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 indienne
Autor: Lacombe, Olivier
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-380828

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: 04.12.2025

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

VIVEKÂNANDA ET LA TRADITION PHILOSOPHIQUE INDIENNE

Dans l'ordre de la pensée et de la doctrine, Vivekânanda paraît s'être proposé une double tâche : d'abord recueillir et condenser l'essentiel de la tradition philosophique et spirituelle de l'Inde, en élaguant les excroissances inutiles. Puis, se servir de la dialectique immanente qu'il croit voir à l'œuvre dans le travail des siècles parcourus par l'indianité et grâce à laquelle, pense-t-il, a pu se faire la synthèse d'une si féconde diversité ; se servir donc de cette même dialectique immanente pour réconcilier et unifier l'Orient et l'Occident. Dans les deux cas, aux deux étapes, le *Vedânta* non dualiste est appelé à mettre sur ces synthèses de plus en plus compréhensives le sceau de l'unité suprême.

D'une façon plus spontanée, plus vécue, le maître de Vivekânanda, Râmakrishna Paramahamsa lui avait montré comment une telle méthode peut être mise en pratique. Vivekânanda a repris le même propos de façon plus réfléchie et systématique avec les ressources d'une double culture, orientale et occidentale, plus nourrie et plus riche sur le plan intellectuel.

La méthode commune au maître et au disciple est cependant différente de ce qu'on appelle — à tort ou à raison — l'orthodoxie hindoue, en ce qu'elle consent à des sacrifices, des purifications du legs traditionnel. Toutes les inventions du passé ne sont pas reconnues comme bonnes, comme sacrées. Une volonté de réforme, une volonté de progrès, le souci de répondre à des problèmes nouveaux, à ceux, en particulier, que suscite l'affrontement avec l'Occident, animent Râmakrishna et Vivekânanda, mais si l'on compare leur attitude à celle d'autres réformateurs indiens du XIXe siècle, aux chefs du Brahmo Samaj, par exemple, on note que la prépondérance des valeurs indiennes est plus marquée chez ceux-là que chez ceux-ci.

Ni orthodoxe, ni disposé à laisser une part de régence spirituelle à l'Occident, Vivekânanda se place donc résolument au centre de perspective du *Vedânta* non dualiste et part de là pour rassembler les diverses familles morales et doctrinales de l'humanité.

Nous ne saurions prétendre épuiser la substance des huit volumes qui contiennent les œuvres complètes de Vivekânanda. Aussi bien, l'auteur a-t-il été conduit par les circonstances à reprendre souvent les mêmes grands thèmes. De même qu'hier M. le professeur Schaerer, nous limiterons notre enquête aux quatre études majeures intitulées : *Jñâna-yoga, Bhakti-yoga, Karma-yoga, Râja-yoga,* (disciplines de la connaissance, de la dévotion, de l'action désintéressée, de la concentration physico-mentale ou *yoga* royal).

Ces textes ne sont pas des traités didactiques ni des ouvrages de science pure. On a comparé leur genre littéraire à celui des grands sermonnaires stoïciens et la comparaison me semble très heureuse. Vivekânanda ne veut pas seulement prouver, mais convaincre et entraîner. Il ne propose pas une philosophie spéculative mais une philosophie qui se résolve immédiatement en discipline de vie et méthode de libération spirituelle. Aussi procéda-t-il souvent par citations, suggestives mais rarement situées, des grands documents fondamentaux de l'indianité, par références larges, voire implicites, à ses traditions doctrinales.

Ces textes sont des conférences données, à la fin du XIXe siècle, à des auditoires de langue anglaise, aux Etats-Unis d'Amérique ou en Grande-Bretagne. L'Occident que connaît Vivekânanda, face auquel il réagit, qu'il entend persuader est donc assez particularisé dans le temps et dans l'espace et colore sa propre vision.

