

L'Advaita Vedānta, philosophie du oui ...

L'Inde est pourrait-on dire, autant que la Grèce, la 'patrie' des philosophies. De haute antiquité, les cultures orientales ont construit des systèmes de pensée subtils et élaborés, dignes de Platon ou d'Aristote, mais trop souvent méconnus en Occident. De grands noms côtoient des systèmes philosophiques sans fondateurs (*darśana*) ; Śankara ou Rāmānuja font briller la dialectique et la force du verbe tandis que la procession des anonymes a uni ses talents au service de la vérité. L'ébullition philosophique s'incline, partout en Inde, devant un courant aux allures universalistes: l'*advaita vedānta*.

Philosophie et mystique de la non-dualité

Le vedānta est un courant philosophique qui s'est subdivisé en divers points de vue sur le réel: dualiste, non dualiste ou encore non dualiste qualifié. Très proche des Upanisad qu'il commente, il ne faut pas le confondre avec la portion finale des Veda qui porte le même nom. La forme la plus connue et celle qui a le plus marqué l'Inde est de loin le vedānta non dual (*advaita*). Deux figures sont particulièrement attachées à l'*advaita*, bien qu'usant de voies fort différentes: Śankara le dialecticien, formidable théoricien de la non-dualité du VIII^e siècle, et Ramana Maharshi, le sage silencieux d'Arunachala au XX^e.

L'Occident retient de Śankara sa verve oratoire, son acharnement à prouver la supériorité de son système, notamment sur les bouddhistes et le sāmkhya. Le philosophe essaie



Śankara

aussi de montrer, comme ses collègues plus tard, qu'il n'y a pas de contradiction entre les trois piliers du vedānta : les Upanisad, les Brahma-sūtra et la Bhagavad-Gītā. A travers exégèses et commentaires, Śankara construit son système. L'*advaita* se préoccupe essentiellement de la manière dont il faut comprendre la nature de la réalité. C'est pourquoi la philosophie de Śankara s'articule autour d'un axe, centre de tous les développements ultérieurs: le *brahman*, l'Un-sans-second qui ne peut être compris par l'intellect, mais peut seulement être perçu, puis incarné, à travers le vécu. « *Brahman* [est] la réalité, la connaissance. [Il est] infini, pur, absolu, auto-suffisant, réalisé. Il vainc, [lui qui est] immuable dans la joie permanente, non différent de l'âme individuelle, partout présent. », déclare le penseur⁽¹⁾. Ce réel unique fait l'objet d'une connaissance supérieure (*parā vidyā*) en ce sens qu'elle s'établit à travers l'expérience directe qui transcende la relation sujet-objet et n'est autre que l'union du soi (*ātman*) avec l'Absolu. Śankara l'oppose à la

connaissance ordinaire (*aparā vidyā*) qui s'appuie sur le langage, l'intellect, et la distinction sujet-objet. La dualité est fort ancrée dans nos religions traditionnelles et le philosophe cherche à la défaire : dualité entre Dieu et le monde, entre Dieu et l'homme, entre le monde et l'homme.

A partir de telles prémisses, le monde phénoménal ne peut apparaître autrement que sous l'angle du relatif. Il est peuplé d'objets et d'êtres multiples, qui ont une vie si éphémère qu'ils en paraissent irréels. Une chose 'réelle' pour Śankara est une chose qui dure, qui est permanente. Il ne dit pas que les formes de l'univers n'existent pas mais qu'elles ne sont pas une base assez solide pour établir la réalité. Le monde tel que nous le connaissons habituellement met en scène le 'je' et le 'tu'; il oppose le sujet pensant et l'objet. Or, si un instant nous pouvions nous extraire du monde et regarder avec les yeux de *brahman*, nous ne verrions qu'un gigantesque continuum qui gommerait de telles distinctions. Notre mode habituel de connaissance requiert la médiation des outils de la raison. C'est pourquoi il est taxé d'inférieur (*aparā vidyā*).

En posant le *brahman* comme le seul réel, l'*advaita* se trouve devant un problème de taille: comment expliquer la perception du monde sensible et l'existence de la multiplicité? Comment expliquer le fait que la majorité des êtres humains n'a conscience ni de l'*ātman*, ni du *brahman*? La divergence entre l'expérience quotidienne

(1) Vivekacūdāmani, śloka 225.

et les spéculations sur la nature de la réalité semblent créer une irréductible dualité. De nombreux problèmes philosophiques émergent de la position advaitique, tels que la coexistence de l'absolument un et du relatif multiple, la question de la création d'un monde fini par une source infinie, et donc de la relation qu'entretiennent cause et effet. Certes, nous sommes encore dans *aparā vidyā*, mais pour Śankara la compréhension doit être complète et il utilise la logique inhérente au mental pour dissoudre ce même mental.

