

<b>Zeitschrift:</b>	Revue de Théologie et de Philosophie
<b>Herausgeber:</b>	Revue de Théologie et de Philosophie
<b>Band:</b>	1 (1951)
<b>Heft:</b>	4
<b>Artikel:</b>	Tendances et méthodes de la philosophie indienne comparées à celles de la philosophie occidentale : exposé
<b>Autor:</b>	Regamey, Constantin
<b>DOI:</b>	<a href="https://doi.org/10.5169/seals-380558">https://doi.org/10.5169/seals-380558</a>

### **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:** 23.01.2026

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

# TENDANCES ET MÉTHODES DE LA PHILOSOPHIE INDIENNE COMPARÉES A CELLES DE LA PHILOSOPHIE OCCIDENTALE

Avant d'aborder le sujet de ma conférence, je voudrais apporter une brève justification au fait que, étant philologue, je me permets de parler de philosophie dans un cercle de spécialistes. Aussi, mon premier souci sera-t-il de montrer *a*) qu'une comparaison des tendances et des méthodes de la philosophie occidentale avec celles de la philosophie indienne est d'une importance capitale non seulement pour l'histoire de la pensée humaine mais également pour les fondements mêmes de la philosophie, *b*) qu'une telle comparaison ne peut pas être entreprise sans l'aide du philologue et *c*) que, malgré l'existence d'une littérature abondante consacrée à la pensée de l'Inde, la vraie comparaison des deux traditions philosophiques n'a pas encore été faite.

L'utilité méthodologique d'une confrontation entre la philosophie occidentale et les grands courants de la pensée orientale est autrement instructive qu'une comparaison des systèmes et des courants philosophiques occidentaux entre eux. En comparant ceux-ci, nous ne devons pas oublier qu'ils appartiennent à une même tradition, c'est-à-dire que même les créateurs des attitudes philosophiques entièrement nouvelles connaissent plus ou moins les opinions, les méthodes et les conclusions de leurs prédecesseurs. Même lorsqu'il s'agit de tendances diamétralement opposées, il existe entre elles un lien ne fût-ce que celui d'opposition. Pour réfuter certaines opinions, même pour discréder certaines méthodes philosophiques, il faut les connaître, et, en donnant une nouvelle solution à un problème, on accepte par cela même le problème. Ce n'est qu'en apparence que les philosophes occidentaux les plus révolutionnaires arrivent à faire table rase de toute l'histoire qui les a précédés. Dans ce cas, il est très difficile d'établir, si tels problèmes ou telles solutions apparaissent dans notre philosophie parce qu'ils constituent des éléments nécessaires et indispensables à toute recherche philosophique,

ou tout simplement grâce à un hasard historique : un philosophe aurait posé un problème et ses successeurs ont été obligés de le prendre en considération.

Par contre, si l'on compare des systèmes appartenant à des traditions entièrement indépendantes, les convergences éventuelles sont bien plus instructives. On ne saurait les attribuer à une simple coïncidence ; l'existence d'une série de problèmes semblables ou de solutions analogues permet d'affirmer avec un grand degré de vraisemblance qu'il s'agit d'éléments dont aucune investigation philosophique ne pourrait se passer. Le résultat de la comparaison est donc utile non seulement pour l'histoire de la pensée humaine, mais également pour ce qu'on peut appeler la méthodologie générale de la philosophie.

Plus instructives encore sont les divergences, car elles nous démontrent que certains procédés philosophiques qui nous paraissent aller absolument de soi ne sont que des habitudes invétérées, et que d'autres façons d'aborder les questions philosophiques sont également possibles. La confrontation avec une tradition philosophique entièrement indépendante nous permet, d'une part, de contrôler nos propres habitudes et, d'autre part, d'enrichir notre expérience en nous suggérant des points de vue dont peut-être, sans l'exemple de la philosophie orientale, nous n'aurions jamais soupçonné l'existence.

Or les seules traditions philosophiques entièrement indépendantes de la tradition occidentale, c'est-à-dire européenne avec son prolongement américain, ont été créées par l'Orient. Et en Orient, trois civilisations seulement — l'Islam, la Chine et l'Inde — ont élaboré des philosophies dignes de ce nom, tous les autres peuples orientaux se bornant à développer ces courants philosophiques. Cependant, l'Islam dépend trop du Judaïsme, du Christianisme et de la philosophie grecque pour que l'on puisse y chercher une tradition indépendante de la nôtre. La philosophie chinoise est, certes, indépendante ; mais elle n'est pas complète. Limitée presque exclusivement à la métaphysique, à la psychologie et à l'éthique (cette dernière à tendances sociales et juridiques nettement prononcées), elle néglige l'épistémologie et la logique ; et dans les rares cas où elle s'en occupe elle est influencée par la pensée indienne. Puis, ce qui est bien plus important, la philosophie chinoise n'est pas systématique. Elle préfère suggérer que démontrer en laissant au lecteur la tâche de découvrir les raisonnements qui conduisent à ses conclusions. La forme d'expression préférée des philosophes chinois est celle des aphorismes concis et raffinés dans lesquels il n'y a de place ni pour un enchaînement rigoureux des arguments ni pour le contrôle de la validité du raisonnement. La pensée chinoise avec toute sa

subtilité et sa suggestivité est l'exemple typique de ce qu'on devrait appeler plutôt *sagesse* que philosophie.

Il ne reste donc que la philosophie indienne qui puisse servir à notre but, car elle est indépendante, originale, complète, systématique et méthodique. On a souvent l'impression, il est vrai, que la pensée indienne n'est également qu'une sagesse mystique. Mais cette opinion est due à une erreur de perspective, au fait que les livres les plus connus consacrés à ce sujet sont rédigés par des enthousiastes attirés par le côté exotique et mystérieux de cette sagesse et persuadés qu'en exposant les éléments dialectiques ou méthodologiques de la philosophie indienne ils la dégraderaient au niveau du prétendu « formalisme et matérialisme » de la pensée occidentale. Pourtant ce sont précisément les méthodes et les procédés techniques qui donnent à la pensée indienne le caractère d'une véritable philosophie. Ils ne sont nullement moins rigoureux ou subtils que ceux de la philosophie occidentale ; ils paraissent parfois plus formels et hermétiques, vu qu'ils sont exprimés dans un jargon philosophique qui s'écarte sensiblement du style sanscrit usuel.

Les traités philosophiques indiens sont d'habitude destinés à être appris par cœur et transmis oralement. Leurs auteurs évitent donc tout verbiage superflu et s'expriment dans un style qui ne saurait être comparé qu'à nos formules de logistique dans lesquelles les symboles seraient remplacés par des mots ou des parties de mots. Même en connaissant bien le sanscrit, on n'arrive pas à comprendre ces formules sans une initiation spéciale ; et la traduction des textes philosophiques présente de grandes difficultés qui exigent du traducteur également un travail délicat d'exégète. Un lecteur européen qui ne peut étudier ces textes qu'en traduction est donc à la merci non seulement de l'auteur, mais aussi du traducteur. Et même si celui-ci comprend bien le texte, il n'est pas toujours capable de fournir une traduction qui éviterait les ambiguïtés, de choisir des termes techniques qui ne prêtent pas à confusion en évoquant des associations étrangères à la pensée originale. La collaboration des philosophes et des philologues est donc indispensable.

Il y a eu et il y a beaucoup d'indianistes qui unissent des connaissances philologiques infaillibles à une formation philosophique suffisamment solide pour savoir trouver le juste chemin dans les dédales du raisonnement indien. Mais ils n'ont fourni jusqu'à présent aucun important travail de comparaison qui correspondrait au but que nous avons posé au début de cette conférence. Ils agissent en historiens, c'est-à-dire qu'ils notent des coïncidences sporadiques entre les auteurs indiens et tel philosophe occidental, ils étudient la possibilité historique d'influences réciproques éventuelles, mais ils ne cherchent pas à envisager le problème dans son ensemble pour

en dégager les caractéristiques fondamentales des deux traditions. Ces comparaisons prêtent souvent à confusion parce qu'elles n'envisagent que des thèses isolées et détachées des systèmes incommensurables dans l'ensemble. Certes, lorsqu'on constate que dans les Upanishads ou dans le Vedânta l'Absolu est l'Etre, un, indivisible, homogène et continu, la comparaison avec l'Un de Parménide s'impose. Et si aux antipodes des Upanishads on rencontre la théorie bouddhique de l'impermanence absolue de la réalité qui n'est qu'un flux perpétuel de phénomènes changeant à chaque instant, on pense aussitôt à Héraclite. Mais nous avons d'une part de grands systèmes, élaborés dans les moindres détails, appuyés sur une série de raisonnements des plus subtils, et d'autre part des poèmes philosophiques rédigés dans un style libre, poèmes dont on ne connaît d'ailleurs que des fragments. Et même ces fragments suffisent pour montrer que les autres éléments des systèmes respectifs ne se recouvrent guère.

Certains indianistes, tel Paul Deussen ou le célèbre bouddhologue russe Théodore Stcherbatsky retombent dans un autre extrême : ils comparent les mêmes systèmes indiens avec les systèmes européens les plus évolués. Le fait que Stcherbatsky a cru avoir trouvé dans la philosophie bouddhique des attitudes philosophiques correspondant respectivement à Kant, Fichte, Hegel, paraît invraisemblable a priori. J'aurai l'occasion de démontrer plus tard en quoi consiste son erreur. Mais le défaut général de toutes ces comparaisons est de se borner à une simple constatation d'analogie sans chercher à pousser la comparaison plus loin pour dégager les divergences qui seraient plus instructives, car elles montreraient la différence entre les bases mêmes de la pensée occidentale et de la pensée indienne.

