

Introduction

Un usage établi veut que l'on parle des « philosophies de l'Inde », mais l'on peut comprendre les « métaphysiques de l'Inde ». Il y a métaphysique, en effet, à partir du moment où l'on s'efforce de « penser par le détour des concepts le scandale du monde¹ » (cf. *La métaphysique*, Ellipses 1999, par le même auteur). En ce sens, si une seule des conditions avancées dans la définition vient à manquer, alors il ne convient plus de parler de « philosophie » ni de « métaphysique », par exemple lorsque la pensée cède le pas à la croyance, ou bien le concept au dogme. De cette façon, on peut non seulement déterminer le champ de la philosophie ou de la métaphysique, mais encore délimiter avec justesse le domaine indien qui lui correspond, ce qui ne s'accorde pas toujours, d'ailleurs, avec les classifications de l'Inde.

En outre, cette définition a ceci d'avantageux qu'elle permet de renoncer au débat interminable sur l'origine européenne de la philosophie ou de la métaphysique. La philosophie n'a pas d'histoire ni de patrie, parce qu'elle s'invente chaque fois que l'on tente de penser le monde aux conditions déjà évoquées. Dit autrement, il n'est pas de pays étranger à la réflexion métaphysique, ni d'époque de l'histoire où l'humain cesserait de vouloir comprendre le monde qui l'entoure par les concepts de son intelligence. D'ailleurs, le malentendu sur le patronyme aristotélicien de la métaphysique suffit déjà à douter de son origine grecque, tout comme l'arbitraire de son baptême disqualifie la justification rétrospective de son nom. Davantage encore. On reconnaît ici que tout être humain invente des concepts pour penser le monde et lui-même, quelle que soit sa culture, quelque différentes que soient sa religion et sa civilisation. L'Occident n'a donc pas le privilège de la chose, contrairement à ce que l'on continue de lire, çà et là. Inventer des concepts pour tourner le scandale du monde, tel est le schéma de la philosophie en général, et des philosophies de l'Inde en particulier.

Cela ne veut pas dire non plus que l'on range sous la bannière de la philosophie indienne toutes les méditations religieuses, mystiques et culturelles ou bien n'importe quel argument, dit « spirituel ». À cet égard, la présenta-

1. Mais cette définition ne vaut-elle pas aussi pour la philosophie ?

tion des philosophies de l'Inde fournit également l'occasion de s'interroger sur les critères qui font entrer un ouvrage dans la catégorie de la philosophie (ou dans celle de la métaphysique plus généralement car la même réflexion vaudrait dans ce cas). Aussi surprenant que cela paraisse, la discussion sur ce sujet fait cruellement défaut, en Occident aussi bien qu'en Inde, comme si l'appartenance d'un texte à la philosophie, par exemple, relevait d'une forme de jugement culturel qu'il est inutile et déplacé de vouloir analyser.

En réalité, il existe des règles implicites, ici comme ailleurs, que l'étude présente a pour but de formuler, afin que l'on sache plus clairement, s'il se peut, ce qui fait que tel ou tel texte ressortit ou non à la pensée philosophique (ce qui permettra en même temps de tester la valeur de la définition proposée).

Cela ne signifie pas davantage que l'on méconnaisse les caractères qui différencient la spéculation indienne de la réflexion occidentale. Des concepts, présents ici, manquent là-bas ; et inversement des outils de connaissance, indispensables en Inde, ne se présentent pas en Occident. Mais insister sur ce qui distingue ces deux formes de pensée ne consiste pas à affirmer que l'Occident seul, par je ne sais quel miracle dit « grec », a créé la pensée, et qu'il resterait aux autres cultures ce que l'on appelle la spiritualité ou bien la sagesse, trésors inestimables de l'humanité certes, mais trésors auxquels manquerait cruellement et à jamais la fameuse pensée. Au contraire, on part du principe que la philosophie rencontre en Inde des obstacles conceptuels dans son projet de penser le monde, que l'on peut rapprocher, toutes proportions gardées, des problèmes que soulève la réflexion en Occident. Autrement dit, l'Inde a produit, comme d'autres cultures, des concepts afin de penser le monde, selon des modalités que le présent ouvrage essaie de synthétiser.

