

**AN INTEGRATED SCIENCE OF THE ABSOLUTE**  
**UNE SCIENCE INTÉGRÉE DE L'ABSOLU**

Basée sur la “Darśana Mālā” (Guirlande de Visions)

De Narayana Guru

Introduction approfondie, traduction et commentaire de Nataraja Guru

**VOLUME I**

*Traduction anglais-français: Elisabeth Heitzmann*

East West University of Brahavidya  
(Brahavidya mandir)

Guru Narayana Giri, Śrīnivāsapuram  
Varkala, Kerala

India – 695145

ISBN 978-81-246-1058-9 (Vol. 1)

ISBN 978-81-246-1057-2 (Set)

Third revised edition, 2020 (in two Volumes) © Narayana Gurukula, Varkala

Avec une profonde adoration pour l'Absolu et cette longue lignée de maîtres et d'artisans de la tradition qui nous ont précédés de tous temps et sous tous les climats ; en s'excusant s'il arrive que, par hasard, l'un d'entre eux semble ne pas avoir été traité avec une parfaite égalité en termes de statut spirituel sous l'égide de l'Absolu.

**Ce livre est dédié à**

*Narayana Guru*

*la seule source directe qui ait soutenu et inspiré ce travail à  
son disciple, l'auteur de ce livre.*

*Si l'œil est à présent ouvert, il voit ;*

*Lorsqu'il est fermé, derrière les paupières seul demeure l'aveugle, car la connaissance ne peut lui apparaître.*

*La connaissance ne peut se révéler d'elle-même ; il lui faut l'œil pour se faire.*

*De même, l'œil à son tour a besoin de la lumière.*

1. Narayana Guru  
(*Advaita Dīpikā* 19)

### **Avant-propos**

Une Science Intégrée de l'Absolu est la pièce maîtresse de Nataraja Guru, disciple et successeur de Narayana Guru dans la hiérarchie des gurus de la Narayana Gurukula. Cette œuvre monumentale marque l'humeur et la mentalité de la fin du vingtième siècle. C'est le reflet du désir que l'on a de comprendre les découvertes individuelles de l'humanité, ses points de vue philosophiques, ses écrits inspirés et même l'articulation des expériences qui ne peuvent être exprimées par le biais des mots, en les intégrant dans un ensemble unitif. Ces diverses sources de recherche et d'expression humaines peuvent être attribuées à des scientifiques, des philosophes, des mystiques, des poètes et des artistes, dans des domaines aussi variés que la musique, la peinture, la sculpture, la danse et les arts du spectacle.

La toute première leçon que j'ai apprise de Nataraja Guru c'est que la certitude réside au cœur de la conscience. Malgré les syllogismes qui descendent des généralités aux particularités, ou inversement, il y a toujours un moyen terme qui nous permet d'arriver à une certitude. Ce que l'on appelle preuve ou certitude n'est pas une chose tangible, mais c'est quelque chose qui fait référence à une actualité ou à une réalité. La raison se déplace, pour ainsi dire, le long d'un axe vertical qui est à la fois transcendant et immanent ; elle aussi est d'ordre pleinement subjectif.

Sur le plan scientifique tout autant que sur le plan philosophique, Nataraja Guru considère que pour être reconnues comme légitimes toutes les certitudes doivent être imprégnées d'une certitude centrale et absolue. Pour rendre justice aux postulats de Narayana Guru, d'Einstein et de Bergson, sans créer de clivage entre eux quant à la certitude unitive qu'ils recherchent tous, Nataraja Guru reste fidèle à la maxime selon laquelle tout homme n'importe où dans le monde est capable d'atteindre une conception normative de l'Absolu. Dans cette optique il suggère que l'on fasse en sorte que ces approches a priori et a posteriori de la vérité ou de la connaissance puissent se rejoindre ; pour se faire il convient de considérer qu'elles partent de pôles à peu près opposés et qu'on puisse les faire se rencontrer sur un terrain commun. En d'autres termes Nataraja Guru suggère que nous devons supposer 'un processus de normalisation et de renormalisation'. C'est pour clarifier ce point qu'il fait référence à la théorie de la relativité restreinte d'Einstein.

Nataraja Guru a eu la chance d'être affilié à un grand maître du vingtième siècle qui n'était en rien inférieur aux r̥sis des Upaniṣads. Ce maître n'était autre que Narayana Guru. À sa naissance en 1895, c'est Narayana Guru qui lui attribua le nom de 'Nataraja'. Le Guru accorda la plus grande attention à l'éducation et au mode de vie de son disciple. C'est Narayana Guru en personne qui finança ses études à la Sorbonne où il l'envoya compléter ses études en Psychologie de l'Éducation. Il y reçut le diplôme de Docteur en Lettres. Avant d'entrer à la Sorbonne, il était déjà diplômé en Géologie et en Science de l'Éducation et avait également obtenu une maîtrise en Zoologie à l'Université de Madras.

Nataraja avait donc reçu une solide formation dans le domaine de la physique et de la biologie, mais aussi dans la sphère de la conscience. On doit également porter à son crédit le fait qu'il a enseigné la physique durant cinq années à l'International School of Fellowship de Genève.

Dans la mesure où il a étudié le sanskrit en Inde, et qu'il y a suivi une discipline traditionnelle sous la direction d'un Guru que le peuple vénère encore de nos jours pour sa sainteté, son érudition et ses contributions dans le domaine de l'humanisme, et par le fait d'avoir reçu du monde occidental une formation académique dans le domaine de la science moderne, il devient la personne la plus apte à présenter la science intégrée de l'Absolu. C'est lui qui fait le plus autorité quand il s'agit d'exposer cette science intégrée où se rencontrent l'Orient et l'Occident et où la science est parfaitement bien connectée aux sciences humaines.

**Une Science Intégrée de l'Absolu** se base sur la traduction et le commentaire de la *Darśana-Mālā* de Narayana Guru. Dans sa *Darśana-Mālā* ce grand Guru nous présente une guirlande composée de dix points de vue, et il y a derrière cette œuvre au moins cinquante années de solides recherches et de méditation continue. C'est la crème de l'ascèse contemplative (*tapasya*) de deux grands maîtres qui se sont succédés sur une centaine d'années.

Laissez-moi vous expliquer comment ce livre a été écrit.

Après un voyage en Europe, Nataraja Guru rentra en Inde en 1965, la tête pleine d'idées. Il semble que le destin l'ait conspiré pour qu'il connaisse parfaitement toute la littérature mondiale. Alors qu'il était en Europe, l'un de ses fidèles disciples lui fit faire le tour de Bruxelles et sa voiture tomba en panne juste devant la Royale Académie des Sciences. Comme les réparations allaient prendre un certain temps, Guru entra dans l'Académie où se tenait une conférence. Un groupe de scientifiques, de linguistes et de philosophes de haut niveau se penchait sur la manière de développer une méthodologie commune en vue d'un partage interdisciplinaire des connaissances. Guru leur dit que c'était également la principale question qu'il avait à l'esprit et qu'il allait bientôt travailler à élaborer le schéma d'une langue universelle. Certains délégués lui demandèrent de leur soumettre ses réflexions dans une monographie et la conférence chargea officiellement l'un de ses propres chercheurs d'écrire une dissertation similaire.

À son retour en Inde, Guru voulait discuter de toutes ses idées avec quelqu'un. J'étais là, prêt à le rejoindre à Fernhill où, jour après jour, nous pouvions discuter du problème à bâtons rompus. Il avait commencé à traduire et à commenter la *Darśana-Mālā* en 1925, peu de temps après qu'elle ait été écrite. Cette œuvre brillante offrait un cadre cohérent pour l'intégration de tous les points de vue de l'existence, qu'ils soient scientifiques et philosophiques, et par conséquent elle correspondait parfaitement à l'objectif de Nataraja Guru qui allait l'utiliser comme base à ce qu'il appelait une science intégrée de l'Absolu.

Après trente-cinq années d'études ininterrompues et de méditation sur la *Darśana-Mālā*, Nataraja Guru était prêt à finaliser sa traduction et son commentaire. Tous les matins j'entrais dans sa chambre à 4 h. et je l'y trouvais toujours assis sur son lit impatient de me révéler sa dernière idée. Il débitait à la vitesse des chutes du Niagara et j'avais du mal à écrire tout ce qu'il disait. Pendant la classe qui se tenait chaque matin je lisais ce qu'il m'avait dicté, et il passait l'après-midi entière à l'ajuster et à dactylographier un brouillon de la monographie. Tous les soirs il me demandait de la lire et de lui faire part de mes suggestions. Il avait l'habitude de se coucher à 21 h, mais tout au long de la journée de 4h. à 21 h. nous nous attardions sur des subtilités et lisions des livres difficiles à lire. J'avais mal à la tête et je pensais qu'elle allait éclater !

Chaque fois qu'il n'était pas d'accord avec le point de vue d'un auteur, il me demandait de le justifier. L'une de ses techniques favorites consistait à me traiter comme si c'était moi qui en étais l'auteur. Tout d'un coup je constatais qu'il s'adressait à moi en tant que Platon, Descartes, ou quelqu'un d'autre. Il haussait alors le ton pour m'interroger sur ma position. Il était inutile de plaider l'innocence. Cela ne faisait que le rendre furieux. Il me fallait défendre chacune des idées du philosophe que j'étais censé être. Quand finalement ceci me rendait fou, je m'enfuyais, j'allais aux toilettes, mais à peine y avais-je pénétré et avais-je refermé la porte, que je sentais sa présence à l'extérieur. Il continuait alors à m'haranguer comme si j'étais encore sagement assis dans la salle de classe : 'Nitya, probablement que ce que A. J. Ayer voulait dire c'est que...'

A. J. Ayer, Carnap, Bertrand Russel, Wittgenstein, Whitehead, C D. Broad, T. H. Huxley – tous ces noms devinrent pour moi des cauchemars. J'aurais aimé qu'ils ne soient jamais nés ! Guru étant un bon physicien et un bon mathématicien, il pouvait pleinement apprécier les *Principia Mathematica* de Russel et Whitehead, le livre le plus illisible que j'ai jamais vu. Quand je le lis

et que je tombe sur une équation, je la saute. Si quelqu'un me demandait si jamais j'avais vu Iblis ou Satan, je répondais qu'ils ressemblaient à des équations

Guru avait un stratagème pour corriger ma négativité. Si la fille d'un voisin venait traîner ici pour quémander un biscuit ou une banane, il lui présentait le problème du moment, sans les équations. Il utilisait la méthode socratique qui consistait à simplifier les questions et à les poser les unes après les autres. Elle donnait systématiquement la bonne réponse, ce qui démontrait à quel point il était facile non seulement de comprendre Russel et Whitehead, mais aussi Wittgenstein ! J'aurais donné n'importe quoi pour qu'elle ne vienne pas faire ses simagrées dans la chambre de Guru. Quoiqu'il en soit, les leçons simplifiées qu'il faisait pour elles étaient lumineuses et à chaque fois je courrais dans ma chambre pour les noter.

De toutes les tragédies qui se sont abattues sur l'humanité depuis l'aube de son histoire, il en est une qui est un désastre permanent : la diversification du langage humain. La Bible y fait allusion avec la malédiction qui s'abat sur les fiers artisans et architectes de la Tour de Babel. En construisant cette tour, ceux-ci voulaient surpasser les créations de Dieu, et Dieu a fait échouer cette tentative. Cette légende met le doigt sur le supplice que représente le fait de ne pouvoir communiquer les secrets de son cœur à une autre personne.

Le problème devient encore plus criant quand des gens vont à l'étranger dans un pays dont ils ne parlent pas la langue. Lorsqu'ils ont besoin d'une chose aussi triviale qu'un simple verre d'eau, ils doivent s'exprimer par des gestes. Nataraja Guru a toujours voyagé et il se rappelle avoir connu des moments où il s'est trouvé décontenancé et embarrassé, et où il se sentait considéré comme un animal stupide.

C'est Leibniz qui a pour la première fois tenté d'élaborer une langue universelle basée sur la logique mathématique. Il n'a bien sûr pas réussi, et après lui d'autres chercheurs ont eux aussi abandonné cette tâche qu'ils trouvaient pratiquement impossible.

Pour l'heure Nataraja Guru pensait qu'il était urgent de créer un pont qui puisse traverser toutes les barrières de communication entre les diverses disciplines et les différentes personnes. Un ami lui envoya des Etats-Unis un article du *Saturday Evening Post* de Janvier 1960 qui citait le Dr Holton, Professeur de physique à l'Université d'Harvard :

« La science progresse de plus en plus vite chaque jour, ce qui creuse le fossé entre la science et la culture. Faire en sorte que la plupart des hommes cherchent à rétablir le contact entre elles - mettre la science en orbite autour de nous au lieu de la laisser s'échapper du champ de notre culture commune - tel est le grand défi qui se pose aujourd'hui aux intellectuels. Et rien n'illustre mieux l'urgence et la difficulté de cette tâche que la fausse image que l'on donne de la science. »

Guru voulait jouer un rôle de pacificateur entre la science et d'autres disciplines comme la religion, la philosophie et les arts.

Chaque fois que Guru disait quelque chose qui me paraissait facile à admettre, je faisais un signe de tête affirmatif. Un jour il me demanda ce que je faisais et je lui répondis que je montrais mon adhésion à ce qu'il avait dit. Il fit alors remarquer que je n'avais pas utilisé de mots mais que je m'étais exprimé tout aussi clairement que si j'avais parlé. 'Cela veut dire que tu peux communiquer par la parole et que tu peux également communiquer par des gestes comme par exemple en faisant un signe de tête, en pointant du doigt, ou en t'exprimant par les yeux, les mains et le visage'.

Il poursuivit : ‘Sais-tu comment un enfant de deux ans dit à sa mère qu’il a vu un homme tomber de sa bicyclette ?’ Alors que j’essayais de me représenter la scène, Guru tomba tout à coup en levant une jambe en l’air. ‘Voilà comment parle l’enfant.’ Pour un enfant ces incidents paraissent dramatiques et jouer une scène donne une description plus claire de la situation qu’il ne pourrait le faire en n’utilisant que des mots. Mais les mots sont aussi des images, parce que chacun d’eux suggère une représentation conceptuelle. Ce qui marque une limite c’est que pour conceptualiser une image chaque groupe linguistique utilise différentes expressions, intonations sonores et mécanismes acoustiques. C’est la raison pour laquelle le langage des mots est étroit et régional.

‘Avant d’inventer un mot, nous vivons ce qu’il représente réellement de manière perceptive et conceptuelle. Cela signifie que lorsque nous utilisons un signe, les organes des sens et le subconscient se répondent l’un l’autre pour l’interpréter’. C’est pourquoi Guru considérait que le langage des signes, des formes ou des gestes, était du protolangage. Il appelait le langage des mots du métalangage.

Durant un ou deux mois Guru observa chaque chose en cherchant à comprendre l’évolution du méta- et du protolangage. Il disait qu’il y avait une circulation à double sens entre le protolangage et le métalangage, et il montrait que lorsqu’une langue empruntait un mot à une autre langue, elle avait toutes les chances de perdre son incidence proto-linguistique. Il me rappela que selon Bertrand Russel les guerres surviennent parce que des gens de différents pays ne peuvent pas communiquer uniquement avec le métalangage. ‘Quand les mots manquent, les fusils tirent.’ Guru considérait que la condition la plus urgente au développement de la culture était la paix, et il suggérait que tous les ans on commémore le 11 novembre en faisant une conférence sur la paix dans le monde pour que les gens puissent apprendre comment l’on peut normaliser le métalangage et le protolangage afin de créer une nouvelle norme qui puisse rassembler les cœurs.

Pour Guru le monde entier était comme un livre. Un jour, alors que nous étions tous assis dans la salle de méditation, il se leva subitement et sortit en courant. Ne comprenant pas quel était le problème, je me précipitai à ses trousses. Je l’ai trouvé en train de lancer des pierres à un corbeau en le suppliant de ne pas manger les oisillons d’un couple de rossignols qui avaient fait leur nid dans un des pins de notre jardin. Le corbeau était en train d’attaquer les oisillons et les parents affolés appelaient à l’aide. Guru déclara : ‘Ce cri est du protolangage. En criant, non seulement ils s’adressent au corbeau, mais ils m’appellent aussi à l’aide. Ce qui signifie qu’ils utilisent un langage inter-espèces. Le corbeau comprend parfaitement ce que je veux lui dire’.

Mais parfois Guru ne disait rien. Au lieu de cela il se contentait de prendre un encrier, d’y tremper un pinceau et de dessiner une succession d’images dans le seul but de montrer que quelques lignes suffisaient à raconter une histoire pour laquelle il aurait fallu plusieurs pages de texte si l’on avait voulu l’écrire avec des mots. Il me demandait pourquoi les ânes n’envoyaient-ils pas leurs enfants à Harvard ou à Princeton pour qu’ils apprennent à braire avec élégance. ‘De combien de mots un corbeau a-t-il besoin pour mener à bien ses activités tout au long de sa vie ? L’homme a d’énormes dictionnaires, comme celui de l’Edition d’Oxford qui contient plus d’un million de mots, et pourtant il ressent la pauvreté du langage parlé. Plus que d’un dictionnaire nous avons besoin d’une carte structurelle des mots. Considère des mots comme expression, impression, compassion et répression, et vois comme il est facile de faire une carte de leur structure’.

Ainsi, dans notre étude de la *Darśana-Mālā*, nous passons d'une subtilité à l'autre. Les jours et les nuits, l'expérience éveillée et celle du rêve, étaient tous imprégnés par l'objectif de Guru qui était d'unifier tout ce que l'on voyait, tout ce que l'on entendait et tout ce que l'on imaginait. Chaque jour, en l'écoutant, j'avais l'impression d'être un inculte doublé d'un imbécile qui ne connaissait pas encore le monde, ne serait-ce qu'infiniment peu.

**Guru Nitya Chaitanya Yati**

### **Avant-propos de la Troisième Edition**

Nataraja Guru a achevé la rédaction d'Une Science Intégrée de l'Absolu, son œuvre majeure, en 1967. En tant que philosophe scientifique il considérait que la mission de sa vie était de formuler une science unitive où toutes les disciplines de la recherche ayant trait à l'humanité pourraient trouver un terrain d'entente - une science où la science moderne et la sagesse spirituelle ancienne pourraient se rencontrer et fusionner comme les deux pôles opposés d'un aimant. Étant un disciple direct de l'un des grands ṛṣis de l'ère moderne, Narayana Guru, cette base commune se trouvait pour lui dans l'ancienne discipline philosophique et spirituelle de la *brahma-vidyā* qu'il considérait comme la 'Science de l'Absolu'. Pour lui Narayana Guru avait déjà élaboré la base de travail de cette Science des sciences dans l'œuvre sanskrite qu'il avait intitulé la *Darśana-Mālā*, et il ne lui restait plus qu'à la détailler et à la présenter de sorte qu'elle puisse être comprise par ses contemporains, et plus particulièrement les occidentaux. Afin de démontrer que non seulement la science moderne justifie cette science des sciences, mais encore qu'elle l'anticipe, il entreprit d'étudier les découvertes de la physique fondamentale. Durant les trois décennies suivantes, aucun progrès significatif n'a été réalisé dans ce domaine, en particulier après l'apparition du Principe d'Incertitude d'Heisenberg, car par la suite tous les progrès ont semblé se limiter à la découverte de particules subatomiques plus infimes. Des scientifiques modernes comme le Dr Stephen Hawking admettent que, même si les physiciens parvenaient à vaincre le mystère de l'univers, même s'ils trouvaient *La Réponse*, il est certain qu'il resterait toujours une place pour le Principe d'Incertitude d'Heisenberg. Étant donné cette évolution ou cette absence d'évolution, le domaine de la recherche fondamentale en physique est en déclin, les agences de financement ne sont pas disposées à y investir et les esprits créatifs de la recherche ne sont pas disposés à se consacrer à cette cause. Par conséquent la thèse de Nataraja Guru ainsi que le cadre dans lequel il présente la Science de l'Absolu reste intacte, et il n'en est que plus valide. C'est pourquoi nous avons décidé de sortir une nouvelle édition de ce livre. La première édition avait été publiée dans les années 70.

Toutes les branches scientifiques, tous les domaines de discipline, académique et non-académique, ésotérique et exotérique, ancienne et moderne, physique et métaphysique, sont des voies spécifiques qui permettent à l'esprit humain de s'exprimer. Une science qui serait centrée sur cet esprit qui a fait table rase, sur la conscience inconditionnée, sur le *cit* du Vedānta qui sert de base à toutes les activités mentales conscientes et inconscientes, devrait former un socle commun sur lequel toutes les sciences pourraient se rencontrer et fusionner. Ce qu'en Inde on appelle la *brahma-vidyā* n'est autre que la science du *cit* qui constitue l'essentielle substance de *Brahman*. Il est juste nécessaire de rafraîchir ce concept pour le présenter de façon à ce que



l'esprit scientifique de l'ère moderne puisse le comprendre, et c'est exactement ce que fait Nataraja Guru.

Comme le reconnaît lui-même l'auteur, ce livre est une tentative de réponse à la question précise posée par Narayana Guru concernant le mystérieux et malicieux esprit fantôme connu sous le nom de *Kuṭṭicaṭhan* (esprit frappeur), " Y a-t-il quelque chose de semblable dans ta science?". Cependant, on ne trouve dans ce livre aucune explication claire à ce phénomène. Un jour, je me suis risqué à demander à l'auteur : 'Pourquoi aucune réponse directe n'est-elle donnée ?' En réponse j'obtins un sourire chargé de sens ! Ce n'est que des années plus tard, alors que je tentais de commenter les Upaniṣads, que j'eus comme une révélation : je compris que la *brahma-vidyā* ne donne jamais de réponse directe à ces questions fondamentales. Au lieu d'y répondre elle aide l'aspirant à la sagesse à réaliser l'Absolu. Les questions posées au départ disparaîtront dans cette clarté de l'Absolu qui submerge tout, elles n'ont pas besoin de réponse. En d'autres termes, le Vedānta n'explique pas comment un phénomène particulier peut se produire ; il révèle à la personne en quête de sagesse l'unique Réalité au sein de laquelle on ne peut discerner ce qui est possible et ce qui est impossible, cette unique Réalité en laquelle tout est plausible. Cette Réalité unique est un grand mystère, ou plus exactement, c'est le plus grand des mystères ; et l'esprit scientifique des ṛṣis n'a jamais le sentiment que le fait d'admettre qu'il en est ainsi soit quelque chose qui n'est pas scientifique.

Le présent ouvrage ne fait pas une synthèse éclectique des diverses branches de la science en un tout systématisé. Il réintroduit simplement la *brahma-vidyā*, en ne négligeant aucun détail. Il la considère comme l'unique Science Maîtresse et selon lui il y a assez de place dans le magnifique palais de cette Science pour toutes les branches scientifiques et pour tout ce qui intéresse l'homme. Introduire une Science Intégrée de l'Absolu aux yeux du monde et dans ce nouveau millénaire me semble être une façon de servir la race humaine, c'est une réponse au schisme et aux discordes de notre époque, notamment à ceux qu'il y a entre les diverses spiritualités et religions et entre les spiritualistes et les matérialistes. Les autres livres de l'auteur comme par exemple *Towards A One-World Economics*, *World Education Manifesto*, *World Government Memorandum* et *In Search of a Common Language for Sciences*, expliquent comment les Sciences Intégrées que l'on va voir ici peuvent s'appliquer aux affaires humaines dans une perspective globale.

Ces travaux ont nécessité au moins une cinquantaine d'années de recherche approfondie et de méditation ininterrompue. Ce sont le fruit de l'austérité contemplative (*tapasya*) de deux grands maîtres sur une période d'approximativement une centaine d'années.

Non seulement ce monde est un, mais toute vie est une ; par conséquent nous devons aussi considérer que notre science est une ; car seule cette science peut guider les affaires humaines dans cette ère scientifique. Seule cette vision de la science, soutenue par des efforts visant à la concrétiser à travers un processus éducatif bien conçu, assurera une paix durable dans le monde. Nous souhaitons sincèrement que la thèse présentée par Nataraja Guru dans ce livre serve de base solide à tous ces futures initiatives, et qu'elle constitue un premier tremplin vers la plus grande aspiration de l'homme.

**Swami Muni Narayana Prasad**

## PRÉFACE

Alors que j'étais encore adolescent, il y a plus de 55 ans, et que je préparais mon examen d'entrée au lycée qui comprenait quelques leçons de sciences élémentaires, mon père logeait chez lui un homme assez âgé. Il avait l'apparence d'un simple villageois, et ne portait même pas de chemise, pourtant il semblait inspirer le plus grand respect à mon père qui était officier médical, qui avait fait ses études en Angleterre et qui travaillait pour le gouvernement de Mysore à Bangalore, dans le sud de l'Inde.

Un beau jour, ce personnage énigmatique décida de me poser une question très précise. En préambule à sa question il me fit la description d'un esprit malicieux ou diabolin que les villageois qui habitaient ce qui était alors l'État de Travancore (au Sud de l'Inde) appelaient *kuṭṭi-caṭhan* (le mot *caṭhan* dérive peut-être du mot '*śasta*', un des noms du Bouddha, et *kuṭṭi* signifie petit). Il y a aussi ce genre d'esprit en Occident. Chez Shakespeare on l'appelle Puck, et celui-ci est relié au célèbre *poltergeist*. Le vieux monsieur me dit alors :

« Des pierres vont tomber du toit ; tu peux les ramasser ou les mettre sous le cocotier de ton jardin. Elles y resteront pendant un certain temps. Si tu cherches aux alentours une pierre semblable à celles qui sont tombées, tu n'en trouveras pas. Ces pierres qui tombent peuvent atterrir près des personnes, pour leur faire peur. »

M'ayant ainsi tout raconté sur le *kuṭṭi-caṭhan*, il me posa la question suivante :

« Y a-t-il quelque chose de semblable dans ta science ? »

Cette question posée par un homme simple d'une autre génération me fit une étrange et profonde impression. La science que l'on m'enseignait à l'école se limitait à des questions sur la combustion des bougies, ou autres faits du même genre. Les décennies qui ont suivi ont transformé la simplicité de cette science en ce qui est aujourd'hui un vaste ensemble de connaissances empiétant sans cesse sur les domaines de la religion et de la philosophie. Je crois que je suis maintenant mieux préparé à répondre à cette question qui m'avait été posée alors que je n'étais encore qu'un écolier. Elle n'a jamais perdu le caractère poignant et la puissance déterminante qu'elle avait imprimés sur mon esprit à l'époque où elle m'avait été posée.

