

SUR LES « VOIES » DE LA MYSTIQUE ORIENT ET OCCIDENT

« L'importance du *fait indien* pour les études de spiritualité et de mystique comparées n'est plus à démontrer »: cette affirmation d'Olivier Lacombe est encore plus vraie aujourd'hui qu'à l'époque où elle fut proposée¹. Mais si le fait indien est admis par tous, sa nature et ses démarches, du reste infiniment complexes, sont loin d'avoir reçu l'explication qu'elles réclament. Or cette explication est requise aujourd'hui plus que jamais non seulement pour l'extrême intérêt qu'elle présente du point de vue intellectuel, philosophique et théologique, mais d'une manière plus urgente encore en raison de la diffusion croissante des différents courants spiritualistes orientaux en Occident: bouddhisme, bouddhisme Zen, yoga, « philosophie de la méditation », etc. Certes, cet engouement n'est pas d'aujourd'hui, et nous verrons plus loin quelques témoignages de l'intérêt suscité par le monde religieux de l'Inde dès avant la guerre, mais il semble qu'il prenne, depuis quelques années, des proportions sans cesse grandissantes. C'est toute une enquête qu'il faudrait ouvrir pour établir ce fait, et certains signes permettent de penser que le dossier serait sans doute déjà impressionnant. Les plus voyants ont été donnés par le phénomène des hippies, mais ceux-ci n'ont pas été les seuls à relancer dans le grand public les noms des hauts lieux et des techniques spirituelles indiennes. Il suffit de regarder la liste des publications récentes, sur le yoga par exemple, et d'entendre les libraires affirmer que ce sont là aujourd'hui les livres « religieux » qui se vendent le mieux. Selon une récente enquête, il y aurait actuellement en France cinq cents « professeurs » et quarante mille adeptes du yoga². Ce ne sont là que quelques indices révélateurs d'un phé-

¹ O. LACOMBE, *La mystique naturelle dans l'Inde*, in *RT* 51, 1951, 133-149; p. 133.

² Sur le phénomène hippy, voir l'étonnant témoignage de G. BORG: *Le voyage de la drogue*, Paris, Seuil, 1970. Mais si les hippies s'engagent (ou s'engageaient) de préférence « sur les chemins de Katmandou », ils ne sont pas les seuls à émigrer vers l'Inde, et c'est par milliers aujourd'hui qu'on trouve les occidentaux, européens et américains, dans les ashrams et autres centres analogues (Voir l'article de JEAN PIHAN, directeur du bureau d'information missionnaire, dans le journal « La Croix » du 22 déc. 1971). Les chiffres que nous avançons sur la pratique du yoga en France sont ceux que donne un autre article de « La Croix » (du 16 mars 1972). Il est sans doute vrai que pour la plu-

nomène que nous croyons d'une grande importance, et c'est au travail d'éclaircissement nécessaire pour l'affronter que voudraient contribuer, si modestement que ce soit, les réflexions que nous proposons ici.

Ainsi qu'on le verra, c'est plus directement sur le yoga qu'elles porteront, non pas cependant d'une manière exclusive, mais en le replaçant dans le contexte général de l'hindouisme. A vrai dire, notre recherche sera double, car avant de se porter sur le yoga lui-même, elle aura pour objet un courant occidental, aux frontières assez nettement définies, de réflexion philosophique et théologique à son sujet. L'étude dont nous sommes parti et qui nous l'a fait découvrir (au moins dans son unité) est un récent et fort intéressant article de Louis Gardet, intitulé: *Théologie de la mystique*³. C'est d'elle en particulier que nous reprenons l'expression de « voies » mystiques qu'on a pu lire dans notre titre. Mais cette étude renvoie elle-même à d'autres travaux, dont les principaux nous semblent être les suivants: la très importante communication de J. Maritain aux « Journées de psychologie religieuse d'Avon » de 1938, *L'expérience mystique naturelle et le vide*⁴; et les deux publications dont Maritain lui-même s'était inspiré, à savoir l'article d'O. Lacombe, *Sur le yoga*, paru dans les *Etudes carmélitaines* de 1937⁵, et le livre du P. A. Gar-

part des gens, le yoga est d'abord une gymnastique, et souvent, il n'est pas autre chose. Mais il n'est pas toujours que cela, et sans parler de l'aura quelque peu initiatique, voire magique, dont il reste entouré, c'est par la nature même de sa technique qu'il amène à passer du physique au psychique, stade auquel il engage dans une métaphysique religieuse. C'est vers cette même métaphysique qu'entraînent également les méthodes et « philosophies de la méditation », comme celle que propage Maharishi Mahesh Yogi, réunissant autour de lui 2.000 jeunes à Fiuggi, en Italie (« Il Tempo » du 22 mars 1972); etc.

Sur les publications, voici, à titre d'exemples, deux nouvelles collections: « Spiritualités vivantes » - « Série hindouisme » (Paris, Albin Michel), dirigée par JEAN HERBERT, où l'on trouve des livres comme *Le guide du Yoga*, de Shri Aurobindo (1970), ou *La pratique de la méditation*, du SWAMI SIVANANDA SARASVATI (1970), l'intérêt de ce dernier ouvrage étant d'avoir été écrit intentionnellement à l'usage des occidentaux; et la collection « Documents spirituels » (Paris, Fayard), dirigée par JACQUES MASSUL, et où l'on trouve, entre autres: de JULIUS EVOLA, *Le Yoga tantrique, sa métaphysique, ses pratiques* (1971; traduit de l'italien par J. Bacot), et *Milapera, ses méfaits, ses épreuves, son illumination* (1971; traduit du tibétain par J. Bacot); etc. Ce ne sont là que quelques exemples parmi les publications les plus récentes. Et c'est tout un autre dossier qu'il faudrait ouvrir pour le bouddhisme Zen, sans parler des différents courants de l'éсотérisme qui s'inspirent de l'Inde.

³ L. GARDET, *Théologie de la mystique*, in RT, 7, 1971, 571-588.

⁴ J. MARITAIN, *L'expérience mystique naturelle et le vide*, in *EtCarm* 23, 1938 (II), 116-139; reproduit ensuite dans: *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, Paris, Desclée de Brouwer, 1939, 131-177.

⁵ O. LACOMBE, *Sur le yoga*, in *EtCarm* 22, 1937 (II), 163-176.

deil, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*⁶. Sans doute aurons-nous encore à utiliser bien d'autres travaux, comme, par exemple, ceux de l'éminent historien des religions Mircea Eliade⁷. Mais fondamentalement, c'est à ces quatre études que nous voudrions nous arrêter, car elles nous semblent constituer un tout dont on suit très bien la filière. Un second article d'O. Lacombe, *La mystique naturelle dans l'Inde*, de 1951⁸, nous aidera aussi à éclairer notre réflexion sur certains aspects de la pensée religieuse de l'Inde, et plus particulièrement sur le yoga. Car ce qui est en jeu finalement dans cette recherche, c'est le jugement à porter du point de vue chrétien sur ces différents mouvements « spirituels ». Que se passe-t-il donc dans l'expérience de cette, ou de ces « voies » vers l'absolu? Et quel absolu saisissent-elles? Sont-elles compatibles avec la religion chrétienne? Ou du moins y sont-elles favorables? Telles sont les questions très actuelles auxquelles nous voudrions, en nous appuyant sur les Auteurs que nous allons étudier, apporter aux moins quelques éléments de réponse.

I. - SUR UNE EXPLICATION DU YOGA

Par « Théologie de la mystique », L. Gardet entend « non seulement l'étude de la théologie mystique (surnaturelle) de chrétienté, mais une réflexion théologique portant sur toute expérience réalisatrice de l'absolu, quels qu'en soient le cheminement et le terme »⁹. Relevons la définition du « fait mystique » qui nous est donnée ici, et qui servira de point de départ à ce qui suivra : c'est une « expérience réalisatrice de l'absolu », ou encore, selon une définition reprise d'O. Lacombe, l'« expérience fruitive d'un absolu ». « Expé-

⁶ A. GARDEIL, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, 2 vol., Paris, 1927 (2^e ed.) (Coll. « Bibliothèque théologique »).

⁷ M. ELIADE, *Techniques du Yoga*, Paris, Gallimard, 1948; *Patanjali et le yoga*, Paris, Seuil, 1962 (Coll. « Maîtres spirituels »); ce dernier ouvrage reprend en grande partie le précédent; *Le temps et l'éternité dans la pensée indienne*, in *Eranos-Jahrbuch* 20; 1951, 219-252; etc. Le premier ouvrage de M. Eliade, *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne*, Bucarest-Paris, Librairie orientale Paul Geuthner, 1936, a été repris et développé dans *Le Yoga. Immortalité et liberté*, Paris, Payot, 1954 (« Bibliothèque scientifique »), ouvrage réédité dans la « Petite bibliothèque Payot » en 1968.

⁸ Cf. supra n. 1.

⁹ L. GARDET, *art. cit.*, p. 573. L'expression « Théologie de la mystique » n'est pas nouvelle. Elle avait été employée par DOM A. STOLZ comme titre de son livre: *Theologie der Mystik*, Regensburg, Pustet, 1936 (*Théologie de la mystique*, Chevetogne, Ed. des Bénédictins d'Amay, 1947 - 2^e ed.).

rience » et « absolu » en sont, on le voit, les deux éléments constitutifs; l'idée de « fruition », par contre, est plutôt reprise de l'expérience chrétienne, tandis que celle de « réalisation » est propre à la « spiritualité » hindoue et à ses dérivées. D'une manière plus précise, l'expérience mystique est une « connaissance par connaturalité savoureuse d'un terme comblant, négativement atteint dans une apophase vécue, qui suppose une rupture de niveau, un « point de rebroussement » par transmutation intérieure »¹⁰. Notre intention n'est pas de discuter ici ces différentes définitions qui introduisent le propos de l'Auteur, mais d'en venir aux deux points suivants qui ont attiré notre attention. Ils sont d'ailleurs liés l'un à l'autre.

Le premier est dans l'idée qu'il y aurait, à l'intérieur d'un genre commun, celui du « fait mystique », et « en rapport d'analogie l'une avec l'autre », « deux voies » : l'une « de pure immanence, par rétorsion de soi sur soi », dont le terme serait « l'esse substantiel de l'âme » : l'autre, située « sous la mouvance de la foi vive et de l'amour théologique », et dont le terme est Dieu lui-même¹¹. Sans doute l'Auteur explique-t-il bien que ces deux voies sont « foncièrement diverses », mais le rapport d'analogie qu'il voit entre elles n'implique pas moins qu'elles aient aussi un élément commun. Où le trouve-t-on? Dans le fait qu'elles sont « animées toutes deux par une soif d'absolu expérimenté, au delà de tout discours et de toute réflexivité »¹². Comprise de cette manière très large, cette analogie ne saurait, semble-t-il, être refusée, d'autant moins que la transcendance absolue de l'expérience mystique chrétienne est parfaitement soulignée.

Et pourtant, elle ne laisse pas de provoquer en nous une certaine gêne. Pourquoi? En premier lieu, nous semble-t-il, parce que la transcendance de la Mystique chrétienne nous rend extrêmement difficile de la voir dans le rapport d'analogie qu'on nous dit ici avec une « voie » qui en est si profondément différente. L'analogie, en effet, implique une ressemblance entre les différents analogués, non moins essentielle que les dissemblances qui les séparent. Et pourtant, nous avons reconnu que, dans les termes où elle était proposée, l'analogie affirmée ici ne semblait pas devoir être niée. Ce sont donc ces termes eux-mêmes qui doivent être à l'origine de notre difficulté. Et de fait, il en est bien ainsi. Si l'on y réfléchit, en effet, l'élément commun qui se trouverait dans les deux faits mystiques en

¹⁰ L. GARDET, *ibid.*

¹¹ *Ib.*, pp. 574-575.

¹² *Ib.*, p. 574.

présence serait « la soif d'un absolu expérimenté » : c'est bien cette expression qui fait problème. Est-il exact que ce soit une même soif, analogiquement, d'un absolu expérimenté qui « anime » la démarche d'un saint Jean de la Croix, par exemple, comme elle « anime » celle d'un Patanjali? Nous ne le pensons pas et nous dirons plus loin nos raisons. Mais on commencera à faire un peu de lumière en acceptant de distinguer « désir de l'absolu » et « désir d'une expérience de l'absolu », qui représentent deux attitudes intérieures profondément différentes sous l'apparente ressemblance. L'inconvénient de l'expression « soif d'un absolu expérimenté » est de pouvoir s'appliquer à l'une ou l'autre de ces deux attitudes, bien qu'en réalité, elle signifie plutôt la seconde, mettant au premier plan la notion d'expérience.

Cependant cette première difficulté ne mériterait peut-être pas encore d'être relevée si la seconde ne s'y ajoutait. Parlant de « la voie de pure immanence », celle qui vise à une saisie expérimentale de l'esse substantiel de l'âme, L. Gardet fait remarquer que cette existence est le fruit de la présence d'immensité de Dieu en elle et que, même si le mystique de cette voie l'ignore, « il n'en reste pas moins sollicité à une transparence vécue de son être : et sollicité peut-être, si son cœur est humble et droit, à accueillir l'appel de la grâce surnaturelle »¹³. En d'autres termes, la saisie de son être propre porterait le mystique à la recherche de la source de cet être. L'Auteur précise bien que la voie qu'il appelle de pure immanence ne peut d'elle-même conduire à la saisie de Dieu, source de l'être, sur laquelle elle déboucherait. Tout ce qu'il veut dire, c'est qu'elle peut y préparer. Et il donne comme exemple le cas de la *bhakti*, ou l'école de *Madhva*¹⁴. Que la possibilité dont il parle puisse être théoriquement envisagée, nous ne voulons pas le nier a priori; mais les exemples qu'il nous donne ne nous semblent pas convaincants. La *bhakti*, en particulier, relève d'un courant populaire qui s'est constitué en opposition à l'intuition la plus spécifique des écoles philosophiques où l'on rencontre dans toute sa pureté la voie dite de pure immanence. Quant à *Madhva*, c'est en réaction contre le monisme du Vedanta qu'il élaborait sa doctrine¹⁵.

Ainsi notre gêne devant les réflexions, par ailleurs si profondes,

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Sur cette opposition, voir l'analyse du yoga que nous donnons plus loin. Plus particulièrement sur la *bhakti*, voir C. B. PAPALI, O. C. D., *Hinduismus* (Roma, Libr. Gentes Editr., 1953-1960), vol. II, p. 106 ss.; J. MONCHANIN, *L'Inde et la contemplation*, in *Dieu vivant*, cahier 3 (1945); p. 22; Sur *Madhva*: C. B. PAPALI, *Ib.*, p. 122 ss.

de L. Gardet ne provient nullement d'une sous-estimation, de sa part, de la mystique chrétienne — il en dit au contraire parfaitement, et avec un soin qui n'est pas superflu, la transcendance absolue —, ni même, finalement, d'une surestimation de ce qu'il appelle d'un terme unique « la mystique naturelle », mais plutôt de la non distinction, à l'intérieur de l'hindouisme, entre deux courants extrêmement différents l'un de l'autre: celui de la voie d'immanence, propre au yoga étudié dans les études de Maritain et d'O. Lacombe dont il s'inspire ici, et celui de la *bhakti* qui est une voie de dévotion religieuse; d'où l'attribution au premier de ce qui ne peut être mis qu'au bénéfique du second. Cette attribution abusive et la confusion qui en résulte représentent pour nous, du point de vue de l'étude de l'hindouisme, une nouvelle cause de difficulté. Nous pensons en effet que le yoga historique original, auquel semble bien correspondre celui qui nous est présenté actuellement en Occident¹⁶, non seulement ne cadre pas avec ce qui nous en est dit ici sous le nom commun de « voie d'immanence », et en mettant à son actif ce qui appartient à une tout autre orientation, mais qu'il y est, de par son intention la plus profonde, radicalement opposé. Nous le montrerons plus loin.

Mais remontant dans le temps, nous voudrions maintenant en venir à l'étude de J. Maritain dont s'inspire L. Gardet. Nous sommes d'accord avec lui pour voir dans cette communication faite aux « Journées » d'Avon de 1938 un texte d'une grande importance. Là où nous serions d'un avis différent, c'est dans l'appréciation que nous porterions sur l'analyse philosophique que l'on y trouve. Ce que Maritain se propose, dans cette étude sur *L'expérience mystique naturelle et le vide*, c'est essentiellement de « rendre compte (...) de la mystique du yoga », dans laquelle il voit « le cas-type de l'expérience mystique naturelle »¹⁷. (Mais, se demande-t-on aussitôt, est-il vraiment légitime de prendre le yoga comme « le cas-type » de « l'expérience mystique naturelle »? Si l'on considère cette expérience dans toute son extension, historique, religieuse et culturelle, certainement pas, car le yoga représente un « cas » par trop isolé et surtout trop radicalement différent des autres, ainsi qu'on le verra, pour prétendre représenter le fait mystique naturel dans ce qu'il a de plus « typique ». Ce qui est vrai, par contre, c'est qu'il présente une voie bien spécifiée, et qui comme telle demande à être expliquée théologiquement, et d'abord philosophiquement). Pour ce faire, Maritain part

¹⁶ Cf. supra n. 2.

¹⁷ J. MARITAIN, *art. cit.*, p. 128.

des analyses du P. A. Gardeil qui, s'inspirant lui-même de saint Thomas, voit dans la connaissance de l'âme par elle-même l'« analogué naturel » de la connaissance mystique¹⁸. Mais tandis que le théologien dominicain comparait la saisie de l'âme — l'élément commun étant que dans les deux cas, l'objet connu est substantiellement présent à l'âme, qui l'appréhende donc en elle-même —, Maritain pense pouvoir rendre compte de l'expérience yoguïque en l'expliquant comme une saisie par l'âme de Dieu présent en elle comme Cause de son existence.

Le point de départ est le fait que l'âme humaine, en tant qu'esprit, a une connaissance habituelle de soi: étant une substance spirituelle, elle est de soi intelligible, et c'est la « *species intelligibilis* » qu'elle est qui l'informe elle-même dans cette connaissance habituelle. Maritain l'appelle une « auto-intellection »¹⁹, ce qui est à relever, car par l'emploi de ce terme, il s'écarte déjà de Gardeil et de saint Thomas lui-même, et surtout, il situe tout le problème de cette connaissance de l'âme par elle-même dans la ligne de l'intellection. Sans doute, dès le passage suivant, précise-t-il bien qu'il s'agit là d'une « expérience »: « d'une véritable expérience, atteignant dans son existentialité singulière le principe de mes opérations singulières ». C'est parfaitement dit, mais alors, de quoi s'agit-il donc: d'une expérience immédiate de soi, ou bien d'une intellection « radicale » de l'essence de l'âme? Ce n'est pas exactement la même chose, même en précisant, comme on fera plus loin, que cette intellection n'est pas actualisée. Le développement de l'analyse amène à insister sur l'expérience: il s'agit de « l'expérience *existentielle* de mon âme », car « une expérience *quidditative* de l'âme n'est possible que pour l'âme séparée » — elle serait cette « auto-intellection radicale dont nous parlions tout à l'heure »²⁰, c'est-à-dire cette intuition par l'âme de sa propre essence. Plus loin on lira encore: « Expérience la plus

¹⁸ *Ib.*, p. 125. Cf. A. GARDEIL, *op. cit.*, t. II, pp. 84-86; 91-92; etc. On notera tout de suite deux choses: 1^o que Maritain ne se réfère pas aux mêmes textes de Jean de Saint-Thomas que le P. Gardeil, ou plus exactement ne retient pas comme texte clé celui qui a paru tel au P. Gardeil; 2^o que cet A. précise sur quel plan il y a analogie entre la connaissance de l'âme par elle-même et la connaissance mystique de Dieu: c'est une « analogie de structure » (p. 92), et il explique en quoi elle consiste (p. 123); Maritain, au contraire, parle simplement d'analogie en général. Ce manque de précision ne sera pas sans inconvénients.

¹⁹ J. MARITAIN, *art. cit.*, p. 126.

²⁰ *Ib.*, p. 127. Cette remarque montre clairement que la spécificité de la « connaissance habituelle » a échappé ici à Maritain. C'est de là fondamentalement, pensons-nous, que provient l'erreur de son explication.

purement existentielle qui soit, et par mode de nescience »²¹. Et pourtant, en l'appelant une « auto-intellection radicale non actualisée »²²: non actualisée, car elle n'atteint pas à la vision intuitive de l'essence de l'âme²³, c'est fondamentalement dans la ligne d'une intellection qui est vision intellectuelle des essences que Maritain pense cette connaissance. C'est pour cela encore qu'il voit en elle « une expérience métaphilosophique »²⁴ c'est-à-dire située au delà de la saisie intellectuelle des essences. Mais comment peut-elle être au delà du stade de l'intellection si elle est d'abord conçue comme une intellection non actualisée? Il y a, on le sent, quelque chose d'inachevé dans l'intuition qui cherche à s'exprimer ici. Intellection non actualisée d'une essence ou expérience immédiate, mais non « intelligente », d'un être de soi intelligible: quelle est la nature exacte de cet acte de connaissance?

Et que saisit-il? « Le principe de mes opérations singulières », avons-nous lu plus haut, c'est-à-dire le moi en tant que sujet de son agir. C'est bien là en effet ce que saisit la conscience réflexe qui accompagne tout agir humain (car c'est de cette conscience, fondamentalement, qu'il s'agit ici, ainsi que nous le dirons plus loin). Mais cette première affirmation est à son tour précisée par une autre, qui vient aussitôt après: « C'est pour chacun une expérience de l'existence singulière de son âme, je dis par et dans ses opérations »²⁵. Cette explication, toute proche de la précédente, nous semble parfaite. On notera cependant un certain glissement qui amène à mettre au premier plan non plus le sujet existant, mais l'existence elle-même, glissement qui serait sans importance s'il ne nous conduisait à une troisième proposition, qui servira de base à l'explication de l'« expérience mystique » du yoga (tel qu'il est vu ici), et qui ne nous semble plus adéquate à la réalité: « Bref, l'idée que j'avance, c'est qu'ils (les ascètes hindous) atteignent, non pas du tout l'essence de leur âme, mais l'existence de celle-ci, l'esse substantiel lui-même »²⁶. De

²¹ *Ib.*, p. 131.

²² *Ib.*, p. 129. Il semble que l'on retrouve ici, élaborée sous une autre forme et dans un autre sens, l'idée exprimée par O. Lacombe dans son article *Sur le yoga*: « Il ne semble pas y avoir de difficulté insurmontable à ce que l'âme se saisisse elle-même, porte à l'actualité d'une conscience au moins naissante le fond de sa substance, virtuellement intelligible dans l'état d'union au corps » (*art. cit.*, p. 176).

²³ J. MARITAIN, *ib.*, p. 130.

²⁴ *Ib.*, p. 128; 132.

²⁵ *Ib.*, p. 126.

²⁶ *Ib.*, p. 129. Là encore nous retrouvons une idée d'O. Lacombe transposée dans un autre registre. Celui-ci écrivait: « Il reste que le fondement de sa mystique est tout justement cette saisie de l'âme par elle-même en son fond substan-

cette affirmation d'une appréhension de l'*esse substantiel* de l'âme, on passera ensuite à celle d'une saisie de l'*esse* en général, et de celle-ci à celle de l'*Esse subsistens* lui-même, c'est-à-dire de Dieu — conclusion dont il nous faudra dire si elle est recevable.

Mais examinons d'abord le premier glissement que nous venons d'observer. Dans un premier moment, il est dit que ce qui est saisi, dans cette *expérience* (soulignons le mot), c'est le moi lui-même comme sujet de ses opérations; puis c'est l'existence, perçue à travers ces opérations, et c'est pourquoi il s'agit encore de l'existence singulière du sujet; et enfin, c'est l'*esse* substantiel lui-même: et « non pas du tout l'*essence* », précise-t-on, donc un pur exister, saisi abstraction faite de ses opérations, semble-t-il, et en tous cas indépendamment du sujet ou de la personne dont il est l'exister, puisqu'il est appréhendé sans que l'*essence* le soit (il ne peut en effet s'agir ici, nous parlons d'une *expérience*, que de l'essence concrète existante, dans laquelle se trouve la personnalité). Ce qui est mis de côté, pour arriver à cette affirmation d'une saisie expérimentielle du pur exister de l'âme, c'est donc d'abord le sujet lui-même, la personne. Elle ne reparaitra qu'à la fin de ces analyses, lorsque l'on devra constater que le moi est résorbé dans « le *soi* absolu »²⁷, dans « le suprême Soi-même »²⁸, mais sans qu'une explication satisfaisante nous ait été donnée de cette résorption, puisqu'il n'aura été question que d'une démarche vers la saisie plénière de l'Être absolu.