Ces circonstances imposeront à Vivekânanda quelques déplacements d'accent — nous les signalerons chemin faisant. Une telle modernisation des pensées antiques n'était-elle pas rendue nécessaire par le propos même du Swâmi ? Mais il faut redire que le principe directeur mis en œuvre à travers elle est celui même qu'ont dégagé les docteurs védantiques d'autrefois. Le principe, on pourrait le formuler ainsi : l'Unité suprême, celle de l'Absolu, est une unité d'indifférenciation, non par manque et défaut, mais par plénitude et surabondance. Cette indifférenciation souveraine est indifférente aux différences ; elle les domine. C'est une indifférence dominatrice. Mais après s'être détournée victorieusement de la pluralité, elle peut, sans risque, se faire condescendante, et sa condescendance, ordonnatrice. Dans le chaos de la multiplicité brute, l'indifférence suprême met de l'ordre et de l'harmonie.

De façon moins articulée et moins consciente, un tel principe semble avoir contenu, au cours de l'histoire, les forces religieuses dispersives présentes dans l'hindouisme. De façon plus articulée et plus consciente, il a servi à rassembler en une synthèse supérieure les six grands systèmes de philosophie brahmanique. Sans doute cette synthèse supérieure laisse-t-elle hors de ses prises effectives et la pensée bouddhique et celle des Jaïnas et d'autres courants de pensée,

comme les grandes écoles du Çivaïsme cachemirien. Mais ce qui importe ici, c'est sa démarche typique et son ambition secrète de surmonter par intégration, *toute* diversité donnée ou possible.

Voyons-le en action parmi les principaux *darçanas* (« systèmes », ou — plus littéralement — « vues ») de la tradition philosophique reçue par le brahmanisme. Un *darçana* se définit comme un corps de doctrine suffisamment compréhensif pour conduire du savoir à la délivrance spirituelle. Six ont été finalement retenus. Mais ce choix très limitatif n'a triomphé que tardivement. Au XIVe siècle, un ouvrage de grande valeur dû au talent d'un maître de l'école de Çankara (Mâdhava) compte jusqu'à quinze et même seize de ces *darçanas*, parmi lesquels la philosophie du langage et l'école cachemirienne dite de la « reconnaissance » (selon laquelle l'acte spirituel suprême consiste à reconnaître l'Absolu, Çiva immanent, éternellement présent dans les profondeurs de notre être).

Trois écoles métaphysiques originales prennent rang parmi les six *darçanas* orthodoxes. Ce sont, en allant du pluralisme au monisme : la « Systématique » du *Vaiçeshika*, qui ordonne dans ses catégories tout le réel et le pensable. Elle professe que la matière est de structure atomique et tient que le monde spirituel rassemble une multiplicité de monades : cet ensemble est dominé par une Divinité suprême ontologiquement distincte de l'Univers. — Vient ensuite l'Enumération » du *Sâmkhya*. Il est pluraliste en ce qui concerne les esprits, formant chacun une monade discrète. Mais il admet que la nature — nature naturante et nature naturée — est fondamentalement une, bien que soumise à une loi d'alternance qui la fait tantôt évoluer vers la diversité manifeste et tantôt s'involuer vers l'indifférenciation de l'implicite et du virtuel. La doctrine *énumère* dans l'ordre correct les moments ontologiques de ce devenir. Certaines formes de *Sâmkhya* sont théistes, une autre est athée, bien qu'elle confère aux monades spirituelles des attributs divins. — Vient enfin le *Vedânta*, issu des grandes Upanishads. Il se ramifie en plusieurs courants de pensée caractérisés par la manière dont chacun oppose l'un au multiple ou les réconcilie. La *Vedânta* de Çankara (VIIIe-IXe siècle) renvoie *toute* pluralité, tout changement à l'illusion cosmique, à *Mâyâ* ; monisme inflexible d'une exigeante pureté métaphysique, où beaucoup de penseurs indiens, anciens et modernes, voient le dernier mot de la sagesse. D'autres maîtres du *Vedânta* croient néanmoins possible et nécessaire d'accorder un statut ontologique positif au multiple, sans rompre l'unité du Tout. Un autre va même jusqu'à professer un pluralisme sans réduction à aucune forme de monisme.