Cette tâche a été entreprise par les philosophes modernes de l'Inde. Là, le danger est d'un autre ordre. Soit que nous ayons affaire à des auteurs comme par exemple Ananda Coomaraswamy, qui avec la préférence indienne pour le syncrétisme et avec la faculté inouïe de sauter par-dessus les contradictions arrive à tout assimiler — Vedânta à la fois avec saint Thomas, Kant et Bergson, le dieu védique du feu *Agni deva* avec l'*Agnus Dei* chrétien, etc. — pour prouver que tout ce que la philosophie occidentale a créé existait déjà aux Indes ; soit que nous ayons des auteurs plus sérieux qui sachent vraiment dégager les différences essentielles et parfois très subtiles entre les deux traditions, mais qui rarement sont objectifs et n'arrivent pas à abandonner l'attitude apologétique. En plus, ne lisant que l'anglais, ils exagèrent démesurément le rôle des philosophes anglais. L'idéalisme occidental c'est Berkeley, Bradley, Bosanquet, Mc Taggart — Hegel est le seul qu'on daigne reconnaître à côté des Anglais ; la philosophie moderne s'arrête à Bertrand Russell, Alexander, Wittgenstein et — à « l'étranger » — à Bergson. La phénoménologie et

l'existentialisme ne sont guère connus, surtout parce que Husserl, Heidegger, Jaspers, Sartre ont écrit dans les langues qui pour les Indiens sont presque aussi exotiques que pour nous le portugais et le finnois<sup>1</sup>.

Je ne connais jusqu'à présent qu'un seul auteur occidental qui ait abordé le problème de la comparaison fondamentale des caractéristiques essentielles de la pensée orientale et occidentale : Filmer S. C. Northrop qui dans son livre bien connu *The Meeting of East and West* (New York 1946)<sup>2</sup>, mais surtout dans quelques articles<sup>3</sup>, a essayé de traiter le problème dans son ensemble et surtout a fait des comparaisons très instructives entre la philosophie orientale et les attitudes de Husserl et Heidegger. Pourtant il reconnaît lui-même qu'il est gêné par le fait que sa connaissance des philosophies de l'Orient vient de seconde main, ce qui ne lui permet pas de pousser l'enquête plus loin. Cette enquête est le but principal d'une revue, *Philosophy East and West*, récemment fondée par l'Université de Hawaï, à Honolulu, et qui doit servir de plate-forme à des recherches collectives de philosophes occidentaux et orientaux.

Je voudrais suggérer quelques principes méthodologiques indispensables pour que la comparaison en question s'avère fructueuse. *Comparer les détails plutôt que des systèmes*. La constatation que, de part et d'autre, nous avons l'idéalisme et le réalisme, le monisme et le pluralisme, le phénoménalisme ou le relativisme ne nous avance pas beaucoup. La véritable signification de ces attitudes philosophiques ne peut être dégagée que d'une comparaison détaillée. Cette suggestion semble être en contradiction avec ce que nous avons dit au début. Mais il ne s'agit pas de comparer des détails isolés ; ils doivent être examinés en vue du rôle qu'ils jouent dans leurs systèmes respectifs, car autrement on risque de négliger, en faveur d'une coïncidence verbale fortuite, leurs significations essentielles.

*Eviter de comparer des systèmes incommensurables*. Une confrontation des attitudes entièrement divergentes peut provoquer des polémiques stériles, mais ne donne pas de résultats positifs. Les philosophes indiens se plaisent à comparer le monisme du Vedânta

<sup>1</sup> Parmi les travaux les plus sérieux, on doit mentionner S. RADHAKRISHNAN, *Eastern Religions and Western Thought*, London 1937 ; S. Ch. CHATTERJEE, *The Problems of Philosophy*, Calcutta 1949 ; A. C. MUKERJI, *The Nature of the Self*, Allahabad 1938.

<sup>2</sup> La traduction allemande de ce livre vient de paraître : *Begegnung zwischen Ost und West*, München 1951.

<sup>3</sup> « The Complementary Emphases of Oriental Intuitive and Western Scientific Philosophy » dans le volume *Philosophy: East and West*, ed. by Ch. Moore, Princeton Univ. Press, 1946, pp. 168-204 et surtout « The Relation between Eastern and Western Philosophy » dans *Radhakrishnan Comparative Studies in Philosophy*, London 1951.

avec le néopositivisme européen. Pourtant, ces deux attitudes sont tellement divergentes qu'on ne saurait même pas préciser les différences qui les séparent.

*Se méfier surtout des ressemblances verbales*, car on risque de comparer des termes plutôt que des concepts, des mots plutôt que des idées. Même dans la tradition occidentale un seul et même terme change de signification d'un système à l'autre, par exemple « idée » chez Platon, Locke ou Kant, « Dasein » chez Heidegger et Jaspers. Le danger est d'autant plus grand lorsqu'on compare un terme occidental avec une traduction nécessairement inadéquate d'un terme sanscrit. Tel le terme *manas* que l'on trouve dans tous les systèmes indiens ; on le traduit : « esprit », « pensée », « sens interne », « Geist », « Denken », « Denkorgan ». Les Anglais ont un terme plus approprié : « mind ». Et cependant toutes ces traductions ne nous disent pas que dans la majorité des systèmes indiens ce terme désigne l'ensemble des facultés psychiques moins l'âme, le « psychisme » opposé à la « psyché ». Nous verrons dans la suite que des notions telles que vérité, réalité, absolu, relatif, transcendant, etc., tout en étant les traductions les plus exactes possibles des termes sanscrits correspondants, signifient dans l'Inde tout autre chose qu'en Occident. Le professeur Northrop remarque avec pertinence qu'une coïncidence verbale complète entre deux formules appartenant aux systèmes divergents est plutôt une preuve qu'il s'agit de concepts fondamentalement différents.

Je n'ai pas l'intention de faire aujourd'hui une comparaison globale des deux traditions, ce qui ne serait guère possible dans une seule conférence. Je ne me propose que de vous montrer sur un seul exemple, celui de la *vérité absolue*, toutes les difficultés qu'une comparaison méthodique implique. Nous possédons en Occident plusieurs définitions de la vérité absolue (y compris le refus de reconnaître à ce concept une valeur philosophique). L'attitude indienne est très différente : aucun des grands systèmes ne nie l'existence de la vérité absolue, mais tous les systèmes s'accordent sur un point, à savoir qu'on ne doit pas la définir ou qu'on ne doit accepter qu'une seule définition : *la vérité absolue se trouve au delà de toute notion rationnelle*. Pour la plupart des systèmes occidentaux la raison (discursive ou spéculative) est la seule faculté capable d'atteindre la vérité absolue et d'en constituer le critère fondamental ; pour la plupart des systèmes indiens la raison ne peut donner qu'une idée approximative de la vérité absolue et pour plusieurs systèmes indiens la raison est la source principale de l'erreur, la faculté qui voile la vraie nature de la vérité.

Il est vrai que toutes les religions indiennes (et la philosophie indienne est inséparable de la religion) affirment que les souffrances d'ici-bas, la nécessité de parcourir continuellement le cercle des

transmigrations, sont dues à l'ignorance (*avidyâ*), et que la sagesse (*prajñâ*) seule conduit à la délivrance, permet d'atteindre la vérité suprême. Mais déjà ces deux termes montrent l'insuffisance des traductions verbales. *Avidyâ* ne désigne pas nécessairement la non-opération de la raison, mais plutôt une connaissance non illuminée par l'intuition mystique ; ce terme peut même être synonyme de la pensée discursive. Par contre *prajñâ* est une sagesse intuitive, essentiellement différente de la raison.

Il ne s'agit pas tout simplement d'une attitude reconnaissant la supériorité de l'intuition par rapport au savoir rationnel, mais des effets directs de l'épistémologie indienne. Selon cette épistémologie la connaissance « du dehors » n'est pas la vraie connaissance. On n'atteint celle-ci qu'en s'identifiant avec l'objet, qu'en le saisissant « du dedans ». Partant, la notion de vérité tout court a une autre valeur que chez nous. Dans la philosophie occidentale la vérité est avant tout une détermination ou description adéquate de la réalité, dans l'Inde c'est l'identification avec la réalité : reconnaître quelque chose comme vrai veut dire devenir cette chose. En Occident atteindre la vérité équivaut à *savoir* ; les Indiens cherchent à *réaliser* la vérité. Pour nous la vérité est une *idée*, pour l'Inde c'est un *être*. L'étymologie du mot sanscrit « vérité » *satya* le prouve : il signifie littéralement « ce qui réellement existe ». En Occident la vérité est avant tout une *notion épistémologique*, en Inde c'est un *fait ontologique*.

