

Les vingt-cinq tattva des Sāṃkhya-Kārikā

<i>Puruṣa</i>		<i>Prakṛti</i>		
Esprit		Nature		
		<i>Buddhi</i>		
		Intelligence/Volonté		
		<i>Abhāṃkara</i>		
		Ego		
<i>Jñānendriya</i>	<i>Karmendriya</i>	<i>Manas</i>	<i>Tanmātra</i>	<i>Mahābhūta</i>
organes de connaissance	organes d'action	mental	éléments subtils	éléments grossiers
ouïe	voix		sonorité	éther
toucher	sexe		tactilité	air
vue	anus		visibilité	feu
goût	main		sapidité	eau
odorat	ped		odeur	terre

Ce tableau peut paraître étrange lorsqu'on n'est pas familiarisé avec la pensée indienne, qui aime les classifications, particulièrement à l'époque des Darśana ; il mériterait un long commentaire. On peut au moins remarquer ceci : la *buddhi*, cette intelligence intuitive, illuminante, qui est en même temps volonté, reflète l'esprit pur. Au contraire, l'ego fait écran, car c'est à son niveau que se produit la confusion *puruṣa/prakṛti*, source de l'enchaînement dans l'ignorance. Le *manas* est la faculté d'intérioriser, pour les élever au niveau d'une connaissance, les sensations et les émotions apportées par les organes de connaissance et les organes d'action. Les *tanmātra*, littéralement « rien que cela », « la réalité réduite à son état d'essence ou de schéma¹ » sont les matrices des *mahābhūta*, des éléments constitutifs du monde matériel.

Il faut lire un tel tableau en deux sens complémentaires. Celui de la « descente » est explicatif du processus évolutif, qui met en branle la Nature à partir du mouvement des trois *guṇa*, en proportions variables dans toutes les réalités. Celui de la « remontée »

1. A.-M. ESNOL, *ibid.*, p. XLVI.

montre comment, par la discrimination qui permet d'abolir la confusion entre Nature et Esprit, les *puruṣa* se libèrent, et retournent à leur état d'autonomie. Si le vocabulaire du Sāṃkhya demeure toujours particulièrement abstrait, il n'empêche qu'il se veut ordonné à une prise de conscience globale qui dépasse l'intellect et produit *mokṣa*, la libération.

Le Rāja Yoga

Les systèmes que l'Inde met sous le signe du mot *yoga* sont extrêmement nombreux et divers, puisque ce terme a pris très tôt le sens général de « discipline, ascèse, toute action propre à se libérer, moyen d'y parvenir », comme nous le voyons dans la *Gītā*. L'étymologie met cependant sur la piste d'une nuance plus précise : *yoga* vient d'un verbe *YUJ-*, « unir, atteler ensemble », une racine que nous retrouvons dans « joug » et « jonction ». La *Gītā* donne à *yoga* le sens de « discipline unitive » ; toute la question qui distinguera les finalités des différentes pratiques est de savoir en quoi consiste cette union. Certaines seront théistes, d'autres « athées ». Pour les unes, il s'agira de trouver les moyens psychophysiques de se réunir au Dieu suprême, pour d'autres, il s'agira plutôt d'instaurer un état intérieur de parfaite unité qui ne requiert pas nécessairement la dévotion envers un Être transcendant. Avec le Yoga Darśana, cet ensemble assez diversifié de méthodes pour dépasser la dualité reçoit une architecture solide, qui emprunte au Sāṃkhya ses notions philosophiques et entend leur donner l'assise pratique qui leur manquerait. Depuis longtemps, d'ailleurs, on considérait ensemble Sāṃkhya et Yoga : « Il n'y a pas de connaissance égale au Sāṃkhya, pas de pouvoir égal au Yoga », dit le *Mahābhārata*¹, connaissance et pouvoir constituant les deux voies, philosophique et expérimentale, de la libération.

Comme dans le cas des autres Darśana, il a existé des Yoga préclassiques, divers types d'exercices corporels et méditatifs, préconisant des postures immobiles et le contrôle de la respiration. De nombreuses traces s'en rencontrent dans les Upaniṣad, et la *Gītā*