Par ailleurs, trois systèmes *normatifs* viennent compléter le « sixain » : une « logique » *(Nyâya)* qui a connu une riche évolution

pour aboutir à une « nouvelle logique » où la formalisation des règles rationnelles est très poussée. — Une discipline de *concentration* psychosomatique visant à nous rendre maîtres de nos forces inconscientes et de notre attention consciente, le *Yoga*, dans l'acception la plus stricte de ce terme. — Enfin, une codification des règles d'interprétation applicables d'abord aux textes sacrés concernant le rite, puis, par extension, à tous les textes sacrés, Védas et Upanishads : c'est l'« exégèse » ou *Mîmâmsâ*.

Pour déboucher sur les perspectives de la délivrance et par là accéder à la dignité de *darçana*, dépasser le rang des disciplines auxiliaires, les trois systèmes normatifs ont dû se donner une métaphysique : le *Nyâya* l'a fait en se jumelant avec le Vaiçeshika, le *Yoga* classique en adoptant la philosophie *Sâmkhya*. Quant à l'Exégèse, malgré sa tendance foncière à proclamer la suffisance du Rite bien compris à promouvoir la bonne destinée de l'homme et de l'univers, elle a fini par s'ouvrir plus largement aux inspirations générales de l'indianité.

Confrontée avec ce sixain de doctrines dont chacune prétendait à l'autonomie, la grande force réductrice qui a si longtemps entraîné l'Inde à chercher l'unité dans la primauté de l'indifférenciation, s'est mise au travail. Elle a joué d'abord à l'intérieur du *Vedânta*, au profit, bien entendu, de la même école. Sagesse ultime et dominatrice, elle transcende les autres *darçanas*. Condescendante et ordonnatrice, elle reconnaît leurs significations provisoires, met en ordre leurs valeurs disparates, les organise en un super-système construit selon le principe d'une gradation ascendante, depuis le pluralisme *vaiçeshika* jusqu'au monisme — plus exactement au « non-dualisme », *advaita*, enseigné par Çankara — en passant par le pluralisme réduit du *Sâmkhya* et par les monismes tempérés des *Vedântas* non çankariens. Ainsi chaque type d'esprit, selon son degré d'évolution spirituelle, peut-il trouver l'aliment doctrinal qui lui convient momentanément, et se laisser porter, à son insu, de palier en palier, jusqu'à l'*advaita*, par l'énergie montante présente au cœur de l'homme.

Ce sont sans doute de grands commentateurs comme Vâcaspatimiçra (IXe siècle) ou Vijñânabhikshu (XVIe siècle) qui, par leur virtuosité et leur maîtrise en plusieurs *darçanas*, ont préparé les voies à la méthode d'unification que nous venons de décrire. Sans doute les partisans les plus convaincus de chaque *darçana* ont-ils résisté à la force insinuante qui détruisait de l'intérieur leur autonomie. Mais, si l'on prend les choses globalement, l'esprit brahmanique s'est peu à peu accoutumé à la prépondérance de l'*advaita*, assez intransigeant pour maintenir son droit à la souveraineté, assez condescendant pour admettre la valeur de fait des autres points de vue.

Vivekânanda est l'héritier de cette tradition. Il l'a faite sienne de manière très consciente, au point de découvrir pour son principe majeur des possibilités d'applications inédites.

Il n'en est pas moins vrai que son enseignement habituel n'est pas axé sur l'exposé des *darçanas* développés pour eux-mêmes, mais qu'il en propose la substance dans la quadruple perspective des « chemins de délivrance » plus haut nommés. Plutôt que la métaphysique conduisant à la délivrance, il montre l'aspiration à la délivrance mettant en œuvre et métaphysiques spéculatives et méthodes pratiques de libération spirituelle : connaissance, dévotion, action désintéressée, concentration.

