

**Zeitschrift:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Band:** 15 (1965)  
**Heft:** 1

**Artikel:** Vivekânanda et la tradition philosophique occidentale  
**Autor:** Schaerer, René  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-380827>

### **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:** 12.01.2026

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

# VIVEKÂNANDA

## ET LA TRADITION PHILOSOPHIQUE

### OCCIDENTALE

On sait que la pensée indienne présente, par rapport à la nôtre, un ensemble de caractères originaux. Disons de façon très sommaire qu'elle vise moins à se développer logiquement en système qu'à se résorber dans l'intuition d'un Ineffable à la faveur d'une communion de nature ontologique et mystique<sup>1</sup>. Pour l'Occidental, connaître, c'est appliquer un outillage de notions, de propositions et de jugements à la solution de certains problèmes, c'est mettre en jeu des opérations rigoureuses pour tendre vers un absolu plus ou moins accessible, dont on ne saurait dire d'avance s'il se révélera connaissable ou inconnaissable, rationnel, supra-rationnel ou irrationnel. Selon Platon, la faute la plus grave que le philosophe puisse commettre, c'est de perdre confiance en la raison, c'est la *misologie* (*Phédon* 89 c e). Descartes doute de tout sauf de la méthode qui le fait douter, et quand il trouve une certitude, celle-ci consiste bien plus en un acte de son esprit (« Je pense, donc je suis ») qu'en la manifestation d'une Présence. L'Indien, tout au contraire, prend appui sur une expérience inexprimable de l'Être pour dénoncer l'insuffisance des démonstrations rationnelles : le monde sensible lui apparaît alors comme voilé de brume<sup>2</sup>, et la pensée discursive vient se briser sur cet Absolu comme sur une sorte de Vide positif, qui la fait éclater. Aussi n'est-il pas étonnant que certains modes négatifs de raisonnement se trouvent

<sup>1</sup> Voir l'article de CONSTANTIN REGAMEY dans cette Revue (1951, IV, p. 245-262 : *Tendances et méthodes de la philosophie indienne comparées à celles de la philosophie occidentale*. Cf. S. RADHAKRISHNAN : *L'hindouisme et la vie*, trad. française. Masson-Oursel, Paris, 1929, et *Eastern Religions and Western Thought*, Londres, 1937 ; H. DE GLASENAPP : *La philosophie indienne*, Paris, 1951, p. 11-28 et 329-350.

<sup>2</sup> Le mot brume (*mist*) est employé par Vivekânanda pour désigner Mâyâ (*Jnana-Yoga*, p. 51). Sauf indication contraire, nos citations se réfèrent au texte original paru dans l'édition *Advaita Ashrama*, à Calcutta. J'ai fait mon profit de la traduction française de Jean Herbert (Collection : Les grands maîtres spirituels dans l'Inde contemporaine) et j'y renvoie pour deux chapitres (*Védantisme pratique* et *Yoga de la connaissance*) qui ne figurent pas dans l'édition anglaise.

---

N. B. — Les conférences des professeurs Schaerer et Lacombe ont été prononcées à l'Université de Genève, en décembre 1963, à l'occasion du centenaire de la naissance de Vivekânanda.

valorisés de ce fait : la négation elle-même devient « un instant d'extrême lucidité, dans lequel nous sentons fortement en nous la présence de l'objet *manquant* »<sup>1</sup>. Le rêve s'affirme comme une connaissance initiale et privilégiée. Vivekânanda va jusqu'à établir un lien entre le langage des philosophies et le balbutiement des bébés (*Jnana-Yoga*, p. 27) et ne craint pas d'écrire avec le plus grand sérieux : « Supposons qu'une vache devienne philosophe... » (*ibid.* p. 159). Inversement, il croit pouvoir administrer, en quelques lignes, une « preuve absolument irréfutable » du caractère transcendantal de l'esprit, ailleurs une « preuve complète » de la réincarnation, ailleurs encore une réfutation « scientifique » du théisme<sup>2</sup>. On voit que le doute et la certitude n'ont pas, chez lui, le même point d'appui que chez nous.

J'en viens maintenant à l'examen de sa pensée. Par obligation de brièveté, je me bornerai à cinq œuvres principales, le *Râja-Yoga*, le *Karma-Yoga*, le *Bhakti-Yoga*, le *Jnana-Yoga* et le *Vedânta*. Est-il besoin d'ajouter que je juge indigne de réfutation deux opinions opposées qui ont cours aujourd'hui : la première ne voit dans la philosophie indienne que superstition vague et fumeuse ; la seconde croit y trouver la vérité absolue, et rejette sous le nom de matérialisme utilitaire et technocratique les plus hautes réalisations de la spiritualité occidentale.

Nous sommes dans le monde. C'est là notre condition première et fondamentale. Vouloir sortir du monde serait folie.

Ce monde n'est ni absolu ni illusoire : il est phénoménal, au sens kantien du terme, c'est-à-dire relatif à la nature de notre esprit. Nous ne pouvons le saisir que selon les trois exigences du *temps*, de l'*espace* et de la *causalité*. « Le temps, l'espace et la causalité sont comme la vitre à travers laquelle on voit l'Absolu » (*J.-Y.*, p. 118, cf. p. 55). La réalité nous apparaît donc sous la forme d'un enchaînement inévitable : le *karma*. En d'autres termes, rien ne commence, rien ne finit, tout revient sur soi et se détruit : le bien ruine le mal et le mal ruine le bien. Les contraires s'appellent nécessairement. Telle est la course sans fin du *samsara* : « le feu qui brûle un petit enfant peut cuire un bon repas pour un pauvre homme » (*ibid.* p. 66).