1. XII, 304, 2.

décrit le parfait *yogin* d'une manière si conventionnelle que l'on a le sentiment que le Yoga, à son époque, fait déjà partie du paysage commun des spiritualités indiennes¹. On peut cependant imaginer que ces expériences éparses dans des écoles d'ascètes, qui s'en transmettaient oralement, de maître à disciple, les modes d'emploi et les effets, se seraient perdues si un effort de recensement et d'organisation des savoirs accumulés n'avait été entrepris et n'avait abouti à un traité de référence, les *Yoga-Sūtra* de Patañjali. Là encore, la question de la datation se pose. On connaît un Patañjali, auteur d'un traité de grammaire sanskrite, le *Mahābhāṣya*, qui commente la grammaire canonique de Pāṇini, et d'un ouvrage de médecine, le *Carakapratisaṃskṛta*; ce savant aurait vécu entre le IV^e et le II^e siècle av. J. C. Deux partis s'opposent déjà chez les commentateurs anciens : l'attribution des *Yoga-Sūtra* à Patañjali le grammairien, ou leur report à une période beaucoup plus tardive, vers le V^e siècle ap. J. C., ce qui expliquerait les pointes antibouddhistes, caractéristiques de ce moment de l'hindouisme. La deuxième hypothèse est la plus vraisemblable : l'esprit et la composition du traité correspondent à la phase de rationalisation que marquent les Darśana et les grandes articulations du Sāṃkhya y sont parfaitement connues. Célèbres entre tous, les Sūtra du Yoga vont donner naissance à de nombreux commentaires : le *Yoga-bhāṣya* de Vyāsa (VI^e-VII^e siècle), le *Tattvavaicārādī* de Vācaspati Miśra (IX^e s.), le *Rājamārtanda* du roi Bhoja (1018-1060), le *Yogavārttika* et le *Yogasārasaṃgraha* de Vijñānabhikṣu (XV^e s.), le *Maniprabhā* de Rāmānanda Sarasvatī (XVI^e s.), et jusqu'au *Rāja Yoga* de Vivekānanda, à la fin du XIX^e siècle, ou à la *Synthèse des Yoga* de Sri Aurobindo²...

1. *Bhagavad Gītā* VI, 7-2; pour ce qui concerne l'histoire du Yoga avant les *Yoga-Sūtra*, je me permets de renvoyer à mon livre *Le Yoga*, Paris, 2^e éd., Plon-Mame, 1995, p. 17-57.

2. Études anglaises du début du siècle : J. H. WOODS, *The Yoga-System of Patañjali*, Harvard Oriental Series, Cambridge, 1914; Rama PRASADA, *Patañjali's Yoga Sūtra, with the commentary of Vyāsa and the Gloss of Vācaspati Miśra*, Allahabad, 1910 et 1924; S. N. DASGUPTA, *A Study of Patañjali*, Calcutta, 1920; *Yoga as Philosophy and Religion*, Londres, 1924; *Yoga Philosophy in Relation to the Other Systems of Indian Thought*, Calcutta, 1930.

Traductions et commentaires actuellement disponibles en français : I. K. TAIMNI, *La science du Yoga, de l'humain au divin*, Madras, Adyar, 1961 et trad. fr., Paris,

Les *Yoga-Sūtra* se présentent comme un modèle théorique, *Rāja Yoga*, le « Yoga royal » ou la « voie royale du Yoga », dont diffèrent profondément les approches plus tardives, en particulier tantriques. Ils tracent une épure où la pratique est progressive, « par étapes », et semble pouvoir s'adresser aussi bien à ceux qui ont des charges sociales qu'aux renonçants, même si, à ses degrés les plus élevés, elle suppose un mode de vie ascétique. En quatre chapitres (*pada*), ils abordent la problématique de la souffrance, *duḥkham*, un terme que le bouddhisme avait largement diffusé, et développent le remède qu'ils proposent, une discipline à médiation corporelle qui culmine dans l'état de *samādhi*, une absorption profonde dans la béatitude, définie comme au-delà du bonheur, lui-même passager.

Le premier chapitre, *samādhi pada*, commence donc par évoquer cette finalité; le Yoga y est présenté comme le moyen de supprimer l'agitation continue de la conscience, *citta vṛtti*, par la discrimination entre le *draṣṭā*, celui qui voit ou qui connaît, le « témoin », et les expériences empiriques dans lesquelles il est engagé. Les tourbillons du psychisme sont décrits, et deux conditions posées préalablement à leur disparition : pratique intense (*abhyāsa*) et non-attachement (*vairāgya*). L'état de *samādhi* donne lieu à une analyse précise de ses degrés – extérieur (« avec support ») ou totalement intériorisé (« sans support ») – et de la diversité des causes ou des moyens qui permettent de l'atteindre – une bonne naissance, des qualités spirituelles de foi et d'ardeur, l'abandon au « Seigneur ». S'il n'est pas aisément accessible à l'homme qui souffre dans le *saṃsāra*, c'est que des obstacles s'y opposent, constitués par neuf types de distractions du mental et les symptômes qui en résultent; les moyens de les surmonter portent sur la transformation du fonctionnement et des contenus de la conscience. Le chapitre se termine sur une exaltation du

Adyar, 1980; SATYANANDA SARASVATI, *Propos sur la liberté. Commentaires des Yoga-Sūtra de Patañjali*, Bihar School of Yoga et Union européenne des fédérations de yoga, 1984; Jean PAPIN, *La voie du Yoga. Yoga Darśana. Les aphorismes de Patanjali*, Paris, Dervy-Livres, 1984; *Yoga-Sūtras*, trad. F. MAZET, Paris, Albin Michel, 1991.