Ce qui est encore mis de côté, mais jusqu'à un certain point, cela nous semblerait légitime, c'est l'appréhension de toute opération (ou acte second) en dehors de l'exister pur (ou acte premier). Assurément, dans la deuxième affirmation relevée, il est bien dit que l'exister est saisi « par et dans ses opérations ». Mais alors, est-ce bien le pur *esse* substantiel lui-même qui est atteint? Ou plutôt, une telle appréhension de l'*esse* substantiel « par et dans ses opérations » est-elle compatible avec ce qui est affirmé par la troisième proposition: expérience de l'*esse* substantiel lui-même *et non pas* l'essence, c'est-à-dire à l'exclusion de tout ce qui n'est pas cet *esse* lui-même? Et plus encore avec ce qui sera dit plus loin sur le « vide »

tiel, par delà les opérations même les plus spirituelles, par delà même la racine des puissances de connaître et d'aimer, *cette expérience de soi* que le propos de cette note était de mettre en valeur » (*art. cit.*, p. 175; c'est nous qui soulignons).

²⁷ J. MARITAIN, *Ib.*, p. 128.

²⁸ *Ib.*, p. 134. Plus nuancé, O. Lacombe écrivait (parlant d'un yogin qu'il avait rencontré): « Comme beaucoup de spirituels indiens, il a, si je puis dire, exalté l'expérience du soi individuel en expérience du soi universel » (*art. cit.*, p. 175).

comme moyen formel de l'expérience de la « présence d'immensité » qui se ferait ici. Un tel « vide » implique bien la disparition de toute activité en dehors de l'acte pur d'exister. Or si l'expérience de son exister propre est possible, elle ne l'est pas sans la médiation d'une activité quelconque, si réduite, soit-elle.

Il faut reconnaître cependant qu'une telle expérience de son être propre suffit pour le raisonnement qui suivra, car dans la mesure ou l'exister est appréhendé en lui-même, dans sa spécificité propre, à travers mon propre exister, même si celui-ci n'est perçu lui-même qu'à travers un acte second (et il ne peut jamais l'être autrement), cela suffit pour qu'il soit possible, à partir de lui, de remonter à Dieu comme à sa Source. Seulement, il faut ajouter aussitôt qu'une autre condition est requise pour cela, c'est que cet exister qui est le mien soit appréhendé dans sa contingence et dans sa finitude radicales. Or dans l'appréhension de soi par soi qui est réalisée dans le yoga, l'être, si tant est qu'il soit réellement expérimenté en tant que tel, ne l'est que comme absolu. Nous voyons donc mal qu'une telle expérience débouche sur la rencontre avec un absolu autre que celui du soi, éprouvé comme auto-suffisant et comme plénitude.

Mais surtout, on se demande ce que serait une *expérience* qui atteindrait un pur exister et « non pas du tout une essence ». C'est là qu'on voit à quel point cette analyse d'une « expérience » vécue de soi est pensée dans les termes et sur le mode d'une « intellection » par voie d'abstraction. Car seule l'abstraction spéculative distingue l'exister et l'essence (il s'agit, rappelons-le, de l'essence existante et non de l'essence abstraite ou idée de l'essence concrète). Distinction parfaitement fondée, car l'intelligence voit effectivement que autre est l'acte même d'exister, et autre le fait d'être ceci ou cela. Mais l'expérience, elle, ne peut jamais saisir l'un sans l'autre. Et même si elle porte davantage sur l'existence, elle ne l'appréhende jamais que dans son sujet, et donc comme l'existence d'une essence de quelque chose. Une essence abstraite ne peut être objet d'expérience (même s'il y a une expérience de l'acte de penser cette essence), et pas davantage un pur exister, abstrait de l'essence dont il est l'exister. Ce que l'expérience saisit, par conséquent, c'est toujours une essence existante, une substance concrète. Or l'essence qu'est l'âme est elle aussi une substance: une substance spirituelle. Elle est une personne, un sujet conscient, un moi. Ainsi, dans l'expérience que nous analysons, c'est ce moi, disons-nous, ce moi existant qui se saisit lui-même dans son existence propre, et comme sujet de cette existence, appréhendée elle-même par et dans une opération.

C'est ce qui était fort bien dit dans les deux premières affirmations que nous avons analysées, et surtout dans la première.

De la troisième, il faut retenir ceci, que c'est dans son être même que le yogin cherche à se saisir lui-même. Y réussit-il? Et comment? Par quel type d'expérience de soi? C'est ce qu'il faudra essayer de dire. Mais nous croyons important de bien voir dès le départ qu'il s'agit ici d'une volonté de se saisir soi-même et de se posséder dans son être propre, et non d'une tentative d'auto-intellection aboutissant, à son terme, à un état négatif de la « vision » de l'être de l'âme; ce qui, notons-le, impliquerait d'abord une distinction formelle entre l'être et l'essence étrangère à la métaphysique et à l'expérience yogique. Et surtout, l'idéal indien n'est pas l'idéal grec de la « theoria », mais directement celui de la saisie de l'être. Le yogin est un sujet humain à la recherche de l'être à posséder directement, et non un spéculatif en quête de contemplation.

Le mérite de Maritain est d'avoir dégagé cette idée d'une saisie de soi dans son être propre. La limite que nous verrions à ses réflexions serait que, pour n'avoir pas vu assez clairement la spécificité de cette saisie expérientielle de soi dans son être propre, par un être spirituel et conscient, elles ont voulu le penser, plus ou moins explicitement, sur le mode d'un acte d'intellection, comme le révèle bien l'expression d'« auto-intellection radicale non actualisée ». Et par suite, elles ont orienté toute l'explication de l'expérience yogique sur une voie dont nous ne pensons pas qu'elle puisse conduire à des résultats vraiment satisfaisants. Pour reprendre les choses à la racine, ce qu'il faut nous demander avant tout, c'est ce qu'est l'« auto-intellection radicale » entrevue ici. C'est en effet cette « expérience de soi » conduite à un degré supérieur qui est à la base du yoga. Et pour dire dès maintenant le sens dans lequel s'orientera notre essai d'explication, qui ne fera du reste que reprendre un aspect capital du livre du P. Gardeil laissé de côté par Maritain, c'est l'idée de « connaissance habituelle » de soi, mais reprise dans sa spécificité propre, qui nous semble la plus apte à expliquer la saisie de soi qui s'opère ici: non pas « auto-intellection radicale non actualisée », mais actualisation poussée à l'extrême de la « connaissance habituelle » de soi.

Ce qu'il y a à la base de l'expérience yogique, disons-nous, c'est donc cette expérience intensément vécue de soi dans son propre être, et, par conséquent, une concentration de toute l'attention sur soi-même, sur soi existant. Nous trouvons encore à ce sujet, dans l'étude que nous analysons, plusieurs remarques qui méritent d'être relevées.

Ce qu'une telle concentration sur soi entraîne tout d'abord, c'est un désintéret croissant à l'égard « des objets et des actes dont la saisie réflexive est pourtant la condition de cette expérience »²⁹. D'où, au terme, un vide total. Quel est donc le moyen propre de l'expérience yoguïque? Nous sommes en présence d'une double réponse, dont on voit mal comment concilier les deux termes. Selon le premier, « C'est proprement cet acte d'abolition et d'anéantissement qui est, croyons-nous, le moyen formel de l'expérience dont nous parlons »³⁰, et nous acceptons volontiers cette explication, conforme au principe rappelé un instant avant, selon lequel « l'âme se connaît pas ses actes ». Mais on ajoute aussitôt: « Et c'est en ce sens que le vide est le terme auquel tend cette expérience, et non seulement sa condition, mais son medium propre, grâce auquel le profond, l'insondable exister de la subjectivité est porté — négativement — à l'état d'objet, non pas certes d'objet exprimable dans un concept et apparaissant devant l'esprit, mais d'objet entièrement inexprimable et englouti dans la nuit où l'esprit s'engloutit pour le rejoindre. (...) Ici le vide est non seulement condition, mais moyen formel de l'expérience ». Est-ce le vide ou est-ce l'acte qui le produit qui est le moyen formel de l'expérience? Là encore, on ne se défait pas de l'impression que pour fouillée que soit l'analyse, la pensée qui la soutient ne laisse pas d'être un peu lâche³¹. Et la question qui est ici en jeu n'est pas secondaire. Pour nous, c'est l'acte de l'esprit qui est le moyen de cette expérience (première réponse). Le vide qui l'accompagne et en est le produit en est plutôt la condition. Au reste, il n'y a vide que d'un certain point de vue, car par ailleurs cette expérience nous est présentée comme celle d'une plénitude. De même, là où l'on nous parle de la nuit où l'esprit doit s'engloutir pour achever cette expérience, le yoga, et surtout le yoga bouddhique, parlent d'illumination. Et encore: là où l'on voit un anéantissement³², la littérature religieuse hindoue voit une « réalisation ». Nous ne pensons pas que ce soit à la dialectique de l'apophase et de la kataphase qu'il faille recourir

²⁹ J. MARITAIN, *Ib.*, p. 127.

³⁰ *Ib.* p. 130.

³¹ D'ailleurs une lecture attentive de ces pages, surtout si on les compare avec la longue note (1) de la p. 133-134, écrite et rédigée par la suite, donne nettement l'impression qu'il s'agit là d'un texte qui a été dit avant d'être écrit.

³² *Ib.*, p. 128. Or c'est la même expérience que L. Gardet qualifie de comblante (*art. cit.*, p. 577). Ce qui n'implique pas nécessairement une contradiction, mais pose pour le moins une question. Il se peut très bien qu'une expérience intérieure soit éprouvée comme comblante sans l'être effectivement. Et telle est bien la question: l'anéantissement qui se produit ici est-il vraiment la voie vers une pleine réalisation de soi? C'est ce qu'il faudra examiner.

pour expliquer ces contradictions, mais d'abord à une divergence radicale de perspectives que l'on peut entrevoir à partir de ce que nous disions plus haut: l'idéal indien n'est pas celui de la « *theoria* », de la contemplation par vision, mais celui d'une possession immédiate de l'être. Une telle voie aura, elle aussi, sa dialectique de la nuit et de la lumière, mais d'une manière très différente de celle de la contemplation « théorique », c'est-à-dire conçue et vécue par mode de vision et de rencontre avec l'Autre.

Or, telle est bien la question qui nous intéresse par dessus tout: une telle expérience peut-elle déboucher dans la rencontre personnelle avec un Dieu personnel? La réponse de Maritain, nous l'avons vu, est affirmative, et c'est elle que nous voudrions examiner pour terminer, non pas directement pour voir si cette elle est exacte (nous avons dit plus haut pourquoi nous en doutions fortement), mais d'abord pour analyser l'explication sur laquelle elle se fonde. Cette explication, en substance, est la suivante. Elle part de l'idée examinée plus haut d'une appréhension de l'*esse* substantiel, et, sur cette prémisse, raisonne ainsi: « du fait que l'existence est transcendente et polyvalente, et n'est limitée que par l'essence qui la reçoit, et dont justement ici on ne sait rien, on peut comprendre que cette expérience négative, en atteignant l'*esse* substantiel de l'âme, atteigne à la fois, et indistinctement, et cette existence propre de l'âme, et l'exister dans son ampleur métaphysique, et les sources de l'exister »³³. C'est donc d'un même acte que, dans cette expérience, l'homme atteint et expérimente « à la fois et indistinctement » sa propre existence, l'existence dans son universalité et la source de cette existence, qui est Dieu.

Une longue note, qui reprend en la mettant au point l'explication ici proposée, précise: « C'est l'*esse* substantiel de l'âme qui est objet de fruition (négative); et par cette expérience négative du soi-même Dieu est atteint du même coup, sans dualité d'actes, bien qu'indirectement »³⁴. Cette explication, en tant qu'elle nie toute dualité, est tout à fait remarquable pour rendre compte de l'expérience yogique, mais nous avouons mal voir comment elle peut être acceptée sans qu'on admette en même temps l'identification réelle de l'âme et de sa source, de l'exister personnel et de l'exister absolu. Il nous semble qu'il faille relever, ici encore, la méprise sur la nature de l'expérience en jeu qui est à la base de toutes les difficultés que nous rencontrons. L'*esse*, dans une métaphysique de la participation, n'est

³³ J. MARITAIN, *Ib.*, p. 132.

³⁴ *Ib.*, p. 133, n. 1.

limité que par l'essence. Or précisément ici, on ne « sait » rien de l'essence. Donc, en conclut-on, l'esse que l'on atteint est l'esse pur, sans détermination, donc l'esse *subsistens*, cause de tous les êtres. Un tel raisonnement implique bien la non distinction que nous avons dite entre l'acte d'intellection qui procède par mode d'abstraction, celui qui comprend (*intelligit*) les essences, les essences existantes, c'est-à-dire l'être qui est le leur, et l'appréhension directe, et non pas abstractive, du moi par lui-même qui a lieu dans l'expérience dont on cherche à rendre compte. Assurément l'âme, dans cette expérience, ne « sait » rien de son essence, mais il est tout aussi vrai de dire qu'elle ne « sait » rien non plus de son être: elle ne le « sait » pas, elle n'en a pas l'intelligence, pas plus que de son essence, mais elle l'atteint et le saisit dans un contact immédiat. Et s'il en est ainsi, l'être qu'elle expérimente alors, car c'est bien d'une expérience qu'il s'agit, est le sien propre, celui de son essence, de la substance qu'elle est, à l'exclusion de tout autre et en particulier de l'être en général. D'ailleurs, l'être en général n'existe pas: les seuls êtres qui existent sont les êtres particulières et l'Être même subsistant, source de tous les êtres.

Comment, dans ces conditions, est-il possible d'atteindre à l'exister pur, à l'exister en soi, et, en lui, à l'Exister subsistant (si l'on ose dire), c'est ce qu'il faudrait montrer. Nous doutons, pour notre part, qu'une explication satisfaisante soit possible. Car autre chose est une conscience d'être absolument, à laquelle le yogin parvient et par laquelle son sentiment d'être le Soi pur, et ainsi, d'être absolument, peut s'expliquer, et autre chose la saisie réelle de l'Être Absolu, Dieu, dans mon être propre, fini et contingent. Or c'est une telle saisie que l'on affirme ici, et s'il est vrai que cette explication rejoint d'une certaine manière l'expérience vécue du yoga, à savoir en tant qu'elle nie toute dualité, d'actes et d'objets, elle s'exprime dans les termes de sa propre métaphysique, mais non sans en mettre en cause certains principes fondamentaux.

Car on y insiste: il n'y a pas dualité d'actes dans cette saisie qui est donc simultanément « et indistinctement » de soi et de Dieu, Cause de l'être: « Dieu n'étant pas connu alors « par ses oeuvres », c'est-à-dire par ses effets comme par des choses d'abord connues, et qui font passer discursivement à la connaissance de leur cause »³⁵. Et un peu plus loin: « c'est une expérience de Dieu *inquantum infundens et profundens esse in rebus*, indirectement atteint dans le mi-

³⁵ Cette citation et les suivantes sont de la même note (1) de la p. 133.

roir de l'esse substantiel de l'âme ». Il faudrait d'abord concilier ces deux affirmations, la première soutenant que Dieu n'est pas connu « par ses oeuvres comme par des choses d'abord connues », et la seconde disant que c'est dans le miroir de l'être créé que Dieu est atteint « indirectement ». Cet être créé, en effet, est bien une oeuvre de Dieu, et si c'est « indirectement » à partir de lui que l'on connaît Dieu, c'est donc qu'il est bien connu lui-même « d'abord ». Sans doute comprend-on que ce qui veut être exclu ici, c'est l'idée d'un processus discursif, et nous admettons également la possibilité d'un accès non discursif (ou si l'on préfère : non explicitement discursif) de l'esprit humain à Dieu. Mais ce que nous mettons en doute, c'est qu'un tel accès puisse être obtenu par la voie qu'on nous décrit ici, celle-ci ne nous semblant pas avoir d'autre issue que la confusion de l'être créé avec l'Être incréé, l'identification pure et simple de l'être fini avec l'Être infini, ou, pour le dire dans un langage plus proche de la philosophie religieuse indienne, de l'être temporel avec l'Être situé hors du temps. Et tel est bien, de fait, le but final de l'ascèse yoguique. Mais voyons de plus près l'explication proposée de cette « connaissance » et cherchons à montrer comment, selon nous, elle implique logiquement la confusion de l'être créé avec l'Être incréé.

Dieu, nous dit-on, est connu : « 1°) par et dans l'esse substantiel de l'âme, atteint lui-même immédiatement et négativement par le *medium formale* du vide; 2°) dans l'expérience négative elle-même de cet *esse* substantiel (comme l'oeil, par un seul et même acte de connaissance, voit l'image, et dans l'image le signifié) ». Nous admettons, nous l'avons dit, la possibilité d'une connaissance non discursive de Dieu à partir de l'être créé, et la comparaison du signifié vu dans l'image qui le représente peut en donner une idée. Une telle connaissance se rencontre dans l'expérience du primitif qui voit Dieu, par exemple, dans la puissance de l'orage : c'est immédiatement et sans raisonnement que, dans le phénomène physique perçu, son esprit appréhende la Force supérieure qui s'y révèle à lui. Une telle expérience est même à la base de la religion naturelle. Le raisonnement faisant intervenir le principe de causalité et les rapports d'exemplarité n'est que le fruit d'un retour postérieur sur cette expérience vécue. Mais notons trois choses : la première, c'est que l'expérience positive de Dieu qui se fait ici présuppose une expérience *positive* du phénomène dans lequel il est appréhendé; la deuxième, c'est que c'est précisément à partir de ce qui est positivement saisi dans le phénomène — dans l'exemple choisi, la transcendance de la force de l'orage — que l'esprit remonte jusqu'à Dieu; et enfin, troisièmement, qu'une telle expérience de Dieu non seulement ne détruit

pas, mais présuppose la distinction entre Dieu et le phénomène dans lequel il est perçu.

Or aucun de ces trois caractères, qui nous semblent fondamentaux pour toute expérience de Dieu à partir du monde, ne se retrouve ici. En premier lieu, il s'agit, nous dit-on, d'une expérience négative; et cela, sur la base de l'analogie présupposée entre l'expérience en question et l'expérience mystique surnaturelle. Mais s'il en est ainsi, la comparaison avec la vision, par l'oeil, du signifié dans l'image ne vaut plus, car une telle vision présuppose une appréhension positive de l'image elle-même. En outre, en quoi consiste, concrètement, cette « expérience négative » de l'existence, de mon existence propre, on se le représente mal. On peut parler d'une expérience négative de Dieu, car la transcendance de son Etre le rend pour nous incompréhensible. La négativité qu'implique *pour nous* cette transcendance, lorsqu'on la perçoit comme telle et dans son infini, n'est que le revers d'une positivité, celle de l'Etre transcendant lui-même, dont l'appréhension représente, précisément, le côté positif, et par là constitue la substance de l'expérience de Dieu que l'on fait ainsi. C'est alors que l'on « connaît Dieu comme inconnu », et c'est justement que mystiques et théologiens voient là le sommet de notre connaissance de Dieu³⁶. Mais lorsque la réalité connue est notre existence propre, en quel sens peut-on parler d'une expérience négative? Veut-on dire par là qu'on en appréhende le caractère contingent et fini? Mais alors on cesse de rendre compte de l'expérience yogique, laquelle est au contraire éminemment et intensément positive, soit sur le plan psychologique — il y a en effet une concentration de toute l'attention sur le moi, existant tout entier dans cette attention à lui-même —, soit et plus encore sur le plan métaphysico-religieux — c'est précisément cette saisie et cette possession stable de son être dans la conscience de soi qui donne sa plénitude à cette expérience. Où donc est la négativité? Est-ce dans le fait qu'une telle expérience s'accomplit dans la nuit de l'*intelligence*, c'est-à-dire dans l'absence totale d'idées et de lumière sur ce qu'est l'essence de l'âme? D'après ce qui a été dit plus haut, c'est sans doute de cela qu'il s'agit. Mais alors, parler de nuit, c'est sortir de la perspective du yoga, car ce que vise celui-ci, ce n'est pas la clarté de l'intellection, mais l'expérience de l'être³⁷. Cela n'empêche certes pas qu'on puisse et même qu'on doive chercher à expliquer une telle expérience à l'aide d'une philosophie qui vise

³⁶ Cf. H.-CH. PUECH, *Les ténèbres mystiques chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite et dans la tradition patristique*, in *EtCarm* 23, 1938 (II), 33-53. S. JEAN DE LA CROIX, *La Nuit Obscure*, L. II, ch. 16; S. THOMAS D'AQUIN, *De Veritate*, q. 2, a. 1, ad 9m.

³⁷ M. ELIADE, *Techniques du yoga*, pp. 235-238.

surtout à la clarté de l'intellection, mais encore faut-il respecter la perspective propre dans laquelle cette expérience est vécue. Or dans cette perspective, elle est positivité et plénitude. Tout ce qui est nié et refusé, c'est le monde de l'apparence et des changements sans fin: c'est là la négation propre sur laquelle le yogin s'appuie pour parvenir à cet état intérieur dans lequel il s'éprouve lui-même comme plénitude et stabilité dans l'être. Et c'est pourquoi cette saisie est aussi pour lui un terme absolu et non pas un élément, positif ou négatif, qui lui servirait de moyen pour atteindre à un au-delà de son être propre.

Et c'est donc également pourquoi on ne saurait voir dans une telle expérience de soi une expérience implicite de Dieu, source de son être, car une telle expérience, même simplement implicite, de Dieu en moi suppose au moins qu'on n'identifie pas Dieu et le moi. Or cette identification est précisément le terme auquel tend le yoga, et elle nous semble impliquée par sa non distinction des actes par lesquels l'âme se saisit elle-même dans son être propre et saisirait Dieu comme source de son être. Non pas, encore une fois, que nous excluons a priori la possibilité d'une certaine expérience de Dieu comme cause de l'être à partir de l'expérience que nous faisons de notre être propre. D'une certaine manière, on peut même considérer que c'est elle qui est à la base des actes de religion par lesquels l'homme primitif cherche à se prémunir contre la menace de la mort. Mais il ne semble pas qu'elle soit possible sans une expérience préalable de Dieu faite à partir de l'être du monde; et, de toutes façons, elle représentera toujours un acte distinct de celui par lequel je m'éprouve moi-même comme existant. Il faut dire plus: l'acte par lequel je m'éprouve moi-même comme existant ne porte pas, de lui-même, à l'expérience de Dieu, car c'est plutôt dans la mesure où je m'éprouve comme non existant, comme menacé dans mon être, que je tends à remonter à un Dieu transcendant. Or ici, c'est dans l'acte même par lequel je m'éprouve moi-même comme existant que l'on prétend trouver « une expérience négative de la *présence d'immensité* elle-même ». Voilà qui nous paraît difficilement concevable. Qu'il y ait, au sommet de l'expérience yoguique, une certaine conscience d'un absolu vécu, rien de plus certain, mais que l'absolu ainsi expérimenté soit celui de Dieu même, saisi comme source de notre être, cela nous semble exclu, encore avant de faire appel aux raisons théologiques que l'on dira plus loin, par la nature même de l'expérience de soi qui a lieu ici. Celle-ci ne consiste pas en une union avec Dieu, mais plutôt en une certaine identification à lui. La non distinction des actes repose sur la non distinction des objets (pour autant qu'on puisse parler d'objets ici).

D'ailleurs, qu'il s'agisse d'une mystique de la non différenciation entre le moi et le divin (conçu du reste comme impersonnel), Maritain le reconnaît lui-même lorsque, parlant de la « voie de l'immanence, et de l'indifférenciation d'avec le Brahman universel », il écrit: « c'est l'expérience mystique naturelle telle que nous essayons de la caractériser ». Un peu plus loin, il dit encore: « Et puisque aucun contenu d'ordre « essentiel », aucun *quid* n'est alors atteint, on comprend que la pensée philosophique réfléchissant sur une telle expérience risque fatalement, elle, d'identifier en quelque sorte l'un et l'autre absolu, celui qui est miroir et celui qui est aperçu dans le miroir. Le même « âtman » désignera le soi-même humain et le suprême Soi-même »³⁸. Mais c'est qu'une telle réflexion, qui est d'ailleurs théologique, ou mieux religieuse, autant que philosophique, exprime exactement non seulement ce qui est expérimenté par le yoga, mais ce qui est explicitement voulu et poursuivi par lui comme son but propre. Ce n'est donc pas « fatalement » mais tout simplement d'une manière cohérente avec elle-même que la pensée religieuse hindoue exprime en ces termes d'identification du soi humain et du Soi absolu ce qui est vécu dans l'expérience yoguique.

De telle sorte que nous ne voyons pas comment Maritain en arrive « à reconnaître la possibilité, dans les conditions ici analysées, d'une expérience improprement « immédiate » (c'est-à-dire enveloppée dans l'acte même d'expérience immédiate du soi) de Dieu créateur »³⁹. En outre, l'analogie qu'il établit avec l'expérience mystique où l'on appréhende, par la foi théologale, Dieu auteur de la grâce, ne nous semble pas pouvoir être soutenue. Même en admettant qu'une telle expérience « improprement immédiate » de Dieu dans l'acte même de l'expérience immédiate de soi et de son existence propre soit possible, ce qui resterait à établir d'une manière plus précise, le contexte religieux et métaphysique de l'expérience yoguique exclut définitivement qu'il puisse avoir lieu en elle.