Autodestruction radicale de tout ce qui est du monde ! On évoque Héraclite et sa grande leçon : il y a une même route vers le haut et vers le bas, la guerre est la mère de toutes choses. Vivekânanda est formel : « Notre mal n'a pas une moindre valeur que notre bien, et notre bien n'a pas plus de valeur que notre mal : ils sont liés

<sup>1</sup> SWÂMI NITYABODHÂNANDA : *L'ignorance qui nous sépare de la réalisation*. Paris, 1959, p. 7. Les mots soulignés le sont par moi.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 54, 271, et *Védantisme pratique* III, in *Jnana-Yoga*, trad. Herbert, p. 394-396.

ensemble » (J.-Y., p. 72). Pour supprimer l'un, il faudrait supprimer l'autre.

Une idée en découle, que les Grecs connaissaient bien, celle du *retour éternel*. Cette table, cette carafe, ce discours, reviendront éternellement, et avec eux toutes les combinaisons des formes physiques (*ibid.* p. 279)<sup>1</sup>. Ce qu'on appelle *Mâyâ* n'est pas autre chose que la constatation objective et lucide d'un tel fait. D'où l'importance de cette puissance ambivalente, maîtresse de vérité pour le sage, maîtresse d'erreur pour le fou. Vivekânanda lui consacre une sorte de cantique exalté, dont chaque couplet s'achève sur ce refrain : « Et cela, c'est *Mâyâ* » (*ibid.*, p. 58-64).

Cette conception n'a rien de choquant pour un esprit occidental. Nous l'avons rapprochée de Kant, d'Héraclite et de Nietzsche : on pourrait aussi lui trouver des correspondances avec Platon, Hegel, Bergson...

Mais voici qui étonne un peu. Si l'on demande à Vivekânanda pourquoi les choses sont ce qu'elles sont, pourquoi le monde existe, il répond curieusement : les choses sont ainsi « parce qu'elles sont dans les Védas ». « C'est dans les Védas et par les Védas qu'est venue toute la création » (*ibid.*, p. 180-181). Les Védas sont donc l'équivalent, non de la Bible — ce serait trop peu dire — mais du mot créateur de Dieu. « Dieu parle et la chose existe » proclame le psalmiste (Ps. 33 : 6). De même ici les Védas se voient doués d'une puissance cosmique infinie. Ils ne sont pas inspirés, ils sont inspireurs. Le dualisme : créateur-créature s'efface devant une identité. D'où l'autorité de ces anciens textes et l'extraordinaire stabilité de la pensée indienne en ses données fondamentales<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Cette idée, profondément antichrétienne, réapparaît chez Nietzsche, qui l'a mise au centre de sa philosophie, et qui écrit, dans la *Volonté de Puissance* (trad. fr. G. Bianquis, II, 628) : « Quand je me représente le monde comme un jeu divin placé par-delà le bien et le mal, j'ai pour précurseurs la philosophie des Védântas et Héraclite. »

<sup>2</sup> Il serait injuste de reprocher à Vivekânanda d'en être resté au stade primitif de la magie verbale. La doctrine du mot créateur n'a rien ici d'archaïque : elle traduit à la fois une vision émanatiste de l'Univers et une doctrine initiatique de la Vérité. Si les Ecritures sont sacrées, c'est qu'elles transmettent la puissance qui irradie de l'Absolu. « Elles ne sont pas tant des thèses dogmatiques que des échos de la vie. Elles enregistrent les expériences spirituelles d'âmes fortement pourvues du sens de la réalité » (RADHAKRISHNAN : *L'hindouisme et la vie*, p. 7). Ce n'est donc pas le mot qui agit, mais le pouvoir qu'il propose, par l'entremise de ces âmes fortes, à ceux qui ont des oreilles pour entendre et des yeux pour lire. Le sage qu'illumine la vérité intérieure n'aura plus besoin de cet intermédiaire. Les Védas sont aussi inutiles au vrai brahmane, lit-on dans la *Bhagavad-Gîtâ*, qu'un puits en période d'inondation (II, 46) ; bien plus, elles risqueraient de l'égarer, s'il ne restait « indifférent » à leur égard (II, 52). Il convient donc d'adapter la lettre « aux vérités vivantes qu'elle contient », commente SHRI AUROBINDO (*La Bhagavad-Gîtâ*, Paris, trad. française, Paris, 1942, p. 16 ; cf. p. 74).

Aussi longtemps que je reste dans le monde, je ne saurais donc échapper au monde. Mais, être dans le monde, ce n'est pas s'ajuster au monde. Nous ne sommes pas les esclaves de la nature, « nous sommes les maîtres qu'elle doit servir » (*ibid.*, p. 75).

Comment faire pour ne pas être *du* monde tout en restant *dans* le monde ? La réponse est simple : accepter *librement* les exigences du monde. Or nous sommes dans le monde pour agir. « Nous ne pouvons pas vivre une minute sans agir » (*Karma-Yoga* p. 12). Il faut donc résister au danger des fausses évasions. Surtout ne pas vouloir fuir dans un autre monde, qui serait fatalement une réplique trompeuse de celui-ci. Il n'y a pas d'autre monde, ni en dehors de l'espace ni au-delà du temps, ni dans le ciel, ni dans l'avenir. Résister à l'illusion du paradis. Prendre la vie et le monde tels qu'ils sont ici, non tels qu'ils pourraient être ailleurs.