Si nos critères de vérité absolue sont avant tout : rationalité, cohérence interne, non-contradiction, ces critères sont en Inde : irrationalité, conciliation des éléments contradictoires, identité avec l'expérience directe. Ces divergences fondamentales résultent du fait que la source même d'investigation philosophique a été en Inde autre qu'en Grèce et, partant, en Europe. Notre philosophie est née de la curiosité et du besoin de savoir, d'expliquer le monde d'une façon cohérente. En Inde la philosophie est l'interprétation rationnelle de l'expérience mystique. La pratique consciente et, l'on pourrait dire, « organisée » des méditations mystiques a précédé en Inde toute systématisation philosophique. L'intensité des états psychiques vécus dans les transes mystiques constituait un tel contraste avec l'expérience quotidienne qu'ils ont été automatiquement reconnus comme plus réels, comme les seuls qui n'étaient sujets à aucune critique, dans lesquels l'erreur était exclue. Cette expérience d'infini non différencié et non « opposable » à quoi que ce soit a été considéré comme la vérité suprême. Et les caractéristiques de cet état psychique devinrent automatiquement les critères indiscutables et indiscutés de la réalité absolue : elle devait être une, indivisible, infinie et immuable. Il fallait pourtant expliquer d'où vient le monde empirique limité, variable et divisé en une multitude d'êtres et de choses, comment

il existe à côté de cet Absolu ou en lui. C'est là le but de la philosophie indienne.

Les expériences mystiques étaient absentes aux débuts de notre philosophie et en constituaient rarement l'objet. Si la philosophie occidentale est arrivée (abstraction faite des motifs religieux) également à la notion de l'Absolu, c'est qu'en cherchant l'explication du monde qui constitue une donnée immédiate elle avait besoin de la Première Cause pour éviter la *regressio ad infinitum*. Et lorsque la pensée occidentale ne réussissait pas à démontrer, en partant de la réalité empirique, l'existence de cette Première Cause (que ce soit Dieu, ou l'Absolu, l'Idée ou la Matière), elle préférait renoncer à l'idée de l'Absolu plutôt que de nier la réalité du monde.

En Inde, la réalité absolue était une donnée immédiate par rapport à laquelle le monde empirique constituait une expérience moins intense, donc secondaire. Et quand les philosophes indiens ne réussissaient pas à déduire le monde de la réalité suprême ou au moins à expliquer l'existence de celui-là à côté de celle-ci, ils préféraient renoncer à la réalité du monde plutôt qu'à l'Absolu. Preuve en est que le problème même de la réalité du monde n'a pas été posé en Occident avant Descartes, et même après lui la réponse à ce problème a rarement été négative, se limitant tout au plus à l'agnosticisme. Dans l'histoire de la philosophie indienne le problème de la réalité du monde occupe une place centrale depuis le premier siècle de notre ère et est débattu jusqu'à nos jours. Et les philosophes indiens les plus en vue : Nâgârjuna (II<sup>e</sup> siècle), Asanga, Vasubandhu (IV<sup>e</sup> siècle) dans le Bouddhisme, Sankara (VIII<sup>e</sup> siècle) et ses continuateurs dans le Brahmanisme, affirment sans ambages que le monde n'est qu'une illusion, qu'il est irréel. Leur attitude n'est pas celle de l'agnosticisme ; c'est une affirmation catégorique de l'irréalité du monde empirique.

Cette négation du monde est devenue proverbiale et a fortement influencé l'histoire de l'Inde. Ce fut elle qui entraîna les âmes indiennes vers la fuite hors de ce monde, qui y inculqua l'indifférence pour des problèmes sociaux et économiques, c'est elle qui est à la base de la passivité indienne. Pourtant au point de vue philosophique il ne s'agit dans cette attitude (qui d'ailleurs n'est guère générale, même en philosophie) nullement de négativisme ou de nihilisme. Pour le prouver, il faut examiner de plus près les définitions que les philosophes précités donnent au terme « réel » et « illusoire ».

Nâgârjuna, pour prouver que le monde est irréel, s'efforce de démontrer par une dialectique souvent vertigineuse que tous les concepts rationnels sont corrélatifs, se fondent mutuellement l'un sur l'autre, qu'aucun donc ne désigne une chose existant en soi, sans fondement. Il en déduit qu'aucun élément du monde empirique

n'est vraiment réel. Nous conclurons plutôt qu'aucun élément n'est absolu. Nâgârjuna aboutit donc non pas au nihilisme, mais à un relativisme universel.

L'attitude d'Asanga et de Vasubandhu est plus nuancée : le monde n'est pas réel, parce qu'il n'est que la création de la pensée. Mais les processus de la pensée qui créent l'illusion du monde empirique se produisent réellement. Pourtant ils n'ont qu'une réalité relative, car il leur manque la caractéristique essentielle de l'Absolu : l'immuabilité. Seule la pensée pure, non personnelle, non différenciée en sujet et objet, dans laquelle aucun processus ne se produit (qui est donc inconsciente) est absolue. C'est un illusionnisme idéaliste. Ces idéalistes bouddhiques refusent d'interpréter la donnée immédiate de *leur* pensée comme preuve de leur existence. *Cogito ergo sum* est pour les Indiens une conclusion non fondée. Ils sont même trop prudents pour en déduire la réalité du sujet pensant. Leur formule est : *cogito ergo cogitatio est*. La *cogitatio* est relative, mais elle prouve qu'il existe une entité capable de la produire.

Śankara donne les définitions suivantes : réel (*sat*) est tout ce en regard de quoi notre connaissance ne se trompe jamais. Nous pouvons nous tromper quant aux données sensorielles, aux phénomènes, aux pensées, etc., bref par rapport à tout ce qui constitue le monde ; celui-ci n'est donc qu'une illusion (*mâyâ*). Cependant la *mâyâ* n'est pas entièrement irréelle : Śankara distingue la réalité empirique de celle du rêve, des hallucinations, etc. Ce ne sont que ces derniers éléments qui sont entièrement irréels (*asat*). *Mâyâ* occupe une place intermédiaire. Pourtant, pour des raisons ontologiques, différentes de celles de l'idéalisme bouddhique, Śankara ne peut pas déduire la *mâyâ* de l'Absolu ; il substitue donc à la tripartition bouddhique : absolu, relatif, irréel, une autre : réel, *mâyâ*, irréel et affirme que la *mâyâ* n'est ni *sat* ni *asat*.

Il diffère des bouddhistes également dans son interprétation de l'Absolu. Le seul élément en regard duquel notre connaissance ne se trompe jamais n'est pas la pensée, mais la certitude d'*exister*. En affirmant : « je suis » on peut se tromper quant au fait que c'est *moi* qui existe. Mais le fait d'*exister* est indubitable. La formule de Śankara est donc *sum ergo ens est*. Et cet *ens*, un, indivisible, immuable et éternel est l'Absolu, le *brahman*.

Nous voyons donc qu'avec toutes les distinctions de nuances les systèmes « illusionnistes » indiens interprètent l'opposition réel-irréel plutôt comme l'opposition absolu-contingent. En somme, il s'agit de la distinction des noumènes et des phénomènes. Les phénomènes sont considérés comme irréels parce qu'ils ne sont pas absous. Mais si l'on cherche à rapprocher ces conceptions de Kant, on ne peut constater que l'attitude épistémologique inverse à celle du grand

philosophe allemand. Pour Kant, les lois des mathématiques sont vraies, parce qu'elles sont absolument indépendantes de la chose en soi méconnaissable ; pour cette même raison, elles seraient fausses en Inde, car seules les choses en soi sont vraies.

Les choses en soi sont inaccessibles à la raison. Mais ceci ne veut guère dire qu'on ne peut pas constater leur existence. Nous touchons ici à une autre différence entre l'attitude indienne et la pensée européenne. Nâgârjuna est souvent considéré comme celui qui dans toute l'histoire de la philosophie a combattu la raison de la façon la plus implacable. Rien ne résiste à sa critique, pas même les bases de la religion bouddhique. Selon lui, tout jugement sur les entités métaphysiques est contradictoire et *vide*. Cette critique nous rappelle en Occident l'attitude d'un Wittgenstein, selon lequel tout jugement logique est vide et n'a pas de signification pour la connaissance de la réalité. Et même le célèbre appel de Wittgenstein « au sujet des choses dont on ne peut rien dire, il vaut mieux se taire » rappelle l'attitude de Nâgârjuna qui affirme que tout ce qu'on peut dire sur la réalité absolue c'est qu'elle n'est ni *a*, ni *non a*, ni *a* et *non a*, ni la négation de *a* et de *non a*. Mais, tandis que Wittgenstein aboutit à un agnosticisme métaphysique radical, Nâgârjuna insiste sur la réalité de l'Absolu. Le vide n'est pas synonyme de la négation absolue ; c'est l'Absolu positif, mais indéfinissable. Pour l'atteindre, il faut le devenir. Et ceci est possible, mais à l'exclusion complète de la voie rationnelle, seulement par la voie de l'identification mystique. Le fameux négativisme indien n'est donc qu'une affirmation, un peu plus drastique que dans les autres systèmes, que la vérité suprême n'est ouverte qu'à l'intuition directe.