II. - RETOUR AUX SOURCES

Ces réserves ne doivent cependant pas nous faire oublier le mérite de cette étude sur *L'expérience mystique naturelle et le vide*, qui est d'avoir osé aborder ces difficiles questions: en quoi consiste l'expérience yoguique? Comment la situer par rapport à l'expérience chrétienne? Remontant toujours le cours de

³⁸ J. MARITAIN, *art. cit.*, pp. 133-134.

³⁹ Cette explication, du reste, n'a pas été retenue (cf. *infra* nn. 106; 107).

notre filière, c'est au P. Gardeil, inspirateur de Maritain, et à travers lui à saint Thomas lui-même, que nous nous adresserons pour approfondir notre enquête. Mais auparavant, pour ne pas rester sur une notion trop abstraite et trop vague du yoga, il nous faut voir d'un peu plus près ce qu'il dit de lui-même. N'étant pas nous non plus orientaliste de profession, nous en sommes également réduit à nous en remettre au témoignage des spécialistes. C'est à O. Lacombe, dont Maritain s'était lui-même inspiré, que nous nous adresserons d'abord, mais surtout à Mircea Eliade, auquel L. Gardet aussi se réfère volontiers. Parmi les autres auteurs que nous avons consultés, le premier est le P. Cyrille Bernard Papali, O. C. D., dont les deux volumes, « Hinduismus », sont irremplaçables, mais aussi le P. G. M. Koelman, S. J., dont le livre représente du point de vue de l'analyse psychologique, l'étude la plus approfondie sur le yoga que nous connaissions, l'abbé J. Monchanin, etc.⁴⁰. Notre question est de savoir

⁴⁰ La grande difficulté de l'étude du yoga, pour qui n'a pas directement accès aux sources, vient de ce que les présentations qui en sont faites ont généralement tendance soit à christianiser trop facilement l'hindouisme sur lequel il repose, c'est souvent le cas des théologiens catholiques, soit à hindouiser le christianisme, c'est-à-dire à voir en lui une manifestation particulière de l'aspiration religieuse commune qui se manifeste particulièrement dans l'hindouisme, et cette tendance est celle de ceux qui considèrent les choses du point de vue de l'Inde. Une récente étude publiée par le « Secrétariat pour les non-chrétiens » montre qu'une telle tendance est plus fréquente qu'on ne pense. — Cf. A. CAMPS, *La personne et la fonction du Christ dans l'hindouisme et dans la théologie hindoue-chrétienne*, in *Secretariatus pro non christianis. Bulletin* 18, 1971 (6^e année/3), 204-217; où il est dit que c'est dans la première partie du XIX^e siècle que les penseurs indiens ont commencé à s'intéresser au Christ. Ce qui surprend davantage, ce sont les perspectives ouvertes à la fin de l'article). C'est un peu la même orientation que l'on retrouve dans le livre du P. G. M. KOELMAN, S. J., *Patanjala Yoga. From Related Ego to Absolute Self* (Poona, Papal Aethnaeum, 1969). L'A. vit aux Indes depuis 1932, et ce livre est le fruit de longues années de recherche. Il représente certainement, du point de vue positif, et psychologique, l'étude la plus fouillée sur le yoga que nous connaissons. Le reproche que nous lui ferions serait de voir trop rapidement une similitude, qui semble aller jusqu'à la concordance parfaite, entre cette voie et le christianisme. — Une troisième tendance, que l'on pourrait considérer comme située à mi-distance entre les deux précédentes, mais qui en réalité est beaucoup plus proche de la seconde, est celle qui voudrait rapprocher, dans un effort de conciliation et comme pour une « rencontre », l'hindouisme et le christianisme. On la trouve exprimée en toute clarté dans un article comme celui de ROBERT VACHON, *Pour une foi chrétienne à la lumière hindoue* (il s'agit en réalité d'une conférence, reproduite dans *Eglise vivante* 21, 1969, 117-134). Ces pages méritent la lecture, mais nous ne pouvons que signifier nettement notre désaccord avec la position qu'elles soutiennent. Elles vont dans le sens des vues évolutives d'un William Ernest HOCKING, pour qui il existe un mouvement convergent selon lequel les différentes religions doivent, à leur terme, se rencontrer (*Three Postulates for the Relations of Religions*, in *Relations among Religions*, publié par M. Junges, Leiden 1963). Ce n'est pas simplement du point de vue du dogme catholique que de telles idées sont inacceptables: elles le sont d'abord en face de la philo-

ce qu'est, concrètement, historiquement, ce mouvement qu'on appelle yoga; et pour cela, deux points sont à éclaircir: il faut d'abord montrer ce qu'il est en lui-même, en quoi il consiste immédiatement; mais il faut en outre, pour le comprendre en profondeur, le situer dans le contexte religieux et métaphysique qui est le sien.

Qu'est-ce que le yoga? Si on prend le mot dans toute son extension, la meilleure définition qu'on puisse en donner nous semble celle de Mircea Eliade: « un corpus panindien de techniques spirituelles »⁴¹. Où l'on notera les trois éléments suivants: il s'agit d'une

sophie et de l'histoire des religions. R. Vachon est l'un des animateurs du « Centre Jules Monchanin » de Montréal (dont une présentation est donnée dans le journal « *La Croix* » du 26 fév. 1972, en des termes qui ne nous semblent pas en dire assez clairement les dangers), mais son attitude ne saurait se réclamer du patronage de l'abbé Monchanin. Celui-ci, en effet, nous a laissé quelques écrits d'une grande profondeur, auxquels nous nous référerons, en même temps qu'à O. Lacombe, pour voir et ce que l'on peut dire, du point de vue théologique, de la démarche du yoga, et ce que devrait être une étude du yoga et de l'hindouisme en général dans une authentique perspective d'évangélisation (nous nous référerons principalement aux notes tout à fait remarquables publiées sous le titre: *L'Inde et la contemplation* - cf. supra, n. 15).

Mais avant d'en arriver là, il nous faut d'abord étudier le yoga en lui-même, et pour cela, notre source principale sera M. ELIADE (cf. supra, n. 7). Nous ferons aussi largement usage des deux précieux volumes du P. C. B. PAPALI (cf. supra, n. 15; voir en particulier vol. I, ch. 14: *Patanjali Yoga*, pp. 113-124; du même A. voir également: *La mistica indû*, in *La mistica non cristiana*, a cura di E. ANCILLI, Brescia, Morcelliana, 1969, pp. 41-126); ainsi que de l'ouvrage déjà cité du P. G. M. KOELMAN. Enfin, parmi les traductions des Auteurs indiens eux-mêmes, un livre comme *Le guide du yoga* de SHRI AUROBINDO, par exemple, nous apportera une précieuse confirmation de ce qui nous est dit par ailleurs (cf. réf. supra, n. 2. Ce petit volume contient une préface de JEAN HÉRBERT, et une *Etude sur le Yoga de Shri Aurobindo*, de NOLINI KANTA GUPTA, extrêmement éclairante. Nous y aurons également recours). On se reportera également avec profit aux diverses publications parues dans les *Etudes Carmélitaines* d'avant guerre, notamment au cours des années 1937-1939, ainsi qu'aux numéros spéciaux comme *Technique et contemplation* (1949), *Magie des extrêmes* (1952), etc. Nous ne voulons pas non plus passer sous silence, malgré les réserves les plus expresses qu'elle appelle du point de vue chrétien (et philosophique aussi, du reste), l'oeuvre de René GUÉNON, dont on trouvera une présentation particulièrement claire dans le livre de Paul SÉRANT, *René Guénon* (Paris, La Colombe, 1953). Celle de ses oeuvres qui nous intéresse le plus ici est *L'Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* (Paris, Marcel Rivière, 1921), qui, pour ce qui est de l'exposé positif des doctrines, et pour autant que nous avons pu en juger à travers la présentation très détaillée de P. Sérant, se trouve en accord avec l'étude du P. C. B. Papali citée ci-dessus. Moins connue du public de langue française et pourtant fondamentale est l'oeuvre du Professeur R. C. ZAEHNER, parmi laquelle nous signalerons en particulier: *Mysticism, Sacred and Profane*, Oxford, Clarendon Press, 1957; *Hindu and Muslim Mysticism*. London, School of Oriental and African Studies, 1960. - On trouvera de plus amples indications bibliographiques dans les divers ouvrages cités, notamment dans ceux de M. Eliade, du P. C. B. Papali et du P. G. M. Koelman.

technique — c'est d'abord en cela qu'il consiste; c'est une technique spirituelle, c'est-à-dire ordonnée à la « réalisation » de l'esprit — nous préférons éviter de parler directement de « spiritualité », car ce mot a une résonance et des connotations trop occidentales et trop chrétiennes pour pouvoir être employé sans certaines précisions à propos du yoga, où ce dont il s'agit, c'est de la « réalisation » de l'être psychique au moyen d'une certaine technique; enfin cette technique est un phénomène panindien. Dans ses *Techniques du Yoga*, Eliade écrit encore: « l'histoire du yoga coïncide à peu près avec celle de la spiritualité indienne »⁴². C'est dire la polyvalence presque illimitée du mot yoga, car, on le sait, cette histoire de l'hindouisme offre à peu près toutes les formes possible de religion, du culte de la nature le plus primitif aux formes intellectuelles les plus raffinées, et d'un monisme athée total à un théisme indiscutable. D'où l'équivoque profonde que renferme ce mot⁴³; et d'où aussi, par conséquent, la nécessité de préciser de quel yoga on parle.

Or le yoga dont il était question dans l'étude d'O. Lacombe d'où était parti Maritain est celui de Patanjali, qui représente d'une part la forme la plus classique du yoga, et, de l'autre, celle sous laquelle il s'est répandu en Occident⁴⁴. C'est donc lui, principalement, qu'il nous faut étudier.

En quoi consiste-t-il? Avant tout, avons-nous dit, en un ensemble de techniques, reposant elles-mêmes sur un corps de doctrines dont on parlera plus loin. Mais il importe de considérer d'abord ces techniques en elles-mêmes⁴⁵. Les exercices qu'elles comportent se répartissent en huit degrés différents. Les deux premiers sont d'ordre éthique: l'un, négatif, l'autre, positif. Dans le premier, en effet, on trouve une série de cinq prohibitions, ou préceptes négatifs, dont la fameuse *ahimsa* (ne pas nuire), reprise du bouddhisme⁴⁶; et dans le second, une autre série de cinq préceptes, positifs cette fois, parmi lesquels l'étude de la philosophie et la dévotion envers le dieu Içvara.

⁴¹ M. Eliade, *Patanjali*, p. 175.

⁴² M. Eliade, *Techniques*, p. 11.

⁴³ *Ib.*, p. 11: « Yoga » est un terme équivoque. Très fréquent dans la littérature et la tradition orale indiennes, sa signification a changé d'un siècle à l'autre, d'une tradition à l'autre. Parler avec profit du Yoga, on ne le peut avant d'avoir précisé de quel « Yoga » il est question ».

⁴⁴ Cf. O. LACOMBE, *art. cit.* in *EtCarm* 22. 1937 (II), p. 167; et in *RT* 51, 1951, p. 137, n. 1; pour la diffusion du yoga en Occident, cf. les titres cités supra n. 2 et n. 40, et M. ELIADE, *Le Yoga Immortalité...*, Appendice-Note IX, p. 418 s.

⁴⁵ Pour une présentation rapide, mais précise, voir C. B. PAPALI, *Hinduismus*, I, 113-124; O. LACOMBE, *art. cit.* des *EtCarm* de 1937, résumé in *RT* 51, 1951, pp. 139-140.

⁴⁶ C. B. PAPALI, *Hinduismus*, II, p. 181.

Notons tout de suite le caractère de pur moyen dispositif, et il faudrait même dire de préparation éloignée, donné dans le yoga à ces premiers degrés d'ordre surtout éthique, mais aussi culturel et religieux. Nous n'en sommes là encore qu'aux premières approches, aux premiers dégrossissements. L'important vient après.

Suivent trois séries d'exercices, correspondant aux troisième, quatrième et cinquième degrés, d'ordre physico-psychique. Ils ne représentent encore qu'une préparation, mais il s'agit cette fois d'une préparation prochaine ou immédiate. C'est là qu'on trouve les fameuses postures popularisées en Occident par la diffusion du *hatha-yoga*: les *asanas* (3^o degré); et les exercices respiratoires: le *pranayama* (4^o degré). Ils sont ordonnées l'un et l'autre à la méditation-concentration. Il en va de même pour les exercices du cinquième degré, qui font franchir un pas de plus, car ils sont déjà d'ordre proprement psychique. Ils ont pour but « l'émancipation de l'activité sensorielle de l'empire des objets extérieurs »⁴⁷, c'est-à-dire, après la parfaite maîtrise du corps et de la respiration, celle des sens, aussi bien extérieurs qu'intérieurs. Ce contrôle du sens présente un double aspect, celui de « rétraction », qui indique davantage le fait que « en se détachant de leur objet propre les sens externes se résorbent pour ainsi dire dans l'organe interne, se conforment à son mode d'être à lui et passent progressivement sous son entière maîtrise »⁴⁸; et celui de « libération »: le yogin devient capable de connaître « l'essence » des choses sans avoir recours aux formes ni aux états mentaux⁴⁹. Noter, dans les deux cas, la prédominance de l'idée de maîtrise, aussi bien des choses que de soi, du reste. Noter aussi le type très spécial de connaissance auquel on arrive et son caractère d'immédiateté. Les résultats concrets auxquels elle parvient nous interdisent d'y voir une pure illusion. Cette dernière étape de l'ascèse psychique demanderait déjà, on le voit, une explication approfondie.

L'autonomie ainsi acquise à l'égard du monde extérieur et du monde intérieur (des stimuli de l'activité des sens internes) met le yogin en état d'entreprendre les trois derniers degrés, qui représentent les exercices propres du yoga. Tout ce qui a été fait jusqu'ici n'était que préparation, et préparation immédiate pour ce qui est du cinquième degré. Mais on entre dans le yoga proprement dit avec ces trois derniers degrés qui sont: la « concentration » (*dharana*),

⁴⁷ M. ELIADE, *Techniques*, p. 262: définition du *pratyhara* (nom définissant le but poursuivi par les exercices du 5^o degré).

⁴⁸ O. LACOMBE, *art. cit.* in *RT* 51, 1951, p. 140 (en note: *cinquième moyen*).

⁴⁹ M. ELIADE, *Patanjali*, p. 71. Comparer avec O. LACOMBE (*loc. cit.*), qui ne souligne que l'aspect de rétraction.

la « méditation » (*dhyana*) et la « stase » finale (*samadhi*)⁵⁰. La première consiste à fixer l'attention ou l'activité mentale en un seul point, qui est d'abord un objet sensible, puis imaginaire, puis purement intellectuel. M. Eliade relève, au stade de la « concentration », la distinction qu'il y a entre l'*ekagrata*, ou concentration « en un seul point », dont le seul but est de fixer le flux psycho-mental, et la *dharana* proprement dite qui utilise la fixation ainsi réalisée pour « comprendre »⁵¹. Cette fixation conduit au degré suivant, celui de la « méditation », *dhyana*. Les guillemets que nous utilisons pour tous ces mots qui nous sont familiers sont là pour rappeler qu'ils sont à entendre ici dans un sens notablement différent de celui qu'ils ont habituellement pour nous. La « méditation » dont il s'agit en l'occurrence n'a pas pour but la connaissance approfondie d'un objet contemplée mais la *viveka*, c'est-à-dire la discrimination par laquelle l'âme se saisit comme distincte de la matière⁵². Précisons encore qu'il ne s'agit pas d'une considération intellectuelle par laquelle on comprendrait, si intensément que ce soit, que notre esprit transcende l'ordre de la matière, mais d'une expérience (qui relèverait pour nous de la parapsychologie) et dans laquelle le sujet s'éprouve immédiatement comme autre que son corps, comme séparé de lui. Ce n'est pas un dédoublement de soi à proprement parler, mais plutôt un mouvement par lequel le sujet conscient se retire à tel point dans la zone psychique de son être qu'il s'éprouve comme existant à distance de son corps⁵³.

Par rapport aux choses extérieures (si l'on peut encore s'exprimer ainsi), cette « méditation » aboutit à une « compréhension » plus profonde que celle obtenue dans la « concentration » et dans les exercices du cinquième degré: elle permet de « pénétrer » les objets et de les « assimiler » magiquement⁵⁴. Dans l'un et l'autre cas, *viveka* et pénétration des objets, la « méditation » est « un courant de pensée unifiée » (*Yoga-Sutra* III, 2), un continuum mental d'une intensité et d'une perfection inimaginables en dehors des techniques yogiques.

Finalement, « concentration » et « méditation » conduisent au dernier degré du yoga, celui de la « stase » finale, le *samadhi*. Il n'apparaît que comme l'état de perfection des deux degrés précédents, et du reste, tous trois forment ensemble une unité appelée

⁵⁰ M. ELIADE, *Ib.*, p. 74.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² C. B. PAPALI, *Hinduism*, II, p. 117.

⁵³ Voir, par exemple, le témoignage de *Ramana Maharshi* rapporté par O. LACOMBE (*art. cit.*, in *EtCarm* 22, 1937 (II), 173-175).

⁵⁴ M. ELIADE, *Patanjali*, p. 75.

samyana. Le dernier degré y représente cependant le passage à un niveau supérieur. On y distingue encore deux stades. Dans le premier, l'état de *samadhi* est obtenu avec le support d'un objet ou d'une idée, et c'est pourquoi il ne représente pas encore le terme final. Celui-ci n'est atteint que dans le second et dernier état, le *samadhi* « sans support », qui seul réalise vraiment la libération totale de l'esprit. Tous n'y parviennent pas, car le premier état de *samadhi*, qui est déjà de concentration parfaite et se subdivise à son tour en quatre stades différents, connaît ses tentations, dont, entre autres, celle des « pouvoirs ». Ils présentent un caractère magique nettement marqué, mais on ne saurait, pensons-nous, les réduire à la magie, pas plus, d'ailleurs, qu'on ne pourrait a priori en exclure toute intervention proprement magique. Quant à leur réalité, les relations les plus sérieuses sur les exploits réalisés par les yogins sont là pour nous convaincre que tout cela n'est pas du « yoga-fiction » mais quelque chose de très concret qui demande attention et explication. Il faut donc dépasser ce stade de « concentration », parfaite sans doute, mais « différenciée » parce qu'obtenue avec le support d'un objet, pour parvenir à la « concentration » parfaite « indifférenciée », obtenue sans aucun support dans un objet autre qu'elle-même. La libération, terme de tout ce processus, s'y réalise enfin, parce que le *purusha*, Esprit, Soi, Etre, y est totalement dégagé de la *prakriti*, c'est-à-dire de la Substance élémentaire universelle (quelque chose comme la *materia prima*, mais qui comprendrait également l'intelligence humaine individuelle).

Tels sont, à très grands traits, les principales étapes de la technique du yoga, et ils nous permettent déjà d'entrevoir ce qu'il faut entendre lorsqu'on parle de « spiritualité » à son sujet. Mais ce que nous en avons dit nous permet également de nous rendre compte que pour en comprendre plus profondément la signification et la portée, c'est la métaphysique religieuse sur laquelle il repose qu'il nous faut étudier. Essayons du moins d'en reproduire ici les traits essentiels.

La métaphysique du *yoga* est pour l'essentiel celle du *Samkya*, qui constitue avec lui l'un des six *darśanas*, ou « systèmes philosophiques » de l'hindouisme. De quoi s'agit-il? Deux mots d'histoire sont nécessaires pour le comprendre. L'origine de l'hindouisme est difficile à fixer. Elle remonte au moins à la moitié du deuxième millénaire avant le Christ. Les historiens distinguent trois phases dans son évolution : l'époque des *Vedas*, celle des « écoles philosophiques », ou *darśanas*, dont nous venons de parler, qui est en même temps l'époque de la mythologie — elle a pu commencer un peu avant

le milieu du premier millénaire avant le Christ —; et enfin l'époque de la constitution de l'*hindouisme* actuel, qui débute, semble-t-il, au IV^e siècle de notre ère⁵⁵. C'est donc au cours de la deuxième période que s'est constitué le yoga, dès le VI^e siècle et même peut-être avant, bien qu'il n'ait été codifié par Patanjali qu'au III^e ou II^e siècle avant Jésus-Christ⁵⁶. Ce fait est extrêmement important pour bien le comprendre, et aussi pour le situer par rapport aux différents mouvements de la troisième période, sur lesquels à son tour il exercera une influence.

C'est également à la deuxième période qu'appartient la *Bhagavad-Gita*, qui elle aussi, et peut-être plus encore, aura tant d'influence sur l'*hindouisme* de la troisième période, et surtout sur ses formes populaires. Ce qui est pour nous d'une importance capitale, c'est que ce poème célèbre, qui représente sans doute l'une des expressions les plus élevées de l'aspiration religieuse et théiste de l'Inde, appartient à un courant qui s'est constitué à l'intérieur de la même période que le yoga et les autres « écoles philosophiques », mais selon une orientation radicalement différente de la leur, et nous dirions même en opposition avec elles. On le verra mieux en rappelant leurs origines communes.

Les deux courants dont nous parlons procèdent en effet du même fonds, les Vedas, où l'on voit à juste titre l'origine commune de tout l'*hindouisme*, ainsi que des religions hétérodoxes qui en dérivèrent: le jainisme et le bouddhisme. Or à l'intérieur de la première période de l'histoire de l'*hindouisme*, celle des Vedas, précisément, on distingue trois étapes. La première, appelée *samhita*, est celle de l'adoration des forces de la nature, ce qui est extrêmement intéressant; la seconde, celle du *brahmanisme*, représente une ritualisation poussée à l'extrême du culte original; la troisième, celle des *upanishades*, est l'époque de la spéculation philosophique sur ces cultes et rites religieux. Le ritualisme exagéré d'un brahmanisme décadent étant devenu objet de dérision pour les intellectuels et d'insatisfaction pour la piété populaire, on eut les réactions qui constituèrent la deuxième période de l'*hindouisme*, et qui dès le début s'orientèrent dans deux directions bien différentes: celle des intellectuels et celle du peuple. La première est celle qui produisit les six *darçanas* ou « systèmes philosophiques » que nous disons⁵⁷, parmi lesquels le *sankhya*

⁵⁵ Nous empruntons ces données à l'*Hinduismus* du P. C. B. PAPALI (t. I, ch. 2); et à P. SÉRANT (*op. cit.*, ch. IV; reprenant l'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* de R. GUÉNON).

⁵⁶ C. B. PAPALI, *Hinduismus*, I, p. 113; M. ELIADE, *Techniques*, p. 240 s.

⁵⁷ M. ELIADE, *Ib.*, p. 17: « Un *darçana* n'est évidemment pas un système phi-

et le *yoga*, mais aussi le *vedanta* (*advaita-vedanta*). Ce qui la caractérise est une tendance toujours plus marquée vers un monisme quasi absolu. La seconde, la réaction populaire, est celle qui produisit cette efflorescence mythologique des *puranas*, parmi lesquels on trouve la *Bahagavad-Gita*, et dont la tendance est au contraire à un polythéisme envahissant. On voit donc comment Yoga et Gita appartiennent à deux réactions nettement opposées. Leur rencontre cependant était inévitable. Elle aura lieu dès la deuxième période et plus encore au cours de la troisième. C'est alors que les techniques du Yoga deviendront un phénomène « panindien », et lui-même, le yoga, subira l'influence du courant dévotionnel, introduisant, par exemple, un dieu, Içvara, dans ses exercices. Mais fondamentalement, malgré ce génie de fusion pan-oecuménique et omni-englobant qui caractérise l'hindouisme, les deux courants que nous disons resteront nettement distincts, et quoi qu'il en soit d'emprunts parfois importants, ce ne sera jamais par simple glissement progressif mais par saut ou rupture que l'on passera de l'un à l'autre. On le verra mieux encore en étudiant la métaphysique propre du yoga, celle du *sankhya*, et d'abord, en examinant ce que le yoga lui-même a gardé des Vedas⁵⁸.