La sagesse consiste donc à trouver sa vraie place et à agir en conséquence. Vivekânanda rappelle à ce sujet le début de la Bhagavad-Gîtâ : au moment de combattre contre ses frères, sur le champ de bataille de Kurukshetra, le guerrier Arjuna subit une violente crise affective et physique. Il s'affaisse sur son char, en proie au yoga du désespoir. « Pourquoi ce sang et ces morts ? » crie-t-il. Krishna le réprimande vertement. « Cet état ne vient pas des cieux et ne peut conduire aux cieux », dit-il. Tu es un guerrier (kshatriya), il appartient aux guerriers de combattre. C'est leur place et leur rôle ici-bas. « Il n'est pas de plus grand bien pour le kshatriya qu'une juste bataille ». Toute faiblesse sentimentale est coupable : d'abord parce qu'elle contrevient à la loi du guerrier ; ensuite parce qu'une bataille, même fratricide, ne tue que des corps et laisse vivre les âmes. « Ce qui réellement existe ne peut cesser d'exister » (*Bhag.-G.* II, 16). Arjuna comprend sa faute et se ressaisit.

La leçon de ce mythe, c'est que chacun de nous doit accomplir la tâche qui lui est propre, mais que cette action ne changera rien à l'inévitable enchaînement des causes et des effets. Livré au *karma*, le monde n'attend rien de nous, ne reçoit rien de nous. « Nous ne pouvons rien innover, nous changeons simplement les choses de place » (*J.-Y.*, p. 96). « N'essayez pas de rafistoler le monde ; rien ne le guérira. Dépassez-le » (*ibid.*, p. 200). Croire que nos efforts améliorent le monde est « pur non-sens ». C'est « l'orgueil et l'égoïsme s'insinuant sous la forme de la vertu » (*K.-Y.*, p. 98). Le monde ne peut rien sur nous, nous ne pouvons rien sur le monde. Seule l'âme peut agir sur l'âme (*Bhakti-Yoga*, p. 24).

L'action ne sert donc qu'à nous transformer nous-mêmes. « Nous devons agir et faire constamment le bien, parce que c'est une bénédiction pour nous-mêmes. » Si nous aidons un mendiant, il ne reçoit rien, nous recevons tout. Chaque action qui émane de nous « comes

back to us as reaction ». C'est une faiblesse de croire qu'autrui dépende de moi et que je puisse faire du bien à quelqu'un. Aucun être vivant ne réclame mon aide. Le maître croit enseigner son élève : il ne fait que s'enseigner lui-même. A l'élève, il donne de simples suggestions. « Each of us has to teach himself ». (K.-Y., p. 77, 83, 84, 97, 103).

L'illusion de vouloir agir sur le monde et sur autrui est la « mère de tout notre attachement » et toute notre souffrance vient de là (*ibid.*, p. 97). Même l'attachement au devoir et au bien constitue une faute. Car s'attacher au bien, c'est nécessairement s'attacher au mal. « Pour ma part, je suis content d'avoir fait un peu de bien et beaucoup de mal » (J.-Y., p. 145) « It is only selfishness that causes the difference between good and evil » (K.-Y., p. 99).

Le grand vice de notre action, c'est donc l'obsession des résultats. Nous devons agir pour agir : « work for work's sake » (K.-Y., p. 9). L'enseignement central de la Gîta, selon Vivekânanda, c'est « travaillez sans cesse, mais ne vous attachez pas » (*ibid.*, p. 42).

Que penser de cela ?

Etre dans le monde sans être du monde, cultiver l'action sans être dupe de l'action : toutes les grandes sagesse se rencontrent ici avec celle de Vivekânanda. Elles nous commandent de résister à deux séductions opposées : celle des évasions sentimentales et celle des servitudes utilitaires. Nous sommes sans cesse menacés par un faux détachement et par un faux attachement. Ce qui compte, ce n'est pas l'action elle-même, mais l'attitude intérieure que cette action nous invite à prendre, attitude de lucidité ou d'illusion sur nous-mêmes. Les résultats sont indifférents en regard de la « seule chose nécessaire » (cf. Luc 10 : 43). Cette sagesse, la tragédie grecque l'avait admirablement comprise : Œdipe, le plus criminel des hommes, achèvera sa vie dans une apothéose, car il a vu clair en lui-même. Socrate dit à Clinias : les biens et les maux n'ont aucune valeur propre : « Dans l'ensemble, il n'y a rien de bon ni de mauvais, sauf ces deux choses : la sagesse qui est un bien et l'ignorance qui est un mal » (*Euthyd.* 281 d e). Les stoïciens ne cessent de revenir sur cette idée : notre assentiment ne change rien à l'ordre du monde, qui demeure soumis à l'infailible causalité du destin, mais il change tout à la nature du sujet. L'accord de l'individu avec le monde n'est que l'occasion d'un accord de l'individu avec lui-même. On pourrait multiplier presque à l'infini de tels rapprochements. Plus près de nous, Bergson, qui jouit en Inde d'une grande autorité, met l'homme moderne en garde contre l'obsession des résultats. La vraie joie d'agir, dit-il, vient de l'action elle-même. Quant aux récompenses, on y tient « dans l'exacte mesure où l'on n'est pas sûr d'avoir réussi, ... pour se rassurer » (*L'Energie spirituelle*, ch. I).

En d'autres termes, un homme ne se réduit pas à la somme de ses actes. Idée profonde, qu'on ne saurait assez méditer. Est-ce un hasard si le seul des grands philosophes grecs qui ait subi, semble-t-il, l'influence de la pensée indienne, soit aussi celui qui affirme avec le plus de force l'identité du moi personnel au Centre universel et la prévalence de la méditation (*théôria*) sur l'action (*praxis*). On jugerait mal d'un homme en le jugeant sur son faire, déclare Plotin, car le faire ne traduit qu'imparfaitement l'être (III, VIII, 4 et 5)<sup>1</sup>. Ce n'est pas un hasard non plus si, fortement attiré lui aussi par l'hindouisme, Schopenhauer résume sa morale en ces mots : « Im *esse*, nicht im *operari*, liegt die Freiheit ».