Je me rends bien compte que les distinctions entre les attitudes indienne et occidentale que je présente ici sont sommaires et simplistes. Nous pourrions aisément trouver dans l'histoire de la philosophie occidentale des attitudes analogues à celles des Indiens : les courants mystiques du gnosticisme, du néoplatonisme, du christianisme ; l'idéalisme des philosophes postkantiens considérant la réalité empirique comme un développement de l'Absolu ; le monisme idéaliste de Bradley ; le pluralisme idéaliste de Mc Taggart qui rappelle l'école brahmanique du Sâmkhya admettant la pluralité des Absolus ; l'intuitionnisme de Bergson (philosophe qui est d'ailleurs hautement apprécié en Inde), etc. Et d'autre part, l'histoire de la philosophie indienne connaît aussi des courants qui ne semblent pas correspondre à la définition générale de l'attitude indienne que nous venons de donner : sans parler des écoles des matérialistes ou agnosticismes qui sont très peu connues et n'ont laissé aucune trace durable, nous connaissons des systèmes réalistes du Nyâya et Vaiśeshika, du Jinisme et de l'école Vaibhâshika du « Petit Véhicule » bouddhique.

Et pourtant même dans ces écoles non typiques les divergences avec la pensée occidentale sont du même ordre d'idées.

La distinction essentielle entre les tendances dominantes des philosophies indienne et occidentale serait-elle donc réduite à l'affirmation que la sagesse indienne est mystique et la pensée occidentale est rationaliste ? C'est une affirmation bien connue, c'est presque une rengaine. Mais c'est une simplification qui fausse les réalités et néglige la multiplicité et la diversité des courants qui existaient de part et d'autre. Elle n'est vraie que pour le *point de départ* des deux traditions, mais précisément ces points de départ différents ont laissé leurs empreintes sur toute l'évolution ultérieure, même sur les systèmes qui s'écartent des tendances initiales. Ce sont eux qui ont provoqué les divergences de méthode et des tendances. Ces éléments sont bien moins connus et pourtant beaucoup plus intéressants. Je tâcherai de présenter dans la suite quelques-uns des effets les plus frappants de la divergence des attitudes initiales.

Nous avons déjà vu quelle influence cette divergence initiale a exercée sur la notion de la vérité. Elle a façonné également l'axiomatique indienne autrement qu'en Occident. Nos axiomes sont soit empiriques soit rationnels. Tous les deux appartiennent au domaine de la connaissance normale. Vu que l'évidence empirique peut toujours être fallacieuse, les axiomes rationnels prédominent dans les doctrines modernes ; et, comme il n'est pas facile de découvrir des thèses rationnelles qui soient indubitablement plus évidentes que les autres, plusieurs systèmes modernes de logique choisissent leurs axiomes librement, en ne prenant en considération que leur utilité pour les déductions ultérieures. De toute façon les axiomes appartiennent au même domaine cognitif que les jugements qui en dérivent. Les Indiens cherchent leurs axiomes dans le domaine de l'intuition directe ou, comme ils préfèrent le dire, dans l'expérience suprasensorielle et translogique. Ils ne peuvent pas être rationalisés, mais le raisonnement est basé sur eux. Ils appartiennent donc à un domaine cognitif fondamentalement différent de la structure logique qui en est déduite et par conséquent ils ne sont pas sujets au criticisme rationnel. Ils sont pour ainsi dire « invulnérables » et ne peuvent pas être choisis librement.

A part les systèmes intuitionnistes dont nous parlerons plus loin, la majorité des doctrines occidentales emploient le terme « irrationnel » dans l'acception péjorative. Il correspond au « subconscient », à ce qui est inférieur à la conscience. Dans l'Inde l'irrationnel signifie avant tout « subliminal », c'est-à-dire ce qui est supérieur à la conscience. En Inde « expérience » veut dire intuition suprarationnelle ; en Occident ce terme désigne soit la perception empirique de la réalité extérieure soit l'introspection, donc les facultés qui ne prétendent pas découvrir la réalité absolue.

La valorisation différente de la raison dans l'Inde et en Occident donne des significations distinctes aux attitudes désignées, de part et d'autre, comme idéalistes. C'est là que se trouve la divergence essentielle entre les systèmes idéalistes indiens et les doctrines des idéalistes allemands postkantiens. Nous avons déjà vu que la coïncidence de la doctrine bouddhique avec l'épistémologie de Kant (notre connaissance n'atteint que les phénomènes) n'est que partielle, car la valorisation des éléments respectifs y est inverse (seuls les noumènes sont réels, les phénomènes sont connaissables, mais illusoires). On a voulu pousser la comparaison plus loin. En Occident, au refus kantien de reconnaître à la raison la faculté d'atteindre la réalité nouménale succéderent paradoxalement les doctrines qui exaltèrent précisément la raison, qui l'identifièrent avec la réalité absolue ; la réalité empirique ne serait qu'un développement rationnel de l'Idée, de l'Esprit suprême. Et dans l'Inde, à la critique inexorable de la raison par Nâgârjuna fit suite l'idéalisme de l'école d'Asanga et de Vasubandhu qui considère la réalité empirique comme une illusion déployée par la pensée pure, seule réalité absolue. Cependant la coïncidence n'est qu'apparente. L'Absolu de Hegel, de Fichte, de Schelling est rationnel, il représente le summum de la connaissance, et le monde empirique est la manifestation de son essence même. La pensée pure des idéalistes bouddhiques est inconsciente ; en devenant consciente, en déployant la contingence, elle fausse la réalité, perd sa vraie nature. Et même si Hegel définit l'Absolu comme privé de toutes déterminations, comme « égalité avec soi-même, le vide parfait, le Néant », la ressemblance avec l'Absolu vide des bouddhistes n'est que verbale. La définition de Hegel est l'aboutissement d'une démarche rationnelle ; elle est en même temps plus négative et plus déterminée que la définition bouddhique, pour laquelle l'Absolu est une entité positive, mais essentiellement indéterminable et inconcevable, car elle représente la plénitude de l'expérience mystique irrationnelle. Hegel reconnaît avec Kant que la raison discursive est incapable de s'élever à l'idée de l'Absolu ; mais au-dessus de cette raison il place la raison spéculative qui non seulement est capable d'atteindre l'Absolu, mais qui est cet Absolu. La raison spéculative n'est qu'une forme supérieure de la faculté cognitive, elle est plus rationnelle que la raison discursive. Par contre la pensée pure bouddhique n'est guère l'amplification de la connaissance rationnelle, car celle-ci fausse la réalité ; pour atteindre la pensée pure, il faut éliminer tous les processus de la connaissance, il faut détruire la conscience<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Cf. l'excellente définition de NORTHROP (« The Relation between Eastern and Western Philosophy », p. 13) : « the Oriental transcendent factor is the indeterminate continuum of the class of the infinite, whereas the Western transcendent factor is the class of the determinate limit. »

Les définitions paradoxales de la conscience suprême comme inconscience absolue reflètent l'expérience suprême de la transe mystique. Dans cet état, l'Absolu n'est plus pensé, il est vécu. Malgré les protestations bouddhiques, il est plutôt un être qu'une idée. Et lorsque les philosophes bouddhiques le représentent comme un fluide absolument pur qui n'est troublé par aucun mouvement, par aucune souillure, il ne s'agit pas de métaphore. Ce caractère de substance, de l'être apparaît plus clairement dans le brahmanisme, chez Śankara, pour lequel le *brahman* est à la fois «être, pensée et bonté», mais privé de toute détermination, transcendant à toute personnalité, au-dessus du temps, de l'espace et de la causalité.

L'identification de l'être et du savoir dans l'Absolu nous rappelle de nouveau l'idée analogue chez les philosophes postkantiens, exprimée de façon la plus nette par Schelling. Mais le caractère irrationnel du savoir absolu dans la conception indienne donne la prédominance à l'être. Ce qui est plus essentiel, c'est que le rôle attribué à ces deux constituants de la réalité suprême est en Inde inverse. Pour les philosophes postkantiens le savoir est l'élément de généralisation et de l'universalité, tandis que l'être est le principe de l'individualité, de la particularisation. L'intuition d'après Schelling n'atteint que le singulier, ce ne sont que les catégories du savoir qui permettent de généraliser, d'atteindre l'universel. Dans l'Inde c'est le contraire. L'être, le *brahman* est total, unique, homogène et universel ; et c'est la pensée qui, en distinguant les noms et les formes (*nâma-rûpa*), en créant les cloisonnements (*upâdhi*) rationnels, produit la différenciation, la pluralité des phénomènes. C'est elle qui divise l'être primordial.

Nous voyons donc que les coïncidences souvent frappantes entre certaines thèses des idéalistes occidentaux et indiens ne font que masquer des divergences essentielles qui découlent de la distinction signalée au début de notre exposé. Nous verrons que des différences analogues séparent la philosophie indienne des doctrines occidentales qui pourtant semblent lui être apparentées, notamment des doctrines antirationalistes.

J'ai déjà signalé la haute estime dont Bergson jouit dans l'Inde. En effet sa thèse que l'intellect fausse la réalité qui ne peut être atteinte que par l'intuition semble correspondre exactement à l'attitude indienne. Mais ici également la coïncidence n'est qu'apparente. L'intellect fausse la réalité, selon Bergson, parce qu'il crée des cadres rigides et immuables. Et la réalité que l'intuition découvre est la vie dynamique et changeante. Les philosophes indiens admettent justement le contraire : c'est l'être perçu par l'expérience intuitive qui est immuable ; le devenir, le changement est l'œuvre de la pensée.