Ceux-ci, avons-nous vu, se développèrent en trois phases, *samhita*, *brahmanisme* et *upanishades*, que l'on pourrait caractériser de la manière suivante: la première représente le stade proprement religieux; la seconde, le stade magique (importance du rite, considéré comme efficace en lui-même); et la troisième, celle des *upanishades*, le stade gnostique. Elle représente le terme de l'évolution des Vedas, mot qui, par sa racine, « vid » (latin *videre*: connaître), signifie lui-même connaissance, « gnose ». Nous ne voulons présenter cette explication que comme une hypothèse, inspirée de la bi-polarité religion-magie si souvent soulignée par Mircea Eliade, et à laquelle nous ajoutons ici un troisième pôle, celui de la gnose. Celle-ci, en effet, ne nous semble se réduire à aucun des deux précédents, mais les rassembler plutôt en elle-même et les dépasser en constituant une voie nouvelle et originale⁵⁹. Or c'est surtout ce caractère de gnose que l'on re-

losophique au sens occidental. Mais il n'en est pas moins un système d'affirmations cohérentes... »; et en note: « *Darçana* = vue, vision, compréhension, point de vue, doctrine, etc. (de la racine *drç* = voir, contempler, comprendre, etc.) ».

⁵⁸ Il s'agit là d'un point controversé (cf. G. M. KOELMAN, *op. cit.*, p. 3, n. 7); mais l'inspiration védique, et principalement upanishadique, du yoga est clairement affirmée par le P. C. B. PAPALI (*Hinduismus*, I, p. 99) et par R. GUÉNON (cit. in P. SÉRANT, *op. cit.*, pp. 83-84).

⁵⁹ Cette hypothèse nous semble confirmée par l'évolution même du mot *Brahman*. Celui-ci « a une longue histoire et tient une place capitale dans la littérature religieuse hindoue » (C. B. PAPALI, *Hinduismus*, I, p. 26). Voici les trois principales étapes de cette histoire. D'après sa racine, « *bṛh* » ou « *brah* »,

trouve, dans la ligne des upanishades, à l'intérieur du yoga et des autres « écoles philosophiques »; tandis que la réaction mythologique marque plutôt un retour au stade religieux. Sans doute, du fait de ses origines védiques, qui sont également religieuses et magiques, faut-il s'attendre à retrouver aussi dans le yoga des caractères de magie et de religion, mais ce ne sera qu'avec les transformations qu'ils auront subies de la part des intellectuels foncièrement gnostiques (à leur manière) qui en ont élaboré la doctrine. Pour nombreux que soient les éléments communs que l'on puisse trouver entre eux, nous pensons donc qu'il n'y a pas continuité du yoga à la Baghavad-Gita, mais solution de continuité et rupture.

Quels sont les éléments constitutifs de la métaphysique du yoga? Certains lui sont propres et d'autres sont communs à tout l'hindouisme. Par ailleurs, il faut distinguer ceux qui constituent la structure du réel et ceux qui constituent la structure du temps.

En ce qui concerne la structure du réel, il est constitué par deux principes de base qui sont la *prakriti*, « la substance universelle indifférenciée et non manifestée en soi, dont toutes les choses procèdent par modification »⁶⁰, et le *purusha*, « l'Eprit », « le Soi », défini surtout d'une manière négative: il est ce qui est en dehors des fluctuations du temps. Tout ce qu'on peut en affirmer, c'est qu'il est et qu'il « connaît » (selon son mode propre); et encore, qu'il tient dans le sankhya et dans le yoga la place que tient l'*atman* dans le vedanta. Or l'*atman* est à la fois être, conscience et béatitude; il est l'unique réalité, bien qu'engagée dans l'illusion temporelle de la « création » (*maya*). Un rapprochement entre les deux termes, *atman* et *purusha*, n'est pas interdit pour pénétrer ce qu'est celui-ci⁶¹. Mais ce qui le caractérise, c'est son absence de relation à tout ce qui est dans la dépendance de la *prakriti*, et par conséquent situé dans le temps.

C'est donc de la *prakriti* que tout procède, et d'abord l'intelli-

il signifie expansion, dilatation. Dans un premier temps, il désigne les louanges et les prières adressées aux dieux: c'est le stade religieux. De là, il en vient à signifier la force occulte que l'on pensait se trouver dans les formules de prière ou dans les rites sacrificiels, mais aussi les prêtres eux-mêmes, officiants de ces rites, la science de ces formules et les livres qui les contenaient: c'est le stade du Brahmanisme où domine l'aspect magique. Enfin, dans les Upanishades, « Brahman » (au neutre) désigne l'Absolu impersonnel et immanent (repris notamment par le Vedanta): c'est le troisième stade, celui de la gnose. C'est celui qui se prolonge dans les « écoles philosophiques », tandis que la piété populaire retrouve le stade religieux avec un « Brahma » (au masculin), qui est l'un des trois dieux de la *Trimutri* hindoue.

⁶¹ M. ELIADE, *Techniques*, p. 34-35; cf. C. B. PAPALI, *Hinduismus*, I, p. 56-57.

gence, *buddhi*. Ce qui amène à remarquer deux choses: la première, c'est que la vision du sankhya et du yoga est foncièrement évolutionniste — on verra mieux en quel sens tout à l'heure en exposant leur notion du temps —, et que, par conséquent, l'existence d'un dieu (affirmée par le yoga, quoique sans conviction, niée par la sankhya) ne peut être celle d'un créateur ni d'une fin ultime de toutes choses; et deuxièmement, que cette manière de parler de l'intelligence comme appartenant au domaine mouvant et illusoire de la *prakriti* pose le problème de la personnalité humaine. Question immense dans laquelle nous ne pouvons entrer ici. Notons seulement que si le sankhya et le yoga admettent la pluralité des âmes, l'intelligence, du fait qu'elle appartient au domaine de la *prakriti*, doit disparaître au stade ultime de la réalisation du *purusha*. Le moins qu'on en doive conclure est que la conception de la personnalité humaine qu'impliquent de telles vues fait problème — du reste, d'autres écoles, allant plus loin encore nient explicitement cette personnalité individuelle —, et cela aussi est à souligner fortement en vue d'une réflexion de mystique comparée. Enfin, le fait que la *prakriti* soit illusion, *maya*, ou plus exactement source d'un monde qui est illusion, ne peut qu'entraîner la dépréciation des réalités de ce monde⁶².

Mais pour comprendre cette métaphysique religieuse, il faut aussi, et on ne le fait peut-être pas toujours suffisamment, avoir présent à l'esprit la conception du temps dans laquelle elle s'inscrit. Mircea Eliade nous en a donné une analyse remarquable dans son étude sur *Le Temps et l'Éternité dans la pensée indienne*⁶³. Là encore, deux principes fondamentaux nous disent l'essentiel. Le premier, c'est qu'il y a « l'éternelle répétition du rythme fondamental du Cosmos: sa destruction et sa re-création périodiques », affirmation qui implique celle du nombre sans fin des naissances et renaissances de l'homme, régies par la loi du *karma*⁶⁴. Le second en est la conséquence, et c'est la « dépréciation métaphysique de la vie humaine comme histoire ». N'étant pas éternel, le temporel n'est pas vraiment « réel », affirmation qui prend des nuances diverses selon les écoles. « Le vedantin, le bouddhiste, le ṛsi, le yogi, le sâdhu, etc.

⁶² L'affirmation que la *prakriti* est illusion (*maya*) se trouve explicitement dans les Upanishades (*Cvetacratara Up.*, IV, 10). Le P. C. B. PAPALI, en citant ce texte, souligne la relation étroite qu'il y a entre les Upanishades en général et le Sankhya.

⁶³ Cf. *supra* n. 7.

⁶⁴ M. ELIADE, *Le Temps et l'éternité*, p. 228.

⁶⁵ *Ib.*, p. 230.

en tirant les conclusions logiques du Temps infini et de l'éternel retour, renoncent au monde et recherchent la Réalité absolue; car seule la connaissance de l'Absolu les aidera à se délivrer de l'illusion, à déchirer le voile de la *Mâya* »⁶⁵; et aussi à échapper à la souffrance, car le thème de l'universelle souffrance « est un leitmotiv de toute la spéculation indienne post-upanishadique »⁶⁶.

Eliade précisera encore que cette attitude de dépréciation du monde n'est pas celle des plus anciens textes védiques et qu'elle ne sera pas non plus celle de la Bhagavad-Gita⁶⁷, ni non plus celle de toutes les écoles philosophiques ou du moins de leurs dérivés. Mais alors que les « nombreuses formes de yoga, et en premier lieu le yoga tantrique », auxquels nous pensons ici, « ne méprisent point la domination réelle du monde extérieur » — « Le but ultime de certains trantrikas est, et ils ne s'en cachent pas, de conquérir et de dominer le monde »⁶⁸ —, le but de la *bhakti* (dévotion, inspirée de la Bhagavad-Gita), tout comme celui du yoga reste de « chercher une issue à cette roue cosmique et à ses transmigrations infinies ». « La délivrance de ce monde-ci et l'obtention du salut équivalent à une délivrance du temps cosmique »⁶⁹. « Libération » de ce monde et sortie du temps: tel est donc le vrai nom du « salut » poursuivi par l'Inde. Mais notons qu'il ne signifie pas nécessairement la rupture immédiate de toute relation avec ce monde. Il peut en effet se réaliser selon les deux voies que nous venons de dire: celle de la Bhagavad-Gita, qui consiste à « garder constamment en esprit les perspectives du Grand Temps, tout en continuant à remplir son devoir dans le temps historique », et celle du yoga, qui consiste à « renoncer à sa situation historique en s'efforçant vraiment de rejoindre l'Être universel »⁷⁰. Cependant la véritable libération ne s'obtient pas sans qu'on ait satisfait aux exigences de la seconde voie, qui est la véri-

⁶⁶ M. ELIADE, *Techniques*, p. 29.

⁶⁷ *Ib.*, p. 25; *Le temps et l'éternité*, p. 231.

⁶⁸ M. ELIADE, *Techniques*, p. 225. Toute cette page révèle un aspect important du yoga, dans la ligne de ce que l'A. appelle « la « tendance vers le concret » de la spiritualité indienne »: « Le Yoga est, de ce point de vue aussi, un instrument de conquête du monde (...) le Yoga s'avère être un instrument de conquête et de domination du monde. Les yogins — c'est Patanjali lui-même qui le confirme — peuvent dominer et s'appropriier n'importe quel objet et n'importe quel état au sujet duquel ils méditent. (...) de nombreuses formes de Yoga, et en premier lieu, le Yoga tantrique, ne méprisent point la domination réelle du monde extérieur ». Sur le Yoga tantrique, voir le livre de J. EVOLA cité plus haut (n. 2).

⁶⁹ M. ELIADE, *Le temps et l'éternité*, p. 235.

⁷⁰ *Ib.*, p. 231.

table voie de la Sagesse⁷¹, et nous pouvons voir là un signe de plus de la place seconde donnée à la dévotion envers la divinité dans l'hindouisme.

On ne peut pas ne pas être frappé par l'intensité extraordinaire avec laquelle l'Inde a conscience que la Réalité ultime n'est pas de ce monde, n'est pas de ce temps. Cela ne l'empêche pas, nous l'avons vu, de connaître la tentation de s'arrêter au temps et au monde pour le posséder, et parfois d'y succomber. Mais précisément, il s'agit d'une tentation, et donc d'une déviation par rapport à l'inspiration profonde, encore que par sa volonté de possession, elle présente une profonde affinité avec elle. Cependant, c'est par dessus tout la « Réalité » transcendante, transcosmique, éternelle, que l'hindouisme aspire à posséder. Tout est-il pur dans ce désir? Tel qu'il se présente dans les passages les plus beaux de la Bhagavad-Gita, on l'admettra volontiers, et l'on sera même saisi d'admiration. Mais dans le yoga et dans ses dérivés les plus proches? La réponse nous semble devoir être sensiblement si l'on analyse attentivement la voie de « libération » qu'ils représentent.

« Son but final est de sortir du temps »⁷², et d'en sortir par une technique, c'est-à-dire par un effort personnel se suffisant à lui-même et dont le terme est le *samadhi*, la concentration parfaite de l'esprit par une pure saisie de soi-même. Un tel but est mieux compris si on le situe dans la perspective des Upanishades qui, même si elle n'est pas immédiatement celle du sankhya et du yoga, appartient cependant au monde dans lequel ils se situent. Selon les Upanishades, on distingue deux aspects de Brahman, l'Être Universel: « le corporel et l'incorporel, etc. »⁷³. C'est ce qui fondait R. Guénon à écrire, à propos du *purusha* et de la *prakriti*: « ils ne dérivent pas l'un de l'autre et ne sont pas réductibles l'un à l'autre, mais ils procèdent tous deux de l'Être universel, dans lequel ils constituent la première de toutes les distinctions »⁷⁴. De ce point de vue, le terme auquel tend le yoga peut être défini comme la disparition des contraires.

⁷¹ C. B. PAPALI, *Hinduism*, I, pp. 55; 60-63. Le même A. note encore que la doctrine des Upanishades, dont s'inspire directement la voie de la Sagesse, celle des « Ecoles philosophiques », du Sankhya, du Yoga, du Vedanta, etc., reste à la base de tout l'hindouisme populaire (*ib.*, p. 39). Il n'y a donc pas deux voies parallèles conduisant au même salut, mais une voie inférieure, celle de la « mythologie » et de la dévotion populaires, et une voie supérieure, qui seule conduit à la véritable libération. Le mouvement profond et propre de l'hindouisme, par conséquent, conduit à cette voie supérieure.

⁷² M. ELIADE, *Le temps et l'éternité*, p. 249.

⁷³ C. B. PAPALI, *Hinduism*, I, pp. 54-55.

⁷⁴ R. GUÉNON, *Introduction générale*, p. 231: cité in P. SÉRANT, *op. cit.*, p. 85.

Mais s'il en est ainsi, le caractère prométhéen du yoga ne peut plus être nié: « Si, pour la pensée indienne, la condition humaine se définit par l'existence des contraires, la délivrance (c'est-à-dire la suppression de la condition humaine) équivaut à un état non-conditionné qui dépasse les contraires ou, ce qui revient au même, à un état où les contraires coïncident »⁷⁵. Ce que veut le yoga, ce n'est pas être uni à Dieu, c'est acquérir, et même conquérir la condition divine, ou du Divin: « Pour le Sage, Brahman joue le rôle de modèle exemplaire; la délivrance est une « imitation de Brahman ». C'est dire que pour « celui qui sait », le « Temps » et le « Sans-Temps » perdent leur tension d'opposés: ils ne sont plus distincts l'un de l'autre »⁷⁶. Le caractère gnostique de cette conquête est plus marqué dans le Vedanta, mais il n'est pas absent du yoga, même si la « connaissance » y prend un autre sens. Et sans doute plus d'un élément de cette dialectique gnostique aura-t-il déjà fait pensé à Hegel⁷⁷. On sait du reste que le philosophe allemand a été influencé par certaines sources ésotériques⁷⁸, et une comparaison plus poussée serait certainement très éclairante.

Cependant l'aspect qui nous intéresse ici est cette volonté de possession. « Le professeur Masson- Oursel a depuis longtemps souligné que l'Inde ne connaît pas seulement, comme cela avait paru longtemps un dogme, une *libération* négative, mais encore une *liberté* de signe positif. Nous aurons à voir, poursuit M. Eliade, comment tel Yoga met en oeuvre cette liberté pour s'approprier la maîtrise absolue de la vie et la conquête totale du réel »⁷⁹. Il y a d'abord la possession des objets obtenue par la *samyana* (dans le premier stade du *samadhi*), car la « connaissance » réalisée par cette concentration-méditation est « une possession, une assimilation des réalités sur lesquelles le yogin médite »⁸⁰. C'est à ce niveau que se situent les tentations de domination du monde dont nous avons parlé plus haut. Mais même en dépassant ce stade, qui ne constitue pas encore le dernier stade ni le but propre du yoga, et en considérant ce terme ultime en lui-même, il est clair que ce qui le caractérise, c'est cette

⁷⁵ M. ELIALE, *Le temps et l'éternité*, p. 245, « Temporel » et « Eternel » représentant les contraires fondamentaux.

⁷⁶ *Ib.*, p. 236.

⁷⁷ Voir en particulier *L'esprit du christianisme et son destin* (*Jugendschriften*, trad. J. MARTIN, Paris, Vrin, 1967), pp. 85-97.

⁷⁸ Cf. J. D'HONDT, *Hegel Secret. Recherches sur les sources cachées de la pensée de Hegel*, Paris, P. U. F., 1968 (Coll. « Epiméthée »).

⁷⁹ M. ELIADE, *Techniques*, p. 11. Il fait allusion aux courants dont nous avons déjà parlé plus haut: cf. n. 68.

⁸⁰ M. ELIADE, *Patanjali*, p. 92.

volonté radicale de possession de soi. O. Lacombe et surtout M. Eliade le donnent clairement à entendre. Le premier écrit qu'au terme ultime du yoga, « l'esprit est vraiment et pleinement *pour soi*, encore que sans repli, ni dualité, ni réflexion internes »⁸¹. Peut-être serait-il encore plus exact de dire: *parce que* sans repli ni dualité. Et M. Eliade: « La simple 'réflexion' du *purusha* est davantage qu'un acte de connaissance mystique, puisqu'elle permet au *purusha* d'avoir la « maîtrise de soi-même ». Le yogin prend possession de soi-même moyennant une « stase non-différenciée, dont l'unique contenu est l'être. (...) L'auto-révélation du *purusha* équivaut à une prise de possession de l'Être dans toute sa plénitude. Dans l'*asamprajnata samadhi* [stade ultime du *samadhi*], le yogin est effectivement l'Être tout entier »⁸². Maîtrise de soi-même, possession de soi-même, par un acte de « réflexion » dont le sujet est le *purusha*, ou le yogin (ce qui soulève à nouveau la question de la nature de la personnalité), bien plus, « possession de l'Être dans toute sa plénitude »: si une idée ressort clairement de toutes ces expressions, c'est bien celle de possession — possession de soi, possession de l'Être. Possession de soi par « réflexion », possession de l'être par « autorévélation du *purusha* », ce qui signifie, en clair, par accès de l'imparfaite et mouvante conscience de soi du yogin à l'état de parfaite et immobile conscience de soi que signifie le *purusha*, et où toute dualité est abolie. C'est de cette manière, selon nous, qu'il faut expliquer cette identification du yogin au Soi absolu, ou plutôt sa transformation en lui. Le yogin se met en état de Soi absolu non pas tant parce que dans cette « stase », qui est « enstase » et non pas « extase », il saisirait l'être (il s'agit là déjà d'une interprétation philosophique, où l'influence de Maritain est manifeste), mais essentiellement parce que, à l'image du *purusha*, l'esprit du yogin est devenu pur *pour soi*, comme disait O. Lacombe. C'est par là qu'il est Brahman, car en supprimant toute distance entre soi et soi, il a supprimé, ou réconcilié, les ultimes contraires, ce qui est le propre du divin: ce qui est être Brahman, être l'Être tout entier.

Et c'est également de cette manière que peut s'expliquer son expérience de sortie du temps. « N'oublions pas, observe M. Eliade, que la première et la plus simple définition du Yoga est celle donnée par Patanjali lui-même au début de ses *Yoga-Sutras* (I, 2): (...) 'le yoga est la suppression des états de conscience' »⁸³. Et l'on voit bien,

⁸¹ O. LACAMBE, *art. cit.*, *EtCarm* 22, 1937 (II), p. 172.

⁸² M. ELIADE, *Patanjali*, p. 101.

⁸³ M. ELIADE, *Le temps et l'éternité*, p. 242.

du reste, que c'est le terme vers lequel tendent tous ses exercices, surtout à partir du cinquième degré. Pourquoi un tel but? Parce que les états de conscience, par leur multiplicité toujours changeante, sont le signe d'un esprit engagé dans le temps. En se concentrant sur lui-même, en réduisant toute son activité mentale à cette attention à soi, le yogin réalise une immobilité qui l'établit au-delà du temps, tout comme en assimilant en lui le soi qui a conscience au soi dont il a conscience, il avait réalisé l'ultime suppression des contraires, ce qui l'avait assimilé au divin, conçu comme pure identité. Le continuum auquel il parvient représente bien une sortie du temps, dont le propre est d'être un flux toujours diversifié, et cette entrée dans l'éternité, dont le propre est l'immobilité.

En sorte que le mot suprême de l'expérience yogique, ou en tous cas l'un des mots clés de sa démarche, serait celui de possession de soi, et donc, d'abord, celui de conscience. C'est sur cette voie, pensons-nous, qu'il faudrait s'engager pour expliquer l'état auquel l'expérience yogique parvient au terme de sa démarche. Le mot même de « réalisation » qu'elle emploie pour le décrire l'indique: il ne s'agit pas de rencontrer l'Absolu mais de le devenir, non d'une union avec Brahman mais d'une réalisation de Brahman dans l'esprit du yogin. Celui-ci devient Brahman non par union ni par participation, mais par identification et plus encore par réalisation: c'est en lui que Brahman se réalise. A lui s'applique la définition védantique du Brahman: « *Sat-cit-ânanda* »; littéralement: « étant-intelligence-béatitude », ou « pure existence — pure connaissance — pure béatitude »^{83 bis}.

Nous reviendrons dans un instant sur cette idée de conscience et sur son importance, mais nous voudrions auparavant citer encore un texte prouvant la présence et la prédominance de cette volonté de possession dans la voie du yoga, et plus concrètement dans l'une des formes principales sous laquelle on la présente aujourd'hui en Occident. Il s'agit de *l'Etude sur le yoga de Shri Aurobindo* de Nolini Kanta Gupta publiée dans le recueil de textes sur le yoga de Shri Aurobindo lui-même⁸⁴. Voici, glanées au hasard de ces pages très denses, quelques citations: « On parle souvent de la conquête de la Nature » (c'est la phrase par laquelle s'ouvre cette étude, et ce qui suit est pour

^{83 bis} Sur cette définition de Brahman, cf. C. B. PAPALI, *Hinduismus*, I, p. 127 s. Il est intéressant de relever que « sat », participe présent, signifie littéralement « étant », « ens », et que cette définition rejoint, d'une certaine manière, l'affirmation de l'être et des deux transcendants du vrai et du bien: *Esse, Verum, Bonum*. (Nous devons ces très intéressantes remarques au P. C. B. Papali).

⁸⁴ SHRI AURIBINDO, *op. cit.*, pp. 9-24.

montrer comment le yoga est ce qui permet cette conquête). « Telle est la nature actuelle de l'homme, avec son triple noyau du mental, de la vie et du corps, qui est là pour être combattu et conquis ». « Pour déplacer la terre (et conquérir la nature ne signifie rien moins que cela), et lui donner une autre orbite... ». Et un peu plus loin : « La transformation de la vie humaine ne signifie pas nécessairement que l'humanité entière sera changée en une race de dieux ou d'être divins; cela veut dire l'évolution ou l'apparition sur terre d'un type supérieur d'humanité — de même que l'homme a évolué hors de l'animalité en un type supérieur d'animalité, sans que pour cela le règne animal tout entier ne soit transformé en humanité. (...) La venue de la race supra-humaine ou divine — (...) — peut devenir une chose d'actualité pratique, précisément parce que ce n'est pas l'instrument humain qui l'a entreprise, mais le Divin lui-même (...) ». « Le premier pas décisif dans le yoga est franchi quand on devient conscient de l'être psychique [voir plus haut ce que nous disions sur le *viveka*, but du septième degré des exercices du yoga], ou, regardé de l'autre côté, quand l'être psychique passe devant et prend possession de l'être extérieur (...). Voici donc le secret: la transformation et non l'abandon ou l'anéantissement de la nature humaine ordinaire; (...) ». Etc. Nous retrouvons pour l'essentiel tout ce que nous avons dit plus haut; ajoutons que le mirage de l'avènement d'une race supra-humaine n'est pas une raison suffisante pour considérer ces réflexions comme dépourvues d'importance et de signification. Une telle volonté de transformation de l'homme, réservée qu'elle est à une élite, conçue dans un contexte évolutionniste et gnostique est aux antipodes du Christianisme. Sans doute, observera-t-on, ce yoga n'est pas le seul. Assurément, mais il nous semble parfaitement conforme au yoga original (du moins par la volonté de faire accéder l'homme à une condition qui est au dessus de la sienne), et en outre, la seule renommée d'un Shri Aurobindo suffit à démontrer qu'il est loin d'être le moins répandu en Occident. Il ne faut pas oublier non plus que la doctrine des Upanishades, dont s'inspire le sankhya et le yoga de Patanjali comme celui de Shri Aurobindo, se retrouve également à la base de tout l'hindouisme populaire⁸⁵. Sans vouloir réduire tout l'hindouisme à ce yoga, nous avons dit au contraire comment, par opposition à la tendance intellectualiste, moniste et athée, dans laquelle il s'inscrit, s'est constituée une autre tendance, populaire, à la fois mythologique et dévotionnelle, on ne saurait cepen-

⁸⁵ Cf. supra n. 71.

dant oublier trop rapidement, lorsqu'on se trouve en présence de yoga, sous quelque forme que ce soit, ces orientations et ces caractères qui sont congénitaux à sa forme originale. S'il est vrai qu'ils peuvent être atténués jusqu'à disparaître pratiquement dans les formes les plus pures de la bhakti (mais il faudrait voir la place que conserve le yoga dans une telle voie et ce qu'il y devient), dans d'autres cas, par contre, et nous pensons spécialement au bouddhisme, à certaines formes de bouddhisme, ils semblent bien demeurer intégralement.