Choisir de traiter si rapidement de la pluralité des philosophies indiennes signifie que la grande diversité de leurs approches souffrira du résumé qui en est proposé. Il existe bien pourtant une comparaison possible des conceptions indiennes de la perception, par exemple, qui les analyserait selon leur vision propre du monde et selon leurs critères de connaissance, mais tel n'est pas le but recherché ici. On ne peut pas non plus entrer dans les détails et les divergences entre les philosophies de l'Inde sans supposer du lecteur une connaissance approfondie des textes et des contextes indiens,

ce qui, ici encore, dépasse les attendus de ce livre. On est seulement en droit d'y rechercher une introduction aux philosophies de l'Inde, que chacun aura ou non le désir de prolonger par des lectures approfondies.

Un mot, enfin, sur la méthode de cet opuscule. La nécessité de faire court comme la volonté de synthèse, le choix des textes comme leur commentaire, n'excluent pas un certain parti pris dans l'interprétation proposée ici des spéculations métaphysiques indiennes, au contraire. Conformément aux présupposés théoriques de ce travail (son double plan, matérialisme et athéisme, en est un), on ne prétend pas atteindre une objectivité ni une neutralité scientifiques dans le traitement du sujet. L'Inde use à ce propos du mot *daršana* (littéralement « vision, point de vue ») pour caractériser la perspective inévitable que toute pensée prend sur le monde à partir du moment où elle invente pour cela des concepts particuliers, ce que laisse entendre également la commune étymologie française entre « concevoir » et « voir ». Si la philosophie pense donc toujours ses objets selon un plan particulier, variable, différent, ajustable, suivant des concepts distincts et renouvelables, ainsi qu'en posant un problème à chaque fois singulier, alors on a toutes les raisons d'appliquer une méthode semblable aux philosophies de l'Inde.

Pourtant, on aborde souvent l'Inde par la voie de la spiritualité. Bien que nul ne sache la définir, chacun se croit autorisé à se prévaloir d'une vision personnelle de la chose pour la faire coïncider avec les textes. On passe alors facilement d'une acception négative (la spiritualité désigne la région non philosophique, voire supraphilosophique) à une expérience subjective (la spiritualité renvoie à une certaine forme de conscience), sans que l'on justifie vraiment le sens conféré ainsi aux traditions indiennes. Il suffit que l'Inde offre une ressource inépuisable aux amateurs de spirituel, le reste importe peu ! Mais comment expliquer que l'Inde se prête si bien aux quêtes les plus folles, et que sa philosophie devienne l'interminable fontaine où s'abreuvent les assoiffés d'absolu ?

À force de souligner la différence indienne, ce qui va de soi d'une certaine manière, on en arrive à oublier que le penseur de l'Inde, comme tout penseur, se situe sur un plan (immanence, transcendance, matérialisme, naturalisme, et le reste), que des concepts l'aident à matérialiser ce plan de telle ou telle façon, enfin qu'il est habité par un problème, une intuition centrale, dont l'organisation du plan et des concepts tire sa valeur.

Ainsi, sans un montage d'ensemble, un plan, une philosophie se fourvoie aussitôt née ; sans un réseau de concepts, elle reste une simple hypothèse ; sans un problème pour la provoquer, elle demeure une belle construction, solitaire. Une philosophie digne de ce nom regroupe au contraire les trois fonctions : tracer le chemin de la pensée, indiquer ensuite les concepts qui le jalonnent, identifier enfin la nature des problèmes sous-jacents. Trois axes d'étude, par conséquent, en vue de donner aux philosophies de l'Inde la place qui leur revient dans l'histoire de la métaphysique.

Soi, l'acte et l'absolu ou les plans des philosophies de l'Inde

On entend par « plan » le parcours secret que dessine la réflexion métaphysique, telle qu'elle apparaît à un observateur extérieur qui l'étudie. En ce sens, le plan n'est ni l'histoire d'une doctrine (car le plan traverse l'histoire) ni le système de ses idées, encore moins le projet de ses philosophes (car le plan est inconscient). On peut le comparer à une carte des chemins de la pensée, carte que personne ne possède en propre ni ne consulte par avance, mais qui n'en est que plus instructive à imaginer.

Si l'on objecte, cependant, que ce dessin sans dessinateur est pure irréalité, alors on répond que c'est la métaphysique elle-même qui fraye le chemin que les concepts jalonnent, que c'est elle encore qui accomplit le détour, qu'on appelle « pensée », à la rencontre de ce que l'on nomme ailleurs le « scandale » du monde (*cf. La métaphysique*). À qui demande maintenant pourquoi tel plan plutôt que tel autre préside à la destinée des philosophies de l'Inde, et comment on justifie la place qui lui est accordée dans le livre, la lecture seule, du moins on l'espère, offrira la réponse. D'ailleurs, qu'attend-on d'un tel plan ? Qu'il permette à l'arpenteur de la pensée, au métaphysicien, de trouver le chemin qu'il cherche. À l'y suivre, nul n'est tenu.