Parmi les conclusions que Vivekânanda tire de cette expérience, il en est une cependant que la pensée occidentale, qu'elle soit grecque, chrétienne ou même marxiste, ne saurait accepter sans réserves ou, du moins, sans exiger des précisions. Reprenant l'enseignement de la Bhagavad-Gîtâ, le sage hindou considère comme une faiblesse indigne d'un guerrier la défaillance dont fut saisi Arjuna au moment de combattre contre ses frères. Car un guerrier n'a pas le droit de se dérober à sa tâche de guerrier. Certes, Vivekânanda reconnaît que la paix vaut mieux que la guerre, et il ajoute avec profondeur que la non-résistance tire sa valeur d'une résistance assumée et surmontée ; de même il n'y a de vérité que par rapport à un mensonge possible (K.-Y., p. 19-20). On doit donc admettre qu'en résistant, Arjuna conquiert son droit légitime à la non-résistance. Néanmoins, tant qu'il est kshatriya, aucun autre problème humain ne se pose à lui que celui du combat. Il est prisonnier de son rôle.

Cette consécration donnée par Vivekânanda à la condition sociale, érigée en donnée cosmique, explique les attaques qu'il dirige contre l'idéal d'égalité prêché par les chrétiens et contre la devise : liberté - égalité - fraternité. Il ne voit là que fanatisme sincère, mais ignorant. Car l'inégalité lui apparaît comme « la vraie base de la création ». Le triomphe de l'égalité signifierait la mort du monde (K.-Y., p. 135-138). Est-ce à dire qu'il accepte sereinement l'injustice ? Nous l'aurions fort mal compris si nous en restions là. L'inégalité, qui s'affirme empiriquement au niveau des apparences, laisse intact le Soi profond. Non seulement les réincarnations permettent à l'individu de passer d'une condition à une autre, mais encore le cycle éternel, en ramenant les choses à leur point de départ, assure le règne de l'Egalité totale et absolue. Si bien qu'en définitive chacun de nous obtient exactement ce qui lui est dû.

Il reste que les différences hiérarchiques inhérentes à notre

<sup>1</sup> PLOTIN, I, V, 10. Sur les rapports de Plotin et de l'Orient, voir M. DE GANDILLAC : *La sagesse de Plotin* (Paris, 1952), p. xvii-xx.

société terrestre, loin d'être ressenties comme un vice, sont acceptées sous la forme d'une loi générale qu'il serait vain de vouloir corriger en intervenant ici-bas sur elle. Nous sommes radicalement impuissants à modifier l'ordre des choses. Nous devons agir pour agir. Cette conception, qui se retrouve chez les stoïciens, aboutit à une vision statique et anti-historique de notre destin. Elle ne manque pas de grandeur. Nous sentons tous, en effet, ce qu'il y a de fallacieux dans un certain progressisme, qui prétend doter l'homme d'un pouvoir absolu sur son propre avenir. Et nous donnons volontiers raison à Vivekânanda quand il déclare : « Je ne vois pas que ce que vous appelez progrès dans le monde soit autre chose que la multiplication des désirs » (*J.-Y.*, p. 185). L'optimisme historique d'un Hegel ou l'utopisme évolutif d'un Teilhard de Chardin sont loin de nous satisfaire : l'histoire et l'évolution ne sauraient résoudre à elles seules les problèmes qu'elles posent.

Et pourtant elles ont quelque chose à nous dire. Nier cette signification, si mystérieuse soit-elle, c'est frapper de vanité toutes les choses d'ici-bas. Vivekânanda ne va pas si loin, mais il répète souvent cette formule : « toute évolution présuppose une involution ». En d'autres termes, le développement se fait dans les deux sens, du mollusque à l'homme et de l'homme au mollusque. « L'homme-Bouddha, l'homme-Christ étaient déjà *involus* dans le mollusque » (*J.-Y.*, p. 29). L'arbre vient de la graine et retourne à la graine, les montagnes naissent du sable et retournent au sable (*ibid.*, p. 238). Comprenons bien, ce n'est pas le monde qui se transforme sous le regard de Dieu, c'est Dieu lui-même, c'est l'Intelligence universelle qui évolue et qui s'involue : « Cette intelligence universelle est ce que nous appelons Dieu... L'intelligence cosmique s'involue, puis elle se manifeste, elle se déploie, jusqu'à ce qu'elle devienne l'homme parfait, « l'homme-Christ », « l'homme-Bouddha ». Puis elle retourne à sa propre source » (*J.-Y.*, p. 246) <sup>1</sup>.

L'Absolu semble se confondre ici avec le grand mouvement cosmique de va et vient. Chez Hegel, Dieu se fait progressivement à coup de négations de lui-même. Pour Vivekânanda, Dieu ne cesse de se faire et de se défaire : il est cette perpétuelle alternance. Ou, pour être plus exact, Dieu, qui demeure au-delà de toute compréhension humaine, se manifeste à nos esprits sous cette apparence

<sup>1</sup> Selon OLIVIER LACOMBE (*L'absolu selon le Vedânta*, Paris, 1937, p. 37), il y aurait prévalence de l'involution sur l'évolution dans la tradition védantique, le retour du fini à l'infini étant plus profond que l'épanouissement de l'infini en fini, le repos l'emportant sur la fécondité créatrice. Ajoutons que ce déséquilibre en faveur de la régression vers l'Un par rapport à la progression vers le multiple n'a rien d'étonnant en métaphysique : il caractérise les démarches de Parménide, Platon, Plotin, et même celle d'Aristote.

contradictoire : « Chaque vague est accompagnée d'un creux, chaque creux est accompagné d'une vague. Et la même loi doit s'appliquer à l'univers » (*ibid.*, p. 240). Toutes les formes sont transitoires, et le paradis, cette forme ultime, n'échappe pas à la loi. « Un paradis qui serait éternel est une contradiction, parce que tout ce qui a un nom et une forme doit commencer dans le temps et finir dans le temps » (*Le Védant. pratique*, in *Jnana-Yoga*, trad. Herbert, p. 373).