L'idée de conscience, disions-nous, est peut-être celle qui nous permet de comprendre le plus adéquatement l'expérience yoguique. C'est la lecture du livre du P. Koelman qui nous l'a donné à penser, car il insiste d'une manière particulièrement forte sur cet aspect⁸⁶. La traduction qu'il donne du mot *purusha*, « The Self », que d'autres traduisent par Esprit, montre que pour lui cet Esprit, qui est aussi l'Absolu, le Réel, est essentiellement conscience, et conscience de soi. Du reste, c'est explicitement qu'il affirme que l'élément formel de la connaissance (knowledge) est la conscience (consciousness)⁸⁷. Et c'est parce que toute expérience ou connaissance des phénomènes de ce monde implique fluctuation dans la conscience qu'il faut les dépasser si l'on veut arriver à la parfaite libération du Soi: du « Self »⁸⁸. C'est pourquoi le yoga vise à une conscience pure, c'est-à-dire qui ne s'appuie sur aucun contenu de pensée. « Le contenu de pensée peut être soit un fragment intrinsèque d'une réalité objective, soit un élément constitutif de l'organisme pensant lui-même, ou encore l'Ego lui-même qui resplendit extérieurement comme quelque chose dont nous sommes conscients en opposition à l'objet ». Ainsi donc, même le moi dont on est conscient comme de ce qui s'oppose à l'objet qu'il appréhende est pour le yoga un contenu de pensée; et donc un support de conscience à écarter: comme si, du fait que nous en devenons conscient, il devenait lui-même un objet. Il semble que cela aille contre ce que nous disions sur la saisie de soi. S'il en est ainsi, la contradiction est à l'intérieur du yoga lui-même: la conscience de soi par laquelle il réalise la possession de soi à laquelle il tend doit aller jusqu'à l'abolition de toute dualité entre soi et soi. En quoi consiste une telle expérience? Il

⁸⁶ Mais il serait possible de citer, parmi les autres AA. que nous avons consultés, de nombreux passages allant en ce sens. Voir, par exemples, les textes d'O. Lacombe reproduits supra nn. 22, 26, 28.

⁸⁷ G. M. KOELMAN, *op. cit.*, p. 182.

⁸⁸ *Ib.*, p. 186-187.

est difficile de le dire, mais on échappe peut-être à l'absurde si l'on se souvient que la connaissance, dans le yoga, réalise d'une manière réelle, effective, l'assimilation de l'objet connu. Ce n'est pas encore une explication, mais c'est certainement une observation importante pour en trouver une. Le P. Koelman poursuit: « Tous ces contenus de pensée sont, pour le yoga, objectifs, c'est-à-dire qu'ils appartiennent au domaine de la *prakriti*, qui est en opposition absolue avec la lumière-de-conscience (awareness-light) ou prolognation du Soi dans l'expérience. Pour le yoga, tout ce qui se présente comme quelque chose dont nous sommes conscients est objectif et prakritique, et doit donc être finalement éliminé (...). Le yogin veut dissocier dans son activité mentale l'élément de contenu et d'activité de l'élément de conscience (awareness). Il veut saisir la lueur d'une conscience inaltérée, c'est-à-dire conformer sa conscience imparfaite et souillée avec sa conscience absolue fondamentale (substrative) »⁸⁹.

Sans doute, « pour parvenir à ce résultat, doit-il commencer par avoir conscience (consciousness) de quelque chose, quelle que soit cette chose »; mais au terme, il doit « finir par être aveugle aussi bien au contenu qu'à l'activité [de conscience], de manière à réaliser l'identité de la conscience (awareness) avec son soi immaculé »⁹⁰. C'est cet état ultime qui nous reste mystérieux. Notons la différence que l'anglais permet d'exprimer par les deux mots: *consciousness* et *awareness*. Le premier se réfère plutôt à la conscience de quelque chose, ou encore à la conscience de soi dans l'appréhension d'un objet. Le second désigne une pure présence éveillée à soi-même, un pur *bei sich sein*, une plénitude du « soi » dans un parfait être *pour soi*, qui suppose l'identité absolue de soi avec soi: c'est cette identité qui est éprouvée ici. C'est le dépassement de la possession consciente de soi dont nous parlions plus haut, celle que réalise un certain type, réfléchi, de conscience de soi, pour parvenir à un degré plus profond de conscience, celui de la « conscience absolue et fondamentale » — *substrative*, que l'on pourrait encore traduire par substantielle —, sorte de conscience réflexe et immédiate dans laquelle on vit d'une manière éveillée sa propre identité: par quoi on parvient à la pleine « réalisation » du Soi, et ainsi, à la « libération » finale: « La pure conscience (awareness), qui est par identité le Soi (Self), apparaît dans son conditionnement *prakritique* comme une conscience-de (consciousness) [c'est-à-dire] dans la forme d'une conscience (awa-

⁸⁹ *Ib.*, p. 187. Cette intention fondamentale est exprimée par le sous-titre. du livre: *From Related Ego to Absolute Self*.

⁹⁰ *Ibid.*

renew) déterminée par et opposée à un contenu de conscience. De la même manière la liberté, qui est également identique avec le Soi, apparaît dans un état de restriction et de coercition par le fait du même organisme *prakritique*, et ne se manifestant que dans la forme dégradée d'une liberté de choix. Tout comme la pure conscience (awareness) apparaît progressivement à mesure que la conscience-de (consciousness) objective devient plus ténue, jusqu'à, finalement, se couper d'elle-même dans un acte suprême de connaissance restrictive [c'est la nature de cet acte ultime qu'il nous faudrait percer], de même, et par le moyen de ces purifications de la conscience-de, la parfaite liberté se redécouvre et se reconquiert progressivement elle-même, par un détachement toujours plus grand, jusqu'à coïncider parfaitement avec elle-même dans un acte suprême de dégoût absolu et sans passion pour l'existence cosmique ». Et l'Auteur conclut : « La conscience (awareness), par conséquent, et la liberté sont l'essence même du Soi (Self), tandis que la conscience-de (consciousness) objective [ou objectale] et la liberté de choix en sont les expressions cosmiques conditionnées »⁹¹.

Y a-t-il achèvement ou au contraire dissolution de la possession de soi dans cet état, décrit comme état de liberté absolue, obtenu par cette expérience vécue de l'identité de soi avec soi? Mais que se passe-t-il au juste à ce sommet de la démarche yogique, décrit comme un « rapt »⁹²? Dans quel état ou dans quel monde « sombre » alors la conscience — c'est le mot même que le P. Koelman emploie dans sa conclusion: « Cette méthode qui consiste à se détourner de son propre moi de surface et à sombrer (and sinking away) dans son propre centre, est une dimension caractéristique de toute spiritualité indienne »⁹³. Pour sombrer dans son centre: mais quel centre? C'est, nous dit-on, notre réalité spirituelle la plus intime, qui est un soi absolu: « an absolute Self ». Ainsi, ce n'est pas seulement la connaissance qui est définie par la conscience, c'est l'homme lui-même. Ce « soi » est numériquement distinct pour chaque homme dans le sankhya et dans le yoga; il est unique et le même pour tous selon le Vedanta: « cela est indifférent au yoga en tant que tel », c'est-à-dire en tant que technique pour « réaliser » cet état. « L'ascétisme et la spiritualité indienne sont un processus enstatique; l'Absolu, qu'on le mette dans le Soi propre à chacun ou dans le Soi suprême, est immanent en nous et n'a pas à être cherché dans un embrassement

⁹¹ *Ib.*, p. 258.

⁹² M. ELIADE, *Patanjali*, p. 84.

⁹³ G. M. KOELMAN, *op. cit.*, p. 260.

extatique ». Il ne s'agit pas de le saisir comme s'il était quelque chose hors de soi, quelque chose d'autre que soi, mais de le « réaliser » — encore un mot clé de la philosophie religieuse indienne —, et c'est en cela que consiste la béatitude. Ce qui surprend quand même, c'est que l'Auteur, en terminant son étude, applique à la félicité que procurerait cet état enstatique les paroles chrétiennes : « O beata solitudo, O sola beatitudo », qui se réfèrent à bien autre chose, à savoir à une rencontre avec Dieu, qui a lieu au coeur du désert, certes, mais non pas dans cet « esselement » yogique, car Dieu est saisi par le moine comme l'Autre demeurant en moi, et donc, dans « un embrassement extatique ».

L'opposition que nous venons de souligner nous fait entrevoir à quel point cette « voie » peut être opposée à celle de la mystique chrétienne. On y discerne une volonté radicale non seulement d'échapper à la condition humaine, mais encore de « réaliser » pour soi une condition divine, et cela par une conquête autonome dont le moyen est cette technique. A l'enstase et à l'extase qui caractérisent ces deux voies en tant que telles, c'est-à-dire en tant que chemine-ments, correspondent respectivement une pure identité de soi avec soi dans le premier cas, et une communion d'amour avec l'Autre dans le second. C'est cette mystérieuse expérience de son identité propre qu'il s'agit d'expliquer, et nous pensons que c'est surtout par l'analyse de la conscience de soi que l'on y parviendra.

III. - POUR UN JUGEMENT THÉOLOGIQUE

Mais avant de proposer encore quelques réflexions en ce sens, le moment nous semble venu de nous arrêter un instant pour rassembler, sur la base de ce que nous venons d'exposer, quelques éléments en vue d'une appréciation théologique du yoga. Rappelons, pour éviter tout malentendu, que le yoga dont nous parlons est celui de Patanjali, le Raja-yoga; c'est aussi celui qu'étudiait principalement O. Lacombe, dont Maritain s'était inspiré. Ce qu'on dira vaudra pour les autres formes de yoga dans la mesure où elles resteront conformes à celle-ci, d'où elles tirent leur origine.

Un jugement théologique sur le yoga doit être porté de trois points de vue différents: celui de la religion en général (même si ce plan relève plus immédiatement de la philosophie de la religion), celui de la religion chrétienne et enfin celui de la mystique.

Pour juger le yoga du point de vue de sa valeur religieuse, et en tant que par religion on entend, d'une manière générale, le mouve-

ment de l'homme vers le Divin ou vers la Transcendance, c'est à la distinction faite plus haut entre religion, magie et gnose, pensons-nous, qu'il faut se reporter. Dans le premier membre de cette triologie, on prend le mot *religion* dans le sens plus restreint et plus exact de relation à une divinité personnelle. Cette relation se manifeste surtout dans les actes du culte : l'adoration, la prière et tous les sacrifices pour apaiser le dieu ou se concilier sa faveur. Par rapport à cet état premier, la *magie* représente une première dégradation, caractérisée par l'excroissance du rite, conçu comme capable d'obtenir par sa vertu propre la puissance divine. La *gnose* représente un troisième stade, d'où, bien qu'elle soit une réaction contre ce que le deuxième stade avait de trop extérieur et de trop matériel, l'aspect de magie n'est pas exclu. C'est par une « connaissance » que le gnostique entre en possession du divin, mais cette prise de possession se présente le plus souvent sous les formes d'une initiation de type religieux-magique. Notons que la dépersonnalisation du divin commencée avec la magie est encore intensifiée ici. L'histoire de l'hindouisme comprend, si l'on peut dire, un quatrième stade, non pas postérieur à celui que nous qualifions de gnostique (c'est le stade des « écoles philosophiques »), mais contemporain, et même antérieur, s'orientant dans une autre direction, à savoir vers un retour à la religion : c'est la tendance mythologique de la deuxième période. Ce retour représente-t-il une simple régression ou bien comporte-t-il un progrès ? Ce qui est certain, c'est qu'il est caractérisé par l'intensification du polythéisme, et Mircea Eliade explique fort bien comment c'est pour mieux capter les forces divines que l'on multiplie les dieux⁹⁴ : on est donc fondé à voir dans cette multiplication des dieux le signe d'une tendance magique.

Quoi qu'il en soit de cette question, c'est au troisième stade, pensons-nous, qu'appartient le yoga, même si l'aspect de « connaissance » n'y a pas le même sens que dans les autres gnosés dont l'histoire nous parle⁹⁵. Religieuse, la gnose le reste, non pas cependant en tant qu'elle implique une relation personnelle à une divinité personnelle, puisque c'est précisément l'un des éléments qui disparaissent, ou du moins qui tendent à disparaître en elle. Mais elle l'est

⁹⁴ Cf. M. ELIADE, *Traité de l'histoire des religions*, Paris, Payot, 1946, pp. 52-60, 67, 87, 89, etc.

⁹⁵ M. ELIADE, *Techniques*, p. 224 : « Il n'y a pas une seule forme ou variété de Yoga qui ne soit pas tout d'abord une pratique ; cela est vrai même pour le *Jnana-Yoga*, ce soi-disant « Yoga gnostique » (car celui-ci aussi présuppose les « purifications »). C'est toujours l'action, le geste, qui l'emporte dans le Yoga sur la parole et la pensée ».

d'une autre façon, à savoir en vertu d'une autre forme de relation au divin, qui fait suite à celle de la religion primitive: l'homme veut s'approprier le divin en s'établissant lui-même dans la condition transcendante qui lui est propre, en devenant divin lui-même et par lui-même, et cela, au moyen de la connaissance. Comme on le voit, gnose et magie sont en réalité étroitement liées.

Si ces remarques sont exactes, il est clair que, du point de vue de la religion chrétienne, le yoga ne peut être accepté, mais il est possible de le montrer d'une manière plus détaillée. Ce serait du reste un discours fort long; nous le réduirons ici à quelques simples notations.

Ce qui frappe le plus, dans le yoga, c'est la concentration du moi sur lui-même qui le caractérise. Il est difficile qu'un pareil ego-centrisme, qu'une pareille ego-centration (même si au terme on prétend dépasser l'ego) puisse ne pas impliquer un égoïsme de fait. Mais avant même de porter un jugement de valeur morale, c'est le mouvement même de cette « enstase » qui paraît diamétralement opposé à celui de la charité, laquelle est essentiellement « extase » — et l'on pense aussi bien à la charité envers Dieu qu'à celle qui s'exerce envers le prochain. L'*ahimsa*, la non-nuisance, n'est pas la charité, et si l'indifférence à la misère des foules peut trouver une explication dans la métaphysique de la transmigration et dans le système social des castes, toujours est-il qu'un véritable amour oblatif semble bien absent de la démarche propre du yoga⁹⁶. On ne trouve guère sur le visage de ses ascètes le sourire d'un Père de Foucauld ou d'un Curé d'Ars. Ce n'est qu'un signe, mais qui en dit long⁹⁷.

Fermé à la charité, le yoga ignore aussi la foi — non pas simplement la foi théologale, bien sûr, mais l'attitude religieuse intérieure de la foi —, car il ne repose pas sur une parole révélée ni ne se dé-

⁹⁶ Et cela ne vaut pas que pour le yoga. Paul Sérant notait aussi cette absence de l'amour dans la démarche de R. Guénon (*op. cit.*, p. 167).

⁹⁷ Tout autre sera la position de la Bhagavad-Gita: cf. M. ELIADE, *Techniques*, p. 145. (Cf. *Patanjali*, p. 78). On est là tout proche de la charité, et il y a dans la Gita des textes étonnamment chrétiens. Mais passe-t-on d'un yoga à l'autre, de celui de Patanjali à celui de la Gita, sans solution de continuité? O. Lacombe semble l'admettre (*art. cit.*, RT 51, 1951, p. 141), mais il rappelle par ailleurs la raison pour laquelle nous pensons qu'il y a là deux orientations nettement différentes dès le départ, à savoir que l'âme de la démarche du yoga est « *le désir d'être Dieu* » et que c'est par ses propres forces que le yogin veut réaliser ce projet (*ib.*, p. 145). Or il y a là une attitude qui n'est pas conforme à la religion naturelle, et encore moins à l'Évangile. Elle représente donc bien, dès le départ, une « option » radicalement autre que celle de la bhakti, où l'on trouve des attitudes si semblables à celle du christianisme.

veloppe dans une relation à un Dieu qui lui aurait adressé cette parole⁹⁸, mais sur la base d'une métaphysique éprouvée et dans la solitude d'une démarche dont le terme est, précisément, définie comme un « esseulement » absolu. Il en ira autrement dans le yoga dévotionnel de la bhakti, mais, répétons-le, c'est du yoga original que nous parlons ici, et aussi des mouvements religieux où il garde ses principales caractéristiques, comme sont le védantisme et, à des degrés divers, les différentes formes du bouddhisme.

Enfin le yoga est une technique: par quoi il s'oppose radicalement à l'expérience chrétienne. L'abbé Monchanin l'a noté: « Ce que l'Inde sent le moins c'est l'humble accueil, lié au monothéisme conscient: « J'aurai pitié de qui j'aurai pitié », souveraine liberté de Dieu, que le panthéisme exclut, qu'un monothéisme flottant ne peut même concevoir »⁹⁹. Comme on le voit, c'est directement au caractère impersonnel de sa conception du divin que l'abbé Monchanin lie cette absence, dans ce courant de l'hindouisme, de la dimension d'espérance comme attente de la « grâce », mais cet aspect est lié avec celui de technique qui en découle: s'il n'y a pas un Dieu qui donne le salut, c'est à l'homme de se le procurer par lui-même. Il y a un abîme entre la *libération* à laquelle tend le yogin et le *salut* qu'espère le chrétien: la première n'est que le terme d'un processus d'auto-divinisation, le second est d'abord le don gratuit d'une oeuvre divine de rédemption.

Un autre point, d'ordre à la fois moral et religieux, sur lequel yoga et christianisme s'opposent radicalement est celui de la notion de bien et de mal, de mérite et de péché. On a vu qu'il n'y avait là pour le yoga qu'un domaine préparatoire à sa démarche, et pour lui, toute la valeur de l'éthique vient de ce qu'en détachant l'homme de l'illusion cosmique, elle le met sur la voie de la libération. Mais dans cette voie, on n'entre réellement que lorsqu'on accède aux exercices supérieurs et essentiels du yoga, ceux des trois derniers degrés. Le seul véritable péché, pour le yogin, c'est de prendre ce monde-ci pour le monde réel; et cette faute est pour lui une erreur, que l'on corrige par la connaissance que procure l'ascèse.

Cette dépréciation du monde et de l'histoire se fonde, nous l'avons vu, sur une métaphysique, celle qui tient que tout ce qui relève de la *prakriti*, et qui procède par évolution, est illusoire. Là encore, nous trouvons une série de notions ou bien radicalement op-

⁹⁸ Sur l'idée de révélation dans l'hindouisme, voir M. ELIADE, *Techniques*, p. 45.

⁹⁹ J. MONCHANIN, *art. cit.*, p. 31. Il parle évidemment ici de l'Inde en tant qu'elle est marquée par le monisme du Vedanta.

posées à celle de la métaphysique du christianisme, ou pour le moins extrêmement différentes: cette évolution s'oppose à l'idée de création; ce mépris du monde est très loin de l'Évangile, et la condamnation de quiconque s'y attache n'a qu'un rapport de surface avec la dénonciation de la « vanité » que l'on trouve dans la Bible (Sag. 13, 1; 1 Cor 3, 20); en même temps que la réalité du cosmos, celle de la personnalité, qui n'est qu'un produit de son évolution, est mise en question, la libération finale exclut l'idée d'une rédemption du cosmos en même temps que celle de résurrection des corps; etc.

Liée à cette conception du monde est la notion yogique du temps, qui est essentiellement celle d'une série sans fins de cycles cosmiques, auxquels tout l'effort de l'homme est de s'arracher. C'est la notion biblique d'histoire qui se trouve ainsi exclue, et avec elle, les moments clés qui la composent: création, péché originel, rédemption au centre du temps de l'histoire, eschatologie. C'est peut-être là qu'on trouve le plus fortement marqué l'aspect de gnose du yoga. Tout son effort, en effet, est d'échapper au temps, ce qui est, Ch. Puech l'a bien montré, essentiel à la gnose¹⁰⁰, avec le fait que la solution du salut est strictement individualiste et réservée à une élite.

Du point de vue mystique enfin, toutes les différences qu'il y a entre yoga et christianisme proviennent de celle que nous avons rencontrée entre libération yogique et salut ou rédemption chrétienne. Celle-ci est d'abord un don gracieux, celle-là est entièrement le fruit d'une conquête, l'expérience intérieure en est la substance et elle est le produit d'une technique spirituelle, mais il vaudrait mieux dire physico-psychique. Dans le salut chrétien, au contraire, du moins tel qu'il est reçu et vécu dans le temps présent, l'expérience de Dieu, si elle est normale, n'est pas essentielle, ou plus exactement, n'est pas l'élément essentiel: c'est toute la doctrine de saint Jean de la Croix sur l'union à Dieu par la pure foi. En outre, cette expérience de Dieu ne saurait en aucun cas être le produit de l'effort ascétique ni de quelque technique que ce soit. Bien plus, au dire de sainte Thérèse d'Avila, un effort et une technique visant à procurer ces états intérieurs d'expérience de Dieu ne pourraient être que gravement nuisibles¹⁰¹.

¹⁰⁰ H. CH. PUECH, *La Gnose et le temps*, in *Eranos-Jahrbuch* 20, 1951, pp. 58-60. Autre aspect typiquement gnostique: cette conception du monde et de la matière qui voit en eux le mal, ce à quoi il faut échapper pour être sauvé.

¹⁰¹ La doctrine de la foi comme principe propre et immédiat de l'union mystique à Dieu remplit toute l'oeuvre de saint Jean de la Croix, mais elle est spécialement développée dans le « Livre second la Montée du Mont Carmel: où il est traité du plus proche moyen de monter à l'union avec Dieu, qui est la

Par ailleurs, du point de vue de la spiritualité indienne, il faudrait rappeler ici ce que nous avons dit plus haut : si certaines ressemblances avec la mystique chrétienne se rencontrent dans la bhakti, elles semblent bien radicalement exclues de l'expérience yogique. Radicalement, parce qu'un mouvement de l'esprit tourné exclusivement vers soi-même est de ce seul fait à l'opposé de la condition première de toute mystique chrétienne, la rencontre avec l'autre, et donc d'abord l'ouverture à l'autre. Cette opposition apparaîtrait encore mieux dans une comparaison entre les relations existant entre le monde et l'Absolu dans le yoga et dans le christianisme. Là, c'est un dualisme relatif (purusha-prakriti) qui tend à se résorber dans un monisme absolu; ici, c'est un rapport entre deux termes distincts dont l'un est Trinité et l'autre, créé par celui qui est l'Un, est ensuite élevé à la participation dans l'un des Trois à la vie des Trois. Il semblerait que la distinction, dans l'Un non-créé, d'une simple dualité ne permette pas d'établir d'une manière ferme une distinction véritable entre l'absolu et le non-absolu, ni, par suite, une réelle pluralité d'êtres. Il en résulte que le non-absolu ne peut se réaliser lui-même qu'en se résorbant dans l'Absolu, dont en réalité il n'a jamais été vraiment séparé. Tout autre est la vision chrétienne, où, sans cesser

foi, et de la seconde partie de cette nuit que nous avons dit appartenir à l'esprit... ». Il est intéressant de relever que, tandis que c'est par une action exercée d'abord sur le corps, puis sur le mental (ou psychique) que les yogins parviennent à leurs expériences intérieures, selon saint Jean de la Croix: « d'ordinaire, Dieu ne fait aucune grâce au corps qu'au préalable il ne la fasse principalement à l'âme » (*Vive Flamme* II, 2, 13).