Parmi tous les courants de la philosophie occidentale (abstraction faite du néoplatonisme, qui était peut-être influencé indirectement par la pensée indienne, et des mystiques chrétiens comme Boehme ou Maître Eckhart qui sont rarement considérés comme philosophes), la doctrine la plus rapprochée de l'attitude indienne est celle de l'existentialisme. Cette parenté d'attitudes, signalée déjà par le professeur Northrop, nous permet de percevoir plus facilement les divergences fondamentales entre l'Inde et l'Occident.

Moins scientifiques que Bergson, les philosophes existentialistes se rapprochent des Indiens par leur tendance à saisir la réalité en dehors des catégories épistémologiques et de la relation sujet-objet, par leur effort de *vivre* et non pas de *connaître* la réalité. Les existentialistes autant que les philosophes indiens conçoivent la transcendance non pas comme une démarche de la raison qui s'élève au-dessus d'elle-même, mais comme le sentiment d'un fond caché et indéfinissable auquel se rapporte l'existence, comme la certitude intuitive qu'il y a quelque chose derrière les données immédiates. Il y a également des analogies frappantes de détails (telle distinction de l'en-soi et du pour-soi recouvre assez exactement les distinctions indiennes). Un des traits les plus caractéristiques communs à l'existentialisme et à l'attitude indienne est la tendance à ressentir l'existence comme douloureuse à cause de sa fragilité, de son impermanence. Comme chez Heidegger, une « *Sorge* », une angoisse métaphysique pénètre, selon les Indiens, toute existence. Pourtant le pessimisme indien n'est pas hanté par l'angoisse de la mort, il naît plutôt de la conviction que même la mort ne délivre pas du changement perpétuel, car elle n'amène qu'une nouvelle incarnation. Cette divergence dérive évidemment des convictions religieuses différentes, mais elle a une portée philosophique et psychologique primordiale : l'impermanence douloureuse consiste pour les Indiens non pas dans l'éventualité de la fin de l'existence, mais au contraire dans la perpétuité du *devenir*. C'est le changement, le devenir qui effraie les âmes indiennes, non pas la fin de l'existence à laquelle aspirent toutes leurs religions.

Car le devenir ne peut être pour eux la réalité absolue ; celle-ci est l'être et non pas l'existence. Tout en identifiant le pour-soi, l'existence avec le devenir, les Indiens diffèrent de Bergson en ce qu'ils n'en font pas l'Absolu cosmique, et des existentialistes en ce qu'ils n'identifient pas le pour-soi avec le sujet se créant soi-même. Ce qui dans l'homme est dynamique, actif, conscient, ne lui appartient pas, c'est l'œuvre d'une force cosmique impersonnelle ou c'est l'illusion. Le vrai sujet est l'en-soi ; il est fondé dans l'être qui ne se manifeste pas dans l'existence, qui est sa négation et dont les déterminations du point de vue de la contingence sont semblables à celles du néant.

La similitude de l'être et du néant rappelle de nouveau un des leitmotive des existentialistes, conçu d'ailleurs de façons assez divergentes par les principaux représentants de cette attitude philosophique. Les identifications existentialistes de certains modes de l'être avec le néant sont plus proches des conceptions indiennes que l'identification hégélienne déjà signalée, car dans l'existentialisme, comme en Inde, le néant n'est pas une catégorie logique, l'aboutissement d'une élimination rationnelle des déterminations, mais il est « senti » directement comme une catégorie ontologique. Pourtant, si dans l'identification occidentale de l'être avec le néant l'accent est porté sur le néant, en Inde c'est la notion positive qui domine. Les Indiens ne disent pas que l'être indéterminé est comme le néant, mais, au contraire, ils affirment qu'en effleurant le néant on atteint la plénitude de l'être. L'absence de toute détermination ne signifie pas nécessairement un « rien » ; elle caractérise également la totalité homogène, la plénitude absolue qui est indéterminable, parce qu'il ne reste rien qui pourrait la déterminer ou avec quoi on pourrait la comparer.

On comprend que l'être ainsi conçu ne peut être ni personnel ni individuel. Il est la généralisation intuitive des données immédiates individuelles. Nous avons déjà signalé cette divergence capitale, probablement la plus essentielle entre les attitudes philosophiques indienne et occidentale : pour nous la généralisation est une opération intellectuelle, pour les Indiens c'est une expérience intuitive. Notre intuition nous emmène vers les données immédiates ; les Indiens vont plus loin. Ils sont incapables de concevoir les données immédiates comme existant en soi ; ils les conçoivent comme si elles étaient plongées dans un *continuum* indéterminé. Ils arrivent à la généralisation par une sorte de transcendance qui, toutefois, n'élimine pas le concret au profit de l'abstrait, mais les données immédiates elles-mêmes au profit du continuum dans lequel elles sont plongées. La certitude de l'existence de ce continuum, les Indiens la puisent dans les expériences mystiques qui présentent précisément la réalisation pratique de la transcendance intuitive. En éliminant graduellement les perceptions, les pensées, les données les plus immédiates, ils arrivent, au sommet de la méditation, à l'état d'inconscience, à un « néant qui est ». C'est cet état, qui par son absence de déterminations est le même pour tous, qu'ils considèrent comme l'ultime réalité, une et indivisible, l'être qu'on ne peut plus éliminer, l'océan dont les données sensorielles et introspectives ne sont que des vagues (donc même pas des parties, mais tout juste les mouvements troublant le continuum) <sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Cf. NORTHROP, « The Relation between Eastern and Western Philosophy », p. 11-13.

Pour que notre enquête soit complète, il faudrait, avant de terminer, dire encore quelques mots sur des doctrines réalistes indiennes qui semblent être plus proches des doctrines occidentales. Même les plus positivistes de ces doctrines ne nient pas l'existence de l'Absolu portant les caractéristiques obligatoires : unicité, homogénéité, éternité et immuabilité. Mais à côté de cet Absolu ils reconnaissent l'existence réelle d'autres éléments indépendants de lui. Il y a quelques solutions typiques du problème de la conciliation de ces deux catégories de réalité. Soit qu'on sépare radicalement les deux plans et, après avoir relégué l'Absolu dans le domaine de l'inconcevable, qu'on ne s'occupe que de la contingence, soit qu'on intègre l'être pur et éternel dans un système pluraliste où il ne constitue qu'un des éléments parmi les entités éternelles et primordiales. Le système dualiste du Sâmkhya reconnaît deux principes éternels et inconditionnés : la nature (*prakrti*), principe du devenir physique et psychique, et une multitude infinie des âmes individuelles (*purusha*), simples, indéterminées, inactives et immuables. Bien que les deux principes soient primordiaux, non créés et éternels, seuls les *purusha* correspondent totalement à la conception indienne de l'Absolu. Le fait qu'ils sont innombrables ne leur enlève pas la caractéristique de l'unicité, car ils sont tous absolument semblables. Les systèmes du Nyâya-Vaiśeshika et du Jinisme reconnaissent plusieurs substances éternelles et non créées ; mais ici aussi les âmes individuelles (*âtman*, *jîva*) seules correspondent, lorsqu'elles sont libres de tout contact avec espace, temps, atomes, *manas* et autres substances, à la notion de la réalité suprême.

La première solution, celle de la séparation radicale des deux plans est plus conséquente ; c'est la solution du bouddhisme du « Petit Véhicule ». L'Absolu, le *nirvâna*, est un état inconcevable ; ni sa nature ni sa relation à la contingence ne peuvent être compris ou définis du point de vue de la contingence. Et celle-ci n'est qu'un flux perpétuel des facteurs psycho-physiques, simples et indécomposables, des *dharma*.

Ce ne sera pas la notion de ces Absolus qui nous intéressera dans ces systèmes, car elle ne diffère pas essentiellement de l'Absolu des écoles non réalistes. Ce qui est plus intéressant, c'est de constater en quoi le réalisme indien diffère du réalisme occidental, quelle est la conception du réel dans la contingence. Cette conception est infiniment plus substantielle, on devrait dire « corporelle », qu'en Occident. Même dans les systèmes les plus pluralistes, la multitude des phénomènes ne constitue que le jeu des combinaisons des substances conçues comme des « corps » éternels, plus ou moins subtils. Ce serait faux de considérer cette interprétation comme matérialiste, car la matière — plus exactement diverses catégories des atomes — ne

constitue qu'une partie des substances primordiales. Les autres, comme l'espace, le temps, les directions spatiales, etc. ne se composent pas d'atomes et sont homogènes. Mais elles sont étendues et corporelles. On peut donc désigner cette attitude par le terme de « somatisme ».

Même dans ces systèmes réalistes et même dans l'analyse du contingent les philosophes indiens ne peuvent concevoir le réel autrement que comme un être éternel et immuable. Il est intéressant de voir quelles difficultés cette attitude entraîne dans le bouddhisme du « Petit Véhicule » qui doit la concilier avec le dogme fondamental de l'impermanence de la contingence. Tout en décomposant les entités physiques et psychiques en un flux des *dharma* qui sont seuls réels, l'école des Vaibhâshika, la plus importante du « Petit Véhicule » considère ces *dharma* comme éternels. Ils ne sont actifs que pendant un court moment — c'est précisément la manifestation de la réalité contingente — mais avant cette manifestation ils existent depuis toujours comme une sorte d'énergie potentielle et après l'instant d'activité ils continuent à exister éternellement comme des facteurs vidés de toute énergie. L'école bouddhique des Sautrântika a réagi contre cette conception inutile et improuvable en affirmant que les *dharma* n'existent pas en dehors de leurs manifestations, qu'ils ne sont que cette manifestation de durée infinitésimale. Ils représentent donc la réalité contingente comme un kaléidoscope de phénomènes instantanés. Mais cette doctrine phénoménaliste, unique dans l'histoire de la philosophie indienne, glissa presque aussitôt vers la solution du « Grand Véhicule » que nous connaissons déjà : ces manifestations infinitésimales, ces phénomènes sans substrat ne sont plus réels, ne sont qu'une illusion, et la vraie réalité se trouve en dehors de la contingence, dans le vide ou dans la pensée pure, un être inconcevable et éternel. La nécessité de concevoir le réel sous ces traits a entravé le développement du phénoménalisme indien.