Je vais tenter de répondre à cette question dans les pages suivantes, ne serait-ce que de manière indirecte ou partielle. Je dois ajouter que j'ai été guidé d'un bout à l'autre de cette tâche par l'homme qui a été le premier à éveiller ma curiosité dans cette direction. Cet homme énigmatique n'était autre que Narayana Guru, et une fois de plus c'est à lui que je dédie cette tentative de réponse à sa question. J'écris ce livre en espérant qu'il sera utile à des disciples qui comme moi sont perturbés par ce genre de doutes, et se posent des questions semblables aux miennes. C'est essentiellement pour ma propre instruction que j'ai écrit ces pages, et je suggère à ceux qui estiment que la question que m'a posée Narayana Guru était accessoire, et que ma

réponse dans les pages suivantes pourrait également l'être, de ne pas se donner la peine de poursuivre leur lecture.

Comme cela est spécifié sur la page de garde, cet ouvrage est basé sur la *Darśana Mālā* (Une Guirlande de visions) de Narayana Guru. Le présent auteur est le disciple direct de Narayana Guru. Ce texte sanskrit est composé de 100 stances réparties en 10 chapitres de 10 stances chacun et est censé comprendre les principales catégories de toutes les visions philosophiques. D'ordinaire en Inde on considère qu'il y a six *darśanas*, mais des ouvrages tels que le *Sarva-Darśana-Samgraha* (Quintessence de Toutes les Visions de la Vérité) détaillent parfois jusqu'à quinze *darśanas* indiennes. Chaque *darśana* est un système philosophique reconnu, ou plutôt un point de vue unitif de l'Absolu.

Narayana Guru ne s'est pas limité au cadre de la seule pensée indienne, mais il se place dans la perspective d'une série qui inclut toutes les visions possibles à n'importe quelle époque et en n'importe quel lieu. Ces visions sont structurellement liées entre elles comme des pierres précieuses rassemblées sur un collier, et ce collier doit servir de parure pour que, grâce à la sagesse, la dignité de l'homme en soit rehaussée. Comme le montre la terminologie spécifiquement advaitique qu'il utilise, il ne fait aucun doute qu'il tire son inspiration des *Upaniśads* et de la *Bhagavad Gītā*. Mais il a également une autre source d'inspiration, c'est celle qu'il tire de son propre *tapas* (discipline mystique). Cette guirlande de Visions est à la fois le produit de son expérience intérieure et la confirmation qu'il en a des sources extérieures que sont les textes. La primauté de la première source de sagesse, qui est une source profonde, fait qu'il ne dépend des textes que de façon accessoire.

Pour permettre au lecteur d'accéder au texte sanskrit il y a une transcription mot à mot dont chacun peut disposer pour vérifier ou confirmer la traduction. Comme cela est expliqué au début du texte nous avons rigoureusement séparé nos propres commentaires sur le texte des stances de Narayana Guru et des commentaires qu'il a rédigé à leur sujet.

Comme ce livre est avant tout destiné à l'usage des disciples, et seulement en second lieu au grand public, nous avons pris soin, dans les remarques de notre conclusion, d'expliquer à ceux qui pourraient être enclins à mettre en doute l'authenticité de cette philosophie que nous avons attribuée à Narayana Guru, que nous ne nous sommes pas écartés des points de vue et des enseignements conclusifs qui sont les siens. Que cette guirlande de visions, en aidant à mieux comprendre la vie à la lumière de l'Absolu, rehausse la dignité de l'homme et diminue la souffrance. Nous espérons que ce sera le cas pour la personne qui recherche la sagesse avec sincérité et qui lira ce livre. Il n'est destiné qu'aux véritables étudiants, ceux qui dédient leur vie à la recherche de la sagesse ; et non à ceux qui sont juste curieux et le prendraient à la légère. Lorsqu'il est question de la sagesse intégrale, il est nécessaire de l'approcher en y mettant tout son cœur.

Nous remercions les nombreuses personnes qui ont eu l'amabilité et la bonne grâce de collaborer à l'achèvement et à la finalisation de ce livre. Je n'essaierai pas de les citer toutes nommément, car il est difficile de le faire lorsqu'on les considère dans leur ensemble, comme il se doit, compte tenu de la qualité ou de la quantité de l'aide qu'ils ont apportée. Ceux qui m'ont aidé dans les domaines qui sortaient de mes compétences, et ceux qui ont répondu consciemment ou inconsciemment aux contraintes liées aux besoins réels, méritent ma plus sincère reconnaissance.

Certains m'ont aidé à trouver des livres de référence et des coupures de presse ; d'autres m'ont offert l'hospitalité dans des pays lointains, ont facilité mes déplacements ou ont organisé des entretiens et trouvé les contacts dont j'avais besoin. D'autres encore m'ont pour ainsi dire prêté leurs yeux lorsque ma propre vue s'est faiblie, surtout ces dernières années. Certains ont écrit sous ma dictée aux premières heures de la journée, le jour et la nuit, alors que nous voyagions ou que nous restions dans différents centres ou différents camps entre Gand et Bombay, Delhi ou Varkala, lieux entre lesquels je n'ai pas arrêté de me déplacer alors qu'ils mettaient toute leur diligence à préparer le premier manuscrit.

Comme auparavant c'est John Spiers qui a fait les derniers préparatifs pour la presse, et je lui dois beaucoup, c'est un peu comme s'il m'avait été envoyé par la divine providence. De la même façon Fred Hass m'a prouvé son amitié lorsque j'ai eu besoin d'aide, ainsi que Saṃnyāsini Rāmārani. J'ai toujours gardé à l'esprit Nitya Chaithanya Yati, car ce serait un disciple qui pourrait grandement bénéficier de ces écrits.

Je dois aussi mentionner l'aide apportée par Jean Convent, le Dr. Joseph Vercruysse et cette bonne Céline Gevaert dont j'ai conscience d'avoir abusé en lui demandant de me lire et relire les difficiles passages des critiques de Bergson sur les théories d'Einstein. Ils méritent que je les remercie tout particulièrement.

J'ai échangé des notes sur la pensée axiomatique et la schématisation avec le professeur Janin de l'Université de Lyon, et j'ai également reçu l'aide de plusieurs bibliothécaires de cette université, ainsi que de celles de Rome, de Gand, de Bruxelles et de Londres, qui ont pris la peine de rechercher pour moi des documents précieux et méritent donc toute ma gratitude. Ils m'ont été très utiles en ce qui concerne la théorie des champs unifiés d'Einstein, théorie dont il me faut encore retrouver les derniers documents.

Outre tous ceux qui m'ont volontairement aidé, je pense aussi aux nombreux autres qui de temps à autre m'ont mystérieusement prêté main forte, m'apportant ainsi presque par hasard une aide précieuse et me permettant d'avancer alors que j'étais dans une phase critique de la composition de cet ouvrage, ils m'ont souvent ouvert de nouvelles voies de recherche qui se sont avérées fructueuses. Les livres sont parfois arrivés entre mes mains de manière très étrange et tout à fait inexplicable. Même un scientifique ne peut que soupçonner qu'une sorte de génie, qu'il soit considéré comme esprit élémentaire ou esprit favorable, soit à l'origine d'au moins certaines de ce qui semblent être des coïncidences.

En remerciant l'Absolu je peux inclure dans ceux à qui j'adresse mes remerciements toutes les personnes qui m'ont aidé, que ce soit des gens ordinaires ou des sommités spirituelles. Je m'incline donc devant l'Absolu que je vénère pour l'éternité, avec la conviction que ce faisant je ne fais en réalité que nous glorifier encore plus, nous dont l'ensemble n'est autre que moi-même.

NATARAJA GURU

Narayana Gurukula, Fernhill P.O.,  
Nilgiris, Madras State, India

Décembre 1967

# TABLE DES MATIÈRES

## PREMIÈRE PARTIE PRÉLIMINAIRES

|                                                                                           |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 1. Le Concept d'Absolu.....                                                               | 22  |
| 2. La Science Unifiée ne Connait pas de Frontières.....                                   | 22  |
| 3. L'Unité Structurale de la Pensée.....                                                  | 23  |
| 4. Connaissance de Laboratoire Versus Sagesse de Séminaire.....                           | 24  |
| 5. Concepts et Percepts en Tête à Tête.....                                               | 27  |
| 6. L'Origine Axiomatique de la Vérité Potentielle.....                                    | 29  |
| 7. le 'Sujet et l' 'Objet' de cet Ouvrage.....                                            | 30  |
| 8. Le Statut, le Contenu et le Cadre de l'Absolu.....                                     | 32  |
| 9. Le Terme 'Absolu' Largement Usité chez les Scientifiques.....                          | 33  |
| 10. Implications Dialectiques du Contenu de l'Absolu.....                                 | 35  |
| 11. Approche Dialectique du Concept d'Absolu.....                                         | 37  |
| 12. Méthodologie Dialectique.....                                                         | 40  |
| 13. La Certitude Réside au Cœur de la Conscience.....                                     | 46  |
| 14. Un Nouvelle Éclairage sur la Portée et les Limites de la Science.....                 | 47  |
| 15. Les Contributions de l'Épistémologie du Vedānta.....                                  | 48  |
| 16. La Certitude Scientifique à laquelle on Aspire dans cet Ouvrage.....                  | 49  |
| 17. Normalisation et Neutralisation de la Pensée Scientifique.....                        | 52  |
| 18. Entre la Pensée Expérimentale et la Pensée A Priori il y a un Fossé.....              | 55  |
| 19. Expérience et Expérimentation Doivent s'Interpénétrer pour Révéler l'Absolu.....      | 57  |
| 20. « Ce Double Effort ne nous Ferait-il pas Revivre l'Absolu ? » .....                   | 61  |
| 21. Possibilités et Probabilités se Rencontrent dans la Matrice de la Relation-Relata.... | 64  |
| 22. La Relation Dialectique et Structurale entre l'Homme et la Machine.....               | 68  |
| 23. Polyvalence Sémantique du Mot et de son Sens.....                                     | 73  |
| 24. Les Étapes de la Logique à la Dialectique.....                                        | 77  |
| 25. Les Mathématiques Révèlent les Possibilités de la Science de l'Absolu.....            | 80  |
| I. le Cadre de Référence Mathématique.....                                                |     |
| II. Joies et Énigmes des Mathématiques.....                                               |     |
| III. Les Mathématiques N'Atteignent Pas l'Absolu.....                                     |     |
| 26. Les Possibilités de l'Analyse Structurale dans le Monde du Discours.....              | 91  |
| 27. Les Propres Pronostiques Structurels de Bergson.....                                  | 93  |
| 28. Un Modèle Structurel au Statut Absolu Déjà en cours d'Utilisation.....                | 97  |
| 29. De Grandes Possibilités de Structuralisme Interdisciplinaire.....                     | 102 |
| 30. Plan de l'Ouvrage.....                                                                | 107 |

## I

### COSMOLOGIE.....118

#### PROLOGUE.....118

1. Compatibilités Internes et Externes.....120
2. Le Paramètre Commun qui Traverse la Cosmogonie et la Cosmologie.....123
3. Les Mérites du Langage Mathématique.....127
4. Prologue et Épilogue de Chacun des Chapitres Pris Séparément.....129

#### DARŚANA-MĀLĀ (Une Guirlande de Visions de l'Absolu).....133

##### PRÉFACE

#### Chapitre 1, *Adhyaropa-Darśanam* (VISION PAR SUPPOSITION) .....134

##### ÉPILOGUE.....141

1. Supposition contre Observation.....144
2. D'Intéressants Points de Vue Modernes en matière de Cosmogonie.....145
3. Cosmogonie dans le Ṛg-Veda.....147
4. Cosmogonie dans la Bible.....148
5. L'Interchangeabilité et l'Homogénéité des Contreparties Dialectiques.....148
6. Processus cosmologiques évolutifs.....151
7. Évolution en Termes de Conscience.....153
8. La Place de l'Évolution dans un Contexte Normé.....158
9. Remarques de Conclusion.....161

## 2

### MÉTHODOLOGIE.....165

#### PROLOGUE.....165

1. Méthodologie et Structuralisme.....166
2. Autres Implications du Cartésianisme.....167
3. Guider la Réflexion des Hommes.....170
4. Le Statut de la Référence Horizontale.....172
5. Une Nouvelle Voie en Physique.....172
6. Temps Absolu et Relatif.....176
7. Les Cinq Objections de Bergson à la Relativité.....179
8. Examen des Objections de Bergson.....180
9. La Première Objection de Bergson.....185
10. La Seconde Objection de Bergson.....187
11. La troisième objection de Bergson.....190
12. la Quatrième Objection de Bergson.....193
13. La Pluralité des Temps.....194
14. La Cinquième Objection de Bergson.....203
15. Les figures de Lumière.....205
16. Espace-Temps à quatre dimensions.....209

|                                                                                                                    |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 17. Le Temps de la Théorie de la Relativité restreinte et l'Espace de la Théorie de la Relativité généralisée..... | 221 |
| 18. Physique axiomatique.....                                                                                      | 223 |

**DARŚANA-MĀLĀ (Une Guirlande De Visions De L'Absolu)**

|                                                                        |     |
|------------------------------------------------------------------------|-----|
| Chapitre 2, <i>Apavāda-Darśanam (Vision par Non-Supposition)</i> ..... | 228 |
|------------------------------------------------------------------------|-----|

ÉPILOGUE.....233

|                                                                                                                                                       |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 1. Nouvelles Perspectives Méthodologiques.....                                                                                                        | 235 |
| 2. Demi-Relativité, Corrélations plus Complètes, Réciprocité plus entière, Continuum d'Espace-Temps et Traitement Unitif de l'Espace et du Temps..... | 236 |
| 3. Le contexte Épistémologique et Méthodologique de Ce Chapitre.....                                                                                  | 237 |
| 4. Un Nouveau Langage Mathématique.....                                                                                                               | 239 |
| 5. Une Structure Conçue de Manière plus Compacte.....                                                                                                 | 242 |
| 6. Mouvement Ascendant et Descendant dans le Raisonnement .....                                                                                       | 244 |
| 7. La Transition du Relatif à l'Absolu.....                                                                                                           | 245 |
| 8. L'Approche Analytique.....                                                                                                                         | 247 |
| 9. Remarques de Conclusion.....                                                                                                                       | 249 |

3

**PHÉNOMÉNOLOGIE.....252**

PROLOGUE

|                                                           |     |
|-----------------------------------------------------------|-----|
| 1. Conversation sur l'Esprit.....                         | 254 |
| 2. Deux Ensembles d'Antithèses Impliqués.....             | 257 |
| 3. Le Noème et le Noétique en Phénoménologie.....         | 258 |
| 4. L'Idée du Processus et Dynamisme Phénoménologique..... | 260 |
| 5. Variétés et Interrelations.....                        | 263 |
| 6. La Structure du Vrai et du Faux .....                  | 267 |
| 7. Ontologie Phénoménologique.....                        | 271 |
| 8. L'Aspect Religieux .....                               | 277 |

**DARŚANA MĀLĀ (Une Guirlande de Visions de l'Absolu)**

|                                                                     |     |
|---------------------------------------------------------------------|-----|
| Chapitre 3, <i>Asatya-Darśanam (Vision par non-Existence)</i> ..... | 281 |
|---------------------------------------------------------------------|-----|

ÉPILOGUE.....286

|                                                       |     |
|-------------------------------------------------------|-----|
| 1. Statut Épistémologique de Ce Chapitre.....         | 288 |
| 2. la Couleur Pure et l'Agrégation Universelle.....   | 290 |
| 3. Réduction Absolutiste.....                         | 292 |
| 4. Quelques Termes d'Importance Structurale.....      | 295 |
| 5. Deux Degrés de Réciprocité Eidétique.....          | 298 |
| 6. Échos de la Phénoménologie dans les Upaniṣads..... | 299 |
| I. La Femelle non-née.....                            |     |
| II. Le Principe de la Foudre.....                     |     |

|                                         |     |
|-----------------------------------------|-----|
| III. Monades Phénoménologiques.....     |     |
| IV. L'énigme de la Tasse retournée..... |     |
| 7. Remarques de Conclusion.....         | 307 |

4

**NÉGATIVITÉ.....309**

PROLOGUE

|                                                              |     |
|--------------------------------------------------------------|-----|
| 1. La Négativité de Kant et l'Idéalisme Allemand.....        | 312 |
| 2. Les Positions Plus Normées de Schelling.....              | 315 |
| 3. Une Description de Māyā.....                              | 316 |
| 4. Des Points de Vue Erronés sur Māyā.....                   | 317 |
| 5. Le Paradoxe et l'Absolu.....                              | 320 |
| 6. Philosophie Scientifique.....                             | 323 |
| 7. Opposition à Māyā.....                                    | 326 |
| 8. Le Contraire et le Contradictoire.....                    | 328 |
| 9. Le Fossé qui Sépare l'Ontologie et la Téléologie.....     | 331 |
| Chapitre 4, <i>Māyā-Darśanam</i> (Vision par Négation) ..... | 339 |

ÉPILOGUE.....339

|                                                                                   |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 1. Une Définition Schématique de Māyā.....                                        | 341 |
| 2. Le Dynamisme de Māyā.....                                                      | 343 |
| 3. Les Subtils Membres du Facteur Māyā Transcendantal.....                        | 345 |
| 4. L'Agrégat Universel au Sein de Māyā.....                                       | 345 |
| 5. La Base de l'Ambiguïté et du Paradoxe.....                                     | 346 |
| 6. Pradhāna et Prakṛti.....                                                       | 348 |
| 7. Orthodoxie et Réévaluation de la philosophie Sāṃkhya par la Bhagavadgītā ..... | 350 |
| 8. Références à Pradhāna et autres Termes du Sāṃkhya Tirées des Upaniṣads... ..   | 354 |
| 9. De la non-existence à l'atome.....                                             | 355 |
| 10. Le Dynamisme de l'interaction Esprit-Matière.....                             | 357 |
| 11. L'Analogie de la Machine.....                                                 | 359 |
| 12. Remarques de Conclusion.....                                                  | 361 |

5

**NORMALISATION.....364**

PROLOGUE

|                                                                                   |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 1. Langage Mathématique et Mystique.....                                          | 366 |
| 2. Révision Épistémologique de la Science.....                                    | 367 |
| 3. La Structure des Mathématiques Intuitionnistes.....                            | 368 |
| 4. Les Réalités Perceptuelles et les Réalités Mathématiques de la Relativité..... | 372 |
| 5. Suppression des aspects structurels Inutiles.....                              | 374 |
| 6. Réévaluation d'Einstein par Bergson.....                                       | 375 |
| 7. les quadruples aspects de la Réévaluation de Bergson.....                      | 376 |
| 8. Le Structuralisme dans la Māṇḍukya Upaniṣad.....                               | 377 |
| 9. Double Correction et Certitude Scientifique.....                               | 379 |
| 10. Structuralisme Mathématique et Scientifique.....                              | 380 |
| 11. Le Fond Totalement Spéculatif que Révèle le Structuralisme.....               | 383 |
| 12. Le Structuralisme Implicite chez Śaṅkara.....                                 | 387 |



|                                                                          |     |
|--------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>Chapitre 5, <i>Bhāna-Darśanam</i> (Vision of Consciousness)</b> ..... | 390 |
| ÉPILOGUE.....                                                            | 396 |
| 1. Impondérable Substantialité.....                                      | 398 |
| 2. Le Monde Raffiné de l'Électromagnétique.....                          | 402 |
| 3. La fonction Visuelle et Auditive de la Pure Matière.....              | 404 |
| 4. Une Notion Unitaire de la Substance Pensante.....                     | 407 |
| 5. La Grande Dignité du Quatrième État.....                              | 409 |
| 6. Le cadre ou la Structure Logique.....                                 | 411 |
| 7. Les Nombres Complexes et la Physique.....                             | 413 |
| 8. Le Soi non-duel.....                                                  | 414 |
| 9. Remarques de Conclusion.....                                          | 415 |







# PREMIÈRE PARTIE

## PRÉLIMINAIRES

LA SCIENCE CHERCHE LA CERTITUDE. Par nature l'homme éprouve de la curiosité pour deux questions fondamentales que l'on pourrait résumer ainsi : 'Quelle est l'origine de ce monde ?' et 'Qui suis-je ?'. Si l'on garde à l'esprit la première de ces questions, on peut dire que l'on limite notre domaine de recherche au monde visible, perçu ou perceptible. On peut dire qu'au sens large ce domaine comprend celui de la physique.

Lorsqu'un homme se pose la question 'Qui suis-je ?', il doit le faire en prenant en compte des facteurs qui ne relèvent pas du simple domaine physique. Il doit davantage se baser sur des concepts que sur les simples perceptions dérivées des données sensorielles. Il fait son introspection ou spéculé sur des idées générales qui pour la plupart lui paraissent aller de soi car elles sont de bon sens. Ces idées sont largement utilisées pour atteindre un certain degré de certitude en métaphysique, la métaphysique étant l'autre aspect de la connaissance par rapport à la physique, dont il est question ici.

L'ensemble de sa vision du monde physique, ainsi que sa propre expérience subjective non démontrable expérimentalement, apparaissent ainsi comme la base légitime et unifiée de notre recherche actuelle ; elle comprend les domaines propres à la physique et à la métaphysique. La physique est quantitative alors que l'on peut dire que la métaphysique est qualitative. Si la physique donne la priorité à l'espace, on peut dire que la métaphysique donne la priorité au temps. Si la physique ressort du phénoménal, la métaphysique est nouménale. Si la physique est relative, la métaphysique a tendance à considérer cette pluralité relative à la lumière de quelque chose qui n'est pas relatif. Lorsque la physique et la métaphysique ainsi conçues sont traitées unitivement de façon à ce que, par vérification mutuelle, la certitude impliquée dans l'une contribue à la certitude impliquée dans l'autre, nous en sommes aux premiers pas d'une Science de l'Absolu.

On peut aussi appeler la Science de l'Absolu 'la Science des sciences', 'une Science Unifiée', ou 'un corps intégrant les connaissances'. Si l'on pousse plus avant cette recherche afin d'aboutir à un concept commun qui puisse servir de norme à toutes les sciences, nous arrivons alors à une Science de l'Absolu pleinement intégrante.

Dans sa marche triomphante vers le progrès, la science, telle qu'on la conçoit à l'heure actuelle, se trouve confrontée au problème de l'incertitude qu'elle pensait avoir résolu. L'approche inductive et hypothétique qui mène à la formulation de lois ou de théories scientifiques est fondée sur des calculs jugés admissibles selon les pratiques dominantes en mathématiques et donne actuellement des images variables du monde physique. La création de mythes scientifiques est un danger auquel nous sommes de plus en plus exposés. Quand on autorise ainsi la science à fausser compagnie au sens commun, l'homme est désorienté, il ne sait plus de quoi il doit douter, ni à quoi il doit croire. Seul un concept normatif ou intégré de l'Absolu tel que nous l'avons indiqué ci-dessus peut servir de référence pour avoir une règle en la matière. Par conséquent le fait que nous tentions d'apporter de la précision à toute la gamme de la pensée

scientifique n'est pas une entreprise fantaisiste. Étant donné qu'elle est un mélange de calculs et d'observations, la science est constituée d'éléments conceptuels et d'éléments perceptuels, même telle qu'on la conçoit à notre époque.

## **1. Le Concept d'Absolu**

Le concept d'Absolu n'a plus la cote dans le monde de la pensée moderne et il laisse souvent un goût amer lorsqu'on l'évoque dans les différents contextes de la vie moderne. C'est en politique que cette amertume se ressent le plus, car on a vite fait d'associer l'absolutisme avec le totalitarisme, le fascisme ou la dictature. En religion l'autorité absolue de l'Église a aussi contribué à cette aversion, que dis-je, à cette répulsion, chez les meilleurs des esprits modernes d'Occident. Les excès de l'inquisition et ceux de la chasse aux sorcières, associés au régime qui a maintenant été supplanté par ce qu'on appelle le siècle des Lumières ou L'ère de la raison, ont donné au scepticisme plus de dignité qu'à n'importe quel ensemble de croyances dogmatiques et autoritaires.

L'homme moderne essaie encore de se dégager des séquelles laissées par le cauchemar de l'Age des Ténèbres où le pape exerçait une autorité débridée et arbitraire et, qui plus est, en abusait de façon flagrante. Le seul souci du modernisme est d'éviter une rechute de cette méthode d'un autre âge. On considère souvent que la philosophie moderne est non-absolutiste et analytique.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Pour entrer dans les détails de cette tendance, voir M. White, **The Age of Analysis**, New York: New American Library, éd., 1955, pp. 13-21, (Chapitre I: "The Decline and the Fall of the Absolute").

Si l'on garde à l'esprit ces préjugés, on sait d'avance que le titre même du présent ouvrage jettera le doute et la suspicion quant à la soutenabilité ne serait-ce que de prendre parti pour le concept d'Absolu. Mais notre position en faveur de ce concept est excusable car le modernisme, en particulier la pensée scientifique moderne et progressiste, a rendu impérative une révision radicale des fondements épistémologiques, méthodologiques et axiologiques, que ce soit de la philosophie, de la science ou des deux.

## **2. La Science Unifiée ne Connaît pas de Frontières**

Une science unifiée ne peut reconnaître aucune frontière, ni se fixer de limites entre les diverses disciplines scientifiques. Elle doit former un ensemble interconnecté avec une épistémologie, une méthodologie et une axiologie qui soient appropriées. Elle doit aussi transcender les limites du langage, cette tragédie à laquelle la Bible fait référence sous le terme de « Babelisation » ou confusion des langues. Les valeurs culturelles de proximité varient d'une unité géographique à l'autre. Les langues vernaculaires sont séparées les unes des autres par des frontières linguistiques. Traditions et coutumes contribuent également à créer des schémas croisés qui tracent des lignes de démarcation entre les gens et les empêchent de se comprendre les uns les autres car elles façonnent pour eux-mêmes de nombreuses branches et sous-branches spécialisées et hermétiques. Le fléau de la compartimentalisation et de la surspécialisation des départements de la connaissance est un obstacle, plutôt qu'un guide, pour les personnes qui veulent vivre de façon saine et intelligente.

A l'heure actuelle, les spécialistes des différentes branches de la science adoptent au hasard des unités, des normes, des standards et des cadres de référence variés. En outre, au sein d'une discipline on peut avoir des doubles standards ou même de multiples standards. Nous avons un exemple de cette tendance avec les théories de la relativité moderne qui comprend la Théorie

Restreinte, la Théorie Générale et la Théorie du Champ Unifié. Il s'agit donc, dans de nombreux cas, de subtiles violations des lois épistémologiques fondamentales. Ces infractions entraînent souvent une confusion entre les conventions axiomatiques arbitraires de la pensée mathématique ou logique et les données expérimentales réelles auxquelles elles sont censées se référer.

Le conceptualisme et le perceptualisme doivent se valider mutuellement sans que l'un des deux l'emporte sur l'autre. L'approche a priori et l'approche a posteriori s'entremêlent souvent au point qu'elles se confondent, ce qui fait que la littérature scientifique ressemble parfois à une fable, voire à un mythe, et qu'elle viole presque toujours le bon sens. Seule une science unifiée ou normative fondée sur le concept d'Absolu, peut servir de facteur de régulation pour intégrer méthodiquement toutes les branches de la recherche humaine. Pour qu'une science unifiée puisse émerger, il serait donc nécessaire de transcender les frontières géographiques, structurelles et linguistiques. Sans cela, la physique et la métaphysique traitées toutes deux unilatéralement ne peuvent que créer de la confusion en perturbant la saine perception que l'on a des valeurs humaines. Seule une bonne perception de ces valeurs peut guider l'homme avec assurance et cohérence vers le but qui est naturellement le sien.