Depuis les plus anciennes Upanishads, l'imperfection, la déception sont liées pour l'Inde à l'erreur, la liberté spirituelle à la connaissance (*jñâna*, cf. grec : *gnôsis*, latin : (co) *gnosco*). S'appuyant sur cette donnée commune, le *Vedânta* non dualiste tient la voie de la connaissance pour la voie même de libération, méthode suprême, méthode souveraine, méthode abrupte et difficile, méthode aristocratique, méthode des forts et des solitaires. La tradition tendait à la réserver de droit aux élites brahmaniques. Vivekânanda, qui rejette tout exclusivisme d'ordre social, la réserve de fait à une élite sans frontières.

Mais comment faut-il entendre ici *connaissance* ? Il s'agit essentiellement d'une expérience spirituelle, de l'expérience de soi, arrêtée à son moment absolu, puis interprétée comme la reconnaissance intuitive et immédiate de l'identité du Soi et de l'Absolu universel, de l'*âtman* et du *brahman*. Cette expérience engendre une sagesse. D'abord une sagesse négative : « Nous n'expliquons pas le monde, nous l'évacuons en l'expliquant », disait naguère un Védantin moderne. Quant au *brahman*, contenu ultime de la connaissance sapientiale, il échappe à toute formulation verbale ou conceptuelle. Il n'est « pas ainsi, pas ainsi » (*neti, neti*). Puis, par condescendance, la sagesse négative produit à son tour une sagesse positive : elle se donne pour mission d'intégrer la science du monde et la science de l'action à l'économie libératrice. Tels sont les degrés descendants de la « Connaissance ». Il va de soi que pour l'homme ces degrés doivent être non pas descendus mais remontés. Il faut partir de la connaissance, de la sagesse discursive, s'exprimant en notions et termes positifs, passer de là à la sagesse négative et purificatrice, pour accéder enfin à l'expérience ineffable et incommensurable aux degrés inférieurs de la sagesse.

Vivekânanda est un adepte fervent du « non-dualisme » le plus rigoureux et le plus intransigeant. Il se montre particulièrement sarcastique à l'égard de ceux qu'il nomme « les pauvres personnalistes », et leur reproche d'être dominés par la peur de perdre les

limites de leur personnalité individuelle dans l'abîme infini du Soi unique et impersonnel. Les mots personne, personnel, personnalisme, avaient sans doute perdu, à la fin du XIXe siècle, beaucoup de leur profondeur et de leur richesse métaphysique, que la réflexion des penseurs « personnalistes » a voulu leur rendre au XXe. Mais la dévalorisation momentanée du thème de la personne, en Occident, ne suffit pas à rendre compte de l'hostilité que manifeste, à son endroit, Vivekânanda. Pour lui, comme pour les Upanishads les plus anciennes, comme pour le *Vedânta* de Çankara, le vrai danger spirituel est dans la différence individuelle. *Bheda*, que traduit « différence », veut dire, étymologiquement, fissure, cassure de l'Unité bienheureuse, infinie, omnicompréhensive. L'Un absolu n'admet aucune pluralité interne, aucune altérité externe. Il faut s'établir d'emblée dans l'infini sans différences. Et puisqu'il ne peut y avoir qu'un seul Infini absolument infini, l'on doit professer l'Unicité du Soi, comme on professe l'unicité du *brahman* universel, pour affirmer enfin l'identité du Soi intérieur et de l'Etre absolu. « Tu es Cela », proclame le maître au disciple qui s'est défait de la pluralité. « Je suis brahman » reconnaît le Délivré vivant ; et cette « reconnaissance », cette libération présupposent le renoncement impitoyable à sa propre individuation, à sa propre différence personnelle. L'accomplissement de Soi, l'actualisation parfaite de l'intériorité la plus profonde requièrent l'abandon ascétique du moi fini, la purification de toute finitude. C'est qu'en définitive le moi est adventice au Soi, lui est surimposé comme du dehors.