Le besoin de cohérence pousse Śankara à introduire le concept de *māyā*. La non-perception du *brahman* est due à la puissance de la grande illusion cosmique (*māyā*) et de son pendant l'ignorance individuelle (*avidyā*), qui obscurcissent la réalité ultime et suscitent l'apparence. Mais cette explication n'est à son tour pas suffisante, car la *māyā* apparaît au premier abord comme l'antithèse du *brahman*. Śankara doit dissoudre cette opposition pour constituer son système non dualiste et il apporte une nuance au concept de *brahman*. Ce dernier peut apparaître comme ayant des qualités (*saguna*) pour celui qui contemple à travers l'entendement humain, bien qu'en son essence, *brahman* soit sans qualités (*nirguna*). Quant à la *māyā*, elle n'est que la force de projection du *brahman* avec qualités, celui qui crée le monde. Sous le nom d'*Īśvara*, *brahman* use de sa magie (*māyā*) pour faire apparaître le multiple. Cela n'est, bien sûr, que relativement vrai puisque du point

de vue de l'Absolu, il n'y a ni création ni qualité. Les puristes ne retiendront que la transcendence et la pureté immaculée du *brahman*; les humbles chercheurs trouveront quelque réconfort à contempler les lumières d'*Īśvara* à travers des voiles qui rendent la réalité moins éblouissante.



Si l'*advaita* en reste à des concepts métaphysiques, il aura manqué son but. Car Śankara souhaite que chacun réalise pleinement l'Ultime dans sa vie. Comment vivre la non-dualité au quotidien ? Le philosophe met l'accent sur les ombres qui déforment la réalité simple du réel : la méconnaissance (*avidyā*) et les projections (*adhyāsa*). En effet, nous interprétons le monde sans arrêt, jugeant, évaluant, créant ainsi le rêve dans lequel nous sommes et que nous prenons pour réel. La première étape consiste à nier toute limitation par la phrase célèbre *neti, neti*. Je ne suis pas le corps, je ne suis pas mes pensées, je ne suis pas mes croyances. Ni ceci, ni cela. Ainsi, dès qu'un contenu vient entacher la vastitude, il est court-circuité, étouffé dans l'œuf. Mais ce n'est qu'un début. L'*advaita* ne se dirige pas vers un univers absurde où rien n'aurait de sens et où tout serait perpétuellement nié. Le *brahman* est l'Un-sans-second :

la deuxième étape consiste à accueillir ce qui est. Dès que j'ai pris de la distance des phénomènes mentaux, je peux affirmer que *saguna brahman* contient tout, y compris mes travers. Il est les émotions que je ressens, il est ma colère, il est mes échecs; il est ma peur. « De même que la vague, l'écume, le tourbillon, la bulle [sont] de l'eau en leur essence, ainsi la conscience (*cit*) est cela qui commence par le corps et se poursuit par l'égo. Tout [est] le *cit*, inaltérable et parfait. »⁽²⁾ Ce double mouvement est capital: on ne peut se désidentifier sans danger qu'en touchant de la main la totalité chaude de l'univers.

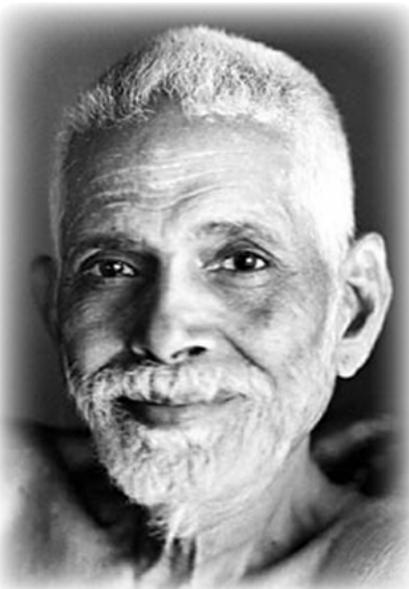
Au moment où nous cessons d'interpréter le monde, celui-ci se révèle à nous dans toute sa splendeur. L'éveil ne se situe pas dans un ailleurs plus satisfaisant, mais au contraire dans nos quotidiens tels qu'ils sont. C'est la façon d'envisager le quotidien qui va changer ; les lunettes grises que nous allons enfin enlever ! La notion d'exercice (*sādhana*) va aussi se modifier au contact avec la non-dualité. En effet, toutes les situations de la vie, plaisantes ou désagréables, vont devenir enseignement, devenir notre maître. « Si j'attends l'autobus sous la pluie et que l'autobus passe complet sans s'arrêter, c'est sur les instructions de mon gourou que l'autobus passe complet sans s'arrêter, pour m'aider à progresser. Toute mon expérience devient *sādhana* et je me trouve à part entière, du matin au soir,