Quelques mots encore, pour introduire à la compréhension du premier plan. Le sanscrit, comme d'autres langues indo-européennes, possède un pronom réfléchi (*ātman*) qui lui sert à former la voie moyenne (des verbes réfléchis) et, surtout, à indiquer qu'il existe une réalité absolue, non psychologique, irréductible au seul concept, distincte des qualités du moi, par laquelle enfin l'être humain peut prendre conscience de son unité avec toutes les choses. Dans le même ordre d'idées, l'Occident, sous l'influence des Grecs, a développé le concept d'« âme » (*psuchè*) afin de nommer à la fois le principe naturel de vie et ce qui constitue la chose pensante que l'homme prétend être.

Or, fait remarquable, les philosophies indiennes partent de la distinction de principe entre l'ensemble des phénomènes psychologiques, qu'elles rangent sous la bannière de la pensée et du moi, et les expériences privilégiant

la découverte de ce qu'elles nomment la « conscience » (cit). À cet égard, que le soi et la conscience finissent par être identifiés l'un à l'autre (dans le brahmanisme) ou bien que le soi disparaisse au bénéfice de la conscience (dans le bouddhisme), ils n'en demeurent pas moins distincts en tant que réalités non personnelles, des deux autres modalités humaines, la pensée et le moi. Par conséquent, puisque le soi s'oppose autant au principe pensant qu'au moi, le comprendre vraiment, c'est le libérer, et « se » libérer, aussi bien des activités de la pensée, appelées aussi mentales à cause du rôle majeur qu'y joue l'organe de la pensée (manas), que des apparences du moi. D'où la subdivision du plan, selon que l'on cherche le soi au-delà des opérations mentales et selon qu'on veille à élucider tout ce qui le sépare du moi.

I – La conscience comme détachement ou le plan du matérialisme psychique

C'est *a posteriori* sans doute que se dégage le plan d'une philosophie, à moins de juger que le penseur soit le mieux placé pour en rendre raison, ce qui ne se peut pas, comme on va le voir à partir des arguments indiens.

À l'époque où la Nature grecque retentissait du chant des poètes-philosophes, ceux que la tradition appellerait « présocratiques », il existait en Inde une littérature sacrée, le Veda, que les officiers du sacrifice (les brahmanes) avaient pour vocation d'entretenir, et une autre, les Upaniṣad, plus marginale au début, dont le but avoué consistait à sortir de la simple connaissance rituelle pour engager le récitant dans une forme d'expérience de l'unité des choses et des humains. À la séparation matérielle des êtres au sein de l'ensemble cosmique unique succédait l'unité matérielle des êtres par-delà la dualité des réalités, pour reprendre les concepts de Marcel Gauchet (*cf. Le désenchantement du monde*, Paris, 1985). Selon les premiers, il y a un seul monde existant et éternel, et un Veda éternel lui aussi pour le chanter, le connaître et l'aimer ; à cela, la littérature marginale des renonçants substitue une polarité entre la conscience unifiante du monde et la pensée différenciante, entre la fusion de soi avec le monde et la distance d'avec lui que nécessite tout acte conceptuel. Dit autrement, la conscience du monde et la pensée du monde ne forment plus une seule et même activité subjective, l'une se sépare de l'autre car penser relève de la matière (de la

nature) au lieu que la conscience renvoie à une autre réalité. Cela demande explication.