Nous sommes ainsi renvoyés au thème de *Mâyâ*, de l'Illusion, à la fois individuelle et universelle. Pour Vivekânanda, *Mâyâ* n'est pas une théorie, c'est un fait que tout le monde peut constater. L'ambiguïté, la contradiction interne qui rongent le devenir du monde et de l'humanité — ce que beaucoup d'auteurs modernes appellent le caractère « conflictuel » des choses et de l'histoire — voilà *Mâyâ*, voilà l'irrationnalité foncière installée au cœur de la vie empirique.

Il s'agit là d'une quasi-réalité qu'il faut prendre au sérieux à cause de sa force pragmatique, de la contrainte qu'elle exerce sur nous. Mais il s'agit en même temps d'une erreur que corrigera la connaissance vraie du réel absolu. Si, par l'un de ses aspects, *Mâyâ* n'était erreur, il n'y aurait pas de remède à notre misère et notre servitude. Pour la pensée indienne, ce qui est vraiment est impérissable. Si le monde était vraiment, il nous emprisonnerait à jamais. Il faut donc qu'il soit, puisqu'il nous tient captif, mais qu'il soit faussement puisque nous pouvons lui échapper par la Connaissance de son caractère erroné. Dès que l'ambiguïté de *Mâyâ* a été dénoncée, non pas de façon verbale ou théorique, mais dans notre vie même, par une

expérience radicale, nous n'avons plus à justifier le monde, le monde est évacué, nous sommes libres.

Vivekânanda n'en répugne pas moins à traduire *Mâyâ* par « illusion ». C'est qu'il ne veut pas donner prétexte à la passivité, au laisser-aller, à la rêverie vaine, au fatalisme asthénique. *Mâyâ* est une force négative, non un rêve inefficace. Pour la rationaliser, la moraliser, pour s'en libérer, il faut mettre en jeu une énergie héroïque et non se perdre dans le songe.

Il importe beaucoup, aux yeux de Vivekânanda, de réveiller l'énergie latente dans la doctrine du *Vedânta*. « Ayez foi en vous-mêmes », dit-il à ses compatriotes. Et cette foi en soi-même il faut la trouver dans le caractère divin de l'Ame. On a trop longtemps conclu de l'*advaita* au non-agir nécessaire — alors qu'il est seulement facultatif — et du non-agir à la passivité. Le *Vedânta* moderne — marqué du dynamisme tantrique — se doit de proclamer la puissance immanente au Soi unique. « Tout dualisme est faiblesse, car il implique dépendance à l'égard de l'autre. Il ne faut dépendre que de soi. »

Certes, la vie de libération par la Connaissance est jalonnée de transcendances intermédiaires grâce auxquelles nous parvenons à nous affranchir progressivement de toutes les limitations et les servitudes : limitations des sens externes, des fonctions mentales, des fonctions rationnelles. A qui s'étonnerait d'une telle dépréciation de la raison, il faut rappeler que la *buddhi* — littéralement fonction de l'*éveil* — est sans doute chargée d'accomplir des actes psychologiques élevés, affirmation (ou négation) dans le jugement et décision volontaire, mais ne bénéficie pas du prestige souverain que la tradition platonicienne confère à la Raison, en Occident. L'expérience du Soi transcende donc la raison elle-même. Elle n'en demeure pas moins immanente au Soi ; le dernier mot est à l'immanence, à l'autonomie ombrageuse, si le Soi doit être tenu pour incréé. Le *Vedânta* moniste est une école d'autonomie, et puisque l'homme, c'est essentiellement l'âme dans l'homme, et que la splendeur et la force de l'âme rejaillissent sur le corps humain, on peut dire avec le Mahâbhârata : « Voici le grand secret : il n'est rien de plus grand, de meilleur que l'homme. »

Alors que la métaphysique générale de l'Inde est plus métacosmique que cosmique et plus cosmique qu'humaniste, Vivekânanda, par le cheminement que nous venons d'esquisser, frayerait volontiers le passage à un humanisme indien, provisoire mais décidé.