(2) Ibidem, śloka 390.

sur le Chemin. »⁽³⁾ A partir de cette attitude, les événements de la vie deviennent des occasions de s'améliorer, même le coup de fil à trois heures du matin ou le collègue insupportable. S'organiser une vie aussi facile que possible ne mène pas à l'éveil, car nos lacunes se révèlent dans les difficultés et ce sont celles-là qui vont nous permettre de faire des pas dans la vie. A terme, il s'agit de dépasser le plan des dualités, de ne plus distinguer entre « j'aime » et « je n'aime pas », de ne plus se laisser déporter par nos attirances et nos répulsions. Quand notre conscience reflète un ego transformé, nous nous découvrons autres. Capables de plus de tolérance et d'amour, prêts à agir en résonance avec la collectivité dont nous ne sommes pas séparés, capables de dire « oui » à tout ce qui est. *Ladvaita* en somme est la voie de l'acceptation totale et de l'adhésion aux péripéties du Vivant.

Parler de non-dualité n'est pas chose aisée. En effet, la parole existe à travers les catégories et la multiplicité; elle fige les noms et donne des formes à l'illimité (*nāma-rūpa*). Les Anciens avaient bien compris que le premier vecteur de dualité vient des mots et de la pensée, établis sur la distinction entre moi et l'autre, le sujet et l'objet. Comprendre la non-dualité requiert donc un esprit ouvert, prêt à saisir une réalité très proche mais inconcevable pour l'intellect. Śankara déjà soulignait les vertus du silence. Mais s'il est un per-

sonnage qui fit du silence son enseignement, c'est Ramana Maharshi. Avec lui, nous entrons à pas feutrés dans un univers sans théorie ni justifications. Ramana incarne l'advaitin accompli: être établi définitivement dans un espace unifié, où les émotions et les pensées n'appartiennent plus à personne, si ce n'est à l'univers entier. La présence de Ramana



Ramana Maharshi

nous ramène à cet état impersonnel dans lequel tout est grâce et perfection, y compris les souffrances et les difficultés de la vie. Tout est manifestation du Soi ; tout a sa place et aucune trace même de conflit ne peut plus exister.

Advaita perennis

On retrouve des échos du vedānta non dual (*advaita*) dans des écrits de toutes sortes de traditions et en tant que tel, il appartient à la philosophie perennis. De maître Eckhart à Krishnamurti, de Rūmi à Simone Weil, circule le même message: tout est un; la réalité transcendante est sous nos yeux blasés. Pour parvenir à

cette perception bienheureuse de la réalité, un certain nombre de transformations doivent avoir lieu en l'homme. Et dès que nous cessons d'imaginer et de projeter le monde, le réel tranquille apparaît. « La vérité doit être découverte et comprise dans chaque action, chaque pensée, chaque émotion, même banale et fugitive. (...) Le réel est votre vie dans le présent: cette rue pleine de monde, votre travail, vos relations immédiates ». Dès que nous nous abandonnons, que nous 'oublions' notre individualité, ce que nous cherchions se révèle. Cela se reflète dans les mots de Simone Weil:

*Le péché en moi dit «je».
Mon Dieu, accorde-moi de devenir rien.*

*A mesure que je deviens rien,
Dieu s'aime à travers moi.*

Quand la nature non duelle de la réalité est vraiment comprise, les concepts n'ont plus d'importance. Le mot même de non-dualité est teinté de dualisme, comme le fait remarquer Ramana Maharshi:

Advaita et dvaita sont des termes relatifs. Ils sont établis sur une conception dualiste. Le Soi est comme il est. Il n'y a pas plus d'advaita que de dvaita. « Je suis ce que je suis. »

Le grand écart entre le néant et le tout est alors accompli en toute simplicité, ce dont témoigne l'advaitin Nisargadatta Maharaj:

*Quand je vois que je ne suis rien,
je suis la sagesse.*

Quand je vois que je suis tout, je suis l'amour.

Entre les deux, ma vie s'écoule.

Anoula Sifonios

(3) Arnaud Desjardins,
A la recherche du Soi,
Table Ronde, p. 98.