Agir pour agir sans vouloir modifier l'ordre des choses ; renoncer au progrès et à l'espoir d'un paradis. Si Vivekânanda en était resté là, il ne se distinguerait guère d'un sceptique. En fait, la négation n'est ici que le moule en creux d'affirmations positives qu'il nous reste à examiner.

Nous avons vu que toutes les formes se font pour se défaire. Or le moi n'a pas de forme. Il échappe donc à cette loi (*ibid.*, p. 318-319). Si nous voulons nous retrouver nous-mêmes, devenir « ce que nous sommes réellement », il nous faudra nous débarrasser de ces enveloppes illusoires pour atteindre le centre vrai, qui est « derrière cela » et qu'on appelle l'Atman, le Soi » (*ibid.*, p. 317). Cette démarche d'intériorité réflexive se retrouve dans la plus grande tradition philosophique de l'Occident. Socrate, saint Augustin, Descartes, Maine de Biran, Bergson, Husserl et bien d'autres l'ont pratiquée. Vivekânanda les accompagne ; que dis-je ? Il les laisse derrière lui, car ce Soi vrai, il prétend le trouver au-delà de la pensée, de la volonté, de la durée et de l'ego, dans une identification totale avec Dieu. Comment cette entreprise héroïque d'affirmation puis de dépersonnalisation du moi va-t-elle s'effectuer ?

Il faudra commencer par lutter contre la dispersion et l'émiettement de nous-mêmes, en un mot contre la distraction, et suivre dans cette opération les préceptes du *Râja-Yoga*, qui enseigne une méthode de concentration sur soi<sup>1</sup>. Mais on ne rejette une chose que pour en prendre une autre, on ne se détache que pour s'attacher. Quelle est la démarche positive de préhension et d'attachement ?

C'est celle du *Bhakti-Yoga*, de l'amour et de la dévotion du cœur. Ce à quoi nous allons tendre, c'est un objet aimé, c'est l'unique Objet aimé. Cet objet, nous le connaissions depuis longtemps, sans peut-être nous en douter : « Partout où il y a de l'amour, c'est lui... Il est là dans le baiser lorsque le mari embrasse sa femme...

<sup>1</sup> « Rejette tout » (*aphela panta*), disait déjà Plotin (V, III, 17). En Inde, cette méthode de concentration a une efficacité à la fois pratique et mystique : « Même le dernier des cireurs de bottes, s'il se concentre davantage, cirera mieux ses bottes... Ce pouvoir de concentration est la seule clef qui nous ouvre les trésors de la connaissance » (*J.-Y.*, p. 424). Aussi le *Râja-Yoga* est-il défini comme « the psychological Yoga » (*ibid.*, p. 423).

lorsque la mère embrasse son enfant » (*J.-Y.*, p. 428). Il s'agira donc de trouver ce Lui qui intervient dans nos gestes d'amour les plus humbles. Bien entendu, nous ne procéderons pas par abstraction rationnelle, mais par un élan de tout notre être.

Qu'atteindrons-nous ? Sera-ce Brahman, l'Absolu sans forme, impersonnel et total ? Non, mais la plus haute de toutes les formes possibles. Brahman « est trop abstrait pour être un objet d'adoration » (*Bh.-Y.*, p. 11). Aussi le bhakta choisit-il « l'aspect relatif de Brahman, c'est-à-dire Ishwara ». Ishwara n'est pas l'Absolu en soi, mais « ce que l'esprit humain peut lire de plus élevé en matière d'Absolu » (*Bh.-Y.*, p. 11-12). Vivekânanda use ici d'une image : l'argile peut assumer et dépasser toutes les formes possibles. Or Ishwara, ce n'est pas l'argile, c'est la forme la plus haute que l'argile puisse prendre.

Il s'agit donc d'une forme, bien plus d'une forme personnelle, c'est-à-dire anthropomorphique ; car l'idée de personne ne saurait s'appliquer à Dieu lui-même. Cette forme est-elle donc illusoire ? Non. Ishwara est « aussi réel que n'importe quoi d'autre dans l'univers » (*Bh.-Y.*, p. 19). Mais, adorer un dieu personnel, c'est encore poser deux réalités distinctes, le sujet aimant et l'objet aimé. Cette étape dualiste devra être dépassée. Elle n'en joue pas moins un rôle essentiel dans la démarche de purification. Elle correspond à un besoin impérieux de l'âme affective. En fait, dit Vivekânanda, « l'immense majorité des Indiens sont dualistes ». On sait d'ailleurs que, sans être proprement dualiste, un des plus grands penseurs que l'Inde ait produit, Ramanoudja (XI<sup>e</sup> siècle) affirmait la transcendance et la personnalité de Dieu.

Refuser d'adorer Dieu comme une personne par crainte d'en rester au culte des images et à la mythologie serait une erreur grave, qui conduirait au dessèchement et au fanatisme (*J.-Y.*, p. 426). Cette aberration caractérise le mahométisme et le protestantisme. Vivekânanda se livre à une critique très vive de cette dernière confession, qu'il assimile, sous sa forme « avancée », au positivisme d'Auguste Comte et à l'agnosticisme (*Bh.-Y.*, p. 51)<sup>1</sup>.