Pour la tradition indienne, nous l'avons vu, le chemin de la liberté par la connaissance apparaît comme abrupt et destiné aux êtres forts et audacieux que n'intimident pas les difficultés et la solitude ; le chemin de la *bhakti*, de la « dévotion » — au sens fort du mot :

« se dévouer à la divinité » — le chemin de l'amour spirituel, de l'intense amour du Dieu, est considéré comme plus doux, comme faisant moins violence à la nature. Il fait appel non pas aux seules ressources immanentes à l'Ame, mais au secours bienveillant et efficace d'un aspect personnalisé du Divin, et met l'accent sur la transcendance.

Selon Vivekânanda, si les deux méthodes diffèrent, leur point d'aboutissement est le même et doit se définir en termes non dualistes. Les thèmes de la personnification divine, de la distinction entre le Dieu et l'Ame, de la grâce qui descend et de l'amour qui monte n'ont donc pour lui qu'une signification métaphysique provisoire et devront s'abolir au seuil de l'Unique Infini sans différenciation. Il ne les retient pas moins comme pouvant convenir à toute une famille d'esprits que ne saisirait pas d'emblée l'austère fulguration de la Connaissance pure. On peut songer à ce propos aux deux dialectiques de Platon : la dialectique intellectuelle et la dialectique de l'amour, telle qu'elle est présentée dans *Le Banquet*, par exemple. On peut d'autant plus y songer que la Beauté joue de part et d'autre, et chez Platon, et sur le chemin de *bhakti*, comme le souligne Vivekânanda lui-même, un rôle primordial.

Dans le contexte de la *bhakti* se pose aussi le problème des médiations spirituelles. Le *Vedânta* non dualiste ne peut accepter aucune médiation définitive entre le Soi et l'Absolu. Mais il peut accepter des médiations provisoires. Le chemin de *bhakti* est, par excellence, le chemin des médiations.

Et d'abord la médiation suprême, la reconnaissance d'un Dieu personnel souverain, Îçvara. Sans doute, pour le non-dualiste, Îçvara n'est qu'une hypostase dérivée de l'Absolu. Alors que l'Absolu, comme son nom l'indique, se situe par-delà toute relation à quelque autre terme que ce soit, interne ou externe, Îçvara, par cela seul qu'il est le Maître universel, entre en relation avec l'univers : relation dominatrice, assurément, relation néanmoins qui le place en deçà de l'Absolu. Or, pense Vivekânanda, il ne peut y avoir de *bhakti*, si l'Absolu n'est pas envisagé sous des traits, sous une forme qui fasse de lui un Îçvara : que ce soit Vishnu ou qui que ce soit, Çiva, Krishna ou la Divine mère, peu importe. Ce qui compte ici, c'est l'intervention d'une forme de souveraineté divine.

Autre médiation : celle du *guru*, du maître spirituel. Ici Vivekânanda parle d'expérience, puisqu'il ne se lasse pas de proclamer sa dette à l'égard de son propre *guru*, Râmakrishna Paramahamsa. Le *guru* est un homme qui parle à un homme. Mais sa parole contient et continue l'enseignement sacré des Upanishads et de la Tradition. Quant à sa personne, s'il s'agit d'un Délivré vivant, elle est déjà immergée dans l'Absolu tout en continuant de vivre une vie humaine.

Elle a donc rejoint la source même du Dharma et son autorité est la sienne.

Pourtant le *guru* humain est monté au plan divin à partir de son humanité. Sa condition d'homme, il l'a reçue par l'efficience d'actes accomplis en des existences antérieures. Il tient encore, par son être physique et son être psychique, à la transmigration, même s'il vit sa dernière existence transmigrante. Au contraire, le Maître divin *descend* de sa divinité pour assumer librement la condition humaine, sans subir la loi du *karma*, la loi de l'acte, et se mettre ainsi de plain-pied avec les êtres transmigrants qu'il veut enseigner et sauver. L'Avatâr — la Descente du Dieu — est une conception propre au Vishnouisme, mais que l'hindouisme général a adoptée. La raison d'être de ces « Descentes » est double : « toutes les fois que l'ordre chancelle, que le désordre se dresse, je me produis moi-même, dit la Bhagavad Gîta (IV. 7-9). D'âge en âge, je nais pour la protection des bons et la perte des méchants, pour le triomphe de l'ordre. Ma naissance, comme mon œuvre, est divine ». L'autre raison est de nature plus intime et plus personnelle : l'avatâr est pour le Dieu le moyen de se rapprocher de l'âme transmigrante afin de l'élever ensuite jusqu'à lui.