Quant à sainte Thérèse, elle est plus explicite encore, si c'est possible, pour nier que l'effort naturel puisse conduire à la rencontre avec Dieu, et « elle montre les dangers qu'il y a à vouloir élever l'esprit à des choses surnaturelles et extraordinaires, avant que le Seigneur nous en fasse la grâce » (*Vie* XII, titre; cf. ch. XXII, titre; *Demeures* IV, 2, titre, et nn. 9-10; IV, 3, 5ss; etc.). Elle met en garde contre la tentation de se perdre dans le vague d'un état intérieur d'ivresse incohérente (*Demeures* IV, 3, 11-13); et l'on sait qu'elle a eu à lutter pour affirmer « comment l'Humanité du Christ doit être la voie de la plus haute contemplation » (*Vie* XXII, titre; cf. *Demeures* VI, 7). Quant à l'incompatibilité d'un effort tout tendu à se fixer dans l'immobilité intérieure, elle en montre ironiquement l'incompatibilité avec le mouvement de la charité: « Mais comment peut-il s'oublier lui-même celui qui est tout occupé à ne pas se remuer... »; la citation pourrait s'arrêter là pour illustrer la contradiction que nous voulons souligner; mais le texte poursuit: « ... et à ne pas laisser son entendement ni ses désirs se remuer pour désirer la plus grande gloire de Dieu ou pour se réjouir de celle qu'il possède? » (*Demeures* IV, 3, 8), ce qui achève de montrer l'erreur et le mal d'une attitude spirituelle entièrement centrée sur soi, comme de cet effort pour se fixer dans l'immobilité absolue. Dans leur doctrine pour chercher à tracer le parcours du chemin qui conduit à l'union mystique avec Dieu, sainte Thérèse d'Avila et saint Jean de la Croix ne peuvent que répéter l'Évangile: cette voie, c'est celle de la foi et de la « sequela Christi » (comparer *Demeures* IV, 2. 10 et *Montée du Mont Carmel* I, 13, 3).

d'être lui-même, l'être créé par l'oeuvre unique de l'Un qui est Trine, entre ensuite, toujours par l'oeuvre des Trois, mais par une union et une conformation immédiate à l'un des Trois, la seconde « hypostase », dans la participation de la vie des Trois, seul Absolu. Il est donc clair que si une certaine ressemblance avec cette union peut se rencontrer dans la bakhti, elle est par définition exclue du yoga, et c'est ce qu'il faut bien voir pour ne pas mettre au compte de ce dernier ce qui est le fait d'un mouvement qui lui est foncièrement opposé. Nous nous expliquons mieux maintenant la gêne ressentie devant le blocage, sous le seul nom de « voie d'immanence », de tendances aussi divergentes que celle du yoga original et celle de la bakhti. Ce n'est que dans celle-ci que l'on rencontre des ressemblances, assurément étonnantes, avec l'expérience chrétienne, mais c'est en vertu d'un mouvement de piété orienté vers une image de Dieu personnelle et transcendante¹⁰² et non par le fait d'une rétorsion sur soi.

Toutefois, si l'on nous permet d'ouvrir ici une double parenthèse, cette distinction entre une voie d'immanence et une voie de la charité surnaturelle nous semble devoir être retenue non point pour son affirmation d'une existence de deux voies de la mystique — naturelle: d'immanence, et chrétienne: de charité — , mais pour l'idée qu'elle contient implicitement d'une distinction entre deux mouvements inhérents à toute mystique authentique.

Nous venons de dire pourquoi l'expression de « voie d'immanence » ne peut être retenue comme capable de signifier adéquatement la totalité du phénomène religieux de l'Inde. Mais elle n'est pas apte non plus, du moins telle qu'on l'entend ici, c'est-à-dire en tant qu'elle signifie principalement cette rétorsion sur soi, à caractériser l'ensemble de la « mystique », au sens le plus large du mot, non chrétienne. Cette tendance de la « mystique de l'immanence », en effet, celle qui cherche à saisir, par identification à lui, la présence de l'Absolu en soi, nous semble constituer l'un des deux grands axes du réveil actuel du sentiment religieux. Elle se manifeste entre autres, précisément, par l'engouement pour le yoga, pour le Zen-bouddhisme, dans un certain aspect du hippisme, de la drogue, etc. L'expérience intérieure, vécue essentiellement comme expérience

¹⁰² Cf. G. M. KOELMAN, *op. cit.*, p. 5; et c'est sous la forme d'une *union* mystique avec Krishna que la libération est présentée dans la Bhagavad-Gita (Cf. M. ELIADE, *Techniques*, pp. 144-145). Comparer avec O. LACOMBE, *art. cit.* in *RT* 51, 1951, pp. 148-149. Voir également M. ELIADE, *Patanjali*, p. 78.

de soi: voilà ce qu'on recherche, et la saisie de l'Absolu se réduit à cette expérience de soi poussée à son paroxysme. Or il y a là une attitude qui est l'une des grandes tentations de notre époque, et l'un des grands dangers de la soif religieuse qui se réveille aujourd'hui. Un membre du « Centre Monchanin » de Montréal déclarait: « Que Rama existe ou n'existe pas, peu importe aux hindouistes .., comme à moi-même! Ce qui m'intéresse c'est l'expérience par laquelle on l'atteint, et le nomme de cette façon »¹⁰³. Si l'existence de son objet n'a à ses propres yeux aucune importance, il est bien évident que l'expérience n'a pas d'autre fin qu'elle-même. Ce qu'on nomme ici objet n'est en réalité qu'un support, une amorce. Peu importe sa forme: peu importent les dogmes et les croyances, la seule réalité, c'est celle de l'expérience intérieure, identique en substance pour tous à travers la variété de ses formes, et à laquelle chacun donne le nom qu'il veut. Il serait erroné de ne pas prêter attention à ce phénomène sous prétexte de son inconsistance du point de vue intellectuel. Il y a là au contraire quelque chose de très sérieux. Parlant de cet écrivain si mystérieux que fut Georges Bataille, R. Verneaux écrivait: « ... alors il faut dire que l'expérience intérieure est le dieu de Bataille »¹⁰⁴. Qu'y a-t-il derrière une telle attitude sinon une aspiration à la possession pleine et auto-suffisante de soi? Et vers quel terme, concrètement, peut mener une telle démarche?

L'autre tendance serait ce que nous appellerions volontiers la « mystique de l'immersion », qui est bien aussi, mais d'une autre manière, une mystique d'immanence: non plus directement par l'expérience d'un Absolu éprouvé à l'intérieur de soi, mais d'abord par une identification de soi au Tout, dans lequel on se perd pour y trouver l'Absolu. L'une de ses manifestations majeures, aujourd'hui, est l'engagement total pour la Révolution, violente ou technocratique, et pour « la construction du monde ». Il y a encore immanence, mais ce n'est plus parce que le Tout est saisi dans le moi, c'est parce que le moi, pour s'achever, s'immerge et se résorbe dans le Tout: dans un Tout qui est immanent au monde.

On voit la distance qui sépare de tels mouvements de la mystique chrétienne, laquelle est d'abord communion de personnes dans l'amour, et donc participation authentique à la vie divine, mais aussi « assomption » effective du monde présent. Car, bien que sous des for-

¹⁰³ Art. cit. in « *La Croix* », du 26 fév. 1972.

¹⁰⁴ R. VERNEAUX, *L'athéologie mystique de Georges Bataille*, in *De la connaissance de Dieu* (Recherches de Philosophie III-IV; Paris, Desclée de Brouwer, 1958), p. 154.

mes diverses, les deux tendances que nous venons de décrire sous les noms d'« immanence » et d'« immersion » représentent des voies d'évasion: l'une dans les profondeurs de la conscience et de l'expérience intérieure divinisée, l'autre dans le Tout de la nature, du Cosmos ou d'une cité mythique, dont le seul caractère absolument certain est d'appartenir toujours et nécessairement au futur. La possibilité d'un contact vrai avec la réalité de ce monde est aussi l'un des signes distinctifs de la mystique authentique. Précisons encore, pour éviter toute équivoque, que nous parlons ici des mouvements en tant que tels. Pour ce qui est des personnes, il est bien certain que ce sont ces aspirations à la communion, à la participation à la vie divine et à une « assomption » du monde qui ne soit pas résorption en lui, qui sont le plus profondément inscrites au coeur des hommes que nous voyons adhérer à de tels mouvements. Le drame est qu'elles risquent de s'y corrompre. C'est pourquoi, s'il ne s'agit pas de juger les personnes en jugeant les mouvements dans lesquels elles s'engagent, il ne faut pas non plus oublier les dangers que ceux-ci leur font courir.

La deuxième parenthèse serait pour dire que nous retenons volontiers, la croyant tout à fait exacte, cette idée d'une distinction entre les deux directions désignées par les termes d'*enstase* et d'*exstase*, celle-ci étant le propre de la charité; mais ce serait pour voir d'abord en elles le sens d'un double mouvement inhérent à toute expérience mystique authentique: l'un allant vers la saisie de soi, l'autre vers la saisie de Dieu. Or, une singulière conversion se produit ici dans la mystique chrétienne, car l'*exstase*, qui projette vers l'autre, me fait saisir Dieu demeurant en moi, et l'*enstase*, qui replierait le soi sur lui-même dans l'effort de se posséder, se transforme en une expérience où il se saisit demeurant en Dieu; en sorte que l'*exstase* me projetterait hors de moi en me faisant d'abord rentrer en moi tandis que l'*enstase* ne pourrait atteindre le moi qu'en le projetant d'abord hors de soi. Et de fait, si l'on y réfléchit, il en est bien ainsi, même à un niveau purement psychologique: le moi ne peut se saisir que dans le mouvement qui le rapporte à l'autre; et si cet autre est une personne, le moi ne se saisit, ne se possède et ne se réalise que dans la mesure où il se fixe volontairement dans ce rapport, c'est-à-dire dans la mesure où il se donne à l'autre par amour. Et l'amour parfait supposant la réciprocité, ce mouvement se reproduit en un sens inverse, en sorte que l'autre, que j'appréhendais d'abord en lui-même, étant venu en moi par le don qu'il m'a fait de soi, est désormais appréhendé par moi comme demeurant en moi. Il est mien,

mais sans cesser d'être lui-même. Sans la distinction des personnes, l'amour n'est même plus concevable. En sorte que le mouvement par lequel je le saisis en moi reste vraiment ex-stase, mais une extase qui loin de me priver de moi, loin de m'aliéner, me permet de me trouver, car celui en qui elle me jette demeure au plus profond de moi. De même, l'enstase par laquelle je cherche toujours à me saisir, conformément à un besoin inhérent à ma nature spirituelle, cesse de m'enfermer en moi, puisque ce n'est que dans la relation à l'autre en tant qu'autre que je peux me saisir moi-même. Il y a, si l'on ose dire, comme une « circumincession » entre les personnes qui s'aient. Et ce double mouvement est contenu dans les paroles du Christ : « Demeurez en moi, comme moi en vous »¹⁰⁵.

Ceci posé, on comprend mieux la différence à faire entre une « mystique de l'enstase » et une « mystique de l'exstase » ou « mystique de la charité », et l'opposition absolue que, sous des ressemblances de surface, il y a entre elles. On vient de voir que ce qui caractérise la seconde, c'est précisément le primat et la prédominance du mouvement extatique sur le mouvement enstatique : primat, car ce n'est que dans le mouvement vers l'autre que le moi se saisit lui-même ; prédominance, car cette saisie de soi reste tout entière sous le signe de la relation voulue et extatique à l'autre, fruit du don de soi par amour. Dans une « mystique d'enstase », au contraire, c'est le mouvement de rétorsion sur soi désigné par ce mot qui prime et qui marque tout de son signe : il est le premier, car cette relation de soi à soi est la première, mais aussi la dernière voulue ; et c'est pourquoi elle réduit tout le reste à elle-même. Le monde extérieur, dont la nécessité pour la saisie du moi par lui-même ne peut être niée, est réduit à la fonction de pur moyen de cette rencontre avec soi. Au terme, il est nié, ou peut-être plus exactement, il est réduit à la seule corporéité, qui, étant inhérente au moi, ne peut être abolie, et l'absolu que l'on expérimente n'est que celui de cette immersion du moi en lui-même. Alors que la « mystique de la charité », où prédominait l'extase, comprenait à la fois ce mouvement d'« ex-stase » et un mouvement d'enstase authentique, même s'il était transfiguré par le précédent, la « mystique de l'enstase » est purement et uniquement « en-stase », sans aucun mouvement vers un « autre », quel qu'il soit. Bien plus, c'est explicitement qu'elle se présente comme la suppression de toute dualité. Aussi ne parle-t-elle à aucun moment

¹⁰⁵ *Jn* 15, 4 ; cf. 6, 36-17 ; S. JEAN DE LA CROIX, *Cant. Spir.*, Str. XI, v. 1 ; str. XXXVI, v. 2.

de la saisie d'un Absolu, cette manière de l'expliquer ne peut être que le fait d'un occidental la pensant sur le mode de son expérience à lui. Le mystique de l'enstase ne prétend pas appréhender ni saisir l'Absolu, il prétend le « réaliser », et il affirme parvenir à cette « réalisation » lorsqu'il est devenu « Purusha », c'est-à-dire Esprit, Soi: c'est la pure conscience de soi du *samadhi* sans support, et au-delà de la conscience de soi, expression qui maintient encore une certaine dualité, la pure conscience-soi, le Soi pur.

D'ailleurs l'hypothèse d'une saisie de la Présence d'immensité, c'est-à-dire de l'Être même de Dieu, Cause de l'être, dans l'expérience immédiate de mon être propre ne peut pas non plus être retenue, pour la raison très bien dite par O. Lacombe: « la présence d'immensité du Créateur ne se distingue pas en Dieu de la Déité même: qui atteindrait en elle-même sa présence d'immensité, atteindrait du même coup l'intimité de Dieu »¹⁰⁶. Et L. Gardet, qui reprend le même argument, ajoute: « Cela n'est possible à aucune nature créée, même spirituelle, si Dieu ne la surélève pas gratuitement. Il n'y a pas de voie *naturelle* pour entrer dans les profondeurs de Dieu »¹⁰⁷.

Excluant la saisie d'un « Autre », quel qu'il soit, la mystique de l'enstase exclut du même coup la possibilité de l'amour et finit par détruire la notion même de personne. Non seulement elle s'oppose radicalement à une mystique d'*union* personnelle, mais elle se distingue également de toute mystique panthéiste de participation par *fusion*, son vrai nom étant celui qu'elle se donne elle-même: une mystique de la « réalisation », c'est-à-dire de la réalisation psychico-spirituelle de cette pure Conscience. En quoi consiste exactement une telle « réalisation spirituelle », une telle expérience du pur Soi? Il reste extrêmement difficile de le dire, et nous proposerons plus loin quelques réflexions en vue de cette recherche. Mais indépendamment des résultats de cette analyse philosophique ultérieure, un jugement chrétien sur le yoga est déjà possible, et nous ne pouvons, pour notre part, que refuser de voir en lui une approche et une ouverture à la mystique chrétienne. Si l'on essaie de les mettre en parallèle, voyant d'abord en eux deux types d'expérience mystique, un tel rapprochement aura pour seul résultat de montrer que s'il y a un parallélisme entre eux, ce n'est que celui de deux voies allant dans des directions diamétralement opposées: celles, précisément, de l'*extase*, qui accomplit le moi en le faisant se donner à l'autre et s'ache-

¹⁰⁶ O. LACOMBE, *art. cit.*, RT 51, 1951, p. 147.

¹⁰⁷ L. GARDET, *art. cit.*, RT 71, 1971, p. 574.

ver en lui, et celle de l'enstase, qui esseule le moi en lui-même et l'anéantit dans cette solitude.

Rapportons, en guise de conclusion, le jugement du P. C. B. Papali, pourtant si attentif à déceler toutes les valeurs chrétiennes présentes dans l'hindouisme: « Par conséquent, la mystique du yoga et la mystique chrétienne diffèrent l'une de l'autre du tout au tout »¹⁰⁸.

La conséquence pratique à tirer, qu'il ne sera pas déplacé de préciser au terme de cet essai de jugement théologique, est que l'on ne saurait trop mettre en garde contre le yoga en tant que tel. D'abord, d'un simple point de vue psychologique, car, ainsi que le notait fort bien Maritain, « l'attention au monde extérieur est une condition naturelle d'équilibre mental », et il signalait le risque « de la schizophrénie et des illusions d'une introversion pathologique »¹⁰⁹, et donc également d'une introversion systématique. Mais à supposer qu'on évite ces risques, ce sont les dangers spirituels du yoga que l'on rencontrera. Le moindre d'entre eux est encore celui de perdre son temps dans la recherche du Christ, mais ce n'est pas là le point le plus grave. Selon O. Lacombe, qui met également en garde contre ces risques, c'est surtout par sa volonté d'une réalisation de soi « libérée de toute relation à quelque autre existence que ce soit » que le yoga est spirituellement dangereux¹¹⁰. Il nous semble qu'il faut aller plus loin encore et dire clairement, ce qui n'est du reste qu'un corollaire de la précédente affirmation, qu'une volonté d'auto-réalisation ne dépendant de rien d'autre que d'elle-même est une volonté de pure réalisation de soi par soi. On voit sur quelles perspectives de péché débouche une telle constatation. On est en quelque sorte au delà du péché originel, dans lequel l'homme avait voulu se réaliser lui-même, certes, mais par la médiation du monde.

Nous retrouvons donc la réalité du péché, et par conséquent, derrière elle, la figure du Tentateur. Dans un dialogue avec le bouddhiste Zen, D. Sukuzi, Thomas Merton relevait que celui-ci n'avait pas mentionné « l'un des principaux acteurs du drame de la Chute:

¹⁰⁸ C. B. PAPALI, *Hinduismus*, I, p. 124: « Inde mysticismus Yogae et mysticismus christianus toto coelo inter se differunt ».

¹⁰⁹ J. MARITAIN, *art. cit.*, p. 127.

¹¹⁰ O. LACOMBE, *art. cit.*, in *RT* 51, 1951, p. 138. La note (1) qui commente cette affirmation précise: « On voit combien (..) la méthode du yoga peut être dangereuse au triple point de vue psychique (ici l'Inde elle-même est sur ses gardes), doctrinal et spirituel. Et ce, non par une perversion intrinsèque mais par les exigences mêmes de la fin poursuivie ». Ce jugement est net, mais encore modéré, surtout si l'on considère que c'est de leur fin que les démarches prennent leur valeur.

le diable ». Et pourtant, ajoutait-il, « Le Bouddhisme a une conception très définie de ce personnage (*Mara* - le tentateur) et si jamais il y eut spiritualité plus intéressée par le diable que celle du désert égyptien, c'est le Bouddhisme du Tibet. Dans le Zen, toutefois, le diable apparaît relativement peu »¹¹¹. Si l'on ne tient pas pour mythologie dépassée l'avertissement de saint Pierre, dans sa première épître: « Soyez sobres, veillez. Votre adversaire, le diable, tel un lion rugissant est là qui rôde, cherchant qui dévorer » (1 Petr 5, 8), il y a là un aspect du problème qu'on ne saurait tenir pour secondaire. Sans doute le bouddhisme n'est-il pas le yoga, mais on sait la place que celui-ci y tient, notamment dans le bouddhisme tibétain. Et devant les phénomènes extraordinaires dont aussi bien ce bouddhisme que le yoga sont remplis, même en faisant la part, et en la lui faisant large, des exagérations du folklore populaire, on en vient à se demander si tous sont véritablement explicables par les seuls « pouvoirs » attribuables aux ressources de l'esprit humain. On se le demande d'autant plus que la volonté d'auto-réalisation, la volonté de possession et de domination aussi, qui sont à la base du yoga ne sont pas précisément conformes à l'esprit des béatitudes évangéliques. Commentant le livre de Job, mais aussi le récit de la chute originelle, Thomas Merton note encore que « le royaume de la connaissance ou *scientia* est un royaume où l'homme est sujet à l'influence du diable »¹¹². Et il prévient une objection trop facile en précisant tout de suite que cela n'empêche pas la science d'être bonne et même nécessaire. Or c'est bien, à sa manière, une « connaissance » que veut le yoga, même si au terme il débouche dans un au-delà de la connaissance.

N'insistons pas, mais il y a là un aspect qu'une réflexion chrétienne sur le yoga ne saurait passer sous silence sans être, théologiquement d'abord, mais plus encore pastoralement, gravement incomplète.

Cependant on ne saurait non plus s'y arrêter définitivement, car il reste que, même admise, cette action de l'Esprit du mal ne supprime pas le processus naturel sur lequel elle se greffe, et qui est déjà à lui seul capable de résultats étonnants. Du point de vue philosophique, c'est ce processus qu'il faut expliquer. Mais avant de proposer quelques réflexions dans ce sens, répondons encore à une

¹¹¹ THOMAS MERTON, in *Sagesse et vacuité. Dialogue entre Daisetz T. Sukuzi et le R. P. Thomas Merton*, in *Le vide. Expérience spirituelle en Occident et en Orient* (*Hermès* n. 6; Paris, Minard, 1969), p. 184.

¹¹² *Ibid.*

dernière question: n'y aura-t-il donc, demandera-t-on, que des dangers dans le yoga? Ou bien ne peut-on pas penser, avec certains Auteurs, qu'il peut, au prix de justes discernements, rendre d'éminents services à la spiritualité chrétienne? Qu'il comporte certains aspects, surtout dans les exercices des premiers degrés, dont il soit possible de tirer profit, nous le pensons également, et si nous avons tenu à en souligner fortement les dangers, ce n'est que parce que, à notre avis, on ne le fait en général pas suffisamment. Nous les avons dits plus haut, et il ne faut pas les sous-estimer. Cela dit, la capacité d'adaptation que le yoga a démontrée au cours de l'histoire de l'hindouisme, ayant été repris par des écoles aussi opposées que le Vedanta et la Bhagavad-Gita, est là pour nous assurer qu'il est possible d'en retenir certains éléments sans adhérer pour autant à la métaphysique religieuse qui lui est propre. Notons cependant que la bhakti de la Gita se meut encore dans le cadre général de l'hindouisme, et que, de ce fait, elle reste beaucoup plus proche du yoga que le christianisme. Elle se meut dans la même monde spirituel. Il faut donc faire une distinction importante: autre est l'attitude du chrétien, d'Occident ou d'Orient, qui voudrait se lancer dans les voies du yoga en se mettant sous la conduite d'un guru, et autre l'attitude qui consiste, en restant dans le christianisme, à rechercher dans les méthodes et techniques du yoga une aide éventuelle pour sa démarche propre. Si la première attitude est à écarter radicalement, la seconde reste possible, mais exige une réelle prudence. Et ce que cette prudence, à son tour, requiert avant tout, c'est une étude attentive et exhaustive de la réalité totale du yoga. A titre d'indications, disons qu'à notre avis, cette étude à la fois psychologique, philosophique et théologique présumée, la première condition pour une utilisation chrétienne de certains exercices du yoga est une orientation fondamentale et un éveil conscient du coeur vers le Christ. Dans une telle disposition du coeur, les bienfaits à attendre soit de la pratique de ces exercices soit du contact avec l'expérience indienne en général nous semblent devoir être principalement les deux suivants: d'abord, sinon directement une technique de méditation, du moins des moyens précieux pour s'y disposer¹¹³ — ce qui répond bien à la redécouverte par beaucoup, aujourd'hui, de la valeur et de la nécessité d'une méthode pour l'oraison¹¹⁴, comme à celle de la néces-

¹¹³ C'est la différence que M. Eliade voyait entre les techniques de l'hésychasme et celle du yoga, notamment le pranayama (*Patanjali*, p. 68).

¹¹⁴ Cf. ERMANNO ANCILLI DEL SS. SACRAMENTO, O. C. D., *Utilità di un metodo*, dans le volume collectif, *L'orazione mentale* (Pont. Instit. di Spiritualità del Teresianum (Coll. « Fiamma viva » - 6), Roma, Teresianum, 1965), pp. 135-173.

sité d'y associer son corps —; et ensuite, un sens plus aigu de la « vanité » de toutes choses ... si elles ne sont pas ordonnées à Dieu. Nous éviterions, pour notre part, de parler de « yoga chrétien », car une telle expression donne trop le pas au substantif sur l'adjectif. Par contre, nous pensons qu'il est du devoir du christianisme, et surtout du christianisme indien, de pousser jusqu'au bout cette étude du yoga pour voir ce qui doit en être écarté, mais aussi ce qui peut en être retenu et mis au service de l'Évangile ¹¹⁵.

C'est dans ce sens que, revenant maintenant à notre considération philosophique, nous voudrions proposer encore quelques réflexions. Elles ne prétendent pas, elles non plus, épuiser le problème, mais, plus modestement, suggérer quelques orientations en vue de sa solution.

IV. - A LA RECHERCHE D'UNE EXPLICATION PHILOSOPHIQUE

Une étude philosophique du yoga classique exigerait avant tout qu'on fasse dans les termes d'une métaphysique de l'être l'analyse de sa propre métaphysique. L'entreprise serait certes délicate, mais elle est, en droit, possible, et du reste les auteurs que nous avons étudiés ont déjà tenté de précieuses approches en ce sens. Une telle entreprise devrait retenir l'observation d'O. Lacombe, qui nous semble exacte: « La philosophie indienne en général, sa philosophie du yoga en particulier, ne distingue pas entre l'essence et l'existence » ¹¹⁶. Il note encore que cette philosophie est plus proche de celle de Platon que de celle d'Aristote; et nous avons nous-même relevé plus haut les affinités qu'elle présente avec l'hégélianisme ¹¹⁷, et d'une manière générale avec l'idéalisme, faudrait-il ajouter. Un rapprochement particulièrement intéressant serait à faire avec les analyses husserlien-

¹¹⁵ On connaît le livre de Dom, J.-M. DÉCHANET, O. S. B., *La voie du silence. L'expérience d'un moine*, Paris, Desclée de Brouwer, 1956. Plus récemment, l'abbé H. CAFFAREL a publié une précieuse petite brochure: *Le corps et la prière (Cahiers sur l'Oraison)*, n. 116; Paris, Ed. du Feu nouveau, 1971).

¹¹⁶ O. LACOMBE, *art. cit.*, in *RT* 51, 1951, p. 137, n. 1.