La religion du bhakta est la religion de la joie et s'oppose à la sombre et sinistre vision que les occidentaux nous donnent de leur foi (*ibid.*, p. 63). Elle est la science de l'amour suprême, et culmine dans ce cri d'adoration à Dieu : « I cannot tell anything about Thee, except that Thou art my love » (*ibid.*, p. 73).

Cet amour trouve son achèvement dans un attachement absolu pour Dieu, dans un détachement absolu de tout ce qui n'est pas

<sup>1</sup> Avant de porter un jugement sur cette condamnation, souvenons-nous des expériences pénibles que fit le swâmi quand il entra en contact avec le conformisme étroit qui régnait dans certains milieux anglo-saxons.

Dieu. Le bhakta ne voit plus un homme dans un homme, mais Dieu. Le vaste océan de l'amour est entré en lui (*Bh.-Y.*, p. 77). Est-il mordu par un serpent, il accueillera le serpent comme un messager venu à lui de la part du Bien-Aimé (*ibid.*). Aimer Dieu, c'est aimer le monde sous toutes ses formes : bienvenu tigre, bienvenu serpent, bienvenue souffrance, bienvenue mort ! (*ibid.*, p. 87-88).

A la limite suprême, cette dévotion (*parabhakti*) devient fusion totale, immersion parfaite. C'est l'amour du moucheron pour la lumière qui l'embrase et le dévore (*ibid.*, p. 95). Aimer Dieu devient alors aimer pour aimer, sans aucun souci de salut personnel : « love is always for love's sake » (*ibid.*, p. 97).

Parvenu à ce niveau de perfection, le dévot ne se demande pas si Dieu existe. Il en a la preuve certaine dans l'amour qu'il éprouve à son égard. Dieu devient aussi évident qu'il est évident qu'on l'aime (*ibid.*, p. 102).

Ce Dieu, comment est-il aimé ? Comme un père par son fils ? Non, car le fils n'est pas entièrement désintéressé dans son amour. Plutôt comme un fils par son père, car le père aime sans rien attendre en retour. Et c'est avec raison qu'une certaine dévotion chrétienne et hindoue s'attache « au petit Jésus et au petit Krishna ». Les mahométans, qui ignorent l'image du Dieu-enfant, ne connaissent pas cette forme de tendresse (*ibid.*, p. 108).

Mais, finalement et surtout, Dieu est aimé comme un époux par son épouse. « In his sweet representation of divine love, God is our husband. We are all women » (*ibid.*, p. 109). L'amoureux n'aspire plus qu'à une chose, au baiser des lèvres de son Dieu. Son amour devient « madness of love » (*ibid.*, p. 112). Ecoutez-le parler aux hommes : « Mes amis, le monde entier est un asile de fous ; les uns sont fous d'amour terrestre, d'autres de réputation, d'autres de gloire, d'autres d'argent, d'autres de salut et de séjour céleste. Dans ce grand asile de fous, je suis fou moi aussi, je suis fou de Dieu (« I am mad after God »).

A ce point de dévotion, le dualisme est dépassé. Dieu n'est plus un être séparé : l'homme est immergé, transfiguré dans la lumière de l'amour : il comprend, il sent « que l'amour, l'amant et l'aimé ne sont qu'un » (*ibid.*, p. 114-116).

Ainsi se termine le texte ardent et pur du *Bhakti-Yoga*. On ne saurait le lire sans participer à cet élan de ferveur. Et je connais des âmes profondément religieuses qui sortiraient comblées de cette lecture. L'expérience amoureuse de Vivekânanda, qui est celle de la grande tradition indienne, s'inscrit dans l'ordre des certitudes irréfutables. Il ne s'agit donc pas ici de la critiquer, mais de montrer les points sur lesquels la tradition occidentale oppose à cette expérience une expérience différente.

Dieu est un aimant qui nous attire comme de la limaille (*ibid.*, p. 75). Cette image, nous la connaissons, c'est celle qu'exprime Aristote quand il dit de Dieu : « il meut le monde en tant qu'il est aimé du monde » : *Kinei hōs erōmenon*. (*Métaph.* 1072 b 3-5). Mais l'expérience chrétienne apporte ici un complément essentiel : l'amour de l'homme pour Dieu n'est qu'une réponse à l'amour de Dieu pour l'homme. Ce qui est premier en Dieu, ce n'est pas l'attraction à soi, c'est le rayonnement hors de soi. Platon déjà montrait en Dieu un être « généreux » (*aphthonos*) qui répand dans la matière le bien dont il surabonde (*Timée* 29 e). L'Evangile est plus catégorique encore : « Nous aimons Dieu parce qu'il nous a aimés le premier » (I Jean 4 : 19). Dieu est amour, non de soi — comme chez Aristote — mais du monde. Vivekânanda ne nie pas cette effusion spirituelle. Il nous dit de Dieu : « Il est là et il donne généreusement à l'humanité de ses trésors et de son amour » (*J.-Y.*, p. 428). Mais il ne manque pas d'ajouter qu'une telle figuration, légitime au niveau de l'imagination, doit être dépassée, pour peu qu'on veuille comprendre Dieu tel qu'il est.

Si Dieu ne rayonne pas dans le monde, si l'amour gratuit de Dieu, si la grâce paraissent absents de cette doctrine, c'est qu'en définitive le monde n'en a pas besoin : le monde et Dieu ne font qu'un. Nous avons vu le bhakta accueillir le serpent, le tigre et la mort comme des messagers de Dieu. On se tromperait en évoquant ici un saint François hindou disant au serpent : « Mon petit frère, c'est Dieu qui t'envoie ». Car le serpent et le tigre ne sont pas des créatures envoyées par Dieu, ils sont Dieu lui-même ; ils sont accueillis « no more as animal, but as God... » (*Bh.-Y.*, p. 87). Encore une fois, le dualisme du Créateur et de la créature n'aurait aucun sens dans cette perspective. Quant à l'idée d'incarnation, elle est catégoriquement rejetée : « Pour ma part, il me semble tellement absurde d'imaginer Dieu comme un homme incarné » (*Le Védant. pratique*, in *Jnana-Yoga*, trad. Herbert, p. 378).