L'avatâr doit donc être compté comme une forme originale de médiation spirituelle. La tradition authentique de l'Hindouisme ne la confond pas avec la médiation du *guru*, fût-ce dans le cas d'un maître humain « délivré vivant ». Il peut arriver cependant que des traditions moins pures tendent à rapprocher, jusqu'à les confondre, ces deux types d'intermédiaires entre l'humain et le Divin, irréductibles en bonne doctrine.

Si la *bhakti* est moyen de libération de l'âme, c'est qu'elle implique un détachement, un renoncement, sinon ontologique, au moins moral au moi individuel. L'on conçoit bien, en effet, que l'attachement passionné au Dieu (*anurâga*) ne puisse naître et se développer que dans la dépossession du moi (*vairâgya*). La voie de la Connaissance entend aller jusqu'à l'annulation ontologique des limites de l'*ego*. La voie de la dévotion est salutaire parce qu'elle prélude par le renoncement moral à ce renoncement métaphysique.

Mais de quelle nature est cet amour de *bhakti* ? La réponse ne saurait être unique, car l'Inde en connaît bien des espèces. Dans la perspective où se place Vivekânanda, où la *bhakti* n'est qu'une approche affective de la connaissance sans dualité, l'amour du Dieu ressemble à l'*érôs* platonicien plus qu'à l'*agapè* chrétienne. C'est le même feu qui cuit la nourriture bienfaisante et qui détruit les formes changeantes et provisoires de la vie. C'est le même feu de l'amour divin qui traverse l'univers et jette le *bhakta* dans l'embrasement du foyer éternel. Qu'un tel amour, avant de rejoindre le *jñâna*,

l'expérience de la pure Identité, puisse éventuellement passer par une phase quiétiste, voilà qui ne saurait étonner.

Mais l'Inde a tenté sa route vers d'autres formes de *bhakti*, qu'il lui est arrivé d'interpréter dans un sens plus proche de l'*agapè*, non réductible à la connaissance d'Identité. Cette manière d'entendre la *bhakti*, de grande importance qualitative et quantitative, n'est pas celle de Vivekânanda.

La discipline du salut par l'action désintéressée remonte à l'enseignement de la Bhagavad Gîta. Mais ce texte illustre a fait, au cours des âges, l'objet d'exégèses divergentes. Çankara pense que le *karma-yoga* ne conduit pas directement à la délivrance. L'exercice de l'action désintéressée, sans considération des avantages empiriques dont l'agent pourrait bénéficier et dans un esprit de complète dévotion à Îçvara, a pour effet de purifier l'agent. Cette purification le rend apte à la discipline de la connaissance pure, laquelle est effectivement libératrice. Il semble bien que Çankara fasse ici quelque peu violence à l'intention de la Gîta, et la tire malgré elle dans le sens de ses propres conceptions. Vivekânanda, quelle que soit sa vénération pour Çankara, se sent obligé de restituer la signification originale du poème sacré. L'action désintéressée mène directement à la délivrance, non pas en tant qu'elle est action, mais parce qu'elle ne serait pas radicalement désintéressée si elle n'était préalablement assainie et illuminée, jusqu'à la racine, par la Connaissance. Ainsi décapité, débarrassé de tous les facteurs nocifs et asservissants qui corrompent l'action ordinaire — ignorance, convoitise, haine — le *karma* n'entretient plus la transmigration et ses misères, et répand sur les êtres et les choses l'effet bienfaisant d'une générosité spirituelle qui le prend pour instrument. L'Inde moderne a particulièrement besoin de cette leçon d'énergie, puisqu'il lui faut se reconstruire politiquement, socialement, économiquement. « Agis », dit Krishna à Arjuna troublé par les horreurs de la guerre et prêt à céder à l'objection de conscience. « Agis » car ton action, si elle est purifiée par le feu du *jñâna*, n'entravera en rien ton progrès spirituel et sera bonne pour le monde.