À notre époque, une Science qui intègre toutes les sciences et qui implique à la fois la normalisation des concepts et leur renormalisation en référence au domaine des percepts, est devenu un besoin impératif ; ceci justifie le travail que nous entreprenons ici. Le progrès moderne en mathématique ouvre de plus en plus la voie à la possibilité d'une telle science.

### **3. L'Unité Structurelle de la Pensée**

Lorsqu'on observe les tendances modernes de la recherche scientifique on constate que certains traits communs dominants caractérisent à la fois le monde microcosmique et le monde macrocosmique. La science s'intéresse de plus en plus aux descriptions et de moins en moins aux faits réels objectifs tels qu'on les comprend unilatéralement. Les concepts gagnent donc de l'importance, et qui plus est, l'observateur et l'objet observé ont tendance à appartenir au même contexte. Par conséquent la cosmologie et la psychologie s'approchent l'une de l'autre, en partant pour ainsi dire des deux pôles opposés de l'ensemble de la configuration du savoir dont toutes deux relèvent.

En terrain neutre, physique et métaphysique sont d'égale importance dans ce processus d'intégration des aspects perceptuels et conceptuels. La mécanique quantique repose sur la même structure que celle que l'on a en astronomie. Chaque jour, les mathématiques, la logique et la sémantique font également apparaître de nouveaux paramètres sur la frontière structurelle. Ces paramètres tendent à se conformer les uns aux autres alors que ce sont des disciplines auparavant considérées comme différentes ou distinctes. De nombreux livres contemporains commencent à mettre l'accent sur l'aspect structurel commun qui sous-tend à la fois 'le sujet' et 'l'objet' de la science. Dans la philosophie de la science, nous avons inconsciemment commencé une science de la philosophie parce que toutes deux s'appuient sur des caractéristiques structurelles communes. Aristote connaissait la logique. Maintenant nous parlons de cadres ou de matrices logiques ; elles sont pertinentes et communes, comme c'est même le cas entre l'homme et la machine. On voit que la cybernétique et la thermodynamique ont des caractéristiques structurelles subtilement subjectives et sélectives qui sont toutes susceptibles d'être traitées conjointement ce qui est un développement surprenant dans la pensée scientifique moderne. Construire une Science Unifiée telle que celle à laquelle s'intéresse le présent ouvrage est maintenant à la portée de l'homme avisé.

Autrefois la mécanique newtonienne occupait une place centrale mais elle est désormais remplacée par l'électromagnétisme. La géométrie qualitative remplace maintenant la géométrie purement quantitative. Les concepts post-hilbertiens du fondement de l'algèbre et de la géométrie offrent de nouvelles possibilités. Et avec ces nouvelles possibilités les mathématiques en tant que science indépendante, se suffisent à elles-mêmes dans les questions pour lesquelles il est nécessaire d'avoir des certitudes dans ces deux domaines. L'algèbre peut soutenir la géométrie et vice-versa. Nous vivons donc à une époque où de considérables possibilités s'ouvrent à nous. Ceci est en soi suffisamment encourageant pour que nous soyons confortés dans le travail que nous entreprenons. Étant donné la façon avec laquelle en tant qu'hommes nous percevons la certitude du côté des perceptions et la certitude du côté des conceptions, la structure commune à laquelle la pensée subjective et les événements objectifs peuvent se référer pour avoir une normalisation et une renormalisation, est peut-être le signe le plus encourageant de notre époque. Sir Edmund Whittaker dit ceci à propos de la renormalisation :

« Le développement de l'électrodynamique quantique a, en effet, montré la nécessité de ce qu'on appelle une renormalisation. Cette renormalisation est précisément le fait de reconnaître la différence qu'il y a entre la valeur observée et la valeur théorique de  $e$  et  $m$ . . . . Bien qu'Eddington n'ait pas vécu suffisamment longtemps pour voir se développer la pratique de renormalisation de  $e$  et  $m$  telle que nous l'avons à l'heure actuelle, il savait que nous atteindrions ce stade, et il nous mettait en garde contre le fait d'espérer trouver une concordance trop étroite entre ses valeurs calculées théoriquement et celles obtenues par mesure. »<sup>2</sup>

<sup>2</sup> E. Whittaker, *Eddington's Principle in the Philosophy of Sciences* : conférence qui s'est tenue le 9 août 1951, Cambridge Univ. Press, 1951, p. 25.

Voilà qui rend possible une Science de l'Absolu, science que nous n'avions pas auparavant.

#### **4. Connaissances de Laboratoire Versus Sagesse de Séminaire**

La structure de la pensée dissimule un subtil mais néanmoins tragique élément de paradoxe. Seule une étude normative de l'Absolu peut le mettre en lumière. Il y a deux aspects dichotomiques, deux pôles distincts que l'on appelle parfois principes antinomiques. Ces deux aspects ont entre eux une réciprocité complémentaire et ambivalente qui nous semble évidente lorsque l'on réduit l'ensemble de la situation de connaissance à ses termes les plus simples, les plus abstraits et les plus généraux, des termes qui sont fondés sur les éléments conceptuels de cette configuration d'un côté et l'image correspondante que l'on a de cette configuration de l'autre, c'est-à-dire l'image perceptible. Ces deux aspects se rejoignent sous forme de schéma au cœur de la conscience de l'homme. C'est ici que, de part et d'autre d'un subtil paramètre, on peut dire que la pensée algébrique rencontre sa propre contrepartie dialectique ; celle-ci est constituée d'éléments, d'entités ou d'objets purement géométriques. La principale tâche de la philosophie a été de transcender cet élément tragique, et cet élément qui implique un paradoxe est également la problématique centrale à laquelle nous devons nous confronter dans cet ouvrage.

Les batailles polémiques qui ont fait rage entre ceux qui mettaient l'accent sur les concepts au détriment des percepts et ceux pour qui c'était l'inverse, ont soulevé et soulèvent encore à notre époque des nuées de controverses. Ces polémiques contribuent à remplir les bibliothèques de livres de plus en plus verbeux et de plus en plus spéculatifs. Ces grondements se poursuivent encore de nos jours. Il y a ceux qui, comme notre contemporain A. J. Ayer prenant ouvertement parti pour un camp, affirmeront que la métaphysique est 'absurde' est insignifiante <sup>3</sup>, et que



l'humanité peut vivre pleinement en se basant sur la connaissance empirique et les propositions que l'on échafaude en partant de cette connaissance.

<sup>3</sup>Ayer déclare : « Et, dans la mesure où les tautologies et les hypothèses empiriques forment l'ensemble de la catégorie des propositions pertinentes, cela justifie que nous concluons que toutes les assertions métaphysiques sont insensées. » *Language, Truth and Logic*, London ; Victor Gollancz Ltd., 1954, p. 1.

Ce sont les philosophes empiriques, positivistes et analytiques, que l'on qualifie tantôt de fonctionnalistes, d'opérationnalistes ou de pragmatistes. On peut aussi inclure les instrumentalistes dans cette catégorie, même si l'instrumentalisme dont il est question chez eux n'est que logique ou mathématique. Ces philosophes s'attendent généralement à ce qu'un jour toute la vérité se dévoile à leurs yeux, et pour eux cela devrait arriver lorsque ce que l'on appelle les méthodes des laboratoires seront de plus en plus poussées scientifiquement. Selon eux, cela doit se faire à petits pas, à force d'essais et d'erreurs, jusqu'à ce que, après avoir annexé étape par étape ce nouveau terrain, l'inconnu finisse par entrer dans le cadre du connu. Ils espèrent alors triompher enfin en créant une philosophie qui conserverait ce qu'ils aimeraient bien appeler son statut "scientifique". Ce rêve ressemble à l'idée de la terre promise, c'est un rêve qui ne semble pas reconnaître le paradoxe qui se cache au cœur de la vérité, mais qui aurait plutôt tendance à le contourner en l'approchant de manière unilatérale.

Si on les considère d'un point de vue unitif, structurel et schématique, on peut dire que ces scientifiques qui penchent en faveur des études de laboratoire ne sont pas fondamentalement différents de ceux qui, dans le camp adverse, relèvent du contexte d'une sagesse de séminaire. Entre ces deux camps rivaux la contradiction n'est qu'apparente. Si l'on examine plus attentivement la nature de ce qui semble les opposer et si on l'analyse en s'appuyant sur l'intuition, on en vient à reconnaître la vérité qui leur est commune, et c'est alors que nous voyons clairement qu'il est légitime d'envisager la possibilité d'une future Science Unifiée.

En disant qu'une rose sentirait toujours aussi bon quel que soit le nom qu'on voudrait lui donner, Shakespeare, tout en essayant de surmonter la contradiction, mettait le doigt sur ce qu'il y a de très tragique ou de très paradoxal dans l'ensemble du contexte de la connaissance. Les noms sont plus proches des concepts, alors que l'odeur relève du monde opposé au monde des percepts. Tous deux appartiennent à la rose. La promiscuité et l'amalgame de ces aspects mènent à la confusion des langues que l'on appelle « Babélisation », et la conséquence naturelle de cette Babélisation est une vaine et abondante verbosité que l'on prend souvent à tort pour de la bonne métaphysique. Que ce soit pour la physique ou pour la métaphysique, les approches unilatérales sont erronées. L'une présuppose nécessairement l'autre, et apprendre comment attribuer à chacune la place qui lui revient au sein de nos spéculations constitue ce que l'on appelle l'approche normative, unifiée ou unitive. L'approche *a priori* est un anathème pour le physicien. À notre époque, même les phénoménologues issus de l'idéalisme kantien et hégélien répugnent secrètement à tout ce qui a une saveur d'*a priori*.

Husserl écrit :

« ...j'évite autant que possible les expressions *a priori* et *a posteriori* ; trop d'obscurité et d'ambiguïté propices à l'erreur s'attache à leur emploi commun ; en outre, les doctrines philosophiques plus ou moins décriées, héritage fâcheux du passé, les ont profondément contaminées. » <sup>4</sup>

<sup>4</sup> E. Husserl, *Idées, Introduction Générales à la Phénoménologie Pure*, trad. P Ricœur, Gallimard, 1950, P. 43.

À notre époque, il y a des positivistes ou des empiristes, comme Bertrand Russell, qui sont de plus en plus conscients des limites de l'empirisme, notamment parce que la mécanique quantique a porté un coup fatal à leurs programmes. Les penseurs scientifiques modernes sont sur le point de découvrir une théorie de la connaissance accommodant la mécanique quantique et l'électromagnétique avec le temps, l'espace, la gravitation et le principe de causalité dans le champ unifié de la nature, ou une théorie qui serait faite au nom d'un continuum où l'espace et le temps entrent sur un pied d'égalité. Alors qu'ils sont sur le point d'atteindre leurs objectifs, on peut s'attendre à ce qu'ils soient en mesure de se débarrasser de leur préjugé de longue date contre l'approche synthétique *a priori* de philosophes comme Kant. En insistant uniquement sur l'analytique *a posteriori*, ils ne pourront jamais résoudre le paradoxe. Ce n'est que lorsque cela se produira qu'il sera possible pour les penseurs strictement intellectuels de disposer d'une théorie complète de la connaissance, une théorie que l'on envisagerait de façon bilatérale ou qui serait réciproquement équilibrée et qui servirait de principe régulateur pour une progression normale de la connaissance humaine.

On peut accuser les théologiens d'être des aprioristes dogmatiques, prêts à croire n'importe quoi y compris ce qui est totalement indémontrable et donc non scientifique au sens habituel du terme. On peut légitimement reprocher à ceux qui relèvent de l'école de pensée attachée au séminaire d'avoir commis de nombreuses et graves erreurs par omission ou par action. Ce qui ne signifie pas pour autant que l'on doive s'attendre à ce que seules les personnes en charge des laboratoires détiennent toutes les vérités.

Les hommes les plus ordinaires considèrent comme acquis un grand nombre d'idées générales, tout simplement parce que c'est humain. Il ne faut pas négliger l'importance des idées générales dans tout schéma global, même si celui-ci est strictement scientifique. Lorsqu'un enfant de deux ou trois ans observe un plus grand qui joue à cache-cache avec lui, une troisième personne qui observerait le visage de l'enfant, pourrait y noter une alternance de consternation, d'espoir ou de désespoir qui suggérerait qu'il a parfois tendance à être sceptique et que parfois il est disposé à croire. On peut voir que l'enfant est déchiré entre le monde du visible et le monde des idées générales, deux mondes qui ne cohabitent qu'au cœur de son absolue *tabula rasa*, comme dirait Locke, *tabula rasa* qui constitue son état de conscience normale. Lorsque le jeune enfant ne voit pas l'enfant plus âgé une minute de plus que la durée à laquelle il s'attendait, on peut voir que les traits de son visage reflètent de plus en plus de tristesse et de déception. Lorsque réapparaît la figure de celui qui se cachait, cela semble à l'enfant un miracle si prodigieux que son petit cœur a bien du mal à le contenir. Dans ce genre de situation l'esprit de l'enfant se balance, pour ainsi dire, il penche tantôt vers le scepticisme et tantôt vers la croyance. Si nous remplaçons l'alternance de contextes qui rendent l'enfant susceptible de passer mentalement du scepticisme à la croyance, par des philosophes et des scientifiques, alors nous obtenons un tableau qui a globalement la même portée et où l'on peut voir un mouvement d'alternance identique prendre place au cœur de la situation paradoxale bipolaire constituée par l'ensemble de la connaissance dont nous avons déjà parlé. Mais nous ne nous attarderons pas sur cette question, car nous avons déjà approfondi ces sujets dans des études antérieures.

Comme le montre la citation suivante, Einstein offre un bon exemple de la façon avec laquelle le mysticisme s'introduit dans le cadre de la science :

« L'émotion la plus belle et la plus profonde que nous puissions éprouver est la sensation du mystique. C'est le ferment de toute véritable science. Celui à qui cette émotion est étrangère, qui ne peut plus s'émerveiller et s'extasier, est comme mort. Savoir que ce qui nous est impénétrable existe réellement, qu'il se manifeste sous la forme de la plus haute sagesse et de la plus radieuse beauté que nos facultés émoussées ne peuvent

comprendre que dans leurs formes les plus primitives – cette connaissance, ce sentiment est au centre de la véritable religiosité. »<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Lincoln Barnett, *The Universe and Dr. Einstein*, New York; New American Library ed., 1958, p. 108.

Si l'on déclare par exemple que "Tous les hommes sont mortels", et que l'on peut choisir entre un laboratoire ou un séminaire pour vérifier la validité de cette déclaration, le bon sens devrait nous conseiller de ne pas recourir au laboratoire, mais plutôt au séminaire qui traite normalement des idées plus générales telles que la vie éternelle, etc. Dans un laboratoire on pourra au mieux vérifier cette vérité sur des rats ou des lapins en pratiquant des expériences au cours desquelles ils peuvent mourir, ou être tués, non pas tous ensemble mais selon une durée moyenne d'espérance de vie propre à chaque espèce animale. Néanmoins, ce n'est pas de cette façon qu'émerge la sagesse proverbiale. Les moyennes statistiques qui se réfèrent à une durée de vie ne sont que théoriques, elles sont aussi « irréelles » que toute affirmation métaphysique. Dire que les statistiques mentent, c'est une boutade proverbiale. Si, sous prétexte des péchés qu'ils ont commis dans le passé, l'on ne peut faire confiance aux théologiens en tant que gardiens des idées générales, où devons-nous alors chercher la confirmation de ces idées et qui pourra alors les formuler pour que nous puissions être en mesure de spéculer à leur sujet aussi correctement que possible ?

Les idées générales ont une source légitime qui leur est propre, même si à l'heure actuelle cette source n'est pas entièrement fiable ou acceptable pour l'esprit de l'homme moderne, du moins en Occident pour de nombreuses raisons historiques.

Pour les scientifiques *a priori* et l'absolutisme sont donc devenus des concepts *non grata*. Dans le choix que nous devons faire entre la sagesse du séminaire et les connaissances de laboratoire, le facteur décisif va consister à transcender le tragique élément de paradoxe qui se cache entre le nom d'une rose et son parfum, paradoxe que nous avons déjà évoqué. Ils relèvent tous deux ensemble d'une seule et même valeur significative – la réalité, la vérité ou le fait.

## 1. Concepts et Percepts en Tête à Tête

Si, comme l'affirment Locke et d'autres empiristes, le mental est une *tabula rasa*, il est facile d'en déduire qu'il y a un *no man's land* entre les concepts et les percepts. Ils ne se développent pas les uns après les autres en suivant un ordre précis. Il semble qu'il y ait un étrange fossé entre eux, et on ne peut promouvoir les percepts au rang des concepts en sollicitant notre mental ou en le forçant à une quelconque ratiocination. Le simple fait que les enfants doivent apprendre comment on dit « chat » et « rat » en utilisant une méthode qui consiste à regarder l'objet puis à le nommer – méthode employée pour apprendre naturellement comment relier les percepts aux concepts correspondants - prouve qu'il y a un fossé que l'on doit toujours combler par un processus d'apprentissage.

A la base de ce à quoi nous avons déjà fait référence sous le nom de « Babélisation », ou confusion de langues, il y a cet élément étranger semblable à ce qu'il y a entre les noms et les formes. Ils semblent se rencontrer comme s'ils venaient chacun d'un côté opposé de l'ensemble du contexte de la connaissance, contexte normalement constitué de *la tabula rasa*. Là où les empiristes peuvent croire que les percepts sont plus importants que les concepts, minimisant ainsi l'élément d'*a priori* qui existe au sein de l'entendement humain, les idéalistes et les rationalistes peuvent croire le contraire.

Il ne serait jamais possible de régler cette querelle, parce que l'on ne pourra jamais observer comment elle a commencé au tout début. C'est la même histoire que celle qui consiste à chercher qui vient en premier entre la graine et l'arbre, ou entre l'œuf et la poule. En ce qui

nous concerne cette quête est à la fois vaine et superflue. Tout ce qu'il nous importe de souligner ici c'est la polarité qu'il y a entre les concepts et les percepts, entre le nom et la forme, entre l'*a priori* et l'*a posteriori*. Comme nous l'avons déjà dit, si l'un est quantitatif, l'autre est qualitatif ; si l'un est physique, l'autre est métaphysique. Donc, du point de vue structurel, une ligne droite horizontale divise malheureusement le domaine de la plus pure pensée en deux parties. La ligne de démarcation que nous avons signalée a des conséquences tragiques. Cela est particulièrement évident dans les tribunaux où il est essentiel que les preuves visuelles que l'on a en première main corroborent strictement toutes les déclarations verbales des témoins. Même dans le cas d'un simple accident de la route, il est plus facile de comprendre ce qui s'est passé et de retrouver le coupable lorsque la déclaration verbale peut s'appuyer sur un croquis. Entre le monde des mots et le monde des événements visibles, il y a un espace où toutes sortes de criminels et de charlatans peuvent prospérer.

Même l'apparente incompréhension qui prévaut entre des gens comme Einstein pour qui l'observation est l'arbitre final en matière de validité scientifique, et des gens comme Kant qui donnent à l'*a priori* son plein statut indépendamment de l'*a posteriori* – ce qui a pour effet de diviser le monde de la pensée en deux camps rivaux, l'un que l'on appelle le monde de la physique, et l'autre que l'on appelle le monde de la métaphysique – a sa propre raison d'être dans le tragique fossé qui persiste en toute subtilité entre le nom et la forme. Il faut dissoudre le paradoxe qui est sous-entendu entre eux, ou le faire tomber, si l'on veut voir émerger une Science normative de l'Absolu. Il faut convenablement normaliser ou renormaliser l'un ou l'autre des aspects perceptuels ou conceptuels de la réalité, si au lieu de chercher à atteindre une certitude unilatérale on veut parvenir à une certitude qui puisse être vérifiée en partant des deux extrémités, ce qui la rendrait plus définitive, plus suprême ou plus absolue.

La meilleure analogie que l'on puisse trouver pour révéler la subtile réciprocité qui persiste entre les percepts et les concepts peut se déduire du contraste qu'il y a entre la lumière et l'obscurité. La lumière implique le contraire de l'obscurité, et l'une ne peut s'extraire de l'autre de façon directement proportionnelle sur le plan quantitatif. L'obscurité peut être plus obscure et la clarté plus claire. Alors on peut dire que le fossé qui les sépare s'accroît ou diminue, mais le contenu qualitatif qu'il y a entre eux est intrinsèque et peut se fixer par la normalisation de l'un par rapport à l'autre en faisant appel à un principe de double négation ou de double assertion. Ce sont là quelques-uns des aspects les plus profonds de la méthodologie dialectique, et nous y reviendrons plus tard. Notons pour l'instant que les concepts et les percepts se rapprochent les uns des autres en partant des côtés opposés d'un contexte de savoir global que l'on conçoit du point de vue structurel et qui relève de la capacité à concevoir de l'homme ordinaire.

Il semble qu'il y ait comme un écran qui sépare tragiquement le monde des percepts du monde des concepts qui lui correspond, de sorte qu'un étranger qui se trouve dans un pays dont il ne connaît pas la langue se sent démuni, même lorsqu'il ne s'agit que d'acheter les aliments et les boissons les plus banales. La surface entière de la terre est divisée en parcelles où l'homme se sent frappé de cette sorte d'hébétéude qui est toute à son désavantage. Il partage ce sentiment d'agonie avec de nombreux autres membres de son espèce.

Il est assez navrant de constater que les enfants entrent dans ce cas de figure lorsqu'ils doivent apprendre leurs leçons sur des livres chargés de mots. Dans toutes les écoles et dans tous les pays, ils doivent continuellement endurer cette souffrance. Et ce même supplice se retrouve même chez les adultes, bien que sa forme en soit souvent plus diffuse et plus méconnue. Dans la vie, cet écran ou paramètre qui trace, pour ainsi dire, une ligne de démarcation horizontale entre les aspects observables et les aspects intelligibles de notre existence ordinaire, est à

l'origine de situations ou de tragédies fâcheuses, comiques ou catastrophiques en abondance. Il ne faut donc pas minimiser l'importance de ce tragique élément.

## 6. L'Origine Axiomatique de la Véracité Potentielle

Alors qu'il existe un lien nécessaire entre les données sensorielles (le bon sens) et les percepts formés dans notre esprit, on peut envisager différents noms pour relier un percept à l'aspect conceptuel qui lui correspond. Ce dernier, en d'autres termes, le concept, n'a qu'une relation conditionnelle aux données sensorielles. Nous avons remarqué le fossé qui sépare les percepts et les concepts. Lorsque ce fossé a été franchi et que nous avons atteint l'autre rive, c'est-à-dire le côté où le mental effectue une conceptualisation, nous constatons qu'ici aussi il y a une relation figée entre les concepts et le mot ou le nom correspondant. Chaque mot du dictionnaire correspond à son concept. La structure d'ensemble de la relation réciproque entre les données sensorielles et les percepts d'un côté, et les mots et les concepts qui leur correspondent de l'autre, demeure stable et entière.

Pour nous aider à comprendre nous pouvons prendre l'exemple de deux personnes qui se parlent à distance. Il s'établit alors dans la conversation un échange inter-subjectif et un échange trans-physique, ou un échange inter-physique et un échange trans-subjective, basés sur les impulsions motrices sensorielles. Comme l'a si magistralement fait Bergson, on peut réduire l'évènement et ses deux aspects à un *schéma moteur* commun.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Henri Bergson, *Matière et Mémoire*, page 92, 72<sup>ème</sup> édition PUF, Paris 1965.

Sans entrer dans les détails de cette structure, il nous suffira à ce stade préliminaire de remarquer qu'au sein de l'ensemble de la configuration dont il est question il y a un saut ou un écart vertical entre les percepts ontologiques ou immanents et leurs propres aspects téléologiques ou transcendants appelés noms ou concepts. Il y a là une subtile ambivalence qui révèle l'existence de deux pôles distincts. On appelle a priori le pôle du possible, ou pôle de tous les possibles. C'est là que la pensée axiomatique est la plus valide. Nous pouvons placer un pôle qui lui correspond à l'autre extrémité de ce même axe vertical. À cet emplacement, à la place de la pensée axiomatique, nous aurons des ensembles donnés de données sensorielles qui s'excluent les uns les autres. Nous pouvons la considérer comme la source de la pensée a posteriori. C'est ainsi que l'on revient au nominal qui est à la base de cette proposition, « On peut donner n'importe quel nom à une rose », est à la réalité qui se rapporte à son parfum, « elle sentira toujours aussi bon », deux assertions que l'on relie au sein d'une configuration globale pour en révéler les aspects ambivalents. Ici, la pensée axiomatique réside au pôle supérieur, et la nécessité d'exclure la contradiction, comme celle qu'il y a entre différents aspects réels, se situe au pôle inférieur.

Sous forme de préliminaire nous avons pénétré les interrelations qui existent entre les données sensorielles, les percepts, les concepts, et les noms et les mots qui leur correspondent, afin de mettre en évidence cet autre pôle qui n'est pas représenté par ce que l'on appelle la source perceptuelle de la connaissance, ou source centrée sur les travaux de laboratoire. La pensée axiomatique ne tire pas son origine du domaine expérimental propre à la physique. Au contraire, toute pensée axiomatique induit pleinement en elle-même l'a priori, et par conséquent on devrait la déléguer au pôle d'où sont issues les idées générales dans la structure de l'ensemble de l'entendement humain. On peut aussi l'appeler la métaphysique ou l'ultraphysique. La version conceptualisée des aspects immanents et transcendants de la réalité pourrait être comprise dans le cadre de ce pur et logique paramètre. Descartes a clairement marqué les limites à l'intérieur desquelles l'on peut dire que la pensée métaphysique vit et se meut, quand il déclare

dans son Discours sur la Méthode, que cogito ergo sum est un point de départ naturel pour tous les doutes systémiques, ou toutes les spéculations. Il écrit : « En conséquence, je pense, donc je suis, est la première et la plus certaine des connaissances qui se présentent à celui qui philosophe d'une manière ordonnée ». <sup>7</sup> Il ajoute encore que Dieu est la source de toutes les idées générales :

« Lorsqu'ensuite l'esprit passe en revue les différentes idées qui le composent, il découvre ce qui est de loin la principale d'entre elles – celle d'un être omniscient, tout-puissant et absolument parfait ; et il observe que dans cette idée est contenue non seulement une existence possible et contingente, comme dans l'idée de toutes les choses qu'il perçoit clairement, mais une existence absolument nécessaire et éternelle ». <sup>8</sup>

7 et 8 (N.d.t : je n'ai pas réussi à retrouver le texte original, il s'agit peut-être d'un condensé) traduction de *Mater and Memory*, Henri Bergson, trad. N. M. Paul et W.S. Palmer, N. Y. ; Doubleday and Co., 1959, pp. 101-107.