L'amour s'affirme donc comme une aspiration à sens unique et non comme la réponse à un appel venu d'en-haut. Rien d'étonnant, si cet amour devient finalement « love for love's sake », amour de l'amour. Cette expression, nous la connaissons déjà : *amabam amare*, écrit saint Augustin. Prenons-y garde cependant : ces deux mots désignent dans les *Confessions* (III, 1, 1) un amour coupable, qui n'est pas amour pour Dieu, mais concupiscence charnelle. L'amour selon Vivekânanda se rapprocherait plutôt de l'amour quiétiste qui est, lui aussi, acte sans objet, état permanent d'extase et renonciation à toute récompense. Mais on sait avec quelle vigueur le quiétisme fut combattu par Bossuet et, finalement, rejeté par l'Eglise. Celle-ci ne saurait accepter non plus la dévotion védantique, d'où

toute prière d'intercession ou d'imploration, toute espérance sont bannies, où le désir du salut apparaît comme un reste d'égoïsme.

Cet amour exclut aussi tout médiateur. Vivekânanda admire le Christ, mais il ne voit en lui qu'un héros parmi d'autres, le résultat d'une longue évolution. Tout comme le Bouddha, le Christ existait déjà « dans le mollusque » (*J.-Y.*, p. 29). Chacun de nous peut devenir Christ : « Sentez comme sentait Christ, et vous serez un Christ ». « Si Jésus-Christ n'a pas été parfait, la religion qui porte son nom s'écroule. S'il était parfait, nous pouvons le devenir aussi » (*Le Védant. prat.* p. 360 et *Le yoga de la conaiss.* p. 518 in *Jnana-Yoga*, trad. Herbert)

Le yoga de la dévotion nous conduit à saisir Dieu comme objet suprême de tous nos élans, puis à nous immerger en lui. Ainsi se trouvent surmontés le dualisme homme-Dieu et la notion d'un Absolu personnel, qui ne sont qu'un reste d'idolâtrie. Est-ce à dire qu'on s'arrête à l'état passif d'une contemplation amoureuse ? Au contraire. Les énergies se déploient avec plus de force que jamais, mais dans un détachement total relativement aux résultats. Tout se résume en ces mots : « work for work's sake », l'action pour action, le pur agir. Telle est la leçon du *Karma-Yoga*.

La vision non dualiste à laquelle on parvient en fin de compte — celle de l'*Advaita* — ne sera pas dépassée, mais repensée et méditée dans la perspective du *Jnana-Yoga*, ou yoga de la connaissance. Ce qui était croyance deviendra savoir. « Ne croyez rien avant de savoir » (*Le yoga de la conaiss.* in *Jnana-Yoga*, trad. Herbert, p. 499). Bien entendu, il ne s'agira pas d'une connaissance scientifique et théorique. Non seulement le jnanin « dépasse tous les livres et devient son propre livre » (*ibid.*, p. 507), mais encore il comprend que, dès l'origine, ce Dieu qu'il est, *il l'était*. Il le comprend d'abord négativement, par rejet de toutes les formes. « Le jnanin est un terrible rationaliste : il nie tout » (*ibid.*, p. 509). Il atteint alors « ce qui ne peut pas être rejeté, le Moi » (*ibid.*, p. 509)<sup>1</sup>.

Ce Moi, ou plutôt ce Soi, il ne peut le connaître, puisqu'il l'est. Connaître Dieu « serait encore l'avilir » (*J.-Y.*, p. 123). Il s'agit d'une identification avec la présence infinie de Dieu : *Tat twam asi* : Tu es cela. Toute idée de personne se trouve alors « détrônée... démolie » (*ibid.*, p. 215). Il n'y a plus d'individualité, ni en moi ni en Dieu. Il y a un *Cela*, que nous étions depuis toujours, Dieu et moi, mais dont je n'avais pas conscience. Toute espérance, toute invocation disparaît alors. Seul subsiste un cri de joie : « Je suis le Bien-

<sup>1</sup> On ne peut s'empêcher de penser ici à Descartes, dont la démarche aboutit également, au terme d'une élimination radicale par le doute, à retenir une seule chose, celle qui « ne peut être détachée de moi » (*Médit.* II). Mais le sujet du *cogito* hindou ne s'affirme que pour s'élargir en un *Soi* cosmique et illimité, où toute personne distincte s'évanouit. Rien de pareil chez Descartes.

heureux, je suis le Bienheureux » « I am the Blissful One, I am the Blissful One » (*ibid.*, p. 233). Croire en Dieu, c'est connaître intuitivement cette Réalité qui est à la fois, indistinctement, soi-même et Dieu. D'où cette conclusion : « Un homme qui ne croit pas en soi est un athée » (*Védant. prat. in Jnana-Yoga*, trad. Herbert, p. 341).

Nous voici parvenus au terme de l'initiation. Au cours de cette ascension, nous n'avons pas rejeté les modes inférieurs de dévotion, nous les avons intégrés à la vie spirituelle en les dépassant. Jésus lui-même, selon Vivekânanda, nous en donne l'exemple. Au niveau le plus bas, il nous apprend à prier « notre Père qui es aux cieux ». Puis, se plaçant un peu plus haut, il nous dit : « Je suis le cep et vous êtes les sarments ». Finalement, il nous apporte la révélation suprême : « Mon Père et moi ne sommes qu'Un » (*ibid.*, p. 138). Ainsi le Christ nous enseigne à dépasser la transcendance d'un Dieu personnel par l'idée d'une union plus étroite, puis par l'expérience d'une fusion totale.