¹¹⁷ Cf. supra nn. 77, 78. Mais c'est surtout la *Phénoménologie de l'Esprit* et les *Leçons sur la Philosophie de la Religion* qu'il faudrait étudier, notamment pour y voir la place donnée à la conscience. Voici, à titre d'illustration, deux citations. De la première oeuvre: « Die Vernunft ist Geist, indem die Gewissheit, alle Realität zu sein, zur Wahrheit erhoben, und sie sich ihrer selbst als ihrer Welt, und der Welt als ihrer selbst bewusst ist » (Ed. Hoffmeister, p. 313); et de la seconde: «... dieser ersten Gestaltung der natürlichen Religion — die eben dies war, dass sich das unmittelbare Selbstbewusstsein als das Höchste, als das Regierende weiss, diese Unmittelbarkeit, den unmittelbaren Willen für das Höchste zu halten — ... » (Ed. Lasson, vol. XIII, p. 116).

nes sur l'Ego pur. Mais par d'autres aspects, comme par exemple sa psychologie, et plus spécialement sa conception de la relation entre l'âme et le corps, l'aristotélisme, et à sa suite, le thomisme sont plus aptes à rendre compte des phénomènes observés dans l'expérience yoguique. Quoi qu'il en soit, et sans nier les apports à recueillir d'autres approches, au contraire, c'est une explication faite dans les perspectives de la métaphysique de l'être et de la participation qui pourra nous conduire le plus loin dans l'intelligence philosophique du yoga. Les points clés sur lesquels devrait porter cette étude seraient, nous semble-t-il, les suivants: la question des rapports entre esprit et matière, celle de la relation entre temps et éternité, la psychologie et la métaphysique de la connaissance (ce serait sans doute le point fondamental), le rapport entre Esprit absolu et esprit individuel (entre Soi et soi). Mais une telle étude ne pourrait s'en tenir au seul yoga, car celui-ci communique de toutes parts avec ce qui l'a précédé, et il faudrait voir aussi ce qu'il en reste dans les autres courants qui l'ont assumé. Dans ce sens, il faudrait étudier le rapport entre le religieux et le métaphysique dans sa philosophie et dans ses exercices, mais aussi sa morale et les différents aspects qu'elle présente aux divers stades de la « voie » du yoga. Quant à l'étude qu'il y aurait à faire non plus du simple point de vue de la temporalité mais de celui de l'histoire — pour montrer, en particulier, la signification historique de la redécouverte de l'hindouisme, cette philosophie religieuse anhistorique, et même antihistorique, au moment précis où la pensée occidentale s'interroge plus que jamais sur le temps et l'histoire —, elle viendrait en quelque sorte achever toutes les recherches précédentes, mais en dépassant le cadre de la philosophie, car les réponses ultimes aux problèmes de l'histoire sont d'ordre théologique et non simplement philosophique.

Nous nous limiterons ici à reprendre l'analyse de l'expérience yoguique considérée en elle-même. Il nous faudra revenir sur l'essai d'explication que nous avons examiné plus haut, et, sur la base non seulement des raisons philosophiques et théologiques déjà exposées mais aussi de la nature même de l'expérience yoguique telle que nous la connaissons maintenant, montrer pourquoi il ne peut s'agir, dans la « stase » finale de cette démarche, d'une expérience de Dieu dans l'expérience de soi: d'un contact avec la Présence d'immensité perçue dans son être propre de sujet conscient immédiatement appréhendé. Cette solution écartée, nous pousserons plus loin notre analyse en nous demandant si c'est vraiment sur l'idée d'une appréhension immédiate et directe du pur exister de l'âme que doit se baser l'expli-

cation de l'expérience yogique. La réponse négative que nous serons amené à donner à cette deuxième question nous conduira finalement à reprendre le problème dans son ensemble: que se passe-t-il donc dans cette expérience ultime du yoga? Sans prétendre donner la solution définitive, nous proposerons quelques réflexions que nous pensons aptes à y conduire en montrant comment c'est d'abord, selon nous, dans l'analyse de la conscience de soi qu'elle est à rechercher ¹¹⁸.

Commençons par rappeler de quoi il s'agit, ce que nous ferons en empruntant ces quelques lignes très denses à Mircea Eliade: « Sa situation, écrit-il en parlant du yogin parvenu au terme de son ascèse, est paradoxale: car il est en vie et pourtant délivré; il a un corps et cependant il se connaît et de ce fait *est le purusha*; il vit dans la durée, et participe en même temps à l'immortalité: il coïncide enfin avec l'Être tout entier, bien qu'il n'en soit qu'un fragment, etc. « C'est par cette coïncidence avec l'être tout entier que le yogin « *est le purusha* », et cette coïncidence est elle-même réalisée par le fait que l'esprit, bien que liée à un corps « se connaît ». Quelle est donc cette « connaissance » de soi qui le fait « coïncider avec l'être tout entier »? « Mais, poursuit Eliade, c'est à réaliser cette situation paradoxale que tend la spiritualité indienne, dès ses débuts. Que sont-ils d'autre, ces « hommes-dieux » (...) sinon le « lieu géométrique » où le divin et l'humain viennent coïncider, ainsi que l'Être et le Non-Être, l'Éternité et la Mort, le Tout et la Partie? » ¹¹⁹. Telle est, dans son essence propre et dans son contenu religieux, l'expérience qu'il s'agit d'expliquer.

La seule lecture de ces lignes, qui la résumant excellemment, rend déjà fort douteuse l'hypothèse selon laquelle ce serait par une saisie de la présence du Dieu créateur dans l'être propre du yogin qu'elle se réaliserait, mais nous avons dit plus haut la raison théologique définitive pour laquelle cette hypothèse ne peut être retenue: une telle saisie de Dieu l'atteindrait en lui-même, ce qui n'est pas possible dans l'ordre naturel. D'un point de vue philosophique, nous avons également montré comment la démarche spontanée de

¹¹⁸ Nous avons pratiquement terminé la rédaction de cette étude lorsque nous avons eu connaissance de l'article du P. M. DHAVAMONY, *Christian approaches to Hinduism* (*Gregorianum* 53, 1972 (1), 89-116). Nous n'en avons été que plus frappé de voir que lui aussi, bien que dans un contexte philosophique sensiblement différent du nôtre, il met une analyse de la conscience de soi à la base de son étude sur l'hindouisme (cf. p. 98).

¹¹⁹ M. ELIADE, *Techniques*, pp. 107-108; *Patanjali*, p. 101.

l'esprit qui le fait remonter de l'être créé à l'Être incréé comme à sa cause présuppose une expérience positive de l'être créé lui-même. Une telle expérience est connaturelle à l'esprit humain, qui est fait pour l'être et qui appréhende tous les êtres qu'il rencontre précisément en tant qu'*êtres*. C'est cette aperception de l'être lui-même dans les êtres particuliers qui est au départ du processus intellectuel par lequel, sur la base de cette saisie abstractive (non explicitement formulée) de l'être en tant qu'être, et en vertu d'un raisonnement également implicite, que le primitif — qui est loin d'être mort au coeur de « l'homme moderne »¹²⁰ — en arrive tout de suite à l'affirmation de l'existence de Dieu. Or un tel processus implicitement abstraktif, s'il est possible dans une certaine expérience de soi — mais il s'agirait alors d'une réflexion sur soi déjà très élaborée, par laquelle on se « concevrait » d'abord soi-même comme un individu puis comme existant —, ne peut certainement pas avoir lieu à partir de la toute première et purement expérientielle conscience de soi sur laquelle repose (nous le verrons plus loin) la « stase » finale du yoga. Cette stase, qui est « enstase », se fait sans aucun support autre qu'elle-même et par l'élimination de tout contenu objectif de conscience, y compris celui du moi lui-même. Elle ne peut donc s'expliquer par une appréhension, de quelque sorte qu'elle soit, de l'Être de Dieu dans l'être propre du yogin. En outre, nous avons vu comment la philosophie par laquelle celui-ci rend compte de son expérience, et sur le fondement de laquelle il l'entreprend, ignore la distinction nette entre Être créateur et être créé, qui serait nécessaire pour une appréhension réelle, même simplement vécue et non explicitement formulée, de l'Être absolu dans son être contingent. C'est au contraire cet être contingent, le sien propre, qu'il éprouve — et non pas qu'il découvre — comme étant lui-même l'Être absolu; il ne le « voit » pas à proprement parler, ni lui, ni encore moins l'Être absolu en lui: il l'éprouve, ou mieux encore il s'éprouve lui-même comme être absolu, comme *étant ab-solument*, au sens le plus littéral, c'est-à-dire tout lien à autre chose que soi étant absous et dissous.

Ces réflexions impliquent deux choses. La première est qu'on ne peut raisonner sur l'expérience en question en la pensant sur le mode d'une appréhension abstractive (même implicite et non formulée): il s'agit d'une expérience qui est conscience immédiate et

¹²⁰ M. ELIADE, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965 (N. R. F., coll. « Idées »), pp. 170-181: où il explique toutes les structures religieuses archaïques que l'on retrouve au coeur de la vie contemporaine.

non intellection. En un sens, il s'agit même d'un au-delà — à moins que ce ne soit d'un en-deça — de la conscience; mais cet acte reste situé dans l'ordre de la conscience de soi et non dans celui de l'intellection par mode d'abstraction. C'est le point que nous avons déjà relevé dans notre première partie. La seconde découle immédiatement de cette première conclusion, et c'est qu'on ne peut voir dans la saisie de l'être *en tant que tel* le fondement propre de cette expérience, car une telle saisie implique une intellection abstractive. Comme on le voit, ces deux conclusions sont étroitement liées. Essayons de les examiner de plus près.

Nous avons dit plus haut les raisons qui nous faisaient difficulté pour admettre qu'une pure appréhension de l'*esse* substantiel de l'âme soit à la base de l'expérience yoguique. Elles se résument dans le fait que nous venons de rappeler, à savoir qu'une telle appréhension de l'*esse* lui-même, abstraction faite des opérations dans lesquelles il se manifeste et du sujet dont il est l'acte, ne peut avoir lieu que dans une activité de l'intelligence opérant formellement par mode d'abstraction. Un tel mode d'opérer est assurément pleinement légitime et même nécessaire dans son ordre, qui est celui de la philosophie (et aussi, à un autre degré, celui de la science). Seulement cet ordre n'est pas celui dans lequel se situe l'expérience yoguique. En effet, la saisie de soi qui a lieu en elle est de par sa nature antérieure à un tel processus abstratif, on le verra mieux encore tout à l'heure. Sans doute reste-t-il vrai que ce que l'esprit atteint, dans cette expérience, c'est *lui-même*, et donc, en ce sens, son « *esse* substantiel » : le sien propre, et non l'*esse* en général. Ce qui nous fait difficulté — qu'on nous permette de le souligner encore une fois, car c'est là le point précis de notre critique —, c'est que l'esprit l'atteigne ici formellement et en tant que tel, abstraction faite de toute opération seconde et de son sujet, et donc comme par mode d'intellection abstractive, alors qu'il s'agit d'une expérience; et d'autre part, qu'une telle appréhension puisse rendre compte de l'expérience yoguique.

Car nous ne nions pas, évidemment, que l'âme, substance intellectuelle, intelligible et intelligente, puisse avoir (de la manière et dans la mesure où elle l'a) une *intellection* de son « essence » et de son « esse » substantiel, ni que l'homme, âme et corps, puisse avoir une *expérience* de soi dans son exister propre. Une telle expérience est un fait, mais c'en est un également qu'elle se fait toujours à travers ce que la même philosophie qui parle d'être substantiel, ou acte premier d'existence, appelle opérations, ou actes seconds. C'est dans mon activité que je me perçois moi-même comme existant,

cette activité pouvant se réduire au fonctionnement silencieux des organes internes de mon corps, ou au simple éveil de l'attention à soi-même. Si à ce fait psychologique on ajoute l'influence que nos idées, et par conséquent notre philosophie, exercent dans le déroulement concret de notre expérience vécue, on comprend fort bien comment une telle *expérience* de soi-même dans son existence propre puisse être pensée, lorsque l'activité sur laquelle elle s'appuie est réduite à un minimum, comme une *intellection* immédiate de l'esse substantiel.

Sans doute, encore, doit-on reconnaître que cette expérience représente en elle-même une activité de l'intelligence, et qu'elle comporte, par conséquent, un certain aspect d'intellection; mais cette intellection ne saurait être assimilée purement et simplement à celle qui s'exerce par mode d'abstraction, ni être comprise de la même manière. Expérience et intellection formelle ne peuvent être séparées comme appartenant à deux mondes absolument étrangers; elles représentent au contraire deux types de connaissance qui communiquent étroitement l'un avec l'autre. Mais on ne peut pas non plus les réduire l'un à l'autre: c'est tout ce que nous voulons dire. Et par suite, on ne peut expliquer la *pure expérience* de soi (expérience de soi existant, ou de soi dans son existence propre, ou même de son exister propre), telle qu'elle a lieu dans le yoga, comme s'il s'agissait d'une *intellection* abstraitive du *pur esse* substantiel, ne considérant ni l'opération seconde ni son sujet, précisément parce qu'elle l'en aurait abstrait. Nous avons déjà dit pourquoi ci-dessus, mais on peut encore le prouver d'une manière en quelque sorte expérimentale ou a posteriori.

Notons d'abord que autre sera l'expérience de soi qui reposera sur la conscience immédiate d'une activité corporelle, et autre celle qui accompagnera l'exercice d'une activité spirituelle, encore qu'il n'y ait en l'homme ni activité purement corporelle, ni activité purement spirituelle. Mais même en supposant, à titre d'hypothèse, que l'âme intellectuelle, c'est-à-dire la substance de notre esprit en tant qu'il est intelligent, réussisse à appréhender directement son être substantiel; du seul fait de cette appréhension, elle exercerait un acte second. Un acte second, on le sait, est l'opération d'une puissance opérative de la substance de l'âme. Mais cette distinction, dans l'âme spirituelle, entre les puissances et la substance n'établit pas une séparation entre elles, en sorte que l'acte des puissances est également celui de la substance elle-même. Ainsi, du seul fait qu'elle s'appréhenderait elle-même dans son acte substantiel d'être, l'âme passerait à un acte second, dont il faudrait qu'elle fasse abstraction

pour éprouver d'une manière vécue uniquement son pur exister substantiel. Une telle abstraction séparatrice, possible au niveau de l'intellection, ne l'est pas au niveau de l'expérience vécue, et c'est au contraire par et dans l'actuation de ses puissances opératives que l'âme s'éprouve elle-même comme existante¹²¹.

On arriverait à la même conclusion en partant non plus de l'acte d'appréhension, mais de la réalité à appréhender, l'âme intellectuelle elle-même. Celle-ci, en effet, n'est intelligible que dans la mesure où elle est en acte; et elle n'est intelligible en tant que substance intellectuelle que dans la mesure où elle est en acte dans cet ordre, c'est-à-dire dans la mesure où elle est en acte d'intelligence¹²². Il faut en dire autant, *mutatis mutandis*, pour l'appréhension ante-intellective (antérieure à l'intellection formelle) qui a lieu dans l'expérience immédiate de soi, car il s'y agit toujours d'une appréhension de l'esprit par lui-même. Le principe fondamental demeure, mais formulé d'une manière plus générale: l'esprit n'est appréhensible par lui-même, de quelque manière que ce soit, que dans la mesure où il est lui-même en acte, à quelque degré et de quelque manière que ce soit. Si seule une activité intellectuelle permet à l'âme de se connaître elle-même en tant que substance intellectuelle, n'importe quelle activité lui suffit pour se saisir elle-même en tant qu'existante. En effet, en raison de l'unité de l'âme, toute activité exercée par elle, soit d'ordre spirituel, connaître, vouloir, soit d'ordre corporel ou sensoriel, respirer, sentir, etc., la met elle-même en acte second. Etant l'unique principe ou sujet profond de ces activités, aussi bien spirituelles que corporelles, lorsque celle-ci sont exercées, même si elles procèdent immédiatement des facultés ou puissances opératives, c'est l'âme elle-même qui les produit, passant ainsi à un acte second: et devenant du même coup appréhensible par elle-même. Allant plus loin encore, il faut même dire que, concrètement, dans l'ordre de l'existence, il n'y a pas de pur exister d'un vivant sans l'exercice de quelques unes au moins des activités de ce vivant: pour le vivant, pas d'*esse* substantiel en acte qui ne s'exerce dans les opérations de la vie.

De toutes façons, le principe de base demeure: ce n'est que dans la mesure où elle exerce une activité que la substance de l'âme spirituelle est appréhensible par elle-même; et réciproquement, ce n'est qu'à travers cette activité qu'elle s'éprouve elle-même comme

¹²¹ S. THOMAS AQUINAS, *De Veritate*, q. 10, a. 8.

¹²² *Id.*, *Summa Theol.*, I, q. 87, a. 1. Ce n'est là du reste qu'une application du principe: « Substantia est cognoscibilis per accidens » (Cf. ad 1m.).

existante¹²³, c'est-à-dire, si l'on veut, dans son exister substantiel. Nous ne rejetons donc pas, on le voit, l'idée d'une saisie par l'âme de son être substantiel; mais nous insistons sur le fait qu'il est saisi, à ce niveau de l'expérience de soi, non pas directement ni formellement en tant que tel, mais en tant qu'exister du sujet, par et dans une activité de l'âme spirituelle. Ce que l'âme atteint au plus profond de la conscience immédiate de soi — et telle est la conclusion principale qu'il nous faut retenir —, ce n'est donc jamais son pur exister, et encore moins l'exister pur, abstraction faite de toute autre activité et de leur sujet commun qu'elle est elle-même, mais son exister propre, saisi par et dans l'activité par laquelle il s'actualise et se manifeste en acte second; et plus exactement encore, elle-même, sa propre substance existante, immédiatement appréhendée en tant que sujet de l'activité dans laquelle elle se perçoit. Une conséquence importante à en dégager pour notre problème est que le type de conscience de soi auquel on parviendra sera déterminé en grande partie par la nature de l'activité à travers laquelle l'âme se saisira elle-même comme existante.

Ces réflexions permettent d'en arriver à notre dernière question : que se passe-t-il donc dans l'expérience yoguique? Et elles permettent également d'entrevoir déjà pourquoi nous disons que c'est dans la ligne d'une analyse de la conscience de soi, qui est aussi expérience de soi, et non dans celle de l'intellection abstraitive, qu'il faut chercher à en rendre compte. Essayons de le montrer d'une manière plus détaillée, et pour cela, revenons à l'auteur dont Maritain s'était inspiré, le P. A. Gardeil. Nous basant sur ses analyses, c'est chez lui en effet que nous en avons trouvé l'exposé le plus approfondi, nous commencerons par rappeler très schématiquement ce qu'on pourrait appeler la dialectique de la conscience de soi¹²⁴. Nous verrons ensuite la lumière qu'elle projette sur l'expérience yoguique.

La base, ou le point de départ de toute connaissance et de toute conscience de soi reste dans le principe que nous venons de mettre en lumière: l'âme ne se connaît actuellement que pour autant qu'elle est en acte second, c'est-à-dire en exercice d'une activité, que celle-ci soit spirituelle ou sensorielle¹²⁵ — et notons que ce principe ne re-

¹²³ A. GARDEIL, *op. cit.*, t. II, p. 110, n. 2.

¹²⁴ *Ib.*, pp. 94-121.

¹²⁵ Cf. *supra* n. 123. Le P. Gardeil semble donner moins d'importance à l'activité sensorielle que S. Thomas pour la prise de conscience de soi. Nous

lève pas seulement d'une métaphysique, qui du reste le fonde parfaitement, mais qu'il exprime d'abord un fait d'expérience. Cela posé, voici comment le P. Gardeil, dans une analyse très attentive des textes de saint Thomas¹²⁶, explique cette connaissance. Il y distingue

ne voyons aucune raison à cela, au contraire; et cette possibilité de conscience de soi sur la base d'une activité sensorielle est très importante pour l'explication de la démarche yoguïque.

¹²⁶ Il serait particulièrement intéressant, d'un point de vue historique, de montrer comment c'est sous l'influence conjuguée d'Aristote et de S. Augustin — et surtout de ce dernier — que S. Thomas a mis au point sa théorie. Les textes fondamentaux sont, pour S. Augustin: *De Trinitate*, L. IX, ch. III (cité par S. Thomas in *De Ver.*, q. 10, a. 8; 3 C. G., c. 45; I, q. 87, a. 1, *obj.* 1); *Ib.*, L. X, ch. IX (cité in 3 C. G. c. 45; I, q. 87, a. 1 corp.); et pour Aristote: le *Peri Psuchès*, L. III, ch. 4: 430 a 2-3 (cité in *De Ver.*, q. 10, a. 8, arg. 6; 2 C. G., c. 98; 3 C. G., c. 46; I, q. 87, a. 1, *Sed contra*); *L'Ethique*, l. IX, ch. IX (cité in *De Ver.*, q. 10, a. 8; I, q. 87, a. 1 (non explicitement cité, mais reproduit presque à la lettre). Dans tous ces passages, qui sont les principaux où S. Thomas aborde cette question, c'est sur ces textes qu'il s'appuie. Voir encore *In I Sent.*, dist. 3, q. 4, a. 5, où il s'inspire de S. Augustin, *De Trinitate* L. X, ch. XI. Mais c'est à S. Augustin qu'il doit entièrement l'idée d'une présence de l'âme à elle-même fondant cette connaissance immédiate de soi.

Il serait intéressant de rapprocher cette théorie, que l'on pourrait appeler de la *praesentia animae sibiipsi*, de la doctrine de la *reditio intellectus ad seipsum*; et sans doute celle-ci serait-elle mieux comprise à la lumière de celle-là. Il serait d'ailleurs plus exact de parler de deux présentations différentes d'une même vérité fondamentale. C'est dans le *De veritate*, q. 1, a. 9, que l'on trouve la doctrine de la *reditio ad seipsum*. Tout un courant de la pensée moderne a voulu trouver dans ce texte, ou du moins dans l'idée sur laquelle il s'appuie, un fondement thomiste à une conception « transcendentale » de la connaissance et de la vérité. On verra en particulier le commentaire du texte lui-même que donne le P. J. B. Lotz: *Erkenntnistheorie, Erkenntnismetaphysik, Metaphysik*, in *Neue Erkenntnisprobleme in philosophie und theologie* (Hgb. von J. B. Lotz, Freiburg, Herder, 1968), pp. 64-96; spécialement pp. 69-76). Mais c'est surtout à K. RAHNER que l'on pense. Voici ce qu'il écrit, par exemple, dans *Hörer des Wortes*: « ... in dem erfassendem Ausgang zu den Dingen kehrt der Mensch als « Subjekt » so vollkommen zurück in sich selbst als von dem in Ausgang erfassten anderen, von der Welt Verschiedenen, dass er bei sich selbst als Subjekt ist in einer scheidenden Gegenstellung zu einem erkannten anderen gegen-stehenden Ding. Und dadurch wird seine Erfahris in der Sinnlichkeit zur gegenständlichen Erkenntnis im Denken. Thomas nennt diese Rückkunft auf sich als Subjekt in einer scheidenden Gegenüberstellung des sinnlich erfahrenen Gegenstandes die *reditio completa subjecti in seipsum*, seine Subjektivität, ... » (*op. cit.*, München, Kösel Verl., 2a. ed., 1969, pp. 72-73; renvoyant à *Geist in Welt* (2a. ed. München, 1964), pp. 129-242; spécialement pp. 173 ss.). La critique de cette position a été faite par le P. C. Fabro: *Karl Rahner e l'ermeneutica tomistica*, Piacenza, Editrice « Divus Thomas », 1972 (surtout dans la seconde partie). Nous nous limiterons ici à faire observer que, selon le texte de S. Thomas, ce n'est pas la *reditio in seipsum* qui fait acquérir (*consequi*) la vérité, c'est-à-dire qui donne la connaissance de la chose, ou de la vérité qui est dans la chose (cf. *ib.*, art. 1), mais l'acte de l'intelligence qui est un jugement: « Consequitur namque (*veritas*) intellectus operationem, secundum quod iudicium intellectus est de re secundum quod est ». La *reditio in seipsum* ne donne que de connaître la possession de cette vérité acquise par le jugement; elle ne fait pas acquérir (*consequi*) la vérité, mais connaître (*cognoscere*) la vérité acquise par le jugement:

trois temps. Au départ se trouve la « connaissance habituelle » de soi: « ex hoc quod essentia sua est sibi praesens »¹²⁷. Mais cette connaissance « habituelle » reste dans l'ordre de la potentialité. La présence de l'âme à elle-même avant toute activité ne lui donne pas encore de se connaître actuellement: elle ne lui donne que de *pouvoir* se connaître immédiatement, directement et intuitivement, c'est-à-dire sans recours à aucune idée. Il reste cependant qu'il faut, pour qu'une telle connaissance se réalise effectivement, que l'âme soit d'abord en activité (en acte second). D'où un deuxième temps, qui est précisément celui de l'exercice d'une activité quelconque, de préférence intellectuelle, mais qui peut tout aussi bien être sensorielle¹²⁸. Dans un troisième temps, revenant sur elle-même, l'âme se saisit comme sujet et principe de son acte¹²⁹.