Même s'il nous paraît nécessaire de contourner cette seconde limite théologique et que nous préférons lui donner un autre nom que celui de Dieu, cela n'en reste pas moins vrai. Toutes les pensées a priori possibles ont une source axiomatique où naissent toutes les idées générales. Cette source se situe au sommet de l'axe vertical, et toutes ces idées générales s'appuient sur une dialectique descendante pour rendre valides les ramifications plus ou moins possibles de ces idées. Dans la pensée, le pur nominalisme, avec lequel tout nom est aussi bon qu'un autre, laisse toute sa place à l'élément contingent. On comprend ou on saisit mieux les noms grâce au sens que nous leur donnons par le biais de ce que nous appelons des concepts. On peut avoir une hiérarchie de concepts appartenant à des ensembles ou sous-ensembles représentant les différents niveaux des valeurs humaines les plus importantes, ainsi que les termes qui leur correspondent. Ces termes rempliront tous les dictionnaires d'une région linguistique. Ainsi, le mot et sa signification sont couplés, comme dans le cas de deux dictionnaires dont les mots correspondraient les uns avec les autres.

Nous pouvons construire en correspondance avec cette ramification descendante, une ramification qui partirait du pôle de la nécessité dans l'existence et qui ressemblerait à l'*Arbre de Porphyre* avec ses rameaux perceptuels se développant vers le haut. Les ensembles de ramification qui montent et descendent se rencontrent dans ce tragique *no man's land* dont nous avons déjà parlé, cette zone où d'innocents écoliers s'ennuient dans leurs salles de classe. Nous justifierons ces détails structurels plus tard, quand le contexte le justifiera et au fur et à mesure qu'ils se présenteront, mais dès à présent nous devons garder à l'esprit son schéma général pour qu'il nous soit plus facile de suivre les discussions à venir.

## 1. Le 'Sujet' et l' 'Objet' de cet ouvrage

Il est nécessaire que nous donnions une idée précise de ce sur quoi porte ce livre. En bref, comme l'indique son titre, il porte sur la Science de l'Absolu. Jusqu'à présent le terme Absolu est assez vague et ce qu'il recouvre laisse la place à bon nombre d'ambiguïtés. Comme nous l'avons expliqué dans d'autres textes <sup>9</sup>, tautologie et contradiction trouvent toutes deux leur place au cœur même de ce concept fondamentalement suprême. Nous avons déjà tenté de déterminer cette notion d'Absolu aussi loin que cela était possible du point de vue philosophique. Plutôt que d'en faire une description qui ne soit que philosophique, religieuse ou mystique, nous nous attachons davantage dans cet ouvrage à le rendre plus précis du point de vue scientifique.

9 Voir notre article (dans la série) “*The Search for a Norm in Western Thought*” (Chapitre 2: ‘the Characteristics of Modern Philosophy’), VALUES, Vol. 11; No. 4 (Jan. 1966), p. 113.

Que ce soit dans la littérature chinoise ou upanişadique, ou la mystique perse ou européenne, les textes contemplatifs de tous les pays contiennent de nombreuses indications utiles que nous pouvons garder à l’esprit pour nous aider à atteindre l’idée précise que nous cherchons à nous en faire ici. Ils contiennent des subtilités ou des secrets qui sont parfois enrobés d’un langage exalté ou excessif, et ils s’appuient sur des analogies dérivées de proverbes populaires, de fables ou de paraboles et parfois même sur de la mythologie, qui ont toutes plus ou moins tendance à les faire dévier de leur caractère scientifique au gré de l’humeur des contemplatifs. L’approche positiviste moderne doit développer son propre style dans une sobriété qui s’accorde avec des disciplines telles que la logique, la sémantique ou les mathématiques, disciplines qui toutes reçoivent l’attention des penseurs modernes. A l’heure actuelle un scientifique russe peut communiquer en termes précis et scientifiques avec son alter-égo américain sur des sujets tels que la physique nucléaire et la mécanique quantique.

La notion d’absolu est normalement à la portée de l’entendement humain. Le mystère qui l’a entourée jusqu’à présent n’est dû qu’à un paradoxe épistémologique dont on doit se débarrasser, que l’on doit éliminer ou chasser de notre façon de penser. C’est alors qu’un contenu pourra émerger de derrière, pour ainsi dire, et nous aider à donner un sens précis à ce concept qui semble toutefois si subtil et si abouti.

La nature même du paradoxe nécessite de nombreuses recherches pour être mis à nu afin que nous puissions fixer les différents niveaux de perception ou de conception, d’analyse ou de synthèse, dans les limites desquels il peut résider. Le nombre de ces niveaux possibles est très élevé. Nous devons en réserver l’énumération pour un stade ultérieur. En attendant, nous pouvons nous prévaloir des riches indications, dont certaines sont conformes aux exigences scientifiques, que l’on trouve dans un vaste corpus de littérature contemplative généralement connu sous le nom de « Philosophie Éternelle ». Elles se prêtent parfois admirablement à l’analyse structurelle, et parfois aussi nous pouvons y discerner les traits d’une langue mystique spécifique basée sur des caractéristiques protolinguistiques. Ce que Leibniz rêvait d’accomplir grâce aux mathématiques universelles comme celles qu’on trouve dans ses écrits, pourrait nous intéresser, tout comme ce qui est suggéré de manière cryptique dans des textes tels que les Upanişads, dont nous avons déjà examiné certains aspects ailleurs.<sup>10</sup>

<sup>10</sup> Voir notre article (dans une série) : « *Vedante revalued and restated* » » (chapitre 2 : ‘*Schematic Protolinguism in the Vedanta*’). VALUES, Vol. 10 No. 1 (Oct. 1964), pp. 365-372, 381-384.

Il n’est pas impossible non plus que, même lorsqu’elles sont habillées d’un langage mythologique, certaines vérités scientifiques, subjectives ou structurelles se révèlent dans des écrits qui, comme les Upanişads, constituent à eux seuls un vaste corpus de littérature. Tous se consacrent à ce seul objectif qui est de donner un contenu ou un sens à l’Absolu. Parmi ces traditions, aucune ne nous paraît plus importante que les autres dans l’optique de cet ouvrage. Nous devons nous sentir libre de profiter de toutes, particulièrement lorsque les indications sont conformes aux exigences de la démarche scientifique à laquelle nous nous sommes engagés par avance. Notre attitude est de celles qui évitent les exagérations et les exaltations qui sont pourtant assez naturelles chez les mystiques.

Nous partons du principe qu’une notion normative de l’Absolu est à la portée de l’entendement humain dans n’importe quelle partie du monde. Réaliser l’Absolu est également très naturel à l’homme, même si cela nécessite de sa part un intense travail de recherche intellectuelle. Afin que les approches *a priori* et *a posteriori* de la vérité ou de la connaissance se rejoignent, alors qu’elles partent de pôles qui sont pour ainsi dire opposés, il faut faire en sorte qu’elles se

rencontrent sur un terrain commun. Les concepts doivent épouser les percepts qui leurs correspondent, et dans la fusion qui en résulte le paradoxe est éliminé. Ce qui est impliqué ici c'est un processus de normalisation et de renormalisation en sens inverse. Lorsque le paradoxe, qui peut n'avoir qu'un statut schématique et nominal, devient totalement transparent à lui-même, l'Absolu se révèle lui-même dans toute sa primauté unifiée ou unitive. C'est alors qu'il devient un puissant instrument de certitude dans le domaine de la pensée. Il offre un cadre de référence fécond pour la régulation de toute pensée précise, et toutes ces pensées gagneraient alors une beauté particulière qui renforcerait sa propre valeur dans la cause de l'entendement humain pour toujours et en tous lieux.

## **8. Le Statut, le Contenu et le Cadre de l'Absolu**

L'Absolu n'est pas une chose, et ce n'est pas non plus une simple idée. Lorsque le philosophe a correctement localisé le paradoxe qui se dissimule entre l'apparence et la réalité, le paradoxe lui-même a tendance à s'effacer au sein de l'Absolu. L'Absolu est un concept neutre qui peut contenir toutes les choses tangibles et toutes les idées possibles les concernant, sans contradiction ni conflit. Par conséquent, c'est à la fois une chose et une idée. Vérité, réalité, fait et existence font référence à des aspects de ce concept neutre et central que, par commodité, l'on nomme l'Absolu.

Tous concepts ou entités, du plus grossier ou du plus concret au plus subtile, résident au cœur de l'Absolu sans rivalité. Ils sont absorbés unitivement dans son être et son devenir. Il est difficile d'attribuer à ce concept un statut qui resterait définitivement fixé. L'Absolu comprend en lui-même l'existence, la subsistance et les facteurs de valeur ; quant à la question de sa propre réalité, une fois que l'on a admis la parfaite neutralité de son statut, cette question ne devrait même pas se poser. Avant de pouvoir concevoir l'Absolu, il faut laisser tomber toutes les dualités. Dans le contexte de l'Absolu, même la plus évasive des dualités doit s'effacer en quelque chose dont on peut aller jusqu'à dire qu'il n'est rien. Quelle que soit la dualité que l'on puisse encore suspecter, nous devons la laisser à la porte des limitations de l'entendement humain, limitations qui sont le fait de l'homme qui tente d'atteindre l'ultime concept d'Absolu. Nous devons admettre ceci par la validité même des idées générales fondées sur l'entendement humain que nous pouvons présupposer. Nous poursuivrons cette discussion plus en détails ultérieurement. Une vérité que l'homme ne peut pas comprendre n'a pour lui aucune signification, et réciproquement, ce qui est en quelque sorte important pour lui, de son point de vue, ne peut pas atteindre le plein statut d'Absolu par cette raison même. Au sein de l'ensemble du contexte global de la recherche humaine dans lequel chacun de nous est né, nous devons tirer au moins la moitié de cette conviction de l'expérience humaine directe ou indirecte, mais l'autre moitié doit dépendre des idées générales qui descendent d'en haut. Avec les deux aspects d'endosmose et d'exosmose impliqués dans le processus global de l'entendement humain, nous avons un double processus. L'homme ne s'éduque pas lui-même en s'appuyant sur la seule expérience quotidienne, mais il est obligé, consciemment ou inconsciemment d'accepter des idées générales qui sont parfois plus insaisissables du fait de leur caractère axiomatique. Nous devons nous rappeler de la nature bilatérale de la progression de la pensée humaine tout au long de cet ouvrage.

On dit que la religion primitive commence par la peur des forces naturelles qui entrent en jeu dans la vie quotidienne de l'homme. Si l'on garde à l'esprit « l'homme de la rue », cette crainte que l'on impute à l'homme soi-disant primitif peut facilement devenir un émerveillement, plutôt qu'une peur. Si nous pensons à des personnes encore plus civilisées, nous pourrions utiliser le terme de « curiosité naturelle » pour désigner ce même désir de savoir. Tout naturellement l'homme cherche à dissiper tous ses doutes. Certains de ces doutes sont plus



propres aux personnes immatures qu'aux philosophes en herbe. Quel que soit le degré de curiosité impliqué, la satisfaction doit prendre place à partir des deux pôles du contexte de la connaissance que nous avons évoqués. Il s'agit d'un processus dialectique à la fois descendant et ascendant, et ce que nous appelons certitude est le résultat de la rencontre des expériences et des anticipations validées, ainsi que des probabilités et des possibilités, qui se prêtent toutes à une certitude apodictique ou dialectique. Ce n'est que lorsque cette rencontre a lieu que l'homme a le sentiment d'arriver au bout de sa quête. Ni l'approche inductivo-hypothétique ni une confiance non méthodique dans l'*a priori* où résident toutes les idées générales, ne peuvent conduire l'homme à être définitivement convaincu d'une certitude absolue. Une science de l'Absolu doit chercher cette certitude absolue. Sur le plan épistémologique l'Absolu n'a qu'un statut nominaliste et schématique.

## 9. Le Terme 'Absolu' Largement Usité chez les Scientifiques

Même les scientifiques qui sont normalement contre les notions absolutistes ont beaucoup utilisé le terme dans ses différentes connotations ou dénnotations. Nous connaissons des expressions telles que 'température de zéro absolu' qui est une sorte de dernière limite en termes de mesure de chaleur. Où qu'ils apparaissent dans les discussions scientifiques, les facteurs indépendants, autosuffisants, purs, immuables ou constants sont souvent qualifiés d'absolus.

Si nous prenons la notion d'espace d'Euclide si importante dans la mécanique classique, nous voyons qu'elle est aujourd'hui condamnée sous prétexte qu'étant une notion absolutiste elle serait insatisfaisante. La question de savoir si l'espace pur peut être qualifié d'absolu ou non reste ouverte, même si, du point de vue du bon sens, elle est généralement considérée comme acquise. La nature de l'espace et le suprême statut qu'il revêt pour le scientifique est l'une de ces questions sur lesquelles règne actuellement un grand flou. L'espace relativiste n'est pas rigide, et admet certaines qualités comme la courbure ou l'élasticité. D'un côté nous constatons que, si Einstein condamne fermement les idées newtoniennes de l'espace comme étant absolutistes, d'un autre côté il admet ouvertement que son propre cadre de référence pour sa Théorie de la Relativité Restreinte est aussi absolutiste que celui de Newton :

« Avec cette découverte de la relativité de la simultanéité, l'espace et le temps ont été fusionnés en un seul continuum de la même manière que les trois dimensions de l'espace l'avaient été auparavant. L'espace physique est ainsi passé à un espace à quatre dimensions qui inclut également la dimension du temps. L'espace quadridimensionnel de la théorie de la relativité restreinte est tout aussi rigide et absolu que l'espace de Newton ».<sup>11</sup>

<sup>11</sup> A. Einstein, « *Space, Ether and the Field in Physics* », de S. Commins and R. N. Linscott (ed.), *The philosophers of Science*, New York: Pocket Books Inc, ed.: 1954; & Washington Square Press ed. 1966, p. 478.

Le profane doté d'un bon sens commun pourrait à juste titre considérer que le terme absolu est ici utilisé de manière arbitraire, et il peut même soupçonner qu'on se désintéresse de lui en tant que néophyte. Dans le domaine de la croyance, les théologiens font de même avec les esprits crédules. Nous ne savons pas, par exemple, si nous devons considérer que l'espace tend à devenir plus absolutiste ou plus relativiste lorsqu'on lui donne une matrice ou une structure lobachevskienne ou riemannienne, ou même lorsqu'on l'envisage selon le concept du continuum espace-temps utilisée après Minkowski. Si nous pensons au temps et non pas à l'espace, nous constatons qu'en résumé le mode de pensée adopté par Einstein exclut la simultanéité de deux événements. Cela pourrait être dû au fait que la notion de temps atteindrait trop facilement un statut absolu si le relativiste admettait la simultanéité des événements dans

l'espace. L'espace doit être mesuré à la fois par sa caractéristique de vacuité et par la capacité qu'il a en même temps à être plein de quelque chose de réel ou de tangible.

Einstein écrit :

« Si deux corps sont de valeur égale pour ce qui est de remplir un de ces intervalles, ils s'avèreront aussi de valeur égale pour ce qui est de remplir d'autres intervalles. Ce qui montre par conséquent que l'intervalle est indépendant du choix que l'on fait d'un corps ou d'un autre pour le remplir ; il en va de même, universellement, pour les relations spatiales. Il est clair que cette indépendance, qui est une condition essentielle à l'utilisation du cadrage des concepts purement géométriques, n'est pas nécessairement *a priori*. À mon avis, ce concept d'intervalle, détaché comme il l'est du choix du corps particulier qui devrait l'occuper, est le point de départ de tout le concept d'espace. »

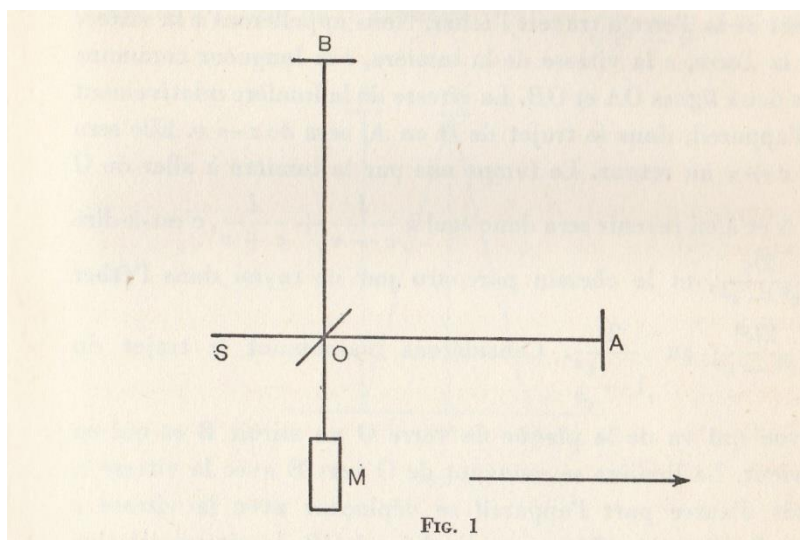
« Par conséquent, considéré du point de vue de l'expérience des sens et à la lumière de ces brèves indications, le développement du concept d'espace semble se conformer au schéma suivant – corps solide ; relations spatiales des corps solides ; intervalle ; espace. Vu sous cet angle, l'espace apparaît comme quelque chose de réel au même titre que les corps solides. »<sup>12</sup>

<sup>12</sup> P. 475, *ibid.*

Les relativistes modernes escamotent le paradoxe dont il est question ici car ils ne souhaitent pas caractériser l'espace pur comme quelque chose qui aurait un statut relatif ou absolu. Ils préfèrent plutôt se fier à la lumière, car celle-ci peut être considérée comme quelque chose de perceptible et de réellement visible, comme les éclairs de lumière sous forme corpusculaire ou ondulatoire, émis par les étoiles les plus lointaines.

Même après l'échec de l'expérience Michelson-Morley qui, à la surprise générale, a révélé l'absence totale de tout éther pondérable postulé par les physiciens classiques comme une sorte de substitut à un milieu absolu pour le déplacement de la lumière, les physiciens modernes refusent de reconnaître tout type d'espace à caractère absolu. L'expérience historique mentionnée ci-dessus a mis en évidence le fait que la lumière se déplace à une vitesse extrêmement élevée, insaisissable pour l'expérience du sens commun et, qui plus est, que la vitesse ou la position relative des observateurs ou le mouvement même de la source de lumière qu'ils observent, n'affectent pas le moins du monde ce facteur relatif à la lumière dans la capacité qu'il a de remplir tout l'espace. On entend dire qu'il faut « des milliers d'années-lumière » pour qu'un rayon de lumière voyage depuis une étoile lointaine avant d'atteindre un observateur sur terre.<sup>13</sup> Trois cent mille kilomètres par seconde doivent être multipliés plusieurs fois par des unités de temps avant que le sens commun soit capable de penser à cet événement physique que l'on suppose perceptible.

<sup>13</sup> « Un neutrino pourrait traverser une sphère de fer des millions de fois plus grande que l'orbite de la Terre autour du Soleil et ne subir qu'une seule interaction ». B. Ivanov, *Contemporary Physics*, p. 13.



L'homme de bon sens a le droit de s'opposer au physicien qui prétend, même ici, que ce rayon de lumière entre dans le champ de la perceptibilité qui est l'unique critère séparant la physique de la métaphysique. Ainsi le physicien bouscule brutalement les normes d'une pensée fondée sur le bon sens, et il les viole en voulant que le simple « homme de la rue » croie à des fables au moins aussi farfelues que celles que tissent parfois les théologiens. Parce que les physiciens ne veulent pas conférer le statut d'absolu à l'espace pur, ils préfèrent accorder plus d'importance à la vitesse de la lumière qu'ils qualifient par le terme moins prétentieux, mais néanmoins synonyme de 'constant'.

Si l'on en vient à examiner avec impartialité ce que ce terme de « constante » est censé impliquer pour l'homme ordinaire qui n'a pas de préjugés en faveur de la physique ou de la métaphysique, il est facile de voir, dans le statut indépendant, pur et finalement phénoménal de la vitesse de la lumière, les rudiments, au moins, d'une notion participant des deux sens, soit comme réalité, soit comme analogie, comblant, en quelque sorte, le fossé intellectuel qui sépare le domaine de la physique de celui de la métaphysique. En fait, des expressions utilisées en théologie telles que « la lumière du monde », justifient cette double participation ou la transparence qu'il y a entre les deux aspects dont il est question ici. La transition entre le mental et le physique est un problème sur lequel nous reviendrons plus d'une fois dans ce travail. En attendant, tout ce que nous voulons d'ores et déjà indiquer ici, c'est qu'au lieu de considérer la vitesse de la lumière comme une simple « constante » de la physique, accorder à la lumière une place plus centrale, une place qui aurait à la fois un statut perceptuel et un statut conceptuel dans le contexte de l'Absolu normatif, serait justifié. Sans aucun doute, le terme « absolu » tel qu'il est utilisé par les scientifiques laisse beaucoup de marge aux éclaircissements et aux précisions. L'espace et le temps peuvent être intégrés plus intimement que ne le suggère Minkowski qui, au mieux, confère au concept la forme d'un amalgame de facteurs spatiaux qui donnent la primauté à l'espace pour les besoins de la physique, plutôt qu'au temps. S'ils étaient intégrés plus intimement, il deviendrait indispensable d'inclure le temps dans l'expérience de la vie intérieure. Au fur et à mesure que nous avancerons dans notre étude, ce qui rend possible cette intégration nous paraîtra de plus en plus évident.

## 10. Implications Dialectiques du Contenu de l'Absolu

Relativité et absolutisme sont des antonymes. L'un tire son sens de l'autre et il est impossible de penser à une quelconque théorie de la relativité sans supposer son incontournable contrepartie. Le fait observé de la relativité n'a besoin d'être soutenu par aucune théorie. On

peut enseigner facilement à n'importe quel écolier que lorsqu'un ou plusieurs trains se déplacent près d'un quai, on assiste à ce qu'en termes familiers on appelle la relativité de mouvement.

Lorsque l'on élève ce simple aspect au rang d'une théorie à part entière, une théorie qui s'applique à l'ensemble du monde physique, nous sommes contraints de chercher un cadre mental de référence par rapport auquel cette relativité peut se révéler, de la même manière qu'un pilier près du quai de la voie ferrée sert de référence à l'écolier pour apprécier le relativisme auquel il est confronté. Puisque la terre elle-même est en mouvement, au sens large on doit considérer comme défectueuse cette référence concrète au pilier de la gare, car c'est dans ce sens large que toute théorie de la relativité devrait être développée. Si un écolier lui demandait pourquoi l'Empire State Building ne s'est pas effondré après qu'il ait « prouvé » que Newton et Euclide avaient tort, Einstein aurait été obligé d'utiliser de nombreux « si » et « mais » assez douteux avant de trouver une réponse suffisamment convaincante pour l'écolier. Ce qui devrait relever en propre de la physique c'est l'aspect factuel de la relativité, parce que la physique accorde ouvertement la primauté au visible ou au perceptible.

Entre les deux pôles de certitude mentionnés ci-dessus, c'est le pôle de la perception qui appartient en propre au physicien. Normalement les aspects perçus ou perceptibles des phénomènes physiques doivent être plus convaincants que les théories qui sont vouées à être de plus en plus conceptuelles ; ces théories tendent ainsi à avoir un statut métaphysique plutôt qu'un statut physique. Plus on s'éloigne des faits bruts pour s'intéresser à ce qui pourrait être construit en termes mathématiques, plus les calculs ont tendance à avoir, par nécessité, un statut métaphysique.

Curieusement, on s'aperçoit que l'histoire et l'origine de la théorie moderne de la relativité suivent une progression en sens inverse, car, consciemment ou inconsciemment, on leur a conféré un statut philosophique au lieu de les maintenir strictement dans les limites des pratiques de la physique en laboratoire ou en observatoire. Il y a là plusieurs étapes de développement marquées par la théorie de la Relativité Restreinte et la théorie de la Relativité Générale, suivies d'une tentative de Théorie des Champs Unifiée qui serait en quelque sorte plus généralisée et plus absolue que les deux autres. Ce qu'il y a de remarquable à propos de l'origine de ces théories c'est que toute la spéculation et tout le calcul qui les concernent ont commencé en partant de l'échec d'une expérience et non pas de son succès. L'expérience de Michelson-Morley devait prouver l'existence d'un substrat semblable à l'éther, un substrat qui aurait agi comme un milieu pondérable ou matériel en permettant à la lumière de voyager d'un endroit à un autre, aussi éloigné ou aussi proche soit-il. Pourtant, bien qu'elle ait été plusieurs fois répétée, l'expérience persistait à révéler le contraire de ce qui était attendu. Au lieu d'avoir l'audace de tirer les conclusions auxquelles aboutissait naturellement cette expérience, ce qui aurait peut-être contraint les physiciens à accepter un milieu immatériel pour le déplacement de la lumière, Einstein et d'autres ont préféré se rétracter et ont commencé à se réfugier dans ce qui est maintenant connu sous le nom de transformation de Lorentz, transformation qui consiste en une équation mathématique permettant de vérifier la contraction de Fitzgerald. Une équation n'est pas un point de départ factuel mais elle est elle-même fondée sur des considérations arbitraires, des considérations, *a priori* et axiomatiques comme dans l'ensemble des mathématiques qu'il s'agisse d'algèbre ou de géométrie.

On peut dire que lorsqu'elle est chassée du champ par un jardinier, la vache elle-même est consciente du caractère brutal de la relativité du mouvement. Tournant ainsi le dos à la brute nature de la relativité d'un côté, Einstein, d'un autre côté, s'est aussi retiré des conséquences naturelles de l'expérience de Michelson-Morley. Toujours désireux d'être fidèle à la physique plutôt qu'à la métaphysique, il construisit les trois grandes étapes de son noble édifice. Ces

étapes reposent sur le présupposé d'un Principe de Relativité Universelle pour l'ensemble de la physique. Lorsqu'on l'examine de près, comme Bergson l'a fait dans un ouvrage entier consacré à cette question, il devient tout à fait évident pour toute personne de bon sens, et à plus forte raison pour un philosophe, que tout au long de ces théorisations il reste fidèle aux notions schématiques cartésiennes fondamentales qui ont été acceptées par tous les philosophes rationalistes de l'Europe moderne. Nous consacrerons plus de place à l'examen de ces aspects, car on ne peut établir les prétentions de l'absolutisme sans affronter ouvertement les graves implications et les sérieuses conséquences de cette théorie qui s'est emparée de tous les esprits modernes au point de devenir une sorte de philosophie de substitution.