Tel est le mouvement de cette pensée obstinée et fervente. Pensée d'un grand philosophe ? Si l'on donne à ce mot le sens communément admis pour désigner Platon, Descartes ou Kant, la réponse ne peut être que négative. *Du point de vue de la méthode*, et jugée selon nos critères, l'œuvre puissante du sage hindou relève de l'édification, de l'exhortation, de la prédication (voire de la polémique) plus que de la démonstration : elle procède moins par enchaînements d'idées que par circuits. Et l'émotion qu'on éprouve à la lecture de ces pages si généreuses s'accompagne souvent de lassitude : on conquiert de la hauteur, mais on tourne, on revient sur soi. Si l'on voulait tenter un rapprochement, c'est avec les grands stoïciens de l'époque impériale qu'il faudrait le faire. Les diatribes d'Epictète sont, comme les allocutions de Vivekânanda, des sermons directs et concrets qui révèlent une haute figure morale et atteignent l'auditeur à bout portant. *Du point de vue du contenu*, le témoignage de Vivekânanda demeure étroitement tributaire de la tradition indienne : il relève de l'exégèse plus que de l'invention ou de la découverte. On sait, en revanche, que par l'intensité de son sentiment national et religieux, ce prophète inspiré fut salué en Inde comme une figure hautement originale. On a pu dire de lui qu'il est à côté de Gandhi et de Tagore, « l'un des principaux bâtisseurs de l'Inde moderne »<sup>1</sup>.

Quant à l'expérience intérieurement vécue, elle rejoint le message chrétien sur des points essentiels : théorie du détachement, de la pureté morale, de l'amour inconditionné, de l'infinité divine. Mais elle le contredit par ailleurs, en niant le mal originel, la misère de

<sup>1</sup> *Swâmi Nityabodhânanda*. Plaquette éditée par le comité du Centenaire, Genève, 1963, p. 14.

l'homme, la personnalité de Dieu, la nécessité de la grâce, du remords et de l'imploration. Il suffit de citer ce mot de Vivekânanda pour marquer l'opposition : « La plus grande erreur est de déclarer que nous sommes faibles, que nous sommes des pécheurs, que nous sommes de misérables créatures » (*Védant. pratique*, in *Jnana-Yoga*, trad. Herbert, p. 342). Il faut dire, au contraire : nous sommes parfaits, nous sommes infinis, nous sommes Dieu <sup>1</sup>.

Ce qu'on ne saurait nier, c'est qu'en développant à sa manière l'expérience du Vedânta, Vivekânanda rejoint quelques-unes des intuitions les plus profondes qui aient jamais ouvert l'esprit de l'homme sur l'Absolu. Il nous apporte d'abord une haute leçon de spiritualité en rejetant avec force toutes les déformations de l'anthropomorphisme : idolâtrie, superstition, fétichisme, tout ce qui, d'une manière ou d'une autre, réduit l'infini aux dimensions du fini. Il ne tolère pas qu'on se paie de mots quand on parle de Dieu. Toute limitation de l'Absolu par l'imagination, par le sentiment, même par l'amour lui paraît sacrilège. Il communie ainsi avec l'une des plus hautes et des plus pures pensées de l'Occident, celle de Spinoza.

Mais cette leçon en appelle une autre, qui la complète : leçon de compréhension humaine largement ouverte sur les faiblesses d'autrui. S'il combat le culte des images, le dualisme et les étroitesse de la dévotion populaire, ce n'est pas pour s'en débarrasser avec mépris, mais pour les situer à leur niveau et les justifier dans ce qu'ils ont de positif. Mieux vaut adorer Dieu sous la forme d'une idole, d'un petit enfant, d'une personne que de ne rien adorer du tout. Tu ne peux aimer que le Dieu de ton imagination. Soit ! Aime-le comme tel. Aucun amour sincère n'est méprisable. Vivekânanda pousse cette largeur d'esprit jusqu'à souhaiter la multiplication des sectes. Car « c'est le choc de la pensée... qui éveille la pensée » (*J.-Y.*, p. 379). Et pourtant il souffre de voir l'humanité spirituellement divisée. Il voudrait l'embrasser tout entière, la soulever avec lui vers l'Absolu dans un élan sans limite et sans exclusion. Car, depuis toujours et pour toujours, l'homme, le monde et Dieu ne sont qu'un.

RENÉ SCHAEERER.

<sup>1</sup> Il est vrai qu'une parole du Christ semble aller dans le sens des déclarations de Vivekânanda : « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait ! » (*Mat.* 5 : 48). Mais ici, de nouveau, la ressemblance des mots recouvre une différence de sens. Le Christ ne dit pas « vous êtes », mais « vous serez » ou « vous devez devenir parfaits » (le verbe, en grec, est un futur impératif). PIERRE BONNARD (*L'Évangile selon saint Matthieu*, Neuchâtel, 1963, thèse de la Faculté autonome de théologie protestante de l'Université de Genève, p. 75-76) commente fort justement ce passage : « Le thème de la perfection... dans les écrits bibliques, n'exprime pas tant l'idée de pureté morale que celle d'engagement total, d'appartenance sans réserve à Dieu *au sein même du péché*... Luc a bien compris que *la seule perfection que l'Évangile connaisse est celle de la miséricorde* (6, 36). (Les mots soulignés le sont par moi.)