La tendance à concevoir le réel comme un être corporel amène les réalistes indiens à assigner des caractéristiques substantielles à tout élément important, même aux catégories logiques ou aux pures relations. Le Jinisme, par exemple, ne se contente pas de poser dans son système la substance de l'espace (donc plutôt une sorte d'éther) comme substrat de localisation ; il postule encore des substances corporelles séparées servant de substrats au mouvement et à l'inertie. Là où nous ne voyons que les distinctions logiques, le Jinisme admet trois catégories ontologiques diverses. De même l'école des Vaiśeshika considère les directions spatiales comme une substance distincte de l'espace. Cette tendance à multiplier les substances purement nominales atteint son sommet dans le système des Vaibhâshika selon lequel, par exemple, pour qu'il y ait perception,

il ne suffit pas que le *fait* du contact entre les *dharma* subjectifs et objectifs se produise, mais il faut qu'un *dharma de contact* apparaisse dans le flux. Et si certains *dharma* n'entrent pas en relation entre eux, ceci veut dire que dans ce complexe le *dharma de séparation* est présent. D'une attitude semblable relève la tendance de certaines écoles indiennes à considérer la non-existence comme un élément indépendant, non pas comme une simple négation de l'élément de l'existence.

Ces détails nous montrent, peut-être mieux que les spéculations antiréalistes, l'incapacité chez les Indiens de concevoir la réalité d'une idée, d'une catégorie rationnelle, d'un rapport. La réalité doit être une substance, un être qui peut être inconcevable et indéterminé, un vide ou un néant, mais jamais une pure idée, un « être idéal ».

C'est par cette constatation que nous pouvons clore notre exposé. L'opinion la plus répandue et soutenue surtout par des Indiens est que la mentalité indienne est plus spiritualiste que la nôtre ; on oppose d'habitude l'idéalisme indien au matérialisme ou réalisme occidental. Mais en vérité, surtout sur le plan philosophique, c'est le contraire qui est juste. La philosophie occidentale a été la seule, dans l'histoire de la pensée humaine, à concevoir la réalité idéale, celle d'une notion, d'une catégorie, d'une abstraction. Dans la philosophie indienne il n'y a pas de réalité en dehors de l'être. Cette philosophie oppose l'être statique à l'être dynamique, l'être déterminé à l'être non déterminé et même inconcevable ; mais, si elle oppose l'être à la détermination, aux entités logiques, au savoir, ce n'est que pour affirmer que ces éléments ne sont pas réels. A cet égard, notre philosophie est infiniment plus idéaliste.

Il est vrai qu'avant les courants rationalistes du XVII<sup>e</sup> siècle, la pensée occidentale, elle non plus, n'admet pas la réalité des entités idéales. Et c'est là l'intérêt de la philosophie indienne, car, tout en partageant avec l'Occident l'attitude « substantialiste », elle a su s'élever déjà au début de notre siècle, et sans abandonner cette attitude, à des spéculations vertigineuses que nous n'entrevoions qu'après l'expérience rationaliste et idéaliste des temps modernes.

CONSTANTIN REGAMEY.

## DISCUSSION

M. MAURICE GEX (Lausanne) : « J'admire la très grande richesse de la conférence que nous venons d'entendre et je pense, comme M. Regamey, que la difficulté fondamentale à laquelle nous nous heurtons, nous autres Occidentaux, est celle de la mise au point du vocabulaire.

A ce sujet, je me permets de présenter quelques brèves remarques concernant les trois notions suivantes : être, raison, substance.

1. Pour la philosophie indienne, l'être est immobile, statique, immuable, or le conférencier nous a dit que l'absolu des idéalistes indiens est la pensée inconsciente. Il y a là, semble-t-il, une contradiction pour nous autres Occidentaux, car la pensée — consciente ou inconsciente — invoque l'idée de dynamisme, de puissance active et non de quelque chose de statique.

2. La raison au sens platonicien est intuition, saisie de l'absolu, et non pas pensée discursive. Quand on dit que la philosophie indienne est irrationnelle, on prend sans doute le mot raison dans son acception moderne et non platonicienne. Nous croyons que la pensée indienne peut s'harmoniser bien plus aisément avec la pensée antique occidentale qu'avec notre philosophie moderne, axée sur l'épistémologie.

3. Une petite querelle de mots pour finir. Le terme de substance ne désigne nullement une réalité matérielle dans la tradition occidentale, mais *ce qui peut exister par soi-même*. Dire que les catégories de l'esprit sont des substances, ne signifie donc pas qu'elles sont de nature corporelle. »

M. PIERRE THÉVENAZ (Lausanne) : « L'exposé de M. Regamey a, entre autres, le grand mérite de nous faire voir combien la science et la prudence du philologue peuvent être précieuses au philosophe, et même indispensables à l'historien de la philosophie, s'il veut pénétrer, par delà l'obstacle d'un langage qui n'est pas ou n'est plus le nôtre, la pensée des philosophes du passé ou du monde oriental.

M. Regamey relève le caractère ontologique et réaliste de la philosophie indienne : par la primauté de l'Etre elle s'opposerait à la philosophie essentiellement idéaliste de l'Occident où la connaissance prime l'Etre. N'est-ce pas confronter la philosophie indienne à une certaine tendance philosophique qui dominait certes au XIX<sup>e</sup> siècle, mais qui est loin de caractériser la philosophie occidentale actuelle ? Vous dites que la vérité pour les Hindous n'est pas une notion épistémologique, mais un fait ontologique. Mais, pour ne citer qu'un exemple, Heidegger ne vise-t-il pas précisément, dans sa doctrine de la vérité-dévoilement, à saisir et à définir la vérité au niveau de l'Etre et non pas du connaître ?

Il faudra se demander dès lors si l'opposition entre Orient et Occident n'est pas plutôt l'opposition entre deux ontologies, entre deux réalismes, entre deux façons de concevoir l'Etre. La question n'est-elle pas plutôt de savoir si cet Etre, dont on reconnaît le primat, est *déterminé* ou *indéterminé*, les philosophes de l'Inde le considérant comme foncièrement indéterminé et les Occidentaux cherchant à le saisir dans sa détermination intelligible ? Encore faudrait-il apporter à cette opposition un peu grosse des nuances et des atténuations, en rappelant que l'intelligibilité et la détermination de l'être n'a pas

la même signification pour Platon ou Aristote, pour Descartes ou Leibniz : la physique représentant par exemple pour Platon la science de l'être indéterminé et pour Descartes, au contraire, la science de l'être déterminé. »

M. B. DE SPENGLER (Lausanne) : « Permettez-moi tout d'abord de vous remercier de cette riche aubaine de votre érudition en matière de philosophie orientale.

La question que j'aimerais vous poser est celle-ci : en parcourant les différents ouvrages de philosophie hindoue, j'ai toujours l'impression d'être dans le sillage d'un même penseur. Prenez quelques lignes d'un Pascal, d'un Kant, d'un Bergson, vous y trouverez immédiatement l'empreinte de leur personnalité unique et originale. Par contre, il me serait difficile, sinon impossible, de distinguer les styles individuels dans l'immense foule des écrivains brahmaniques et bouddhistes. Est-ce que cela tient à l'effet psychologique qui nous fait confondre tous les Chinois dans un seul visage générique ? Ou bien faut-il en chercher une cause plus profonde ?

Ne pourrait-on pas poser comme une des caractéristiques essentielles de la philosophie occidentale son personnalisme, nettement opposé à l'apersonnalisme, voire à l'antipersonnalisme oriental ? Le thème de la personne est le fil d'or passant à travers la spéulation des grands Grecs et aboutissant à l'apothéose médiévale. Pour saint Thomas d'Aquin, la personne humaine, enracinée en un Dieu également personnel, est ce qu'il y a de plus parfait, et partant de plus réel au monde.