Nous en avons assez dit pour que l'on comprenne que cette théorie de la relativité qui semble occuper une place si importante dans l'esprit moderne, se laisse traiter comme un idiome que l'on peut facilement lancer contre toute spéculation absolutiste. Pourtant, la théorie de la relativité repose toujours sur des bases épistémologiques très provisoires et très instables. Le fait qu'Einstein n'ait pas complètement réussi à énoncer sa Théorie des Champs Unifiés en est une preuve suffisante. Concernant l'incapacité d'Einstein à réussir pleinement sa Théorie des Champs Unifiés, nous lisons ce qui suit :

« ...Croyant en l'unité fondamentale de la nature, Albert Einstein a travaillé sans relâche sur ce problème, et il rapporte ses conclusions provisoires dans un appendice de la 4<sup>e</sup> édition de son *Sens de la relativité* (1953). Sa mort en 1955 interrompt ces travaux. »<sup>14</sup>

<sup>14</sup> *The Harper Encyclopedia of Science*. Ed. J. Newman, New York: Harper and Row, 1963, p. 1215.

## 11. Approche Dialectique du Concept d'Absolu

Il y a de nombreuses façons d'atteindre l'Absolu. Certaines sont plus spéculatives et plus indirectes, alors que d'autres sont plus simples et plus directes.

C'est lorsque nous partons de ce dont nous faisons l'expérience dans notre vie quotidienne pour atteindre le cœur du concept ou de la réalité de l'Absolu que nous pouvons considérer que nous avons l'approche la plus scientifique. Selon lui, si l'on devait penser à un corps, il serait possible de le diviser en parties et chaque partie pourrait être subdivisée à son tour de sorte que l'on pourrait les visualiser toutes en continuant ainsi *ad infinitum*. Au terme de ce processus l'aspect quantitatif de ce corps a tendance à être éliminé et à atteindre un statut plus qualitatif. En d'autres termes, le visible tend à devenir intelligible, car il a une existence mentale ou subjective plutôt qu'une existence objective. Lorsque ce concept demeure inscrit dans le mental et qu'on le conçoit ensuite indépendamment et purement comme une réalité ou une idée qui se suffit à elle-même, on atteint l'Absolu. D'autres penseurs comme Descartes ont préféré spéculer sur le temps ou la durée qui relève de l'expérience intérieure de chaque être humain. Selon Descartes, la durée pure est Dieu. Il veut seulement dire par là que la durée pure atteint le statut d'Absolu. Il ne pense pas nécessairement au Dieu théologique que l'on trouve dans le domaine de la scholastique. Par conséquent nous voyons deux concepts fondamentaux, le premier c'est celui de la matière qui occupe l'espace et le second celui du temps qui est plein d'évènements, tous deux, lorsqu'on les purifie par la contemplation ou qu'on les assujettit à la science, peuvent atteindre l'Absolu de la façon la plus directe et la plus simple qui soit.

Outre l'espace et le temps que l'on représente en utilisant le schéma des corrélats cartésiens, nous pouvons considérer la cause comme une troisième catégorie. C'est une catégorie très importante. Une cause implique un effet, et lorsqu'elle est reliée à l'axe du temps, elle représente un maillon d'une chaîne de paires de causes et d'effets qui alternent et de succèdent. Il nous est possible de penser ce processus de causes et d'effets qui opèrent dans ce monde à la

fois en l'observant de manière prospective ou de manière rétrospective. On appelle la première imagination et la seconde mémoire. À n'importe quel moment donné, et avec n'importe qui, des philosophes comme Platon établissent l'existence sans aucun doute possible d'un éternel présent. Pour les autres philosophes cette idée est recevable.

En outre, l'esprit humain peut rendre abstraite et généraliser la causalité en tant que principe, car il est capable de faire ces abstractions et ces généralisations mathématiques ou scientifiques sans connaître de limites. C'est là qu'il est possible de trouver le point central de toutes les spéculations scientifiques futures, qu'elles soient fondées sur des expériences extérieures ou sur des certitudes intérieures. Ainsi, le principe de causalité peut être mis sur le piédestal d'une base universalisée. Comme nous pouvons tous le constater, cette base universelle fonctionne au cœur du processus de devenir auquel l'ensemble de l'univers est soumis.

Ces dernières années, même des scientifiques comme Max Planck se sont vus contraints de reconnaître ce principe de causalité et de lui accorder un statut à part entière, bien que jusqu'à récemment encore on considérât que de telles questions ne relevaient pas de la physique et appartenaient à un mode de pensée démodé, un mode que l'on nomme métaphysique. Sur ce sujet Einstein a approuvé la position de Planck, et dans la mesure où le doyen de la pensée scientifique moderne la approuve, il nous est tout à fait permis de dire qu'une fois de plus le principe de causalité a été élevé au rang d'absolutisme.

Ainsi, lorsque l'on écrit le Temps, l'Espace et la Causalité avec des lettres initiales en capitales, on peut considérer que chacun d'eux atteint de plein droit le statut d'Absolu. Cette façon de penser est acceptée depuis longtemps dans la tradition platonicienne. Platon pouvait traiter de la même manière des notions telles que la Beauté. Il les élevait en les faisant passer par le processus purificateur de la généralisation et de l'abstraction, les poussait en les prenant pour ainsi dire par la main jusqu'à les hisser au rang d'une valeur absolue qu'elles atteignaient alors de plein droit.

En outre si l'on considère que la relation de cause à effet, qui est une source de l'abstrait principe de vie que l'on a en commun, vit au cœur de chacun de nous, atteindre l'Absolu de cette manière n'a donc rien d'antiscientifique ni d'antiphilosophique ; la causalité qui nous permet de vivre d'une fraction de seconde à une autre n'est rien en elle-même. Qu'il s'agisse de la vie humaine, animale, végétale ou sous-organique, nous pouvons situer ce principe au cœur aperceptif de toute conscience ce qui lui confère un statut pleinement psychologique. Il va sans dire que dans le monde phénoménal ce même principe a un statut cosmologique. De plus, lorsqu'on aura estimé ce principe à sa juste valeur il n'y aura aucune objection à lui rendre son statut théologique comme Descartes et même Hegel l'ont déjà fait en philosophie. Voici une remarque de Max Planck qui confirme ce que nous avons à dire :

« Certaines modifications essentielles semblent inévitables ; mais à l'instar de la plupart des physiciens, je crois fermement que l'hypothèse quantique finira par trouver son expression exacte dans certaines équations qui offriront une formulation plus exacte de la loi de causalité... »

« On doit considérer que le principe de causalité touche même ce que l'âme humaine accomplit de plus sublime. Nous devons admettre que même dans le cas de nos plus grands génies – que ce soit Aristote ou Platon, Kant ou Léonard, Goethe ou Beethoven, Dante ou Shakespeare – l'esprit a été soumis au décret causal, c'est un instrument entre les mains d'une loi toute-puissante qui gouverne le monde. »<sup>15</sup>

<sup>15</sup> M. Planck, *The New Science*, New York: Meridian Books ed., 1959, pp. 143, 155.

Citons maintenant un passage de la préface écrite par Einstein pour le livre de Planck et où l'on voit qu'il s'accorde totalement avec lui :

« Je suis entièrement d'accord avec notre ami Planck pour ce qui est de la position qu'il a adoptée vis-à-vis de ce principe. Dans l'état actuel des choses il admet l'impossibilité d'appliquer ce principe de causalité aux processus internes de la physique atomique ; mais il s'est définitivement opposé à la thèse selon laquelle nous devrions conclure de cette Unbrauchbarkeit ou inapplicabilité que le processus de causalité n'existe pas du point de vue de la réalité extérieure. Ici, Planck n'a vraiment pas pris de position définitive. Il n'a fait que contredire ce qu'affirmaient avec emphase certains théoriciens quantiques, et je suis entièrement d'accord avec lui. Et lorsque vous faites allusion aux personnes qui, au sujet de la nature, évoquent quelque chose qui ressemble au libre arbitre, il m'est difficile de trouver une réponse appropriée. L'idée est bien sûr absurde..... Honnêtement, je ne comprends pas ce que les gens veulent dire quand ils parlent de la liberté de la volonté humaine. »<sup>16</sup>

<sup>16</sup> pp. 11-12, *ibid.*

En partant de la discussion ci-dessus, nous sommes en mesure de tirer un schéma qui nous sera d'une aide précieuse pour atteindre notre objectif. Par essence le temps est un processus continu qui se calque sur le plus pur des concepts de durée, et, comme nous l'avons dit, il peut atteindre un statut absolu. L'espace, par contre, qu'il soit pensé de manière pluraliste ou que l'on considère qu'il soit simplement dénué de pluralité, peut être représenté, si l'on veut en faire un schéma, en traçant une ligne perpendiculaire au temps et en suivant alors le principe qui sous-tend les coordonnées cartésiennes. Nous pouvons nous la représenter sous la forme d'une ligne contiguë plutôt que d'une ligne continue ; cette ligne s'étendrait horizontalement et numériquement plutôt que qualitativement, et elle s'élèverait de plus en plus vers la virtualité ou l'actualité à mesure qu'elle se dessinerait sur l'*abscisse* du côté positif ou du côté négatif selon le lieu où elle se situe. Cette représentation schématique doit avoir sa propre échelle d'adéquation à la fois sur le plan de la subjectivité et sur celui de l'objectivité, et l'homme doit mentalement concevoir un point neutre qui se situerait entre ces deux extrêmes à un seul et unique moment. Un tel schéma ne peut tenir que dans le domaine des valeurs qualitatives, il ne peut avoir de valeur dans le domaine des choses qui ne sont que quantitatives. Pour que les deux coordonnées puissent être corrélées sur un terrain homogène et neutre il faut qu'ici la matière et l'esprit atteignent le même degré de transparence l'un vis-à-vis de l'autre. Nous développerons ultérieurement d'autres aspects de cette représentation schématique.

Nous pourrions ajouter que presque toutes les notions fondamentales peuvent être soumises au type de traitement que nous avons adopté ci-dessus. En premier lieu, on peut soumettre la notion à l'abstraction et à la généralisation, puis on peut l'intégrer dans un schéma. On pourrait considérer que la première partie du processus relève du symbolisme mathématique tel qu'il prévaut dans le calcul algébrique. La seconde façon de faire une abstraction et une généralisation correspondrait davantage à la méthode que l'on utilise en géométrie. En géométrie analytique, et plus encore dans l'algèbre moderne post-hilbertienne de la géométrie, nous savons que, si on comprend une des disciplines structurellement ou schématiquement, elle correspond également à la discipline de l'autre. Par conséquent, nous pouvons considérer la notion de vérité et lui attribuer un statut normatif neutre dans le contexte de l'Absolu.

Lorsque les Upaniṣads parlent de l'Unique Éternel Féminin, ou de dieux tels que Viṣṇu ou Śiva<sup>17</sup>, elles ont tendance, comme chez Platon, à conférer un statut pleinement normé et absolutiste à ces concepts. Cependant, que ce soit implicitement ou explicitement, il existe de légères asymétries sur le plan épistémologique dans les points de vue qui sont naturels aux

différents philosophes, et si nous envisageons de reconsidérer entièrement ces points de vue nous devons en tenir compte avant de pouvoir totalement les normaliser tant du point de vue algébrique que géométrique. On peut attribuer à chaque concept fondamental la valeur centrale qui lui revient de droit, qu'elle soit considérée comme une référence ou un référant pour l'entendement humain traité autant qu'il est possible dans sa globalité.

<sup>17</sup> Pour plus de précisions, voir nos trois ouvrages suivants : 1. *The Word of the Guru*, Cochin (Inde) : Paico Pub., 2<sup>nd</sup> ed. 1968, pp. 155-171; 2. *The philosophy of the Divine Family of Śiva*, VALUES, Vol. 2; No. 9 (Juin 1957); et 3. *The Androgynous God of South India*, VALUES: Vol. 2; No 10 (Juillet 1957)

## 12. Méthodologie Dialectique

Pour Francis Bacon, la méthode scientifique était faite d'expérimentations, d'observations et de recoupements. À son époque, on considérait principalement la science comme une discipline de laboratoire, et la science traditionnelle que l'on avait auparavant, science classique fondée sur l'astronomie et sur les merveilles révélées par le télescope, avait ses propres théories. Ces théories étaient complexes et des calculs tels que ceux de Kepler y jouaient un rôle important. Dans le domaine de la science à l'époque de Bacon, on avait tendance à éliminer tout ce qui était superflu et théorique, et la tâche principale du scientifique consistait à essayer différentes manières d'assembler ou de séparer les choses visibles. C'est ce que Bacon entendait par expérimentation.

La science moderne, en revanche, s'appuie largement sur des calculs et des observations simultanés. Le scientifique moderne ne peut se contenter des concepts d'Euclide et de Newton. La recherche scientifique a adopté une méthode inductive et hypothétique qui aboutit à un grand nombre de théories. Depuis l'époque de Newton et d'Euclide, nombre de ces théories ont été drastiquement révisées. C'est ainsi que la physique classique est devenue de plus en plus étrangère aux physiciens modernes. Quant à savoir avec exactitude combien d'idées classiques ont été écartées par les modernes et combien d'idées ils ont développées pour les y substituer, c'est une question qui reste toujours ouverte.

La loi universelle de la gravitation énoncée par Newton n'a quasiment pas été retouchée, malgré les changements radicaux apportés aux théories de la structure de l'espace et de la relativité du mouvement par les théories scientifiques modernes. La méthode proprement scientifique a maintenant évolué, la géométrie analytique et l'algèbre y jouent dorénavant un très grand rôle. Parallèlement aux versions plus subtiles de la mécanique d'Euclide et de Newton, la mécanique doit encore intégrer les cadres de référence euclidiens ou newtoniens rigides, ce qui laisse la place dans son champ d'application à l'électromagnétisme et à la mécanique quantique. Ces dernières doivent nécessairement se reposer sur une base plus souple, à défaut de quoi elles ne pourraient faire sens.

Dans la relativité moderne et la mécanique quantique, les équations mathématiques occupent une place plus prépondérante que les expériences de laboratoire. Il est désormais légitime de parler d'une science non expérimentale comme celle que défendait Eddington. Les scientifiques de premier plan ressentent aujourd'hui le caractère inévitable d'une profonde révision épistémologique de l'ensemble de la pensée scientifique. Lorsque l'on révisé radicalement l'épistémologie, on peut tout naturellement s'attendre à ce que, dans son sillage, la méthodologie soit elle aussi révisée pour lui correspondre. C'est ainsi que de nombreux penseurs formés aux idées scientifiques modernes commencent à adopter de nouvelles méthodes, des méthodes dont on considérait jusqu'alors qu'elles n'étaient pas assez respectables pour remplir les critères d'une méthode scientifique.



On considère maintenant que des conclusions basées sur des probabilités de nature essentiellement statistique, et dont on peut par conséquent douter de la fiabilité, sont des preuves scientifiquement correctes. Ceci est flagrant en mécanique quantique où du point de vue structurel les positions des particules sont fixes, même, ce qui arrive parfois, lorsqu'elles ne sont pas du tout observables. Elles sont traitées telles qu'elles sont observées, à partir de lois statistiques fondées sur des moyennes, et comme l'a clairement mis en évidence le principe d'Heisenberg, il y a au cœur même de la science une grande marge d'incertitude, ou d'indéterminisme. Les scientifiques prétendent employer des méthodes d'une parfaite précision et d'une grande objectivité, mais cela est désormais très contestable. À ce stade, il est intéressant de remarquer comment les penseurs scientifiques, désireux d'enrichir et de compléter les méthodes de la science, se tournent vers des domaines que l'on considérait jusqu'alors comme étant non conventionnels. On en a un exemple frappant dans le fait qu'ils commencent à parler de l'approche dialectique, alors que jusqu'à présent celle-ci était taboue car ils considéraient en quelque sorte qu'elle se situait de l'autre côté de la barrière.

Marx et Engels qui, après Hegel, ont été les premiers à utiliser la dialectique, n'ont pas eu droit à la complaisance de ceux qui appartenaient au groupe précédent. Les préjugés politiques et culturels faisaient que l'on avait tendance à les considérer comme des penseurs non-conventionnels. A l'heure actuelle la pensée scientifique progresse, et comme on ressent le besoin impérieux de sans cesse formuler des théories de plus en plus audacieuses sur l'univers, une réconciliation devient nécessaire. Par conséquent l'approche dialectique est maintenant recevable. Même si jusqu'à présent les scientifiques ont estimé que l'approche inductive et hypothétique était suffisamment fiable, dorénavant on ne peut plus lui accorder le même crédit. Si l'on ajoute à cela les méthodes statistiques basées sur les « échantillonnages » et les « courbes de probabilité », la situation est encore pire pour ce qui est de leur fiabilité scientifique.

En examinant de plus près ce qu'impliquent ces deux méthodes sur le plan épistémologique, il paraît évident, au moins pour certains intellectuels contemporains, que l'on doit admettre qu'en substance l'approche dialectique n'est pas fondamentalement différente de ce qu'ils ont déjà accepté. Les études par tâtonnements sur de grands échantillonnages avec lesquelles il s'avère que les probabilités aboutissent à des résultats approximatifs, ne diffèrent pas beaucoup du point de vue de leur fiabilité de ce à quoi parvenait l'approche dialectique hégélienne où thèse et antithèse se contrebalançaient dans une synthèse d'un niveau supérieur. Quant à savoir quels sont les trois niveaux qui sont ici implicitement considérés comme acquis, c'est une question à laquelle il est difficile de répondre. On ne peut même pas concevoir que le contrebalancement de la thèse par l'antithèse pour aboutir à une synthèse puisse s'effectuer si il ne s'appuie pas sur la présupposition d'une réalité ou d'un terrain universel' absolutiste. Ainsi, après avoir fait un long détour, nous assistons maintenant à un étrange phénomène : nous voyons des scientifiques conventionnels serrer les mains de ceux qui étaient leurs pires adversaires. Si l'on se souvient que toute méthodologie dialectique présuppose nécessairement une sorte de base absolutiste, et que ce n'est que sur cette base qu'elle peut devenir compréhensible, ne serait-ce que du point de vue idéologique, alors il nous est permis de considérer que les scientifiques modernes reconnaissent déjà implicitement l'approche absolutiste.

Nous avons déjà évoqué les hésitations des scientifiques. Même un scientifique de la trempe d'Eddington a dû s'excuser de suggérer certaines innovations épistémologiques et méthodologiques dont il était lui-même un pionnier. Nous y avons déjà fait allusion antérieurement. C'est lui qui le premier a souligné que les *concepts*, et non les *percepts*, devaient occuper une place importante au sein de la pensée scientifique du futur. En conceptualisant et en mettant en pratique de nouvelles normes mathématiques et de nouveaux standards pour la

pensée scientifique, il devait veiller à ne pas contrarier ses propres adversaires qui restaient plus conservateurs et plus conventionnels. Les limites qu'impose l'esprit de clocher affectent même les domaines de la libre pensée et du progrès scientifiques. Bien que la science soit une discipline ouverte et publique, il existe ici et là des influences qui viennent la contrarier et qui se manifestent parfois de manière lamentable. Lorsqu'il s'agit d'adopter une méthodologie dialectique, nous constatons les mêmes hésitations et les mêmes réserves. Ces réserves et ces réticences vont parfois jusqu'à faire craindre la montée d'une opposition parmi les sections du groupe qui ont le plus de préjugés ou qui sont les plus conservatrices.

Nous avons un autre exemple flagrant de la pression exercée sur un de ces téméraires scientifiques en la personne de Paul Freedman qui a récemment publié un livre intitulé *Principles of Scientific Research*. C'est assez triste de constater à quel point il avait des raisons de se plaindre. Voici le récit qu'il nous livre, à la troisième personne :

« Avant de poursuivre, une petite digression s'impose. Des amis de l'auteur lui ont conseillé d'omettre les pages suivantes parce qu'elles font référence à des principes scientifiques énoncés par deux hommes dont les noms sont actuellement associés à d'âpres controverses politiques. Une telle omission lui paraît inadmissible au regard des normes de l'honnêteté scientifique. Si la science s'émancipant de la théologie doit être empêtrée dans des préjugés politiques, alors tout scientifique honnête doit se faire un devoir de combattre cette calamité.

« Les principes fondamentaux auxquels l'auteur se propose maintenant de se référer sans autre préambule sont ceux qui ont été énoncés pour la première fois par Marx et Engels.... »<sup>18</sup>

<sup>18</sup> P. Freedman, *Principles of Scientific Research*, Londres: Pergamon Press, 1961, pp. 50-51.

Nous pouvons en citer deux autres : le premier est Vincent Edward Smith qui appartient à l'École de Pensée Catholique Romaine Thomiam ; et l'autre est le professeur Karl R. Popper qui se rattache nettement au courant pragmatique. Avec les réserves et les restrictions qui leurs sont propres, tous deux ont tendance à inciter les scientifiques à adopter la méthodologie dialectique. Afin de pouvoir combler le fossé qui existe dans notre esprit entre l'ancien raisonnement inductivo-hypothétique et la méthodologie dialectique relevant en propre de la pensée absolutiste, il sera intéressant pour nous d'examiner les arguments qu'ils avancent.

La première méthode a des affinités avec l'approche par tâtonnements, procédé qui du point de vue méthodologique n'a pas de racines propres. L'approche cartésienne, qui a pour point de départ le *cogito ergo sum*, est fondée sur un doute systématique. Bien qu'elle soit plus méthodique, elle se réfère plus précisément à ce que nous avons considéré comme étant davantage de la métaphysique que de la physique. Dans une science unitive combinant à la fois la physique et la métaphysique, afin de rendre la méthodologie applicable à une science plus exhaustive, on peut compléter la méthode basée sur le doute systématique par une approche par tâtonnements. En quelque sorte les probabilités et les possibilités entrent en jeu en partant des deux pôles opposés : le pôle de l'*a priori* et le pôle de l'*a posteriori*. Lorsqu'entre les deux pôles le jeu peut se dérouler dans toute son amplitude et en toute liberté, nous avons alors une méthodologie dialectique. Pour commencer, écoutons ce que le Professeur Popper a à nous dire sur le sujet :

« Si on développe de plus en plus sciemment l'approche par tâtonnements, elle commence alors à avoir les caractéristiques d'une 'méthode scientifique' ..... Critique et essai vont de pair ; afin de faire ressortir les aspects qui pourraient être considérés comme des points faibles, on scrute la théorie sous des angles très divers. Et pour tester

la théorie on fait subir à ces points vulnérables un examen aussi rigoureux que possible. Bien sûr, ceci est une nouvelle variante de l'approche par tâtonnements .... Son succès dépend essentiellement de trois conditions, c'est-à-dire qu'il faut que des théories suffisamment nombreuses (et ingénieuses) aient été proposées, que celles-ci soient suffisamment diversifiées, et qu'elles aient subi des tests suffisamment rigoureux....

« Si on considère que cette description du développement de la pensée humaine en général et de la pensée scientifique en particulier est plus ou moins correcte, alors on peut s'appuyer sur elle pour tenter de comprendre ce que veulent dire ceux qui déclarent que le progrès de la pensée évolue en suivant les lignes de la 'dialectique' ». <sup>19</sup>

<sup>19</sup> K. Popper, *Conjectures and Refutations: 'The Growth of Scientific knowledge'*. Londres : Routledge and Kegan Paul, 1963, p. 18.

Toutefois, il émet une réserve qui fait ressortir l'embarras qu'il éprouve à l'égard de cette question :

« Je pense qu'il résulte clairement de tout cela qu'il faut être très prudent quant à l'emploi du terme 'dialectique'. Il serait peut-être préférable de ne pas l'utiliser du tout – nous pouvons toujours avoir recours à la simple expression : 'approche par tâtonnements'. » <sup>20</sup>

<sup>20</sup> p. 323, *ibid.*

Comme nous le verrons plus loin, la relation subtile qu'il y a entre ce que l'on peut prouver et ce qui est effectivement prouvé, est analysée de façon magistrale par le professeur Vincent Edward Smith. Celui-ci fait observer que l'esprit doit accepter la probabilité avant de pouvoir avancer de réelles preuves. La première relève du domaine où le raisonnement dialectique est valide, tandis que ce que l'on admet effectivement devient probable au niveau des découvertes scientifiques, niveau qui est plus concret. Dans les extraits suivants nous voyons comment il adopte le raisonnement dialectique :

« Or les questions que nous soulevons et les conséquences que nous déduisons des diverses réponses possibles à nos questions ne sont pas en elles-mêmes des propositions sur le monde réel. Elles ne deviennent des propositions sur le réel que lorsque ces conséquences ont été testées par induction. Jusqu'à ce que cette induction ait lieu, les propositions dialectiques ne sont que des propositions qu'il est possible de prouver ; elles seront prouvées ultérieurement par l'induction ... »

« ... On parvient à une proposition relative à la réalité lorsque, quittant le niveau dialectique ou logique, on passe aux choses physiques et que l'on fait un test inductif pour voir quelle est la conséquence qui correspond aux faits observés.

« La démonstration porte sur des propositions concernant des causes réelles et des effets réels. La dialectique, en tant que telle, ne traite que des entités logiques.

« *La dialectique est une logique de questionnement.* Un dialecticien propose des réponses possibles aux questions qu'il pose sur tout sujet qui lui est proposé. Il élabore ensuite les conséquences qui découlent d'une réponse affirmative ou négative à chaque question..... Contrairement au questionnement dialectique qui la précède, l'induction est une opération d'un tout autre ordre. Elle met l'esprit en correspondance avec le réel.

« Dans la mesure où un enquêteur est encore engagé dans les préliminaires dialectiques de l'induction, ses conclusions sont démontrables mais elles ne sont pas encore prouvées. Si la quête des premiers principes de la nature est inductive parce que les

principes ne peuvent être démontrés sans les utiliser, l'induction que nous devons faire pour atteindre le principe doit néanmoins être précédée d'une dialectique appropriée. Or, la dialectique ne donne que des conclusions vérifiables, des conclusions dont on ne peut démontrer la validité que par induction ».<sup>21</sup>

<sup>21</sup> V. E. Smith, *The General Science of Nature*, Milwaukee (Wisc.): Bruce Publ. Co., 1958, p. 58.

L'écrivain défend ici une approche dialectique conditionnelle.

Paul Freedham, que nous avons déjà cité, reconnaît l'approche dialectique et il l'approfondit. Il a l'audace d'affronter ses adversaires et voici comment il clarifie la situation :

« On peut espérer qu'un jour viendra où la *Dialectique de la Nature* d'Engels sera retirée des librairies politiques et mise sur les étagères de celles consacrées aux publications scientifiques. Il va sans dire que les principes fondamentaux énoncés par Marx et Engels ne remplacent pas tous les principes de la recherche scientifique découverts précédemment, et qu'ils n'invalident pas non plus les principes découverts ultérieurement. Ils ne peuvent en aucun cas servir de guides exclusifs à ces recherches, pas plus qu'une grande découverte scientifique ne peut donner une connaissance exhaustive et une totale compréhension de l'ensemble de l'Univers. »<sup>22</sup>

<sup>22</sup> Freedham, p. 51.