Dans son ouvrage intitulé *Râja-yoga* (yoga royal),Vivekânanda manifeste plus que partout ailleurs son souci de trouver un terrain d'accord avec la science et le rationalisme tels qu'on les concevait à la fin du dix-neuvième siècle. Il tient que, par sa méthode, le *râja-yoga* est la science expérimentale des faits spirituels, que cette science est une création du génie indien, et que ses conclusions offrent, dans leur ordre, la même qualité et le même degré de certitude que les autres sciences expérimentales dont s'enorgueillit l'Occident.

L'*expérience* du yogin n'est pas de l'ordre de la foi, ni du raisonnement *a priori*. C'est une véritable expérience scientifique, contrôlée

et contrôlable. Vivekânanda rejette tout ésotérisme quand il s'agit du *yoga*. Il entend que ses démarches méthodiques soient conduites au grand jour, comme celles de toute science.

Mais voici que surgit une grave objection. Le *yoga* n'est-il pas tributaire, au moins dans une large mesure, de l'observation interne, de l'introspection ? Or la psychologie expérimentale, telle qu'on la conçoit souvent en Occident, ne croit pas à l'objectivité de l'observation interne. Le discrédit qui frappe celle-ci ne va-t-il pas rejaillir sur le *yoga* tout entier ?

Vivekânanda, qui, à l'instant, faisait beaucoup pour se rapprocher du positivisme occidental et bousculait quelque peu l'équilibre du *yoga* ancien, plus soucieux d'assurer des transitions entre la foi et l'expérience du *yogin*, se retourne maintenant vers la tradition indienne et lui demande une réponse à l'objection positiviste. Pour le *yoga* classique, comme pour le bouddhisme, la méthode spirituelle met en œuvre trois sortes de facteurs ressortissant à la moralité, à la concentration, à la connaissance sapientale. Et c'est le postulat fondamental du *yoga*, voire de l'indianité tout entière, qu'une pratique savante et systématisée de la concentration psychosomatique permet à l'acte spirituel de la sagesse de se ramasser progressivement en expérience immédiate de l'absolu, tout en conservant et renforçant à l'extrême sa pure lucidité, sa transparence parfaite.

La concentration, le *samâdhi*, est donc solidaire d'une discrimination parfaite. Loin d'oblitérer la vision critique du sage, elle la porte à son degré suprême. Tant qu'elle n'intervient pas, la conscience psychologique est incapable d'analyser, de façon non pas abstraite mais vécue, l'acte même de la connaissance et bloque ensemble la saisie du signe verbal, l'appréhension du sens visé, à travers le signe, par le sujet, enfin cette incandescence spirituelle qui est l'esprit lui-même en sa pure essence métaphysique. Le *yogin* délie ce nœud de confusion et par cette dissociation, restitue l'esprit à son autonomie, à sa liberté, à son authenticité absolue. Ainsi le *râja-yoga* rejoint-il le *jñâna-yoga*, et la science expérimentale des faits spirituels la sagesse libératrice.

Nous nous sommes efforcé de dégager quelques aspects importants de la pensée de Vivekânanda. Notre étude ne prétend pas être exhaustive. Nous espérons qu'à l'intérieur de ses limites elle a su rester objective. Resterait, évidemment, à confronter cette métaphysique avec d'autres et aussi avec nos propres perspectives. Mais c'est là une tâche qui déborde les possibilités de ce modeste exposé.

OLIVIER LACOMBE.