Sur le yoga indien et ses différents courants, il faut absolument se référer à la grande œuvre de Mircea ELIADE, *Le Yoga, immortalité et liberté*, Paris, Payot, 1954 et *Patanjali et les Yoga-Sūtra*, Paris, Seuil, coll. Maîtres spirituels, 1976.

samādhi comme finalité, ses différentes variétés par ordre croissant de perfection et ce qui le distingue de l'état ordinaire.

Le deuxième chapitre s'occupe du *sādhana*, « accomplissement, réalisation, moyen de lutte ou de guérison », en montrant comment, à partir d'une pratique cohérente, le passage au réel de la transformation peut se produire. Le *kriyā yoga*, ou Yoga préliminaire et purificateur, atténue les cinq « afflictions » (ignorance, égoïsme, attirance, répulsion et appréhension) par *tapas*, le feu de la volonté d'ascèse, *svādhyāya*, l'étude très sacrée de la Révélation, et *īśvara pranidhāna*, l'abandon au Seigneur.

Vient ensuite une analyse théorique du problème de la connaissance, et de la relation entre ce qui connaît ou voit et ce qui est connu ou vu. Les notions sont empruntées au Sāṃkhya, avec la même finalité d'isoler l'Esprit et la même manière d'utiliser le mot *kaivalyam*, « isolement, autonomie », pour parler de la libération. Au verset 28 débute la partie la plus célèbre du traité, celle qui fixe les articulations du Yoga classique ou royal, dit aussi *aṣṭāṅga*, « à huit membres », parce qu'il se répartit en huit stades. Elle va se continuer sur le troisième chapitre, *vibhūti pada* (*vibhūti*, c'est la manifestation, le déploiement d'un potentiel, le succès, l'abondance, la croissance). Le plus simple, comme pour le Sāṃkhya, est de montrer cette architecture dans un tableau :

Les « huit membres » du Yoga de Patañjali

1. Les cinq *yama* (observances, attitudes vis-à-vis de l'autre) :
 - ahiṃsā*, non-nuisance, non-violence
 - satya*, être vrai
 - asteya*, ne pas voler
 - brahmacārya*, chasteté du corps et du mental
 - aparigraha*, absence du sens de la possession
2. Les cinq *niyama* (refrètements, attitudes vis-à-vis de soi) :
 - saucha*, pureté/propreté interne et externe
 - saṃtoṣa*, contentement
 - tapas*, ascèse, intensité de la pratique
 - svādhyāya*, étude des textes, connaissance de soi
 - īśvara-pranidhāna*, abandon au divin
3. *Āsana* (la posture)

4. *Prāṇāyāma* (contrôle du souffle)
5. *Pratyāhāra* (retrait des sens, retournement vers l'intérieur)
6. *Dhāraṇa* (concentration)
7. *Dhyāna* (méditation)
8. *Samādhi* (enstase)

Les traductions sont, hélas, approximatives, il faudrait pouvoir commenter chaque terme à partir de son étymologie ; par exemple, dans *prāṇāyāma*, le terme *prāṇa* est chargé de sens et d'histoire, puisqu'on le trouve déjà dans les premières Upaniṣad. Lié à un verbe qui signifie « respirer », il ne désigne pas seulement la fonction physiologique, mais un phénomène beaucoup plus vaste, le « souffle », qui a une fonction cosmologique autant qu'individuelle, et qui apparaît dans des récits mythiques comme une puissance subtile de vie, en étroite connexion avec l'*ātman*. Concernant les trois derniers « membres », la difficulté d'en rendre la signification est encore plus grande. Le traité les distingue des autres, en disant qu'ils sont « intérieurs » ; ils marquent un régime nouveau de la pensée et des émotions, *ekatra* « sur un seul point », *saṃyama* « en convergence », une unité psychologique et une stabilité par-delà les *vr̥tti*, les affects continuellement en mouvement qui caractérisent la psyché en son état ordinaire. Le niveau le plus haut, *samādhi*, est un état d'absorption complète en soi-même, par où l'âme individuelle rejoint l'universel et le pôle divin. On peut dire qu'il s'agit d'une « extase », mais Mircea Eliade a préféré, à juste titre, inventer le mot « enstase », parce qu'il n'y a ici nulle sortie de soi ou ravissement vers un ailleurs, bien au contraire¹.