L'idée d'une distinction radicale entre la conscience et l'activité mentale n'est qu'esquissée dans les recueils des Upaniṣad. Il revient à l'école dite du « dénombrement » (Sāṃkhya) de développer cette intuition pour un faire un des plans des philosophies de l'Inde. En effet, le texte fondateur de cette école explicite la dualité de réalité entre conscience et pensée au moyen d'une vision matérialiste de l'activité mentale que l'on a bien du mal, en Occident, à comprendre. Par « conscience » (le sanscrit a le choix entre cit, puruṣa, ātman) cette métaphysique entend une forme de témoignage, au sens où l'on parle d'un témoin devant le spectacle de la nature, que rien de matériel n'affecte, indifférent à ce qui s'y produit, une sorte de présence à soi au-delà de la réflexion, une certitude d'exister indépendante d'un acte conceptuel. Au contraire, c'est avec une constance remarquable que la pensée (buddhi, manas) s'analyse ici en termes matérialistes, comme un processus naturel, une production inconsciente, une relation causale *sui generis*, la finalité de cette métaphysique dualiste tenant toute entière dans la justification de la différence de nature entre ces deux réalités. Ainsi, au terme de la quête philosophique, rien ne doit plus permettre de les confondre, ni le moi, qui a tendance à les identifier parce qu'il se croit l'auteur de ses pensées, ni les désirs qui se heurtent à leur impossible réunion ni l'ignorance, surtout, par laquelle à chaque fois l'une est prise pour l'autre, la conscience pour la pensée ou inversement la nature mentale pour l'attitude consciente.

Parler d'un plan matérialiste des philosophies de l'Inde à propos de la nature matérielle de la pensée peut prêter à confusion si l'on garde à l'esprit l'acception occidentale du mot « matérialisme ». En effet, on entend par là toute doctrine qui identifie la conscience, ou l'esprit ou la pensée, à un processus matériel, ce contre quoi s'insurgent régulièrement la philosophie ou la psychologie d'inspiration spiritualiste. Mais la thèse indienne diffère du matérialisme ainsi compris dans la mesure où l'identité entre mental et nature d'un côté, préserve d'un autre côté la place de la conscience, qui ne doit sous aucun prétexte se confondre avec les phénomènes mentaux. Or, et toute la difficulté se présente aux penseurs indiens de cette école, rien n'est plus facile et plus courant que de confondre la pensée et la conscience, pour la raison suivante, telle que les commentateurs l'expriment : la conscience vient se refléter dans la nature lumineuse de la pensée au point de s'absorber en elle.

La confusion s'avère donc d'autant plus périlleuse qu'elle paraît inévitable. Pourquoi ? Parce que la pensée, qui produit le moi (ahaṃkāra, au sens littéral « qui fait dire "je" ») engendre en même temps le facteur naturel de cette dramatique identification : c'est le moi qui se croit l'auteur des pensées qui le qualifient, c'est encore lui qui en disant « je pense » a l'illusion de se définir par la pensée consciente. L'ignorance subjective de la distinction entre la conscience et la pensée en résulte naturellement, mais inversement le moi, en comprenant la différence de ces deux réalités, cesse de les amalgamer et parvient à l'intuition qu'il existe, à côté de la nature et de ses produits (la pensée, le moi, les sens), quelque chose comme une conscience, immatérielle, solitaire et au-delà de la subjectivité (cf. Texte n°1).

Mais qui dit dualisme dit séparation, distinction de nature entre deux réalités, opposition. En instaurant cette différence, l'Inde n'entre-t-elle pas dans les difficultés touchant tout dualisme métaphysique ? Il existe ici une confusion à ne pas commettre. La philosophie occidentale, depuis Platon, sait manier le dualisme (entre l'âme et le corps, par exemple) pour opposer l'homme au monde, à la nature, au sensible, mais telle n'est pas l'intention des penseurs indiens. Au contraire, leurs méditations tournent toujours autour de l'idée que l'on peut faire l'expérience de l'unité foncière entre les êtres de la nature, parce que l'être humain n'est pas comme un empire dans un empire, ni la conscience par rapport au corps comme un pilote dans un navire. Selon eux, parler de la conscience à côté des phénomènes mentaux, cela signifie poser les bases d'une libération dont la conscience et la pensée forment les deux pôles antagonistes : la première représente le terme ultime d'une quête de l'unité et la seconde, ce à partir de quoi il faut partir avant de procéder plus avant. L'homme pense d'abord, et généralement de façon inconsciente, avant d'atteindre la conscience de ce qu'il est. Parce que la pensée objective (elle se donne des objets à penser), elle manque toujours la conscience, qui n'est que retour à soi/au soi, non objectivable. En ce sens, le dualisme s'éprouve, parce qu'il est synonyme de libération ; il n'est pas simplement posé ni supposé. Au lieu que l'homme de la pensée s'affaire, travaille, en s'immergeant dans la multiplicité des occupations qui le préoccupent, l'homme de la conscience en se détachant des objets et de la pensée découvre son unité avec toutes choses. La pensée sépare, la conscience unifie, et l'ascète passe de l'une à l'autre au moyen de l'expérience que l'Inde nomme la « libération » (mokṣa).