Descartes inaugure une ère spéculative entièrement centrée sur l'homme. Avant la lettre du criticisme, il fait tourner les mondes autour de l'esprit humain. Dieu intervient encore de temps en temps dans l'explication philosophique, mais, peu à peu, il en est définitivement *éliminé*, et l'homme prend sa place. Explicitement ou implicitement, et à part quelques accidents de route, explicables précisément par des influences hindouistes, la pensée occidentale continue à cheminer sous le signe du personnalisme. Même dans ses variantes nihilistes, elle proclame la primauté de la personne humaine. A l'opposé du nihilisme serein et résigné d'un sectateur bouddhiste, le néantisme de Sartre est une réaction violemment de la personne humaine comprimée par l'absurdité apparente de la vie. Sartre a certainement raison de coller l'étiquette d'humanisme sur son existentialisme nihiliste. Ce qui émerge de son naufrage général de l'existence, c'est la liberté illimitée et effarante de l'homme. Dans sa dernière pièce, Sartre dépeint la lutte désespérée de l'homme contre quelqu'un de plus fort que lui, contre le diable ou le bon Dieu, qui sont du reste, pour lui, interchangeables. S'il nie Dieu, c'est parce qu'il le croit mauvais, mais sa négation prend la forme d'une empoignade personnelle. Comme un de ses héros, il veut « mettre Dieu mal à son aise ». Quel contraste avec le bouddhiste marchant au-devant de l'extinction de l'être individuel avec un sourire béat aux lèvres ! »

M. PH. MULLER (Neuchâtel) : « Pour mon compte, en m'associant aux remerciements exprimés à M. Regamey pour son travail, je voudrais m'interroger sur le sentiment d'étrangeté que l'Occidental en général, et moi en particulier, ressentons devant des exposés de la pensée hindoue. M. Regamey a fait justement remarquer que la plupart des présentations en sont en quelque sorte envoûtées par le contenu de doctrines qui rompent si complètement avec nos méthodes de penser et l'ensemble des problèmes que nous reconnaissons comme philosophiques. Elles négligent par suite d'insister sur la

méthode propre à la pensée orientale. J'avoue que j'aurais aimé lui voir préciser ce point. En quoi les affirmations qu'il nous a rapportées sont-elles philosophiques, et non des intuitions poétiques par nature subjectives et incomunicables ? De plus, le renoncement de l'Orient à tout activisme social ou politique ne représente-t-il pas l'hypothèque que doit payer la philosophie orientale pour son insertion dans un système social hiérarchique et solidifié ? La raison occidentale n'est-elle pas, en dernière analyse, une promesse de communion bien plus qu'un accès à l'être ? Et l'abandon de la raison par les penseurs orientaux ne signifie-t-elle pas surtout l'abandon de toute société humaine fondée sur la reconnaissance des personnes, et non sur la survivance de rôles sociologiques immuables et héréditaires ? Notre résistance à la philosophie hindoue, si c'est bien une philosophie, ne provient-elle pas de ce que pour nous, que nous en ayons conscience ou non, la pensée philosophique a toujours eu un caractère révolutionnaire, et a servi à mettre en cause le donné social et historique, dans la mesure où il consolidait des rapports de violence et perpétuait une hiérarchie issue de cette violence ? »

M. ARNOLD REYMOND (Lausanne) : « J'ai beaucoup apprécié la sympathie compréhensive, la pénétration psychologique et métaphysique, l'ordonnance à la fois ferme et nuancée, la prudence et la maîtrise critiques qui caractérisent le bel exposé comparatif que M. Regamey nous a présenté.

Comme il l'a fort bien montré, la vérité pour la pensée hindoue ne se rattache pas à l'épistémologie, mais avant tout à un fait ontologique. Les caractères intuitifs de la vérité étant supérieurs aux critères rationnels, l'absolu se pose comme une donnée immédiate ; les catégories de pensée et le monde empirique sont d'ordre secondaire. Ce fait entraîne pour la philosophie indienne la conséquence que l'irrationnel se situe au-dessus de la raison, que l'irréel désigne le non-absolu et le réel l'absolu non-contingent.

Je voudrais à ce propos faire deux remarques. L'une concerne le rapport de l'absolu avec l'inconscient et l'autre le rôle de la magie.

L'irrationnel étant supérieur à la raison, on comprend que si pour l'idéalisme postkantien l'absolu est la raison suprême, l'absolu des idéalistes hindous implique la pensée inconsciente, car l'Etre est le principe d'unité, tandis que le Savoir est le principe de diversité et de particularité. On peut se demander toutefois si l'intuition inconsciente de l'Absolu se suffit à elle-même. Certes toute intuition saisit par un contact immédiat, et en un sens inanalysable, une position spécifique et *sui generis* de réalité ; mais elle s'accompagne en même temps d'une activité jugeante, implicite ou explicite, dans laquelle, lorsque l'attention, inséparable de tout état de conscience, se porte exclusivement sur l'objet intuitionné, la conscience de soi est en veilleuse et semble disparaître entièrement.

C'est donc par étapes que l'intuition de l'Absolu, s'absorbant par une technique et une tension appropriées exclusivement dans son objet, abolit la pensée consciente. C'est pourquoi, me semble-t-il, il est plus juste au sujet de l'intuition de l'Absolu de faire dériver du conscient l'état d'inconscience plutôt que l'inverse.

En ce qui concerne la magie, M. Regamey a rappelé à diverses reprises que les conceptions hindoues sur le monde dans son comportement et sa relation avec l'homme sont imprégnées d'éléments magiques ; cette imprégnation s'explique du moment que les catégories de pensée et le monde empirique sont secondaires.

Cette persistance du magique me paraît se justifier d'autre part par les raisons suivantes. C'est dans le paléolithique déjà qu'apparaît l'usage de la pierre, du feu et du propulseur, mais c'est dans le monde néolithique que se trouve l'aube de la civilisation : perfectionnement de l'usage de la pierre (scies, tranchets, fauilles), poteries cuites, filage et début du tissage, chirurgie et médecine rudimentaires, moyens de transport, métallurgie embryonnaire des métaux natifs (or, cuivre) se prolongeant ensuite par la technique des alliages (bronze) et du fer forgé.

Dans cette technique de la phase néolithique (est-il besoin de le dire ?) les connaissances concernant les phénomènes de la nature étaient indissolublement liées à des conceptions et à des rites magiques.

Où toutes ces nouveautés ont-elles pris naissance ? Il semble que ce soit dans le plateau central de l'Asie, grand réservoir d'hommes. C'est de là qu'elles se seraient déversées dans la Chaldée, l'Egypte et l'Inde où, vers l'an 3000 avant Jésus-Christ, il existait dans la vallée de l'Indus des villes et une civilisation comparables à celles qui, à la même époque, se trouvaient en Basse-Chaldée, chez les Summériens.

Les premières civilisations de l'Inde, de la Mésopotamie et de l'Egypte se trouvèrent ainsi à leur début bénéficier du même héritage mystique et magico-technique. Mais l'Inde l'accepta tel quel, sans le modifier, et se consacra à l'étude de la vie psychique et des moyens d'ascèse qui l'intensifient.

Dans le bassin méditerranéen au contraire, grâce au miracle grec, les techniques et connaissances de l'époque néolithique se débarrassent de leur gangue magique et, d'occultes qu'elles étaient, les sciences deviennent rationnelles. L'Alchimie elle-même, par l'emploi des alambics et la recherche obstinée de l'ordre circulaire des éléments qui doit conduire à la pierre philosophale, maintient et perfectionne l'*expérimentation* qui aboutit finalement à la physico-chimie.

Dès lors la pensée occidentale tant de l'artisan que du théoricien voit le monde physique, biologique et même psychique au travers du prisme des lois de la physico-chimie. Elle est déconcertée par la pensée hindoue qui se fait des rapports de l'âme et du corps une autre conception, souvent plus profonde. De son côté, la mentalité hindoue vis-à-vis de la pensée occidentale se trouve en sens inverse déroutée. »

Prirent encore part à la discussion : MM. EDM. ROCHE DIEU, H. MIÉVILLE, M. REYMOND et M<sup>me</sup> JEANNE HER SCH.

Réponse de M. CONSTANTIN REGAMEY : « Avant de donner la réponse à chacune des interventions, je voudrais faire une observation générale : je comprends bien que certains termes dont je me suis servi aient pu prêter à confusion. Mais c'est inévitable lorsqu'on cherche à caractériser de façon synthétique toute une tradition avec l'infinité de doctrines distinctes qu'elle renferme. C'est ici qu'apparaît la difficulté de l'emploi non ambigu des termes courants. Je suis parfaitement d'accord avec M. Gex que le terme substance ne désigne pas nécessairement une réalité matérielle. Mais je me suis servi de ce terme pour marquer le contraste avec une idée, un rapport, une catégorie, ou plus précisément pour distinguer une catégorie ontologique de la catégorie épistémologique. Pour les philosophes indiens non plus la substance n'est pas nécessairement une réalité matérielle, mais c'est un être (et souvent une chose), jamais une idée. Quant au premier point de l'intervention de M. Gex,

c'est précisément pour donner à la pensée absolue le caractère de l'être statique que les idéalistes indiens la considèrent comme inconsciente, donc dépourvue de dynamisme et de puissance active qui apparaissent dans les états conscients. On pourrait se demander pourquoi les idéalistes indiens persistent à appeler « pensée » cette entité inconsciente. Je pense que ceci est le résultat de leur attitude moniste. L'illusion de la contingence est le produit de la pensée qui seule est réelle. Aucun Absolu distinct de la pensée ne peut exister à côté d'elle. Cet Absolu est donc la même pensée, mais ayant toutes les caractéristiques de l'être et purifiée de tout ce qui ne correspondrait pas à la conception indienne de l'Absolu.