Il va plus loin encore, il élabore les principes du Matérialisme Dialectique et il fait remonter certains aspects de cette méthode à l'époque d'Héraclite :

« Selon le premier des quatre principes inclus dans le Matérialisme Dialectique, tout dans la Nature a une histoire, rien n'est éternel et immuable, et tout est dans un état de continuel changement. Ce principe avait déjà été partiellement formulé bien avant Marx et Engels, mais c'est eux qui l'ont énoncé pour la première fois dans sa globalité. Il a été énoncé pour la première fois par Héraclite et a trouvé son expression dans les œuvres de Bacon, Descartes et Leibniz, dans la théorie de Niels Stensen sur la possibilité de retracer l'histoire de la Terre à travers les fossiles, dans la cosmogonie de Kant et dans la théorie de l'évolution de Lamarck. Au vingtième siècle, Lemaître, Dirac et surtout Milne, ont enrichi ce principe. »<sup>23</sup>

<sup>23</sup> pp. 51-52, *ibid.*

Il poursuit en détaillant les autres principes du Matérialisme Dialectique et en montrant comment l'expérience scientifique les a confirmés :

« Les autres principes incarnés par le Matérialisme Dialectique qui, selon Marx et Engels, doivent être acceptés consciemment ou inconsciemment par tout scientifique qui cherche à formuler une hypothèse valable ou une induction irréfutable, sont l'Unité des Opposés, le Changement de la Quantité en Qualité, la Négation et la Négation de la Négation... Cependant, selon le principe de l'Unité des Opposés, la seule théorie valable serait celle qui pourrait unifier les deux théories contradictoires. L'actuelle théorie de la lumière qui confirme la justesse de la théorie corpusculaire et de la théorie ondulatoire... est donc une confirmation éclatante de la justesse du principe de 'l'Unité des Opposés'.

« Ce qui illustre peut-être de la façon la plus frappante le principe du passage de la quantité à la qualité, c'est le cas de la radioactivité où le simple fait d'augmenter la quantité d'U 235 ou de plutonium au-delà d'un certain seuil, produit instantanément une fission nucléaire de l'ensemble de l'agrégat avec libération d'une énorme quantité d'énergie atomique.

« C'est peut-être le phénomène des supernovas en astrophysique qui illustre de la façon la plus impressionnante le principe de la Négation et de la Négation de la Négation. Selon la nouvelle théorie des corps stellaires, l'augmentation de la masse au-delà d'un certain point produit une diminution du volume... L'augmentation de la masse annule donc le volume que la masse peut occuper, et au-delà d'un certain seuil on voit s'installer une contraction qui est incontrôlable jusqu'à un certain point géométrique. Cependant, selon le principe de négation, un tel état de fait ne peut exister sans créer une tendance opposée, un facteur qui tend à nier la négation et qui jusqu'à un certain point doit même la nier... C'est ce que l'on a effectivement observé lorsque Zwicky a découvert un certain nombre de supernovae. »<sup>24</sup>

<sup>24</sup> pp. 52-53, *ibid.*

Pour finir, il résume comme suit :

« Du point de vue de la recherche scientifique, la valeur première des principes de l'Unité des Opposés, du Changement de la Quantité en Qualité, de la Négation et de la Négation de la Négation, réside dans le fait qu'ils nous servent de guides pour formuler des hypothèses..... Dans l'ensemble, on peut dire que nous n'avons pratiquement pas exploité la valeur que le matérialisme dialectique pouvait représenter pour nous guider à travers la recherche scientifique ».<sup>25</sup>

<sup>25</sup> pp. 53-54, *ibid.*

Ainsi, le raisonnement dialectique qui aurait pris naissance dans ce que l'on appelle l'absolutisme idéaliste de Hegel, a désormais trouvé une place bien légitime au cœur de la pensée scientifique réaliste et même au cœur de la pensée scientifique expérimentale. Bien que nous n'acceptons pas le terme de Matérialisme Dialectique qui semble entraver la parfaite interaction qu'il y a entre la thèse et l'antithèse, car en quelque sorte il fait pencher le plateau de la balance d'un côté plus que de l'autre, nous reconnaissons qu'il existe une méthode de pensée qui accorde une égale importance aux aspects immanents et aux aspects transcendants de la vérité. Nous allons maintenant préciser ce qu'elle implique.

### **13. La Certitude Réside au Cœur de la Conscience**

Il existe plusieurs types de logique, de ratiocination ou d'inférence possibles dans le raisonnement scientifique ou le raisonnement par conjecture. On s'attend à ce que les syllogismes qui partent des généralités pour descendre vers les particularités, ou inversement, soient plus ou moins fiables. Que ce soit en descendant ou en montant, on arrive toujours à trouver un moyen terme à partir duquel on peut ériger une certitude.

L'induction et la déduction sont des processus de pensée qui vont dans des directions opposées. Pour ce qui est du processus de raisonnement qui se déroule dans l'esprit, les calculs logiques et les calculs mathématiques se ressemblent. Ce que l'on appelle preuve ou certitude n'est pas une chose tangible, mais c'est quelque chose qui se réfère à un fait ou à une réalité, que ce soit dans un sens que l'on considère comme secondaire ou dans un sens que l'on considère comme essentiel. En quelque sorte, la raison se déplace sur un axe vertical à la fois transcendant et immanent, le statut de cet axe est également pleinement subjectif.

Il suffit de penser au théorème de Pythagore pour s'en convaincre. Il y a deux façons différentes de démontrer la principale vérité de ce théorème bien connu des écoliers. Les élèves des petites classes arrivent à la vérité par une méthode ressemblant à celle de l'approche par tâtonnements. Elle consisterait à dessiner des triangles à angle droit sur un papier, puis à tracer sur un nombre quelconque de ces triangles de tailles et de dimensions variables des carrés de chaque côté. On

pourrait découper ces carrés en suivant certains plans. Cette méthode pragmatique permet de prouver que le carré de l'hypoténuse est égal à la somme des carrés des deux autres côtés. Il existe aussi une démonstration plus connue, c'est celle que les élèves des grandes classes apprennent plus tard, quand leur *esprit de finesse* est plus développé. On fait cette dernière démonstration en adoptant les uns après les autres des axiomes, des postulats, des propositions, des théorèmes, en faisant des exercices pratiques et en s'appuyant sur des lemmes. Chacun d'eux apporte la preuve du précédent en suivant par degrés une hiérarchie de valeurs probantes décroissante. En les manipulant d'une certaine manière, le professeur est capable de « démontrer » au tableau la même vérité que celle à laquelle les enfants des classes inférieures étaient parvenus grâce à ce que Pascal aurait appelé leur '*esprit géométrique*'. Nous ne sommes pas en présence de deux vérités. La vérité centrale n'est ni pure ni pratique, c'est une résultante des deux. Les mathématiques et la logique sont des processus de pensée. Elles sont indépendantes des choses physiques ou objectives au sens réel du terme, et on peut donc imaginer qu'elles se rapprochent l'une de l'autre sur deux pôles d'un axe vertical qui a à la fois un statut épistémologique immanent et un statut épistémologique transcendant. C'est ainsi que deux preuves se rencontrent pour apporter une seule certitude, une certitude qui est neutre et se situe au cœur de la conscience. Cette certitude étant d'un niveau subjectif transcendantal-cum-immanent qui lui est propre, elle relève tout à fait d'une Science normative de l'Absolu.

Dans le langage courant de la philosophie Vedānta, on appelle cette façon de raisonner celle qui abolit la *tripuṭi* (préjugé tribasique de la pensée) dans le but de permettre une spéculation plus exacte sur l'Absolu. Considérée horizontalement dans le cadre des réalités ou des virtualités qui leur correspondent et qui sont telles qu'elles sont perçues par les sens, cette façon de raisonner est nécessairement composée de trois parties : le sujet, l'objet et la valeur centrale de vérité. Cette division de la conscience en trois composantes distinctes rend la certitude unitive ou intégrée difficilement accessible. Pour bien concevoir cette disposition en trois parties, nous devons être capables d'adopter une vision verticalisée.

Comme dans l'exemple du théorème de Pythagore, l'aspect immanent de ce problème tribasique est représenté par les écoliers qui ont entre leurs mains de vrais triangles et de vrais carrés découpés dans du papier. L'aspect transcendantal correspond à cette même situation tribasique, c'est une version plus généralisée et plus abstraite de la version tribasique horizontale. On prouve le théorème de Pythagore quand l'approche immanente et l'approche transcendantale se contrebalancent pour aboutir à une certitude centrale, une certitude qui est véritablement absolutiste et neutre. Ce siège neutre qui se situe au cœur de la conscience est la légitime source épistémologique de toute certitude scientifique ou métaphysique.

On peut constater ici que l'essence de la méthode dialectique s'intègre naturellement à une sorte de raisonnement spéculatif à la fois expérimental et axiomatique. En définitive, la conscience de soi que l'homme conçoit en fonction du concept d'Absolu est ce qui lui permet de trouver de la certitude en toute chose, ou d'aboutir aux diverses certitudes qu'il cherche dans sa vie. Le raisonnement basé sur le syllogisme n'est qu'une tiède version, ou une faible version, de cette même certitude propre au raisonnement. Nombreuses sont les formes de raisonnement éristique ou de raisonnement sophistique qui ne valent pas mieux. On peut considérer que l'expérimentation par tâtonnements n'est qu'une ratiocination d'ordre inférieure et que même les animaux en sont capables. La pompeuse méthode inductivo-hypothétique n'est qu'une forme de conjecture magnifiée. La méthode d'échantillonnage basée sur des moyennes et des probabilités statistiques nous conduit à une forme de certitude encore moins convaincante. Aucune probabilité ne peut être acceptée si sa possibilité n'a pas d'abord été établie. Toutes les possibilités que l'on peut prouver par une seule réussite – fût-elle l'unique succès auquel on ait abouti – et qui ne dépendent pas des grandes moyennes statistiques, sont

fondamentalement plus proches du contexte de l'Absolu que du monde pluraliste des multiples intérêts de la vie.

Les convictions que l'on a sur les valeurs humaines essentielles résident nécessairement au cœur même de notre conscience et elles relèvent du contexte d'une dialectique correctement interprétée au sein de la Science de l'Absolu.

#### **14. Un Nouvel Éclairage sur la Portée et les Limites de cette Science**

Jusqu'à présent nous avons décrit le caractère global, intégré et unitif de notre sujet. Nous sommes partis de ce que l'on considère habituellement comme étant les aspects physiques et métaphysiques du sujet et de l'objet de la science et nous les avons traités ensemble. Nous l'avons fait en toute neutralité et sans préjugés eut égard à l'une ou l'autre de ces disciplines. Après avoir indiqué comment la méthodologie dialectique relève à juste titre du champ d'application de la Science de l'Absolu, il reste à préciser certains contours structurels ainsi que certains des paramètres logiques qui dérivent des disciplines thermodynamiques et cybernétiques.

#### **15. Les Contributions de l'Épistémologie du Vedānta**

Nous venons de dire qu'il nous faut d'abord neutraliser le préjugé tribasique naturel à l'homme si l'on veut faire émerger une version verticalisée unitive de la totalité de la vérité ou de la totalité de la valeur. Nous venons de dire que le préjugé tribasique naturel à l'homme doit d'abord être neutralisé, si une version verticalisée unitive de la vérité ou de la valeur totale doit émerger. Appuyons-nous à nouveau sur la tradition du Vedānta et citons les trois aspects que l'on connaît communément sous les noms de *sat*, *cit* et *ānanda*, trois aspects au sein desquels, afin d'élaborer une analyse critique et de faciliter de manière générale la communication, on peut faire référence au concept d'Absolu global central.

Toute chose qui mérite l'attention de l'homme doit remplir les trois exigences fondamentales suivantes : tout d'abord, elle doit répondre à la question de savoir si elle existe ; ensuite, elle doit répondre à la question de savoir si elle reste vraie même après qu'elle ait été soumise à un examen logique ; et enfin, elle doit répondre à la question de savoir si elle a une valeur ou une signification pour l'homme.

Dans le Vedānta, chaque fait, chaque réalité et chaque vérité doit répondre à l'une des trois propriétés suivantes : soit il a l'existence, soit il a la subsistance, soit il a une valeur. L'existence correspond au terme sanskrit *sat* (que l'on appelle aussi *asti* : (il) existe), du point de vue de la philosophie, elle est d'ordre ontologique. La subsistance, qui détermine quelque chose qui subsiste ou qui est substantiel et qui entre dans la conscience même après que la raison ait été dirigée sur elle, est appelée *cit*. L'acte par lequel la subsistance se dessine dans la conscience est appelé *bhāti* ((il) se manifeste). On ajoute également à l'existence et à la subsistance un aspect axiologique que l'on désigne par le terme *ānanda* (facteur de valeur), que l'on appelle aussi *priya* (cher). La subsistance, qui détermine quelque chose qui subsiste ou qui est substantiel et qui entre dans la conscience même après que la raison ait été dirigée sur elle, est appelée *cit*. L'acte par lequel la subsistance se dessine dans la conscience est appelé *bhāti* ((il) se manifeste). On ajoute également à l'existence et à la subsistance un aspect axiologique que l'on désigne par le terme *ānanda* (facteur de valeur), que l'on appelle aussi *priya* (cher). Pour ce qui intéresse l'homme, l'ensemble de l'Absolu est compris dans ces trois catégories

d'existence-subsistance-valeur, trois catégories qui correspondent respectivement à *asti-bhāti-priya*.<sup>26</sup>

<sup>26</sup> Ce sujet est abordé en profondeur dans nos trois articles : « Existence » ; « Subsistance » ; and « Value Dynamism ». VALUES, Vol. 4 : N° 8,9,10. (Mai, Juin, Juillet 1959), respectivement.

Il ne faut cependant pas s'imaginer que ces catégories soient dissociées les unes des autres. Chacune d'entre elles étant censée neutraliser ou modifier l'asymétrie induite dans l'autre, les trois catégories sont fusionnées de façon homogène et suivent le même fil, un fil d'or dont la valeur en termes de vérité est logique ou rationnelle, réelle et primordiale. La tradition védāntique nous livre également les autres lignes directrices que devra suivre à l'avenir toute Science intégrée. La départementalisation de la cosmologie, de la psychologie et de la théologie ne favorise pas l'émergence d'une science unifiée. Par conséquent la tradition védāntique sous-entend implicitement que l'*ādhibhautika* (ce qui fait référence aux éléments, i.e., le cosmologique), l'*ādhyātmika* (ce qui se réfère au soi, i.e., le psychologique), et l'*ādhidāivika* (ce qui se réfère aux dieux, i.e., le théologique et donc aussi l'axiologique), doivent entrer dans le cadre de toute philosophie qui se veut complète.

Le cosmologique, le psychologique et le théologique doivent toujours aller de pair avec le concept d'Absolu comme référence unificatrice. Outre ces deux conventions védāntiques, nous devons en garder une troisième à l'esprit. Cette dernière convention fait référence aux deux grandes divisions qui relèvent du domaine par lequel le contemplatif est le plus directement concerné.

Tous les hommes naissent par nature, et lorsqu'elle est traitée comme une donnée globale, la nature présente deux aspects. L'un peut être considéré objectivement comme étant « fait pour l'homme », et on peut considérer que l'autre, sa contrepartie réciproque, se réfère subjectivement à « l'homme qui en tire du plaisir ». Pour distinguer ces deux aspects, la littérature védāntique emploie souvent les deux termes techniques suivants : *bhogyā* (quelque chose dont on peut jouir ou qu'on apprécie pour l'importance qu'on lui attribue en tant que valeur), et sa contrepartie dialectique naturelle et incontournable, *bhoktā* (la personne qui y prend plaisir) et qui est le sujet représenté dans le soi. Dans sa philosophie Fichte a également traité avec justesse le soi et le non-soi comme des contreparties réciproques. Ainsi, horizontalement la Nature correspond à la *natura naturata* de Spinoza, et verticalement à sa *natura naturans*.

C'est Erwin Schrödinger qui le premier parmi les scientifiques modernes de haut niveau, a reconnu à quel point le mode de pensée védāntique était approprié pour préparer le terrain de la future intégration et du futur ordonnancement de l'épistémologie et de la méthodologie d'une Science Unifiée. Nous reviendrons ultérieurement sur ses remarques pour les mettre à profit. Pour le moment, les trois éléments d'intégration que nous avons empruntés au Vedānta doivent suffire à nous donner une idée générale de l'étendue de notre sujet et des limites qui lui sont naturelles. Tout d'abord nous devons nous rappeler qu'il nous faut éliminer la *tripuṭi* (préjugé tribasique) ; deuxièmement, que *sat*, *cit* et *ānanda* doivent être considérés comme des catégories triples qui se neutralisent mutuellement ; troisièmement, lors de notre discussion nous devons toujours garder à l'esprit que la cosmologie, la psychologie et la théologie doivent aller de concert ; et enfin, nous devons toujours garder intacte la corrélation vertico-horizontale entre le soi et le non-soi qui sont 'la personne qui prend plaisir' et 'ce dont elle doit profiter' (*bhoktā* et *bhogyā*). Si nous gardons tout cela en tête, nous aurons rempli certaines des principales et des plus fondamentales conditions préalables à une Science Intégrée de l'Absolu.



## 16. La Certitude Scientifique à laquelle on Aspire dans cet Ouvrage

Comme nous l'avons déjà expliqué, toute conviction réside au cœur de la conscience absolue. En dernière analyse, l'Absolu se prouve lui-même en partant des deux extrémités de l'ensemble du champ de la connaissance. C'est à Eddington que l'on doit cette *plaisanterie* : « La preuve est une idole devant laquelle le pur mathématicien se torture ».<sup>27</sup> Wittgenstein, quant à lui, est devenu célèbre pour avoir dit que toutes les propositions se prouvent d'elles-mêmes. Voici l'axiome qu'il énonce dans son célèbre *Tractatus* (4.064):

<sup>27</sup> A. S. Eddington, *The Nature of the Physical World*, Londres : J. M. Dent, 1935, Modern Library ed., p. 323.  
« Toute proposition doit déjà avoir un sens : on ne peut lui attribuer un sens par simple affirmation. En fait, son sens est justement ce qui est affirmé. Et il en va de même pour la négation, etc. »<sup>28</sup>

<sup>28</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, tr. D. Pears and B. Mc Guinness, New York : Humanities Press, 1961, p. 47.

Et il ajoute plus loin (6.125) :

« Il est toujours possible d'interpréter la logique de manière à ce que chaque proposition soit sa propre preuve. »<sup>29</sup>

<sup>29</sup> p. 131, *ibid.*

Nous avons également ce dicton : « On juge l'arbre à ses fruits ». Ce qui revient à dire que l'on estime la preuve à travers ses effets. De même que l'on évalue une expérience selon la façon dont elle est organisée et mise en œuvre en laboratoire, on peut juger de la preuve absolue par l'exactitude de ses postulats de départ et par les conditions de l'expérimentation. Dans le domaine de la simple mécanique, si « ça marche » c'est une preuve suffisamment valable. Nous avons précédemment examiné comment le théorème de Pythagore pouvait être prouvé en partant des deux extrémités de l'ensemble du champ de la connaissance. Pour ce qui est de ce livre, le type de preuve qu'il nous faut garder à l'esprit est celui où ce qui a conduit vers la preuve garantit l'exactitude du résultat final tout en assurant une validité dans les deux sens. Ni le laboratoire ni l'observatoire n'ont d'importance. Nous ne devons pas non plus nous fier entièrement à l'ensemble des idées générales qui sont souvent rassemblées au hasard dans les séminaires et les centres d'études. Nous devons prendre en compte les deux côtés en partant d'un point de vue central et normé situé à l'endroit où le visible et le calculable se rejoignent et se confirment réciproquement. C'est donc au centre même, ou dans le terme médian, qu'il faut chercher le maximum de certitude scientifique ; ce n'est pas dans ses aspects majeurs, ni dans ses aspects mineurs, ni dans ses points positifs ou négatifs. En nous éloignant de cette position centrale, nous atteignons des certitudes qui relèvent de domaines unilatéraux ; soit elles tendent vers le bas de l'axe vertical, ou pôle existentiel, soit elles tendent vers son sommet, le pôle flou de la réalité axiologique. Grâce aux efforts du vrai contemplatif, les deux certitudes partielles qui, sur le plan expérimental ou axiomatique sont localisées aux deux pôles du champ de la connaissance pure et presque mathématique, tendent à s'accorder. Lorsque la concordance est parfaite, la normalisation et la renormalisation aboutissent à la notion centrale et normative de l'Absolu.

La science moderne est constituée de découvertes qui peuvent se formuler sous forme d'équations. Einstein, Planck et Schrödinger ont tous trois présenté des équations qui sont devenues célèbres. Ces équations sont exprimées sous formes de symboles algébriques, mais

elles sont également incorporées dans leurs contreparties structurelles de statut géométrique. Les équations de la géométrie analytique sont des répliques de graphiques et vice versa. On peut dire que les équations et les graphiques se prouvent mutuellement, ce qui confère un caractère pleinement scientifique à la certitude dont il est question. La géométrie post-hilbertienne est maintenant une discipline indépendante et autosuffisante. Les théories et les objets réels de la géométrie post-hilbertienne se rejoignent ce qui lui confère une grande certitude scientifique dans le domaine des mathématiques. Dans le cas du concept normatif de l'Absolu, outre le fait que la beauté, la puissance et la fécondité s'appliquent concrètement à l'ensemble du domaine de la connaissance, on doit considérer qu'elles forment une sorte de « preuve par le résultat final ». De même on ne peut remettre en question les prémices de notre travail, car le témoignage direct que nous livrent les sens n'est pas privé de son droit légitime à influencer ou à guider nos pensées dans l'ensemble du champ de cette science.

Dans la méthodologie du Vedānta, *pratyakṣa*, terme védāntique qui désigne les preuves empiriques sur lesquelles reposent d'ordinaire les sciences positives, occupe la place qui lui revient de droit. Dans le Vedānta, l'ontologie fait référence au tout premier élément des trois catégories qui en définitive composent l'Absolu ; on désigne ses trois catégories par le terme collectif de *sat-cit-ānanda* (existence-subsistance-valeur). Le Vedānta n'est donc pas une philosophie « idéaliste » comme ont tendance à le penser certaines personnes qui font autorité, mais c'est une version normée de la vérité que l'on a obtenue en partant des deux extrémités que sont l'existence et la valeur.

Le Vedānta reconnaît pleinement à l'autre pôle du champ de la connaissance ce qu'il appelle *śabda-pramāṇa*, la validité du Verbe. Il s'agit de l'*a priori* ou de l'axiomatique dans le domaine des simples noms où chaque proposition peut complètement se prouver sans que la contradiction n'entre en ligne de compte. La certitude neutre et normée se trouve au centre et elle n'est pas moins scientifique que les deux autres dont elle dépend. Certains intellectuels modernes ont connaissance de cette vérité. Bergson fait remarquablement référence à ces « deux efforts de direction inverse ». Voici ce qu'il dit :

« Coïncidant avec cette matière, adoptant le même rythme et le même mouvement, la conscience ne pourrait-elle pas, par deux efforts de direction inverse, se haussant et s'abaissant tour à tour, saisir du dedans et non plus apercevoir du dehors les deux formes de la réalité, corps et esprit ? Ce double effort ne nous ferait-il pas, dans la mesure du possible, revivre l'absolu ? »<sup>30</sup>

<sup>30</sup> *L'Évolution Créatrice* (1907) Henri Bergson (1859 – 1941) Édition électronique (ePub, PDF) v. : 1,0 : Les Échos du Maquis, avril 2013. ; p. 235.

Dans le cadre de la vie courante, si l'on appelle un menuisier et qu'on lui demande de fabriquer trois ou quatre règles d'une aune, malgré tous les efforts et toute la minutie que celui-ci apportera à son travail pour obtenir des mesures parfaitement exactes, on ne peut être certain de la validité de ce qu'il va produire. L'homme dubitatif qui voudrait prendre livraison de ces règles, devra auparavant effectuer les tests appropriés. Il devra les superposer pour voir si les extrémités sont bien bord à bord, puis il devra vérifier les longueurs en les comparant à celle de la règle étalon conservée au British Museum. Le deuxième test est basé sur quelque chose qui a été fixé a priori et de façon arbitraire. La véracité de ce genre de norme est acceptée sur les bases du nominalisme. On ne la remet pas en question et elle relève du domaine de ce qui peut être prouvé par quelque chose. Après avoir fabriqué une règle d'un mètre à l'aide de la barre standard, le menuisier la duplique ou la triple en se basant sur l'axiome d'Euclide, « Des choses qui sont égales à une même chose sont égales entre elles ».<sup>31</sup> Ici encore, le charpentier rejette l'examen visuel et accepte inconsciemment le contrôle par le calcul ou ce qui est du domaine

de l'intellect. Avant de les payer, l'homme qui a passé la commande les teste en les empilant les unes sur les autres, et passe ses doigts sur les deux extrémités des barres pour voir si elles sont toutes identiques. S'il constate qu'il y a ne serait qu'un cheveu d'écart, il les rejettera (ou devrait les rejeter) et demandera au menuisier de les mettre aux normes ou de les rendre plus conformes aux standards.

<sup>31</sup> T. Heath (trad.), *The Thirteen Books of Euclid's Elements, Book One: Common Notions I*, Cambridge Univ. Press, 1926.