Ces états supérieurs de conscience donnent lieu à des pouvoirs, *siddhi*, qui s'exercent sur le temps (connaissance du passé, du futur, de l'heure de la mort, des existences antérieures), sur l'espace (connaissance de l'univers ou macrocosme, et du corps subtil ou microcosme), sur les qualités des éléments ou des êtres (le fait de voler dans les airs ou de s'approprier la puissance de l'éléphant). Cette liste des pouvoirs magiques, qui se prolonge dans le quatrième chapitre, est entrecoupée de restrictions sur leur utilisation, car « eu égard à l'existence ordinaire, ce sont des perfections,

1. Mircea ELIADE, *Le Yoga, immortalité et liberté*, op. cit., p. 86.

mais eu égard au *samādhi*, ce sont des obstacles » (III, 37). Le *kai-valya pada* traite de « l'isolement », c'est-à-dire de la libération de l'esprit dans l'exacte perspective du Sāṃkhya où c'est discriminer le pôle Esprit du pôle Nature qui assure le salut. Plus philosophique, peut-être surajouté, il inscrit les pratiques du Yoga dans un espace où l'analyse du mental, du rapport entre sujet connaissant et objet connu, est tout entière ordonnée au retrait du monde empirique. La finalité, « c'est l'état d'émancipation dans la quintessence de l'Être » (IV, 29-34).

Cet Être est-il divin ? Est-il identique à *Īśvara*, ce Seigneur, auquel on doit s'abandonner ? Il y a dans les *Yoga Sūtra* un théisme discret, qui permet que le Yoga, en tant que discipline psychosomatique, s'adapte à différents contextes, explicitement religieux ou non. Il est probable que le Yoga soit né dans le cadre d'expériences d'écoles upanishadiques où les réflexions sur l'unité du *brahman-ātman*, neutre et indéfinissable, ont été dominantes, donc dans une perspective de sagesse spéculative ; ainsi le trouve-t-on allié à l'*advaita* védantin. Mais le Darśana classique emprunte ses concepts au Sāṃkhya non théiste et « dualiste ». Et enfin le terme *īśvara*, même s'il a le sens commun de « prince, roi, dirigeant », met sur la voie d'une inspiration shivaïte, où il tient à peu près la même place que le titre de *bhagavant* dans le vishnouisme. Un tel polymorphisme a permis la genèse d'un *bhakti-yoga*, à côté d'un *jñāna-yoga* ; il permettra aussi que cette discipline, très canonique et mesurée, prenne d'autres formes, plus baroques, plus sauvages, en marge du système socio-religieux des castes, dans les courants tantriques. Il explique très lointainement que le Yoga aujourd'hui soit si diversement pratiqué et interprété.

Cette longue période de genèse qui donne naissance à l'hindouisme dure environ un millénaire ; entre le IV^e siècle av. J. C. et le V^e siècle après, se constitue la Tradition, que les hindous tiennent pour l'ensemble des expressions humaines du *sanātana dharma*, de l'ordre du monde éternel. Ces expressions sont plurielles : elles se scindent en multiples courants dont les plus importants se rattachent à la dévotion pour les dieux majeurs et à la quête de salut par les voies philosophiques. Elles procèdent par interprétations successives, divergentes, concurrentes des textes fondateurs consi-

dérés comme intangibles, puisqu'ils ont été révélés. Au terme de cette évolution, l'Inde médiévale aura d'elle-même une représentation originale : terre sacrée, elle est le centre du gigantesque *maṇḍala* qu'est l'univers, elle est le temple et la demeure des trois cent trente millions de dieux. Un chiffre pareil a surtout valeur de symbole : les myriades de divinités comptent des entités indépendantes, pourvues de fonctions différentes, héritées du polythéisme védique ou plus récentes ; mais elles comptent aussi toutes les formes d'un même grand dieu, qu'autorise la bhakti, qui réclame un divin proche et lointain, masculin et féminin, bienveillant et terrible, local et universel... Le travail de l'invention religieuse tient donc une place immense, dans un monde où la mémoire collective ne cesse pas non plus de maintenir le sens de l'intemporel, l'exactitude minutieuse des rites, la récitation ininterrompue des mythes.