Je suis parfaitement d'accord avec la suggestion que la pensée indienne s'harmonise bien mieux avec la pensée antique occidentale qu'avec notre philosophie moderne (à l'exclusion de l'existentialisme et de l'intuitionnisme). Mais les divergences sont pourtant grandes également par rapport à Platon. L'Absolu platonicien est déterminé et sert de modèle aux éléments de la contingence. L'Absolu indien est indéterminé et ne saurait nullement façonner la contingence, car il serait dans ce cas immanent. C'est une illustration excellente de la divergence des attitudes. La transcendance rationnelle conserve la possibilité de contact entre le transcendant et l'immanent. La transcendance telle que les Indiens la conçoivent n'admet aucun point de liaison avec l'immanence.

C'est précisément cette interprétation de la divergence entre l'ontologie indienne et occidentale que propose *M. Thévenaz* dans son intervention. Je suis parfaitement d'accord avec lui et moi-même j'ai insisté sur la ressemblance de l'attitude indienne avec celle de Heidegger. Je comprends aussi qu'on ne peut pas affirmer que la philosophie occidentale soit essentiellement idéaliste. Il est clair qu'on ne peut pas définir l'ensemble des doctrines et des systèmes développés en Occident au cours de deux mille cinq cents ans au moyen d'une seule étiquette. Mais je voulais insister sur le fait que l'attitude dans laquelle la connaissance prime l'Etre n'a été développée qu'en Occident et qu'elle a créé un climat philosophique spécial que même les doctrines antirationalistes doivent prendre en considération, tandis que ce problème, malgré les apparences contraires, ne se posait même pas en Inde.

Quant au problème de ressemblance de toutes les philosophies indiennes signalées par *M. de Spengler*, je crois que c'est en effet un phénomène psychologique semblable à celui qui ne nous permet pas de « distinguer les Chinois », c'est-à-dire que nous réagissons avant tout sur ce qui distingue toutes ces doctrines de notre philosophie et ne voyons plus très bien les différences entre elles. Mais il y a aussi une autre raison. Dans la philosophie indienne, l'individualité de philosophe joue un rôle moins grand que les distinctions des écoles. Les Indiens ne classent pas les écoles selon leurs fondateurs, mais plutôt les philosophes selon les écoles auxquelles ils ont adhéré. Le nombre des écoles a été définitivement arrêté au moyen âge et ne change plus depuis. Chaque philosophe choisit dans ces écoles traditionnelles celle qui lui convient le mieux et expose d'habitude ses idées sous forme de commentaires de ses prédécesseurs, ce qui ne l'empêche d'ailleurs pas de les contredire, pourvu que les formules générales, les thèses fondamentales de l'école soient sauvegardées.

Je suis parfaitement d'accord que l'apersonnalisme est un trait dominant de la mentalité indienne. Il est la base même de la religion bouddhique. Pour reprendre la comparaison que *M. de Spengler* fait avec Sartre, on peut dire que pour le bouddhisme le pessimisme résulte également de la conscience de l'oppression de la personne humaine par le monde et la vie qui sont plus forts

qu'elle. Mais au lieu de lutter contre cette force reconnue à priori comme invincible, le bouddhisme élimine la personne. Lorsqu'on arrive à comprendre que la personne humaine n'est qu'une illusion, il n'y a plus de lutte à supporter, il n'y a plus d'oppression, soit que l'être individuel (qui ne se considère plus comme personne) s'achemine au-devant du *nirvâna* où il n'y a ni personne ni le monde oppresseur (Petit Véhicule), soit qu'il comprenne qu'il n'y a jamais eu de personne et de monde opposés, que l'opposition même de la personne et du monde n'est qu'une illusion (solution du Grand Véhicule).

La conception du brahmanisme est moins nette, car, avec de nombreuses nuances, elle oscille entre l'illusionnisme semblable à l'illusionnisme bouddhique, et les doctrines qui reconnaissent l'individualité réelle des âmes humaines. Mais ces âmes sont des parcelles de l'Absolu. Il suffit qu'elles le reconnaissent pour que l'opposition entre elles et l'Absolu (qui se manifeste souvent comme un dieu quasi personnel) disparaîsse. Dans leur vraie nature les âmes sont peut-être individuelles, mais elles ne sont pas des personnes, car même leur liberté n'est que la liberté de Dieu dont elles sont les parties. L'opposition, l'oppression, la souffrance ont précisément pour origine l'erreur de l'âme qui se considère comme une personne. C'est cette erreur qu'il faut déraciner.

Je crois que cette conception vient de l'expérience mystique : pour atteindre le sommet de cette expérience, il faut détruire les perceptions, les pensées, la distinction du sujet et de l'objet, donc tous les éléments qui constituent les traits distinctifs de la personnalité. L'entité qu'on atteint ainsi a nécessairement le caractère apersonnel.

Pour être juste, il faut pourtant ajouter qu'il existe un courant puissant, et aujourd'hui dominant, de la religion indienne qui maintient la notion de personne. Il s'agit des doctrines qui voient le salut non pas dans l'identification mystique avec l'Absolu, mais dans l'amour pour Dieu-Absolu. Les adeptes de cette doctrine insistent sur le fait que le salut ne peut pas consister en une absorption de l'âme par l'Absolu, car, pour qu'il y ait amour, il faut qu'il y ait distinction, qu'il y ait deux.

M. *Muller* demande si la pensée indienne mérite le nom de philosophie. En tant qu'elle est une doctrine qui se sert de méthodes exactes appliquées à la compréhension de la réalité, elle l'est indubitablement. Je n'affirme pas que cette philosophie abandonne entièrement la raison. Ses conclusions suprêmes sont irrationnelles, mais elle cherche à les fonder sur des raisonnements d'une rare virtuosité dialectique. Certes, certains textes anciens, tels les *Upanishads*, ont plutôt le caractère d'intuitions poétiques qui cherchent à suggérer la réalité par des métaphores. Mais la philosophie systématique indienne est tout ce qu'il y a de plus précis et de plus scolastique. Elle est obligée de recourir aux suggestions, aux détours, aux symboles là où elle essaie de saisir l'ineffable (Heidegger ou Jaspers n'agissent-ils pas de la même façon ?) ; mais pour tout le reste, surtout pour le côté négatif, elle est extrêmement rigoureuse et minutieuse.

Par contre la philosophie indienne n'est certainement pas une doctrine cherchant à réformer la vie sociale, à modifier l'histoire. Ceci vient du simple fait que dès ses débuts la pensée indienne a reconnu l'incorrigibilité de la vie ici-bas dont tout simplement il ne vaut pas la peine de s'occuper. Certes, on peut trouver à l'origine de certains mouvements religieux et philosophiques de l'Inde des raisons sociales, par exemple, la réaction contre l'hégémonie de la caste des brahmanes qui a fortement contribué à l'expansion de l'idéal mystique des *Upanishads* (il s'agissait de lancer la doctrine de salut que chacun

pourrait atteindre sans l'aide des rites que les prêtres seuls étaient autorisés à exécuter). Mais ces raisons ne suffisent pas pour expliquer toutes les particularités de la pensée indienne centrée dès le début sur l'au-delà. Cette attitude a contribué, comme je l'ai déjà mentionné, au peu d'intérêt des Indiens pour les problèmes sociaux et politiques et à l'absence de l'évolution historique dans ce pays. Mais aujourd'hui cela a changé. Depuis leur contact avec les Occidentaux, les Indiens cherchent à appliquer leurs idéaux à la vie pratique. Mahatma Gandhi fut un des promoteurs de cette nouvelle attitude ; elle est encore plus accentuée en Inde moderne.

Je suis d'accord avec M. *Arnold Reymond* que l'état d'inconscience dérive du conscient, et telle est d'ailleurs la technique mystique du Yoga. Mais l'ontologie indienne se base sur l'inversion du schéma de méditation et prend pour point de départ ontologique l'aboutissement de la pratique mystique. Car si cet état suprême d'inconscience n'était pas considéré comme le summum de la réalité, à quoi bon s'efforcerait-on de l'atteindre par l'élimination graduelle des états conscients ?

Quant à l'importance de la magie pour la cristallisation des conceptions philosophiques indiennes, elle est indubitable. Je voudrais ajouter aux observations si instructives de M. Reymond encore un point. C'est, entre autres, la magie qui a puissamment contribué au « substantialisme » de la philosophie indienne, car c'est un trait caractéristique de la mentalité magique de considérer tous les éléments de la réalité comme des substances, des fluides sur lesquelles agit le magicien. A la période préupanishadienne, la pensée indienne a été dominée par une « Weltanschauung » magique, selon laquelle tous les éléments de la réalité, non seulement les éléments saisissables, mais aussi le bonheur, la richesse, la fécondité, la colère, la maladie, le péché, étaient des fluides avec lesquels le prêtre-magicien pouvait jouer au moyen des rites. Tout en sublimant cette « Weltanschauung », la pensée indienne n'a jamais su s'en libérer complètement. »

## COMMUNICATIONS PRÉSENTÉES A LA SOCIÉTÉ ROMANDE DE PHILOSOPHIE

*d'octobre 1950 à juin 1951*

### SECTION GENEVOISE

Robert Bouvier, « La mentalité primitive et la philosophie ». Jacques de Senarclens, « Un débat autour de la théologie naturelle ». André Mercier (Berne), « Thèses sur la culture et la maturité d'esprit (En marge d'un petit livre) ». M<sup>me</sup> Antoinette Virieux-Reymond (Rolle), « Quelques problèmes soulevés par la nature de la logique et ses rapports avec la philosophie ». Léon Husson (Lyon), « L'ambiguïté du normal ».