Par conséquent, même ici où il s'agit d'une application scientifique simple et courante, nous constatons que les choses observables et les choses calculables interagissent ensemble pour aboutir au résultat souhaité tout en restant valides du point de vue de l'interprétation scientifique de la vie quotidienne. Dans la mesure où il en est ainsi dans des cas aussi simples, il ne nous paraît pas nécessaire de détailler d'autres exemples. Il peut y avoir une grande disparité entre les aspects expérimentaux et les aspects calculables de la certitude qui entrent dans la formulation d'une loi générale ; c'est le cas de la théorie de la gravitation de Newton. Les manuels nous disent que ce n'est pas une expérience menée en laboratoire qui lui a donné l'idée de cette expérience, mais qu'il a simplement vu par hasard une pomme tomber d'un arbre. Cela a suffi pour le lancer dans un processus de réflexion qui lui a fait parcourir les calculs d'astronomie de Kepler et de ses prédécesseurs. Grâce à son sens commun et à son intuition, Newton a été assez hardi pour formuler une théorie qui se réfère à l'ensemble de l'univers en tous lieux et en tout temps. Même dans notre monde post-Einsteinien cette théorie de première importance n'a pas été détrônée. La partie expérimentale prend assez peu de place dans cette audacieuse théorisation, mais la beauté, la richesse et la force du point de vue de Newton demeurent et dominant de manière exceptionnelle sur l'ensemble du monde scientifique. De nos jours encore ce point de vue suscite notre admiration. Il y a une autre innovation remarquable dans le domaine de la pensée moderne, c'est la découverte des coordonnées de Descartes. Ces coordonnées sont maintenant utilisées dans presque tous les départements de la science exacte. Une infirmière dans un hôpital, le pilote d'un navire se dirigeant vers un port, les fabricants de cartes et de registres, et même les personnes qui calculent des choses aussi simples que des tarifs de bus, tous utilisent les coordonnées cartésiennes. Elles sont également de plus en plus utilisées dans les contextes où il faut vérifier des équations abstraites, comme par exemple celles de Schrödinger pour sa Théorie des Champs. Ces coordonnées de Descartes constituent un puissant instrument pour la recherche scientifique qui dépend d'elle-même pour ce qui est de sa validité. Le mérite de cette découverte historique revient à ce grand philosophe. De même, la validité scientifique du présent ouvrage, ouvrage qui ne s'intéresse pas seulement à un département de la science ni à une manière de spéculer à l'exclusion de toutes les autres, cherche avant tout sa certitude en elle-même. Ses hypothèses de départ et ses résultats finaux doivent concorder de manière à se confirmer mutuellement. La structure commune qui soutient à la fois les aspects visibles et les aspects intelligibles de la réalité, lorsqu'ils sont traités ensemble, constitue notre référence normative finale. Comme l'a souligné Whittaker, le cadre *a priori* de l'univers et ses aspects matériels doivent se conforter réciproquement. Il les distingue clairement comme suit :

« Nous sommes ébahis à l'idée que le cadre intellectuel de la nature est antérieur à la nature elle-même – qu'il existait avant que l'univers matériel ne commence son histoire – que le cosmos que nous révèle la science n'est qu'un fragment du plan de l'éternel. »<sup>32</sup>

<sup>32</sup> Whittaker, p.31, *op. cit.*

Tel est le siège central de la norme de certitude qui nous occupe. Whittaker lui-même parle ailleurs d'une normalisation de la certitude. Si, à travers l'éventail des différentes disciplines impliquées dans notre sujet, nous sommes en mesure de révéler de manière cohérente les mêmes contours structurels des paramètres logiques, alors les conditions requises pour cette Science des sciences seront remplies au maximum.

### **17. Normalisation et Neutralisation de la Pensée Scientifique**

Par nature les faits, les vérités ou les événements locaux que colportent les journaux et les périodiques ne sont qu'accessoires et n'ont pas de portée générale. Pour ce qui est de la pensée scientifique ou philosophique il s'agit de n'autoriser aucun préjugé ni aucun parti-pris à entacher la vérité éternelle et universelle, que ce soit en tant que vérité d'existence, vérité de subsistance ou vérité de valeur. La pensée scientifique et la réflexion philosophique deviennent d'autant plus respectables que la symétrie de leur structure est correcte et globale. La science ne s'intéresse qu'aux valeurs universelles. Schrödinger souligne la différence entre l'attitude proprement philosophique et celle qui ne l'est pas de la façon suivante :

« L'attitude non philosophique et l'attitude philosophique se distinguent nettement (avec quasiment aucune forme intermédiaire) par le fait que la première accepte tout ce qui se passe dans sa forme générale et ne trouve d'occasion de s'étonner que dans le contenu particulier par lequel quelque chose qui se passe *ici aujourd'hui* diffère de ce qui s'est passé *ici hier* ; tandis que pour la seconde, ce sont précisément les traits *communs* de toute expérience, tels qu'ils caractérisent tout ce que nous rencontrons, qui sont le premier et le plus profond motif d'étonnement ; en effet, on pourrait presque dire que c'est un *fait que l'on ait fait l'expérience d'une chose quelconque et que celle-ci nous soit arrivée tout court.* »<sup>33</sup>

<sup>33</sup> E. Schrödinger, *My View of the World*, Cambridge Univ. Press, 1964, p. 10.

On doit gommer tout ce qui est partial. On doit même en terminer avec les idées préconçues telles que les notions de grand et de petit, de partie ou de tout, de l'unique ou du multiple, qu'elles relèvent du contexte de l'être ou du devenir, pour placer le fait, la vérité ou la valeur sous l'égide de la notion normative de l'Absolu. Si par exemple, nous disons comme Protagoras, que « L'homme est la mesure de toutes choses », alors nous devons examiner l'homme tel qu'il se situe dans l'ensemble de l'environnement qui est le sien dans l'univers. Il faut le replacer dans l'ensemble du contexte auquel il appartient réellement. Au lieu de l'homme, nous pouvons penser, comme dans le contexte socratique, au « Connais-toi toi-même », qui se rapporte à la conscience de l'homme. Ici encore, il faut comprendre la conscience avec tout ce qu'elle implique sur le plan de l'être et du devenir. Si l'on veut comprendre correctement la notion de substance chez Spinoza, elle ne peut être divisée qu'en fragments *sub species aeternis*. On doit considérer que sa *natura naturans* et sa *natura naturata* vont de pair. Si nous pensons à Leibniz et à sa monade, on ne doit pas considérer que la pluralité des *monades* soit un obstacle qui nous empêche de comprendre l'ensemble de la relation de la *monas monadum*, ou de la *Monade des monades*, à la structure à laquelle chaque monade est censée se conformer. Voici ce qu'écrit Leibniz sur la monade :

« 1. La Monade, dont nous parlons ici, n'est autre chose qu'une substance simple, qui entre dans les composés ; simple, c'est-à-dire sans parties. 2. Et il faut qu'il y ait des substances simples, puisqu'il y en a des composées ; car le composé n'est autre chose qu'un amas ou aggregatum de simples. 3. Or, là où il n'y a point de parties, il n'y a ni étendue, ni figure, ni divisibilité possible. Et ces monades sont les véritables atomes de la nature et en un mot les éléments des choses. »<sup>34</sup>

<sup>34</sup> Leibniz, *La Monadologie et autres textes*, philo-labo.fr, p. 4.

Les Upaniṣads citent divers exemples d'éléments de pure existence, de pure subsistance ou de pure valeur, qu'elles considèrent comme propres au contexte d'une notion normative. L'abstraction et la généralisation doivent aller de pair sans se perdre dans les chemins de traverse qui donnent lieu à des déformations ou à des exagérations des faits ou des événements. Nous avons vu comment Platon rend hommage à des concepts tels que la Vérité et la Beauté sans les déformer ni les exagérer, les plaçant ainsi à la place qui leur revient dans le domaine des valeurs suprêmes. Tout « -isme » tel que le polythéisme ou le panthéisme peut être justifié si ces concepts sont intégrés et compris dans le contexte global de la structure de l'Absolu, sans qu'il y ait aucune disproportion unilatérale ni manque d'harmonie avec d'autres éléments appartenant au même groupe ou à la même famille d'idées. Dans toute Science intégrée ou unifiée la tâche de normalisation et de neutralisation doit respecter tous ces importants prérequis.

Dans son *Introduction à la Métaphysique* <sup>35</sup>, Bergson a énuméré d'autres éléments qui relèvent précisément de l'approche absolutiste. La phénoménologie moderne a également adopté une méthode normée de spéculation scientifique qui respecte cette approche normative, bien qu'elle se défende toujours d'utiliser l'approche *a priori* et les autres concepts classiques du même type, aussi anodins soient-ils. (Voir page 22 et notre référence à Husserl.) Parmi les scientifiques modernes, c'est encore une fois Schrödinger qui a su mettre en évidence cette nécessité de normaliser la pensée scientifique de l'avenir.

<sup>35</sup> Voir H. Bergson, *An Introduction to Metaphysics*, trad. T. E. Hulme, New York; Liberal Arts Press, 1955, pp. 49-69.

Pour donner un exemple de pensée neutralisée entre vie et matière dans le contexte biologique, il est intéressant de lire le plaidoyer qu'il fait en faveur d'une approche neutre et moniste de la conscience dans laquelle on peut dire que vivent des animaux tels que l'*Hydrasusca*. Il examine de près le phénomène de la régénération chez ces êtres vivants et, avec l'aide d'autres experts en biologie, il parvient à prouver que l'animal vit dans une unité de conscience indivisible qui lui est propre. De la même façon, on pourrait considérer que la matière et l'esprit appartiennent tous deux à la zone ou à la strate neutre de la conscience absolue.

Cette façon de voir est naturelle du point de vue du Vedānta. En dehors du Vedānta aussi, de grands penseurs comme William James ont fait référence à ce même facteur, le *monisme neutre*. On peut réduire toutes les variations du monde visible à des généralisations ou à des abstractions de l'ordre du schématique, tandis que l'on peut réunir tous les noms et toutes les classes relevant du monde des concepts dans une catégorie unitive dont les termes seraient abstraits et généraux. Lorsque le *schéma* et l'abstraction nominaliste se confèrent l'une à l'autre une valeur de vérité, alors, même dans le domaine de l'Absolu, il devient possible de spéculer d'une manière scientifiquement correcte.

Schrödinger donne un autre exemple pittoresque de ce mode de normalisation védantique. À ce stade, cela nous paraît intéressant de le citer assez longuement, à la fois parce que ce qu'il nous dit peut servir de modèle à la pensée scientifique, et plus particulièrement parce que cette déclaration émane d'un scientifique pleinement conscient des exigences d'un chemin de pensée scientifique révisé. De plus, on ne peut l'accuser d'aucun des préjugés que les autres

scientifiques ont généralement envers la méthode védantique, car il lui rend un grand hommage. Il écrit :

« Supposez que vous soyez assis sur un banc, au bord du chemin, dans un paysage de haute montagne. .... Et face à vous, descendant vers la vallée, un champ d'éboulis et de petits aulnes en broussaille. Des deux côtés de la vallée, une forêt couvrant les versants abrupts et s'élevant jusqu'aux alpages là-haut où les arbres ne poussent plus ; et devant vous, se dressant du fond de la vallée, le majestueux sommet couronné de glaciers ; le dernier rayon du soleil déclinant baigne justement ses flancs arrondis couverts de neige et le tranchant de ses arêtes rocheuses, d'un rose tendre, qui se détache magnifiquement sur le ciel limpide d'un bleu transparent et pâle.

« Tout ce que vos yeux voient était là des millénaires avant vous, selon notre conception habituelle, à part quelques changements imperceptibles. Encore un petit moment, bien court, et vous ne serez plus là ; la forêt, les rochers, le ciel, eux existeront encore pendant des millénaires après vous, inchangés.

« Qu'est-ce qui vous a fait surgir aussi brusquement du néant pour jouir pendant un court moment de ce spectacle qui vous ignore ? Toutes les conditions pour que vous existiez sont presque aussi anciennes que ce rocher. Les hommes ont lutté, ont souffert, ont procréé pendant des millénaires, les femmes ont enfanté dans la douleur pendant des milliers d'années. Un autre était peut-être assis là, à cette même place, il y a cent ans ; comme vous, il levait les yeux vers les glaciers dont les reflets s'éteignaient et comme vous il portait dans son cœur recueillement et mélancolie. Lui aussi a été engendré par un homme et mis au monde par une femme. Comme vous il connaît la douleur et une brève joie. Était-ce bien un autre ? N'était-ce pas vous-même ? Qu'est-ce que votre Moi ? Quelle condition a-t-il fallu pour que l'être engendré cette fois-ci devienne vous, justement vous et non quelqu'un d'autre ? Quel sens clairement compréhensible, compatible avec les sciences de la nature, faut-il donner à ce « quelqu'un d'autre » ? Si celle qui est maintenant votre mère avait vécu avec un autre et engendré un fils avec lui, et si votre père avait fait de même, seriez-vous devenu vous ? Ou bien vivriez-vous en eux, dans le père de votre père... depuis des millénaires ? Et même s'il en était ainsi, pourquoi n'êtes-vous pas votre frère, pourquoi n'est-il pas vous ? Ou bien un de vos cousins éloignés ? Qu'est-ce donc qui vous fait découvrir cette différence – la différence si obstinée entre vous et un autre – alors qu'objectivement ce qui est là, c'est la même chose ?

« C'est en observant et en pensant de la sorte qu'on peut être amené à éprouver, tout d'un coup, l'extrême justesse de l'idée fondamentale du Vedānta. Il n'est pas possible que cette unité de connaissance, de sentiment et de choix que vous appelez vôtre ait surgi du néant à un moment précis, il y a peu de temps. Disons plutôt que cette connaissance, ce sentiment et ce choix sont, dans leur essence, éternels, immuables et numériquement un chez tous les hommes et même chez tous les êtres sensibles. »<sup>36</sup>

<sup>36</sup> E. Schrödinger, Ma Conception du monde, Dandanjean, <https://dandanjean.com/2017/10/01/schrodinger-ma-conception-du-monde/>

La manière védāntique d'aborder la science ou même la métaphysique s'accorde donc parfaitement avec ce que des scientifiques modernes comme Schrödinger pensent à ce sujet.

## 18. Entre la Pensée Expérimentale et la Pensée A Priori il y a un Fossé

De nos jours, parmi les scientifiques de haut niveau certains semblent avoir encore de curieux préjugés contre l'idée d'attribuer un statut égal aux processus de pensée *a priori* et *a posteriori*. Parfois on va jusqu'à considérer que ces termes sont dépassés, du moins dans l'esprit des occidentaux post-voltairiens, et qu'ils ont un parfum d'âge des ténèbres et des horreurs qui y sont associées. Les préjugés ont la vie dure, orthodoxies et hétérodoxies sont comme un pendule qui oscille d'un extrême à l'autre. Même un intellectuel aussi avancé qu'Einstein qui avait un rêve des plus téméraires – celui d'élaborer une Théorie des Champs Unifiés – est resté jusqu'à ses derniers jours un adepte convaincu de la supériorité des preuves expérimentales par rapport aux preuves *a priori*. Cela paraît évident à la lecture de l'un de ces derniers écrits, '*Space, Ether and the Field in Physics*' (Espace, Éther et Champ en Physique) où il présente la version théorique finale de son noble rêve.

Le préjugé que nous voyons ici en faveur des observations par opposition aux calculables, nous paraît assez regrettable. Einstein se référait au changement d'attitude dans la méthode scientifique et il en était pleinement conscient, mais malgré le fait que les méthodes déductives cherchaient à rivaliser avec les méthodes inductives, il ne semblait pas être prêt à se défaire de son parti pris en faveur des faits observés. Néanmoins, certains de ses propres disciples, comme Eddington, ont accompli une percée dans ce domaine et ont défendu ce que nous avons précédemment appelé la normalisation. L'idée d'adopter une attitude de neutralité au milieu de ces revendications opposées que sont celles de l'observation et de la méthode *a priori*, ne s'est pas tout à fait imposée dans la pensée des penseurs scientifiques. Voici comment Einstein reconnaît les prétentions de la déduction par rapport à l'induction :

« Les méthodes principalement inductives propres à la jeunesse de la science cèdent la place à la déduction expérimentale. Avant qu'elle puisse aboutir à des conclusions comparables à celles de l'expérience, cette structure théorique doit être élaborée très en profondeur. »<sup>37</sup>

<sup>37</sup> Einstein, p. 479, *op. cit.*

En réalité, c'est après la publication posthume de la Théorie fondamentale d'Eddington que Whittaker et Milne ont envisagé l'expérimentation en fonction d'une normalisation et d'une renormalisation s'appuyant sur des calculs *a priori*. Le fait d'avoir tant hésiter à donner à la pensée axiomatique la place qui lui revient dans le schéma total de la pensée normative absolutiste – schéma si souhaitable pour une Science unifiée – a été l'un des principaux obstacles au progrès développé par la pensée en vue de satisfaire pleinement les exigences impératives d'une Science de l'Absolu. Malgré cette difficulté, cependant, dès l'époque de Constantin le Grand, son neveu l'empereur Julien a pu écrire ce qui suit :

« Par conséquent, demandez-vous si la connaissance de soi ne contrôle pas toutes les sciences et tous les arts, et si elle n'inclut pas la connaissance des vérités universelles. Car connaître les choses divines par la partie divine qui est en nous, et les choses mortelles par la partie de nous qui est mortelle, voilà ce que l'oracle a déclaré être le devoir de l'organisme vivant qui se trouve à mi-chemin entre les deux, à savoir l'homme ; car individuellement il est mortel, mais considéré dans son ensemble il est immortel. »<sup>38</sup>

<sup>38</sup> W. C. Wright (trans.), *The Works of the Emperor Julian*, Londres: W. Heinemann, 1959, Vol. II.

Comblé le fossé entre l'expérimental et l'axiomatique est la seule tâche qui s'impose au scientifique moderne. Cette tâche exige beaucoup d'imagination, d'intuition et même une

grande quantité d'intenses réflexions. Partant du visible, l'esprit doit faire un bond en avant vers l'intelligible et en même temps il doit revenir du pôle opposé en utilisant une approche dialectique descendante. L'induction et la déduction doivent s'entrelacer parfaitement et fournir à la pensée de nouveaux paramètres ontologiques, logiques ou axiologiques. Pour remplir cette tâche, le spéculateur doit avoir les meilleures compétences et l'esprit de l'expérimentateur doit être des plus pénétrants. Alors qu'il formulait avec quelques hésitations ses considérations théoriques sur sa Théorie des Champs Unifiés, Einstein était pleinement conscient des difficultés que présentait cette tâche. Dans un passage remarquable composé après 1950, quelques années avant sa mort, nous l'entendons plaider pour que l'on accorde une grande latitude à quiconque proposerait une théorie comblant le fossé entre les aspects expérimentaux de la pensée et ses aspects axiomatiques. Dans la continuité de ce que nous avons déjà cité ci-dessus, nous lisons :

« ...mais elle (la déduction) ne peut livrer ses conclusions tant qu'une réflexion intense et difficile n'a pas permis de combler le large fossé qui sépare les axiomes de leurs conséquences vérifiables. Le théoricien doit s'atteler à cette tâche herculéenne en restant pleinement conscient qu'il se peut que ses efforts ne soient destinés qu'à porter un coup fatal à sa théorie. Le théoricien qui entreprend un tel travail ne doit pas être taxé de « fantaisiste » ; au contraire, il doit être encouragé à donner libre cours à sa fantaisie, car il n'y a pas d'autre moyen d'atteindre le but. Il ne s'agit pas d'une rêverie inutile, mais d'une recherche des possibilités qui sont les plus simples du point de vue de la logique et de ce qu'elles impliquent. Ce plaidoyer était nécessaire pour que l'auditeur ou le lecteur soit plus disposé à suivre avec attention le train d'idées qui suit ; c'est la ligne de pensée qui a conduit de la Théorie de la Relativité Restreinte à la Théorie de la Relativité Générale et de là à son dernier rameau, la Théorie des Champs Unifiés. »<sup>39</sup>

<sup>39</sup> Einstein, p. 479, *op.cit.*

Ce que plaide Einstein dans la citation ci-dessus, si cela doit lui être concédé ainsi qu'à ses collègues scientifiques, doit également s'appliquer à nous. C'est sans aucun doute une tâche ardue, mais si nous commençons par nous débarrasser de ce tenace préjugé que nous avons en faveur de l'induction, cette tâche changera immédiatement d'aspect et tournera en notre faveur ; elle deviendra même facile à accomplir.

Dans la pensée scientifique d'aujourd'hui de nouveaux schémas structurels et de nouveaux paramètres logiques sont mis en évidence. Certains relèvent du domaine de la biologie, d'autres de l'électromagnétisme ou de la thermodynamique. Ce schéma structurel implique toujours deux pôles, l'un positif et l'autre négatif, et il y a entre eux une réciprocité. En biologie, on désigne cette réciprocité par les noms d'ambivalence ou de dichotomie. On observe ce double aspect avec la diastole et la systole dans le fonctionnement du cœur où on retrouve tout naturellement cette dichotomie ambivalente. Nous retrouvons également cette même dichotomie ambivalente dans la croissance et la division des organismes ; cette dichotomie implique qu'ils se compensent mutuellement. Nous avons un double processus d'exosmose et d'endosmose dans l'échange osmotique de fluides à travers les membranes vivantes. Nous pouvons également imaginer que cela se déroule en suivant un subtil paramètre fonctionnel. Avec sa notion d'entropie et de néguentropie, l'équilibre thermodynamique suggère qu'il y a un axe vertical sur lequel on peut considérer que la compensation se fait en montant vers le point zéro ou en descendant du point zéro.

Dans ce même contexte, le paramètre propre à l'information tel qu'on la conçoit dans la cybernétique est également très curieux et très intéressant. La logistique, la sémantique et la linguistique ont elles aussi de délicats principes relationnels internes qui révèlent la fonction de



*trait d'union* reliant réciproquement les antinomies entre la physique et la métaphysique, l'expérimental et l'axiomatique, l'*a priori* et l'*a posteriori*.

Nous les passerons en revue dans un autre chapitre. Ce que nous souhaitons souligner ici, c'est la persistance de conservatismes et d'orthodoxies irréductibles au sein de la pensée scientifique. C'est peut-être le plus grand obstacle à l'émergence d'une Science normative unifiée. Le nom même d'« Absolu », comme nous l'avons dit précédemment, est un anathème pour la plupart des penseurs modernes.

## **19. Expérience et Expérimentation doivent s'Interpénétrer pour Révéler l'Absolu**

Parmi les philosophes modernes Bergson fait exception car il est le seul à être très attiré par le concept d'Absolu. Dans les presque 1.500 pages de ses *Œuvres* en français<sup>40</sup>, il semble avoir gardé ce concept à l'esprit d'un bout à l'autre, du moins implicitement.

<sup>40</sup> H. Bergson, *Œuvres*, Paris : Presses Universitaires de France, (1<sup>ère</sup> éd.) 1959.

En de nombreux endroits de ses écrits, il ouvre à ses lecteurs la porte du compartiment secret de cette conception absolutiste, et après ne leur avoir donné qu'un aperçu de ce que contenait cette pièce, il la referme de nouveau. Il prend soin de ne pas la laisser trop ouverte de peur que l'Absolu ne soit trop exposé au trivial regard de l'homme – surtout celui de l'homme moderne – car cela aurait gâché les plans de l'ensemble de sa philosophie. Il souhaitait préserver dans celle-ci un caractère pleinement scientifique.

Dans sa philosophie Bergson a constamment maintenu une position intermédiaire entre ce qui est découvert par les expériences de la science et ce qui est atteint par l'expérience intérieure intuitive immédiate qui est donnée à tous les êtres vivants. S'il adopte un type d'évolution qui lui est propre, appelé « évolution créatrice », c'est pour ne pas se brouiller avec les intellectuels et pragmatistes scientifiques de son temps. Dans un cadre plus large, il a généreusement été intégré à l'école des pragmatistes dont Charles S. Peirce et William James étaient les chefs de file. Selon cette école de pensée, il est légitime de qualifier Bergson d'instrumentaliste en dépit du fait que l'on ne puisse pas tout à fait intégrer l'intuition que l'on trouve dans sa philosophie dans le champ de la pensée pragmatique.

Selon Bergson, la physique et la métaphysique sont destinées à se rejoindre en une seule et même discipline où s'interpénètrent l'observation, la logique et le raisonnement intuitif. Cela ressemble à un match de cricket où l'équipe de lanceurs et l'équipe de batteurs occupent les côtés opposés du terrain (c'est-à-dire du champ) et passent alternativement d'un côté à l'autre. On doit partir du principe que la métaphysique et la physique sont capables de jouer ensemble sur le même terrain.

Bergson se déclarait intuitionniste mais il parlait le langage du pur mouvement créatif de l'évolution naturelle et visible de la vie. Il était assez audacieux pour modifier et corriger tous les philosophes qui l'avaient précédé depuis Platon. Il considérait que la pensée de tous ces philosophes étant viciée à divers degrés par des abstractions statiques, mécanistes ou sur-conceptualisées, elle tendait à n'être que mathématique et à s'éloigner à divers degrés du souffle vivant de la réalité. Nous avons déjà consacré une étude complète à ce sujet. Elle s'intitule '*The Search for a Norm in Western Thought*'<sup>41</sup> ('*La Recherche d'une Norme dans la Pensée Occidentale*'), et nous y avons montré les principaux concepts neutres que les différents philosophes occidentaux gardent implicitement ou ouvertement à l'esprit. Dans cette étude, nous avons commencé par les empiristes anglais, et avons continué avec le brillant groupe des

rationalistes de Descartes à Kant, pour finir par le groupe des idéalistes allemands qui, pour la subtilité de leur spéculation philosophique, ont atteint des sommets. Dans l'esprit de l'empiriste moderne, la norme est trop implicitement considérée comme acquise et ils la recouvrent sans réserve de vagues expressions générales telles que « compréhension humaine ». Avec les rationalistes dont on peut dire que Descartes est le père, la pensée algébrique et la pensée géométrique ont commencé à se combiner, ce qui a ouvert la voie d'une toute nouvelle tradition. Les corrélats cartésiens donnent pour la première fois un statut schématique à la pensée nominaliste mise en vogue par les scolastiques de l'époque. Cette façon de faire des schémas ayant été acceptée, Spinoza à son tour s'est mis à penser en s'appuyant sur un maillage de petits carrés. Avec ce système il se proposait en premier lieu d'analyser le concept d'Absolu. Leibniz fut également l'un de ceux qui ont rêvé d'une mathématique générale fondée sur des caractéristiques universelles et innées, et sur une technique permettant de parvenir à des concepts complexes en combinant un nombre relativement restreint de concepts simples considérés comme primitifs. Il a appelé cette technique : *ars combinatoria*. Avec cette technique, c'est peut-être l'image la plus ambitieuse et la plus élaborée qu'il a construite pour dépeindre le contenu de la réalité que l'on trouve dans sa *Monadologie*.

<sup>41</sup> Une série de onze articles dans *VALUES*, Vol. 11 : N° 3 to Vol. 12 : N° 2.

Le structuralisme cartésien et les principes récemment découverts qui sous-tendent les calculs différentiels, intégraux et infinitésimaux, ont tous été mis au service de l'image monadologique qu'il se fait de l'univers. En définitive, Kant a placé cette tendance mathématique et graphique au rang qu'elle méritait au cœur de la réalité. Dans son concept du *schematismos*, Kant a pris soin de mettre en évidence les catégories de la pensée abstraite, telles qu'elles se combinent avec les aspects visibles d'une représentation de la réalité, et il a représenté le *schematismos* à double face qu'elles forment ensemble. Comme nous pouvons le voir avec ce qui suit, dans ses écrits il n'a pu élaborer ce *schematismos* que de manière limitée :

« Le schématisme est une fonction intermédiaire entre la sensibilité et l'entendement, qui d'une part unifie le sensible pour le rendre compréhensible par des concepts, et d'autre part donne au concept une figuration sensible (par exemple le schéma de la causalité est la succession). Le schéma est donc homogène d'un côté au concept, et de l'autre au sensible : il rend possible l'assomption inclusive du sensible sous les concepts. »<sup>42</sup>

<sup>42</sup> Kant : *La Raison Pratique*, Textes choisis par Claude Khodoss, Paris : Presses Universitaires de France, 1959, p. 241, notre traduction.

