurs humains.

2. Parmi toutes ces puissances différenciatrices qui représentent le principe d'individuation à l'échelle cosmique, les *Brāhmaṇa* mettent au premier plan le *karman*, l'*acte rituel* qui dépend à son tour du savoir liturgique. Le sacrifice ne maintient pas seulement l'*ordo rerum* ; il façonne et organise les «noms-et-formes» *(nāma-rūpa)* ou structures individuelles. Ce dynamisme magico-rituel ne fait qu'accentuer l'absence d'un principe d'identité et de continuité : l'individualité humaine est un complexe de facteurs variables fabriqué au cours des cérémonies ; elle est privée d'un Soi *(ātman)* permanent. L'immortalité

elle-même est acquise par les rites. Aussi les individus ne possèdent-ils pas un caractère singulier intrinsèque. L'homme se transforme à son gré grâce au savoir rituel. Dans le mysticisme des *Brāhmaṇa* toutes les délimitations individuelles tendent déjà à s'effacer.

3. Les *Upaniṣad* identifient l'âme individuelle au Soi *(ātman)* universel et indifférencié, substantiel et intérieur à tout être.

Cet *ātman* s'individualise à cause du *karman*, conçu maintenant comme *acte moral* qui est lui-même conditionné par le *désir (kāma)* et le *non-savoir (avidyā)*. La diversité des actes explique les différences entre les individus humains aussi bien qu'entre les autres catégories d'êtres, animés et inanimés. Ce principe d'individuation est essentiellement dynamique et transitoire; il engage les créatures dans le flux incessant de la transmigration *(saṃsāra)*. Comme l'individuel est assimilé au devenir, il n'existe pas de démarcations fixes; les choses ne sont pas distinguables en soi, car leur essence commune est impersonnelle.

L'individualité changeante est constituée par les «noms-et-formes» *(nāma-rūpa)* ou déterminations objectives qui limitent et rendent captive l'âme, le souverain bien. Le mysticisme des Upaniṣad vise alors la destruction de tout ce qui est individuel, déterminé et transitoire, en l'intégrant dans le *brahman*. Cette réalisation est fondée sur des prémisses védiques: la participation de tous les êtres au principe suprême et le transfert du pouvoir cosmogonique au niveau individuel. Le principe d'individuation, bien que régi par la loi inexorable du *karman*, relève donc de l'autonomie humaine. L'homme en prenant conscience de sa nature absolue s'identifie à elle. Ainsi s'achève, par l'élaboration de l'idée d'absolu (spirituel et substantiel) et la nouvelle conception du savoir (connaissance intuitive), le retour à l'unité des origines: l'absorption de l'âme individuelle dans le Soi universel et impersonnel.

(A suivre)