La connaissance d'elle-même qu'elle acquiert ainsi présente un double aspect, que nous pourrions appeler existentiel et intellectuel: d'une part, l'âme *s'éprouve* elle-même comme sujet de ses actes, et comme sujet existant¹³⁰; de l'autre, elle se connaît et *se comprend* elle-même comme principe et sujet de son activité et de son être. Il n'est pas possible d'ignorer cette distinction, qui est trop évidente, mais la tentation est facile de penser le premier mode de connaissance de soi sur le type du second. C'était le reproche que nous faisons à Maritain. Dans les deux cas, ce qui est atteint, c'est l'essence de l'âme, mais dans le premier, elle est atteinte immédiatement par contact direct, et donc expérimentalement; dans le second, elle n'est atteinte que par le moyen de l'idée qu'on s'en forme. Cette

« ... cognoscit veritatem, qua vere judicat », c'est-à-dire la vérité du jugement. Ce qui revient à dire que ce que donne la *reditio*, c'est la conscience de posséder la vérité. Tel est le sens de la conclusion du premier paragraphe: « ...secundum hoc cognoscit veritatem (qua vere judicat) intellectus quod supra seipsum reflectitur ». En résumé: seul le jugement, qui est l'acte de l'intelligence sur la chose (*res, ens*), donne la connaissance de la vérité; la *reditio*, qui est la réflexion, ne donne à l'esprit que de *savoir* qu'il possède la vérité. La conscience accompagne la « science » mais n'est pas elle-même la science, même si elle concourt, d'une certaine manière, à la former dans l'esprit.

¹²⁷ *De Veritate* q. 10, a. 8.

¹²⁸ Cf. supra n. 125.

¹²⁹ A. GARDEIL, *op. cit.*, t. II, p. 95; 106.

¹³⁰ *De Veritate* q. 10, a. 12, ad 7m.: « In hoc enim quod cogitat aliquid, percipit se esse ». De même, a. 8, ad 1m. in Contr.: « ... quo se actualiter cognoscit percipendo se esse ». Cette « perception » non pas de son « existence » en tant qu'abstraite de son « essence », mais *d'elle-même existante* (nous ne dirions même pas d'elle-même en tant qu'existante) est opposée à la « connaissance » par laquelle elle comprend qu'elle est un principe, et un principe qui a une existence. On notera combien ces formules sont proches, mais en même temps radicalement différentes, du « cogito, ergo sum » cartésien (Cf. R. P. J. LE ROHELLEC, *Problèmes philosophiques*, Paris, Téqui, 1933, p. 190).

deuxième voie est celle qui rend possible la science de l'âme: la psychologie. La première est celle qui nous intéresse ici, car c'est évidemment ce contact immédiat de soi avec soi-même que nous allons retrouver dans le yoga; celui-ci n'est pas une analyse de soi par introspection, mais une expérience vécue de soi.

Dans la dialectique en trois temps de la connaissance de soi, il faut bien noter que le terme « habituel » qui caractérise le premier temps désigne un état qui est en quelque sorte intermédiaire entre la pure potentialité et l'acte. Il ne s'agit pas d'une connaissance actuelle, sinon le deuxième degré du processus ne serait pas nécessaire. Or il l'est: c'est un fait d'expérience. Mais il s'agit de quelque chose de plus que d'une simple connaissance potentielle. Sans doute, fondamentalement, cette présence habituelle de l'âme à elle-même lui donne de *pouvoir* se connaître elle-même directement, immédiatement¹³¹, mais elle implique en plus une tendance, une inclination à se connaître elle-même. L'idée d'*habitus*, contenue dans l'adjectif « habituel », implique cette inclination à passer à l'acte¹³². Elle indique aussi, selon saint Thomas, le rôle que joue l'âme dans cette connaissance d'elle-même par simple présence: il est analogue à celui de l'*habitus* dans la connaissance du « savant », c'est-à-dire de celui qui sait en vertu d'*habitus* acquis, et qui exerce sa science quand il veut, ayant en outre une inclination à l'exercer. Non pas que l'âme soit un *habitus*, évidemment, mais elle en tient lieu, en quelque sorte, d'où l'analogie que l'on dit, et non une simple identité¹³³.

L'un des grands mérites du P. Gardeil est d'avoir fortement souligné la continuité, ou mieux l'identité substantielle qu'il y a entre la conscience habituelle (potentielle), qui se trouve au départ, et cette connaissance de soi en acte, qui se trouve au terme: « Le sujet de la connaissance réflexe actuelle de l'âme, se repliant sur le principe de ses actes, est identique au sujet de la connaissance habituelle: c'est l'âme elle-même. Leur objet est également identique: c'est l'âme réelle, l'âme telle qu'elle est, l'âme donc principe de ses

¹³¹ *De Veritate* q. 10, a. 8: « Ex hoc ipso quod anima est sibi praesens, est potens exire in actum cognitionis sui ipsius ». *Ib.*, ad. 1m.: « Sed essentia sua sibi innata est (...). Et ideo mens antequam a phantasmatis abstrahat, sui notitiam habitualement habet, qua possit percipere se esse ». Etc.

¹³² A. GARDEIL, *op. cit.*, II, pp. 111 ss. Sur la différence entre puissances et *habitus*, on pourrait, même traduire: entre facultés et habitudes, voir *In 3 Sent.*, d. 23, q. 1, a. 3, sol. 3, ad 1m. (Ed. Moos, n. 69): « *Habitus* sunt determinati ad actus laudabiles, potentiae autem non, sed sunt contrariorum (...). Et ideo non est ratio eadem de habitibus et potentiis ». (Il s'agit dans ce texte des *habitus* moraux que sont les vertus).

¹³³ A. GARDEIL, *op. cit.*, II, p. 102; cf. I, p. 136.

opérations actuelles. L'acte de connaissance abstractive qui a joué le rôle d'intermédiaire disparaît, sinon du champ de la conscience, du moins de son premier plan, qu'il occupait tout d'abord, lorsque l'âme a commencé à réfléchir sur soi-même. Il n'y a plus que l'acte de réflexion de l'âme sur elle-même, qui n'est autre que la connaissance habituelle d'elle-même arrivée enfin à se réaliser partiellement, grâce au stratagème passager de l'intervention de l'acte de connaissance abstractive qui l'a actualisée »¹³⁴. Cependant il faut observer que même à cette dernière étape, on retrouve une double connaissance de soi, celle qui achève le processus ainsi décrit et qui constitue un acte nouveau de l'esprit, et celle qui l'accompagne comme la conscience de soi accompagne tout acte de l'esprit. Ainsi, du fait qu'il constitue un acte intellectuel autonome et complet, l'acte de l'esprit réfléchissant explicitement sur lui-même représente une conscience de soi, disons seconde, qui est elle-même accompagnée d'une conscience de soi que l'on pourrait appeler première, réflexe et concomitante, et dont l'existence est révélée par des expressions comme celles-ci : j'ai conscience d'avoir conscience de moi, ou encore : c'est consciemment que je réfléchis sur moi. Ainsi, en introduisant cette distinction entre une conscience seconde et cette conscience première, il n'y a pas lieu de penser qu'on s'engage dans un processus sans fin, car ces deux formes, que l'on peut encore appeler *réfléchie* et explicite, ou encore consciente, d'une part, *réflexe* et concomitante, de l'autre, représentent les deux seules modalités possibles du retour de l'esprit sur soi. Nous avons appelée la conscience réfléchie une conscience consciente, car c'est consciemment que l'on y a conscience de soi. Est-ce à dire que la conscience réflexe soit inconsciente ? Non pas. Elle est au contraire suprêmement conscience, jaillissant immédiatement du contact de l'esprit avec lui-même, étant l'expression même de cette présence de l'âme à soi : étant, dans le sens actif, cette présence elle-même. Ainsi donc, même si la conscience *réfléchie* ne s'achève que sur la base de la conscience habituelle, elle représente un acte autre, c'est-à-dire numériquement distinct, mais aussi différent dans sa modalité, que celui de la conscience *réflexe*. Celle-ci est également dans sa substance, nous dirions même qu'elle l'est par excellence, une actualisation de la conscience habituelle, mais telle qu'elle parvient à s'actualiser dès le deuxième degré de notre dialectique : elle est la conscience de soi qui accompagne toute activité *humaine*, c'est-à-dire spirituellement consciente ;

¹³⁴ *Ib.*, II, p. 114.

et donc également l'activité de conscience *réfléchie* de soi, qui représente en propre le troisième degré de la dialectique de la conscience de soi.

Et, pour en arriver au point que nous voulons dire, il nous semble que ce qu'on trouve au coeur de l'enstase du yoga, c'est quelque chose de très proche d'une conscience réflexe se fixant sur elle-même par réduction jusqu'à l'élimination de toute autre activité que cette présence éveillée à soi.

Nous avons montré comment le yoga tendait vers son but par une longue ascèse comprenant trois séries d'exercices, répartis en huit degrés différents. La première série, constituée par les deux premiers degrés, n'avait valeur que de préparation éloignée. La seconde série, qui comprenait les exercices d'ordre physico-psychique des troisième, quatrième et cinquième degrés, représentait la phase immédiatement préparatoire. Et la troisième série, le *samyana*, comprenait à son tour trois types d'exercices différents, mais étroitement liés entre eux, par lesquels on parvenait au terme de l'expérience, appelé *samadhi*. Ce sont évidemment les exercices des deux dernières séries, et surtout ceux de la dernière qui nous intéressent. Or qu'y trouve-t-on? Rappelons-nous tout d'abord, que dès le départ, le yogin tend à une libération, conçue négativement comme une rupture des relations qui l'enchaînent à ce monde de la *prakriti* et de la *karma*, et positivement, comme la réalisation d'un état intérieur de parfaite stabilité où les contraires sont abolis dans une identité absolue de l'esprit avec soi-même.

Les exercices des deux premiers degrés ont pour but d'assumer les conditions indispensables de cette libération et de la « réalisation » de l'esprit. Mais ce sont ceux des trois degrés suivants qui y préparent immédiatement. Leur terme est la *pratyahara*, rétraction des sens, ou mieux, selon Mircea Eliade, « faculté de délivrer l'activité sensorielle de l'emprise des objets extérieurs ». C'est « l'étape ultime de l'ascèse psycho-physiologique »¹³⁵. Laissons de côté ce qui concerne la connaissance des choses (encore que son analyse nous serait précieuse, mais elle dépasse les limites de cet essai), et retenons cet aspect de maîtrise du corps et du psychique obtenue par une rétorsion de l'esprit sur soi déjà très poussée. Il est certain qu'au cours de ces longs exercices de respiration ou de postures diverses, la connaissance habituelle de soi, réalisée sur la base de cette activité physiologique, se développe considérablement, renforçant ainsi

¹³⁵ M. ELIADE, *Techniques*, pp. 84; 85.

la présence de l'esprit à lui-même: non pas la simple présence de fait qui vient de la relation, qui est d'identité, de l'esprit-objet à l'esprit-sujet de connaissance, mais de la présence qui est conscience éveillée, celle de l'esprit-sujet à l'esprit-objet de connaissance. Cette présence est active, elle est attention: elle est cette attention à soi-même que ces exercices, par la simplicité de leur contenu de représentation, ont précisément pour but de développer pour elle-même et de tenir éveillée dans un état de plus en plus stable et de plus en plus prolongé.

Lorsqu'un contrôle et une stabilité suffisante de l'activité physiologique et psychique ont été obtenus, le yogin passe aux exercices du *samyana*, qui, en un sens, poursuivent exactement le même effort, mais par des moyens beaucoup plus subtils et dans le but de le conduire immédiatement à son terme. Les trois exercices liés entre eux qui le composent sont la concentration, la méditation et la concentration parfaite ou *samadhi*, chacun comportant plusieurs degrés. Le P. Koelman traduit: *fixation*, *attention* et *absorption*, ce qui, pour autant que nous puissions en juger d'après les descriptions données par les différents auteurs, nous semble assez heureux. Le sixième degré, en effet, premier de cette dernière série, a essentiellement pour but d'obtenir d'une manière prolongée la *fixation* de l'esprit en un seul point; c'est pourquoi il est étroitement uni avec le degré suivant, appelé le plus souvent « méditation », et qui consiste, par une *attention* « fixée » d'une manière stable sur son objet, à en pénétrer l'essence (non point par une spéculation discursive, mais par contact immédiat, prise, appropriation et assimilation). Toutefois, ce n'est qu'avec le huitième degré, le *samadhi*, que le processus atteint son terme. Ce qui s'y produit, c'est une *absorption* dans l'objet, ou de l'objet¹³⁷. « Il faut avoir sans cesse présent à la mémoire ce passage de la « connaissance » à l'« état » car, à notre avis, c'est le trait caractéristique du *samadhi* (comme d'ailleurs de toute la « méditation » indienne) »¹³⁸. Il y a, à ce niveau, « diverses variétés de contemplations », mais « lorsque la pensée devient définitivement immobile, lorsque l'oscillation même entre les modalités de la méditation ne trouble plus le *citta* [intellect], on réalise l'*assamprajñāta samādhi*, l'enstase de la vacuité totale [non différenciée], sans contenu sensoriel et sans structure intellectuelle, état inconditionné qui n'est plus « expérience » (car il n'existe plus là de relation entre

¹³⁶ G. M. KOELMAN, *op. cit.*, p. 196.

¹³⁷ M. ELIADE, *Techniques*, pp. 86-88; 98 ss.

¹³⁸ *Ib.*, p. 98.

la conscience et le monde) [celui de la *prakriti*, auquel appartient l'intellect dans sa fonction d'intelligence: *buddhi*] mais « révélation ». L'intellect (*buddhi*) ayant accompli sa mission, se retire, en se détachant du *purusha*, et se réintègre dans la *prakriti*. Le « soi » demeure libre, autonome, en se contemplant lui-même [mais cette « contemplation » n'est pas « theoria », comme le prouve ce qui suit]. La conscience est supprimée; c'est-à-dire qu'elle ne fonctionne plus, ses éléments constituants se résorbant dans la substance primordiale [plus de conscience réfléchie, simplement la conscience réflexe, en quelque sorte hypostasiée]. Le yogin atteint à la délivrance: tel un mort, il n'a plus aucune relation avec le monde; c'est un « mort dans la vie »¹³⁹. La description de cet état final a quelque chose de terrible, car ce n'est pas seulement avec le « monde » que le yogin n'a plus aucun rapport, mais avec toute autre personne. Il est bien un mort: pour renaître à quelle vie? Mais c'est à la description psychologique contenue dans cette page étonnante que nous devons nous arrêter, pour noter que l'on y retrouve les éléments essentiels de l'analyse thomiste de la connaissance de soi, et en particulier le rôle intermédiaire donnée à l'activité de l'intelligence s'exerçant sur des contenus de conscience. Parvenue à ce terme, cet intermédiaire est éliminé, mais le terme, ici, n'est pas situé au troisième degré, dans la conscience réfléchie, car alors il y aurait contemplation (au sens classique) de l'âme par elle-même, ce qui n'est pas le cas, ni même le but poursuivi. Au contraire, par un blocage au niveau du deuxième degré, où l'esprit se maintient de force en se faisant violence à lui-même, il y a pure conscience de soi: pure présence à soi, et c'est en ce sens qu'on peut dire que « la conscience est supprimée », car *il n'y a plus que la conscience habituelle s'exerçant sur le mode de la conscience réflexe*. Mais elle ne s'y exerce pas sur son mode habituel, puisque elle n'est plus « concomitante » que d'elle-même, puisqu'elle n'a plus pour fonction d'accompagner une activité de l'esprit autre qu'elle-même, étant devenue elle-même toute l'activité de l'esprit, du moins à ce terme ultime.

Car n'étant possible que sur la base d'un acte qu'elle accompagne, il faut bien qu'il y ait, ici aussi, un acte sur lequel elle s'appuie pour pouvoir s'exercer. D'après notre analyse, cet acte ne peut être autre que cette présence éveillée à soi-même, à l'exclusion de toute autre activité. Par suite du développement poussé à l'extrême de cette attention, de cette présence éveillée à soi (qui est l'essence de la conscience habituelle réflexe concomitante), fruit de tous les

¹³⁹ *Ib.*, p. 106.

exercices préparatoires où elle a été cultivée avec l'aide d'un « support » toujours plus ténu, l'esprit, à ce terme, serait pure présence à soi, sans aucun support autre que lui-même, c'est-à-dire autre que cette présence à soi elle-même. Une telle expérience est-elle possible? Pour difficile qu'elle soit à imaginer, nous ne voyons pas de raison de l'écarter. Rend-elle bien compte de ce qui se passe dans l'enstase finale du yoga? Il nous semble. Et nous pensons qu'on en aurait une confirmation en analysant ce qui se passe dans la « connaissance » préalable de soi, laquelle est fusion, identification de l'objet et du sujet par *absorption* de l'un dans l'autre. Non pas que la stase finale soit cette connaissance, elle est au delà. Mais celle-ci la précède et tend à réaliser la fusion par laquelle le moi-objet et le moi-sujet ne sont plus qu'un par identité: sont pur *soi*.

Mircea Eliade insiste sur le fait qu'il ne faut pas réduire « cette prise de possession » à une simple « connaissance de soi-même », et c'est pourquoi nous ne saurions voir là une actualisation, si extrême soit-elle, de la conscience réfléchie. « La prise de possession de soi-même » modifie en effet radicalement le régime ontologique de l'homme »¹⁴⁰. Si ce nouveau « régime ontologique » ne s'explique pas par la possession de soi que donne la simple connaissance de soi-même, il n'en reste pas moins qu'il est « réalisé » par une certaine « possession de soi-même »: d'où l'importance que nous donnions plus haut à la volonté de possession de soi, et celle que nous attribuons maintenant à la conscience réflexe portée à son maximum comme explication de la possession qui se réalise dans cette enstase, ou mieux, qui la réalise.

Quant à ce qui est dit plus loin, et qui relève déjà non plus de la simple description psychologique mais de l'interprétation philosophique, sur « une prise de possession de l'être dans toute sa plénitude », en sorte que dans cette enstase finale, « le yogin est effectivement l'Être tout entier »¹⁴¹, il faudrait d'abord s'entendre sur la signification exacte du verbe « est » utilisé ici, ainsi que de sa forme infinitive substantifiée, « L'Être », pour voir exactement ce qu'on veut dire. Une telle affirmation prise à la lettre est pour nous absurde. Par contre, ce que nous admettons, c'est qu'on puisse dire: le yogin *s'éprouve* lui-même purement comme être par suite de cette pure identité avec soi qu'il expérimente alors. Et si nous voulons expliquer davantage pourquoi il affirme qu'il s'éprouve lui-même

¹⁴⁰ *Ib.*, p. 107. « Prise de possession » au sens yogique, et qui représente une perte de soi, puisque par elle on s'interdit la possession de soi que donne l'exercice de la conscience réfléchie.

¹⁴¹ *Ibid.*

comme *Etre* absolu, ce n'est pas d'abord à notre métaphysique qu'il faut recourir, laquelle pense spontanément à une saisie de *L'Etre* absolu réalisée à travers l'appréhension immédiate de son être propre, mais à celle du yogin, sur la base de laquelle il s'est engagé et par laquelle il s'est guidé dans la voie qui l'a conduit à ce terme. Or que dit cette métaphysique? Que l'Etre absolu est un par pure identité avec soi-même, et donc par dépassement de toute dualité et de tous contraires; l'Etre est le Soi absolu; mais il est aussi Eternité par dissolution de tous liens avec les changements du temps cosmique et prakritique. C'est à l'expérience de quelque chose d'analogue que parvient le yogin au terme de sa démarche et c'est pourquoi il se l'explique en disant qu'il est devenu le Soi, qu'il *est* le *purusha*, ce qui en un sens est exact, car une telle conscience de soi sans dualité ne peut jamais se réaliser que dans et par sa conscience humaine — pour autant qu'elle y arrive. Mais si l'on considère cette expérience en elle-même, dans sa réalité psychologique concrète, c'est essentiellement en cette pure présence à soi d'une conscience habituelle réflexe hypertrophiée, et comme hypostasiée, disions-nous, qu'elle consiste — du moins quant à son processus immédiat, car nous devons bien avouer qu'elle nous reste mytérieuse, et l'explication proposée ici se situe à un niveau bien défini qui ne prétend pas tout dire à lui seul.

Pour pousser l'analyse plus avant, il faudrait surtout étudier en quoi consiste cette connaissance par « absorption » que réalise le « *samadhi* avec support » et qui précède l'enstase finale du « *samadhi* sans support ». C'est à ce niveau qu'il y aurait lieu de parler d'une saisie de l'être, non pas conceptuelle ni abstraite, portant sur l'être en soi, mais immédiate, portant sur l'essence existante appréhendée. C'est tout le problème de la connaissance yoguique. En quoi consiste-t-elle? Et que devient-elle lorsque la conscience est elle-même l'objet dans lequel elle s'absorbe? A quelle expérience de sa propre identité y parvient-on? Et à quel moment le saut nécessaire pour passer à l'enstase finale se fait-il? Car l'« attention » à soi (septième degré) maintient encore une certaine dualité, dans la conscience, entre un moi-sujet et un moi-objet, qui doit être dépassée pour parvenir au « soi » pur. C'est pourquoi nous pensons que l'approche la plus adéquate pour tenter une explication de cet état ultime est dans cette idée d'une connaissance habituelle réflexe pure, existentielle et nullement conceptuelle, actualisée et fixée dans son immédiateté primitive. Les analyses infiniment subtiles que les théoriciens du yoga nous donnent de ces étapes finales

de leur expérience font pâlir et sembler grossières nos distinctions les plus recherchées, mais surtout, elles nous révèlent que même à ce degré où il semble que l'on soit au seuil de la simplicité parfaite, plusieurs étapes sont encore à franchir qui ne sont pas exemptes de complexité. Les deux dernières seraient donc les suivantes.

D'abord, l'âme se saisit elle-même grâce à une activité de présence attentive à soi. Mais ensuite, allant au-delà, elle n'est plus que cette activité de présence elle-même. Elle n'est plus un sujet qui a conscience de soi, elle *est* conscience; c'est-à-dire, en réalité, qu'elle s'éprouve comme telle indépendamment de toute autre activité et à fortiori de tout contenu de conscience. Tel serait le sommet, difficilement pensable, de ce repli sur soi, de cette inversion radicale qui anime toute la démarche du yoga dans l'effort de se saisir et de se posséder soi-même. Et c'est de cette manière que l'âme arriverait, *au niveau conscient*, c'est-à-dire au niveau de ce qu'elle éprouve, à supprimer toute distance entre soi et soi (c'est là qu'une étude de l'« absorption » réalisée par la « connaissance » précédente, mais qui s'achève ici, aiderait à mieux comprendre comment cette suppression, au niveau de la conscience, de toute distance entre soi se percevant et soi perçu par soi est possible). Quoi qu'il en soit des modalités de ce processus, c'est par lui que l'âme arrive à s'éprouver elle-même comme « délivrée », comme « réalisée » en soi: bref, à s'éprouver comme « étant » absolument, et donc à s'éprouver comme l'Être absolu, ce qui revient, pour elle, à l'être en réalité. Elle coïncide avec lui en ceci que n'ayant plus d'autre support qu'elle-même, la conscience est identique à elle-même. Il n'y a plus que cette présence à soi par pure identité, mais par identité vécue, éprouvée. L'âme n'est plus que cette identité s'éprouvant elle-même sans support autre qu'elle-même, et donc sans nulle dualité; c'est ce que signifient les yogins lorsqu'ils parlent d'un au-delà de la conscience.

On voit, par ces explications, que si les différents degrés de la voie du yoga sont susceptibles de recevoir une explication psychologique suffisante, du moins aussi longtemps que l'on n'aborde pas aux états suprêmes de la phase ultime, ceux-ci, par contre, nous restent profondément mystérieux. Est-il possible de les éclaircir dans leur totalité d'une manière satisfaisante? Et est-ce possible sur la base d'une simple explication psychologique et philosophique? Nous ne pouvons que laisser ces questions ouvertes. Y répondre exigerait des développements qui dépasseraient les limites de cet essai. Notre intention, du reste, n'était pas d'être exhaustif, mais de proposer une orientation que, en tout état de cause, nous croyons valable et

même fondamentale pour cette recherche.

Ajoutons encore, pour terminer, que si c'est d'abord pour l'évangélisation de l'Inde que, à la suite des auteurs que nous avons étudiés, ces recherches doivent être poussées le plus loin possible, nous pensons que l'étude de la mystique chrétienne elle-même en retirerait les plus grands bénéfices.

JOSEPH DE SAINTE-MARIE, OCD.