Enfin, Bergson balaya à sa manière tout le champ de la philosophie. Comme l'a fait remarquer Wilson Carr, les fraîches brises de la pensée intuitive ont donné « une vie nouvelle aux feuilles et aux os desséchés qui constituaient la philosophie avant lui. » Si nous avons une certaine préférence pour sa philosophie, c'est parce que pour la première fois dans l'histoire de la pensée moderne, la science et la métaphysique se sont rapprochées l'une de l'autre à un point que l'on n'avait jamais vu auparavant. En tant que disciplines partant de deux pôles opposés, elles ont même commencé à se compléter et à s'interpénétrer en une sorte d'unité centrale, ce qui nous permet d'avoir un aperçu de l'abstrait concept d'Absolu traité avec ce qu'il contient de vivant au lieu de n'être considéré que comme un simple concept axiomatique et factuel.

Au cours de son œuvre Bergson a eu maintes fois l'occasion de discuter de ce qui oppose les déclarations épistémologiques se rapportant aux concepts de temps à celles qui se rapportent aux concepts d'espace. La durée pure, dont Descartes a prétendu qu'elle était l'égale de Dieu, entre dans le champ de l'expérience intérieure de chaque homme. Elle prend la forme que lui

donne sa propre intuition consciente. L'espace, par contre, s'apparente davantage à une coupe transversale horizontale du contenu du temps. Bergson a toujours comparé ce type de temps à une série d'images successives ou à un défilement d'images semblables à celles qui se succèdent sur une bande cinématographique.<sup>43</sup> Selon la terminologie que nous avons constamment développée dans nos études précédentes, il nous est maintenant permis de nous référer plus simplement à ces aspects comme étant les corrélats verticaux et les corrélats horizontaux du système de coordonnées cartésiennes. Ces deux coordonnées s'interpénètrent, s'articulent ou participent unitivement au noyau de la conscience absolue de soi sur un terrain homogène, neutre et transparent, qui transcende les éléments paradoxaux.

<sup>43</sup> Bergson, *L'Évolution Créatrice*, Bibliothèque de philosophie contemporaine, vingt-huitième édition, Paris, Librairie Félix Alcan, p. 246 et suivantes.

La métaphysique bergsonienne insiste sur cette relation intériorisée entre le sujet et l'objet, et elle considère que c'est un flux éternel de devenir créatif. Si nous traitons l'être et le devenir comme des préjugés naturels à l'être humain, nous pouvons alors envisager la possibilité d'éliminer ces deux facteurs pour pleinement atteindre l'Absolu. À l'exception de cette dernière prise de position, nous acceptons en toute confiance la métaphysique de Bergson. Maintenant, ce qui nous intéresse c'est ce seul trait qui distingue la manière bergsonienne de faire des conjectures. Au lieu de traiter la physique et la métaphysique comme des disciplines distinctes ou dissociées, cette façon d'émettre des hypothèses tend à les traiter ensemble sans aucun conflit intérieur ni contradiction extérieure. Avec son *schéma moteur* Bergson reprend et modifie en termes plus dynamiques l'exemple du *schematismos*. Il partage cet héritage avec d'autres cartésiens comme Spinoza et Leibniz. En ce sens, on peut considérer que Bergson est un pionnier de la philosophie scientifique.

L'héritage auquel nous venons de faire référence a également influencé Eddington et Milne, deux philosophes que l'on pourrait davantage considérer comme des philosophes de la science que comme des philosophes scientifiques. Pour définir les caractéristiques de ce qu'il appelle sa philosophie, Eddington met en avant trois caractéristiques et il prend soin de préciser que celle-ci provient de l'héritage général de la philosophie et qu'elle n'est donc pas tout à fait la sienne. Ces trois caractéristiques sont le *subjectivisme*, le *sélectivisme* et le *structuralisme*. Par subjectivisme, il entend accorder la primauté aux concepts plutôt qu'aux objets concrets. Par sélectivisme, il entend la même chose que ce qu'entend tout autre philosophe lorsqu'il énumère ses principales catégories. En parlant du structuralisme, il fait allusion à la forme ou au cadre de référence auquel toute pensée ou toute réalité doit se référer et se conformer. Ainsi, de nos jours, on est presque parvenu à une approche bilatérale de la pensée normative absolutiste, même dans la pensée occidentale. Parler d'une Théorie des Champs qui sous-entend de toute évidence quelque chose de visible, comme par exemple le champ de force magnétique que révèle la limaille de fer dispersée sur une feuille de papier posée sur un aimant, est donc désormais tout à fait en vogue. C'est la tendance dans la Théorie du Champ Inertiel et la Théorie du Champ Gravitationnel. Cette dernière fait peut-être référence à un contenu vertical plus universel que la première qui, quant à elle, se limite aux seuls faits visibles. Ce n'est que maintenant que les arguments des structuralistes sont solidement constitués. M. A. Tonnelat et P. Destouches Février, qui travaillent sous la direction de Louis de Broglie à l'Université de Paris, doivent être crédités des efforts déployés pour rendre le structuralisme tout à fait recevable dans le domaine de la science moderne.<sup>44</sup> Certains de leurs travaux sont encore considérés comme un peu en avance sur leur temps et leurs idées doivent encore être approuvées par les scientifiques plus âgés. Les mathématiques hilbertiennes ont également donné une forte impulsion aux modes de pensée structurée et l'on peut prédire que, dans un avenir proche, le

structuralisme sera pleinement reconnu comme étant le facteur qui donne une unité et une validité de référence à de nombreuses et très diverses disciplines.

<sup>44</sup> Pour plus de précisions sur ce nouveau structuralisme en cours d'élaboration et de discussion, voir les deux sources suivantes : 1) M. A. Tonnelat, *La Structure de la Théorie de Champ Unifié d'Einstein*, Paris : Gautier-Villa, 1959 ; et 2) P. Destouches-Février, *Théories Physiques*, Paris ; Presses Universitaires de France, 1951.

Dans les années 1950, avant même que cette vogue en faveur du structuralisme ne devienne flagrante, il est admirable de constater que Bergson anticipait pleinement et délibérément ce développement. Nous citons ci-dessous un long extrait des *Œuvres* de Bergson, car ce qu'il dit revêt une très grande importance dans le cadre de notre travail :

« Il est impossible de considérer le mécanisme de notre intelligence, et aussi le progrès de notre science, sans arriver à la conclusion qu'entre l'intelligence et la matière il y a effectivement symétrie, concordance, correspondance. D'un côté la matière se résout de plus en plus, aux yeux du savant, en relations mathématiques, et d'autre part les facultés essentielles de notre intelligence ne fonctionnent avec une précision absolue que lorsqu'elles s'appliquent à la géométrie. Sans doute la science mathématique aurait pu ne pas prendre, à l'origine, la forme que les Grecs lui ont donnée. Sans doute aussi elle doit s'astreindre, quelque forme qu'elle adopte, à l'emploi de signes artificiels. Mais antérieurement à cette mathématique formulée, qui renferme une grande part de convention, il y en a une autre, virtuelle ou implicite, qui est naturelle à l'esprit humain. Si la nécessité d'opérer sur certains signes rend l'abord des mathématiques difficiles à beaucoup d'entre nous, en revanche, dès qu'il a surmonté l'obstacle, l'esprit se meut dans ce domaine avec une aisance qu'il n'a nulle part ailleurs, l'évidence étant ici immédiate et théoriquement instantanée, l'effort pour comprendre existant le plus souvent en fait mais non pas en droit : dans tout autre ordre d'études, au contraire, il faut, pour comprendre, un travail de maturation de la pensée qui reste en quelque sorte adhérent au résultat, remplit essentiellement de la durée, et ne saurait être conçu, même théoriquement, comme instantané. Bref, nous pourrions croire à un écart entre la matière et l'intelligence si nous ne considérions de la matière que les impressions superficielles faites sur nos sens, et si nous laissions à notre intelligence la forme vague et floue qu'elle a dans ses opérations journalières. Mais quand nous ramenons l'intelligence à ses contours précis et quand nous approfondissons assez nos impressions sensibles pour que la matière commence à nous livrer l'intérieur de sa structure, nous trouvons que les articulations de l'intelligence viennent s'appliquer exactement sur celles de la matière. Nous ne voyons donc pas pourquoi la science de la matière n'atteindrait pas un absolu. Elle s'attribue instinctivement cette portée, et toute croyance naturelle doit être tenue pour vraie, toute apparence pour réalité, tant qu'on n'en a pas établi le caractère illusoire. À ceux qui déclarent notre science relative, à ceux qui prétendent que notre connaissance déforme ou construit son objet, incombe alors la charge de la preuve. Et cette obligation, ils ne sauraient la remplir, car la doctrine de la relativité de la science ne trouve plus où se loger quand science et métaphysique sont sur leur vrai terrain, celui où nous les replaçons. »<sup>45</sup>

<sup>45</sup> La-pensée-et-le-mouvant-essais-et-conférences-by-Henri-Bergson-z-lib.org.pdf, pp. 23-24. Tiré des « *Œuvres* » d'H. Bergson « *La Pensée et le Mouvant* » pp. 1279-1280.

Non seulement le passage que nous venons de citer fait référence au structuralisme, mais il renvoie également à d'autres aspects d'une Science unifiée de l'Absolu.

## 20. « Ce Double Effort ne nous Ferait-il pas Revivre l'Absolu ? »

Nous avons par ailleurs une autre remarquable citation de Bergson où celui-ci entre dans le *modus operandi* de la correspondance structurelle entre l'esprit et la matière. Cela nous paraît important de la citer ici :

« Coïncidant avec cette matière, adoptant le même rythme et le même mouvement, la conscience ne pourrait-elle pas, par deux efforts de direction inverse, se haussant et s'abaissant tour à tour, saisir du dedans et non plus apercevoir du dehors les deux formes de la réalité, corps et esprit ? Ce double effort ne nous ferait-il pas, dans la mesure du possible, revivre l'Absolu ? »<sup>46</sup>

<sup>46</sup> Bergson, *L'Évolution Créatrice*, p. 288.

Un philosophe européen moderne ne peut faire ce genre de remarque que s'il a été nourri ou influencé par la profonde tradition de la pensée spéculative héritée des milieux helléniques ou hébraïques. Nous pourrions même soupçonner qu'il aurait également été influencé par la pensée indienne, mais dans le cas présent rien ne nous permet de l'affirmer. Les paroles de Bergson sous-entendent des suppositions d'un genre peu courant sur la nature de l'esprit de l'homme et sur la façon dont celui-ci pourrait opérer pour que l'Absolu soit à notre portée. Nous savons par ailleurs qu'il s'est largement appuyé sur les philosophes présocratiques. La manière avec laquelle Zénon et Parménide résolvaient les paradoxes relatifs à l'un et au multiple ainsi que ceux qui relèvent du contexte du pur mouvement, lui transmettait des idées qui lui tenaient très à cœur.<sup>47</sup>

<sup>47</sup> Bergson, *L'Évolution Créatrice*.

Il n'est donc pas exagéré de supposer que les conjectures que fait Bergson ont largement été alimentées par l'école de pensée présocratique, une école dont l'orientation était parfaitement scientifique. Même un philosophe comme notre contemporain Bertrand Russel se réfère sans cesse à Héraclite, pourtant c'est un positiviste logique qui insiste beaucoup sur l'importance d'avoir une réflexion en conformité avec la pensée scientifique. Malgré les nombreuses réserves qu'il formule à son encontre, Russel accepte toujours ses idées et le considère comme un grand homme. Après avoir fait l'éloge de ce grand philosophe, Russel poursuit : « D'après les quelques morceaux de texte qui nous restent, il n'est pas facile de concevoir comment il a pu arriver aux conclusions qui sont les siennes, mais si l'on en croit certains dires on peut largement supposer qu'il se basait essentiellement sur l'observation scientifique. »<sup>48</sup>

<sup>48</sup> B. Russel. *Mysticisme et Logique*, p. 2.

Héraclite ne représente rien d'autre que les idées défendues normalement par son école qui est une école de tradition philosophique présocratique, éléatique et hylozoïste. Expliquer comment Bergson, au cœur même du modernisme, pouvait avoir des prétentions aussi audacieuses que celle qui consiste à « faire revivre l'Absolu » ne peut s'envisager que si nous nous replongeons dans cet ancien groupe de philosophes qui vivaient sur des îles éparses et éloignées d'Athènes. Ce n'est que si nous gardons à l'esprit cet héritage présocratique que nous pourrions comprendre que les nombreuses allusions indirectes de Bergson à l'Absolu ne sont pas des expressions bizarres qui apparaissent soudainement dans sa philosophie.

On peut contraster la position d'ensemble des philosophes présocratiques ioniens avec ce que l'on a considéré après Platon comme étant de la philosophie. Avec Platon, les idées sont primordiales et la métaphysique s'envole librement ; elle s'élève grâce à la spéculation ou bien, partant du monde des idées ou des valeurs hypostatiques intelligibles, elle descend. En revanche, l'hylozoïsme des Éléates errait, si tant est qu'il le fasse, dans la direction opposée. Ils croyaient en premier lieu à la réalité des élémentaux, bien qu'ils fussent aussi capables d'entrer dans les éléments et de les traverser pour atteindre des concepts supérieurs tels que le *Nous* d'Anaxagore. Contrairement au *Logos* mis en évidence bien des années plus tard par Philon le Juif (30 av. J.-C. – 50 apr. J.-C.), le *Nous*, étant dérivé de l'aspect existentiel de la réalité plutôt que du monde extrêmement abstrait des valeurs platoniciennes, avait un statut épistémologique opposé. Les hylozoïstes, à commencer par Thalès (vers le 6<sup>ème</sup> siècle avant J.-C.), partaient d'un point de vue plus terre à terre et accordaient de l'importance à l'eau avant tout. Ils considéraient que l'eau était un principe fluide qui représentait la réalité. Anaximandre (vers le 6<sup>ème</sup> siècle avant J.-C.), qui était un disciple de Thalès, a amélioré cette théorie. Dans une certaine mesure il abandonnait l'hylozoïsme et pensait à une substance infinie qu'il identifiait à la cause matérielle de l'univers. On dit de lui :

« ... la cause matérielle et premier élément des choses était l'infini, lui (c'est-à-dire Anaximandre) étant le premier à introduire ce nom de cause matérielle. Selon lui, il ne s'agit ni de l'eau ni d'aucun des autres prétendus éléments, mais d'une substance différente d'eux, qui est infinie et d'où surgissent tous les cieux et les mondes qu'ils renferment. »<sup>49</sup>

<sup>49</sup> J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, New York: Meridian Books, 1960, p. 52.

Anaxagore, qui a vécu plus tard qu'Anaximandre (vers 430 av. J.-C.), a élevé cette Substance Infinie à un rang supérieur en considérant qu'elle était quelque chose de « fin et de pur » qu'il a appelé le *Nous*. Il explique :

« En chaque chose, il y a une portion de chaque chose, excepté dans le Nous, et il y a certaines choses dans lesquelles le Nous est aussi là.

...Le Nous est infini et autonome, et n'est mélangé avec rien, mais est seul, lui-même par lui-même...

Car il (le *Nous*) est la plus fine de toutes les choses et la plus pure, et il a toute connaissance sur chaque chose, et la plus grande force ; et le *Nous* a le pouvoir sur toutes choses, tant sur les plus grandes que sur les plus petites, qui ont vie. Et le Nous avait pouvoir sur la révolution toute entière, de sorte qu'il se mit à se mouvoir en cercle au commencement..... »<sup>50</sup>

<sup>50</sup> p. 208, *ibid.*

Empédocle (490-430 av. J.-C.) est allé encore plus loin. Il a analysé le mécanisme subtil et intérieur en quatre points qui, en physique et en métaphysique, est devenu plus tard un processus de pensée interchangeable. Il disait :

« Il y a une double naissance des choses périssables et une double destruction. »<sup>51</sup>

<sup>51</sup> p. 277, *ibid.*

Le plus complet et le plus intéressant de ces philosophes est Héraclite (536-470 av. J.-C.). Il était capable de concevoir que la réalité était un flux. C'est également le point de vue dominant de Bergson. Héraclite a également été célèbre pour avoir dit : « On ne se baigne jamais deux

fois dans le même fleuve.....<sup>52</sup> Cela l'a conduit à envisager d'autres conséquences logiques selon lesquelles nous pourrions imaginer deux points dans une rivière en mouvement se contrebalançant dialectiquement et produisant ce qui est bon, au lieu de simplement rester sous l'emprise des deux cornes d'un dilemme implicite. Lorsqu'on appréhende pleinement la situation dans son contexte abstrait et absolu, on peut lui attribuer le mérite d'avoir exprimé un paradoxe, ce même paradoxe dont parle Shakespeare lorsqu'il dit dans *Comme il Vous Plaira*, « Doux sont les usages de l'adversité ». Citons maintenant Héraclite :

« C'est l'opposé qui est bon pour nous. »<sup>53</sup>

« ...Il n'est pas bon pour les hommes d'obtenir tout ce qu'ils désirent.

C'est la maladie qui rend la santé agréable ; le mal, bien ; la faim, satiété ; la fatigue, repos. »<sup>53bis</sup>

<sup>53</sup> p. 153, *ibid*

<sup>53 bis</sup> p. 156, *ibid*.

Il a également fait référence aux mouvements ascendants et descendants, entre les élémentaux dont le feu est le facteur central. Cette conception contient de nombreuses suggestions qui s'avèrent pertinentes pour expliquer en détail le structuralisme que nous essayons d'analyser et de comprendre, ainsi que ses aspects plus dynamiques. Citons une fois encore cet intéressant hylozoïste. Il écrit :

« Ce monde, qui est le même pour tous, aucun des dieux ou des hommes ne l'a fait ; mais il a toujours été, il est et sera toujours un feu éternellement vivant, qui s'allume avec mesure et s'éteint avec mesure.

Les transformations du feu sont en premier lieu, mer ; et la moitié de la mer est terre, la moitié vent tourbillonnant.

Toutes choses sont un échange pour du feu et le feu pour toutes choses, de même que les marchandises pour l'or et l'or pour les marchandises...

Le feu est manque et excès.

Le feu vit (*verbe vivre*) la mort de l'air et l'air vit la mort du feu ; l'eau vit la mort de la terre, la terre celle de l'eau. »<sup>54</sup>

<sup>54</sup> pp. 150-151, *ibid*.

Nous parlerons bientôt des développements modernes de la thermodynamique, et nous verrons que fondamentalement ceux-ci mettent en évidence les mêmes lignes structurelles, mais de manière plus directe et plus convaincante. Même le monde des machines, quand on le comprend bien, nous révèle ce pur et fin axe vertical qui, comme le « fil d'Ariane » traverse tout le contexte horizontal des machines, plaçant ainsi l'ensemble de ces paramètres logiques, ou références logiques, au même rang que le « pur et fin » Infini des Eléates. Avant d'en arriver à un aussi pur concept, un concept qui n'induit absolument aucune dualité, nous nous intéressons encore, dans cette section, à la nature du « double effort » dont parle Bergson. Comme cela ressort très clairement de ses propos, l'un de ces efforts se réfère à l'esprit, et l'autre à la matière. Ils se réfèrent respectivement aux facteurs métaphysiques et aux facteurs physiques. Il n'est pas faux de penser aux autres contextes philosophiques où l'on parle de l'intelligible et du visible ou, dans le contexte de la science moderne, du calculable et de l'observable. Quel que soit le

couple de termes que l'on utilise, il doit faire référence à l'horizontale (pratique) et à la verticale (pure) du même domaine de connaissance globale.

Après avoir correctement débarrassé l'épistémologie de ses préjugés subjectifs et objectifs, et l'avoir rendue homogène en termes de Conscience de Soi (Conscience qui devrait également couvrir la Conscience Cosmique), nous obtenons un schéma où la matière et l'esprit se rencontrent en étant transparents l'un à l'autre et, par participation, articulation ou insertion réciproque, atteignent l'Absolu normatif neutre. Entre la physique et la métaphysique le mécanisme de transfert est à la fois psycho-physique, trans-subjectif et inter-physique. C'est là que « la double naissance et la double destruction » des choses mentionnées par Empédocle commencent à prendre sens. Poursuivre l'analyse de ce mécanisme à quatre parties n'est pas aisé.

## 21. Possibilités et Probabilités se Rencontrent dans la Matrice de la Relation-Relata

D'après les propos de Bergson, d'Eddington, de Wittgenstein, et des philosophes présocratiques (auteurs cités aux pages 46, 47, 54 ci-dessus, et ultérieurement), il est évident que nous nous trouvons face à une stupéfiante vérité. Selon cette vérité toutes les idées naturelles majeures sont susceptibles d'être considérées comme vérité légitime et compatible avec l'Absolu. Il n'y a donc rien à prouver puisque tout pourrait se prouver de soi-même. C'est ce fond neutre relevant en propre de l'Absolu qui est le siège d'une double certitude. Les ensembles de complexes relation-relata que l'on conçoit sous l'angle de la perception et qui sont traités avec les ensembles qui leurs correspondent, ou qui sont leurs homologues du point de vue conceptuel, remplissent tout le contenu de la conscience à tout moment quel qu'il soit. Leurs mouvements et leurs ajustements en relation réciproque au sein de l'ensemble du contexte du discours primordial considéré comme une entité, prennent place comme ils le feraient entre des éléments nominalistes et des éléments perceptifs ayant le statut d'« objets » mathématiques réels. Comme nous le verrons, la réciprocité, la complémentarité, la compensation, la correspondance d'élément à élément et la neutralisation, sont toutes des concepts propres à ce contexte. Lorsque la réalité est traitée sur le modèle d'un flux héraclitien, alors il s'effectue entre deux points quelconques de ce flux une neutralisation dialectique des contreparties ou opposés. Il en ressortira toujours une valeur qui existe au-delà du paradoxe. Nous pensons en avoir dit assez à la fin de la section précédente pour que toutes ces audacieuses idées puissent être à notre portée alors que nous tentons de reconstruire une Science de l'Absolu. Le lecteur remarquera qu'ici nous avançons sur un terrain très subtil que, comme le dit Śaṅkara, seules les personnes dotées de la qualité d'*ūpa-apoha* ou de ce genre d'esprit intuitif ou imaginatif capable d'avancer et de reculer dans un double processus de pensée dialectique, peuvent comprendre. Ce mécanisme de correction bilatéral n'est pas sans ressembler au processus de retour d'information (*feedback*), ou rétroaction, tel qu'on le comprend dans la cybernétique moderne. Parfois également on considère que cette méthode bilatérale relève en propre de la méthode d'agrément et de différence que l'on voit dans la logique védāntique. Étant donné qu'elle est très en faveur chez des penseurs védāntiques tels que l'auteur de la *Pañcadaśī*, elle est très basique dans sa méthodologie. Le nom technique de cette méthode est *anvaya-vyatireka*. Ici le raisonnement évolue avec beaucoup de subtilité et d'imagination ; il aborde d'abord les possibilités rangées verticalement sur une sorte de grille ou de matrice pour retourner ensuite vers les contreparties qui leurs correspondent au niveau horizontal et qui représentent l'ensemble du champ à l'intérieur duquel doivent se déterminer les probabilités.

Lorsque nous disons que quelque chose est probable, cela implique instantanément que nous considérons que d'autres choses relevant du même contexte sont improbables. Il y a donc une



probabilité négative et une probabilité positive, aussi bien qu'une possibilité négative et une possibilité positive dans le système 'matriciel' et, quand on la considère comme une matrice logique, la pensée scientifique doit obligatoirement regarder vers le haut ou vers le bas, soit dans le sens de l'induction soit dans celui de la déduction, pour aboutir à toute certitude à laquelle on peut parvenir à l'intérieur des quatre murs de cette structure. En probabilités nous connaissons aussi la mystérieuse courbe de Gausse qui prend la forme d'un S avec une longue ligne inclinée incurvée en haut vers la droite et en bas vers la gauche. Il semblait y avoir un secret dans la construction de cette figure que de nombreux écrivains modernes utilisent largement pour pronostiquer des probabilités statistiques. Dans les mains des penseurs modernes qui souhaitent se conformer autant qu'il est possible aux normes et standards de la science, cette courbe est devenue une arme féconde, magnifique et puissante.

Afin de compléter la schématisation du devenir, nous pourrions considérer cette courbe en y adjoignant sa contrepartie négative naturelle. Nous pourrions essayer de cette façon d'ajuster ces deux aspects dans le schéma à quatre parties, ou modèle de quaternion, que nous avons déjà mentionné. Nous avons ici une inversion du côté métaphysique vers le côté physique de l'ensemble de l'état de nos connaissances et en quelque sorte cela implique l'intersection de deux circuits au point d'origine. En traitant ensemble des probabilités et les possibilités, nous voyons en gros émerger un modèle de construction plus ou moins ressemblant à un chiffre huit. On doit comprendre ici que la courbe de probabilités horizontale est modifiée par le fait que l'on ait pris en considération ses propres possibilités verticales. Ici, nous admettons que ce qui justifie pleinement que l'on mette en avant cette figure en huit est fondé sur la base de l'*ūha-apoha* (vision intuitive). Selon Śaṅkara, pour être apte à l'étude de l'*Ātma-vidyā*, ou Science du Soi, nous devons connaître cette figure. Si nous aussi nous demandions les mêmes concessions que celles que demandait Einstein lorsqu'il s'est agi de reconstruire sa Théorie des Champs Unifiés (voir page 54), peut-être que l'on pourrait nous concéder qu'à ce stade les spéculations que nous avançons dans les pages suivantes pourraient prétendre à être aussi valides que le pourrait n'importe quelle spéculation où l'on fait dépendre la conviction que l'on a de sa certitude des possibilités et des probabilités en une seule et même fois.

Consciemment ou inconsciemment tout homme hérite d'un grand nombre d'idées générales qui tirent leur source d'un quelconque point oméga imaginé au sein de l'ensemble de nos connaissances que l'on appelle l'entendement humain. Descartes aurait appelé ce point oméga Dieu. Selon la Chandogya Upaniṣad (VI, 3.2.), les noms sont issus d'une même source.<sup>55</sup>

<sup>55</sup> Voir R. E. Hume (trad.), *The Thirteen Principal Upaniṣads* ; Oxford Univ. Press, 1968, p. 242.

Denys l'Aréopagite, le théologien "chrétien" du début de l'époque néo-platonicienne considère lui aussi qu'il tire son origine des « noms Divins ». Il dit :

« C'est pourquoi il convient également de n'appliquer aucune dénomination et de les appliquer toutes au suprême auteur de tout ce qui existe : par-là, on confesse qu'il possède sur la création un empire absolu ; que toutes choses se rattachent à lui comme à leur centre, le reconnaissent pour leur cause, leur principe et leur fin. »<sup>56</sup>

<sup>56</sup> *Traité-des-noms-divins.-Précédé-de-La-hiérarchie-ecclésiastique.-by-Denys-l'Aréopagite.-Traduit-du-grec-et-annoté-par-Georges-Darboy-z-lib.org.pdf*, page 66.

N.d.t : la traduction française étant assez différente de la traduction anglaise, je rapporte ici celle que Nataraja a sélectionnée : Dionysius the Areopagite, *On the Divine Names and the Mystical Theology*, trans. C. E. Rolt, Londres : Macmillan, 1957, pp. 62-63 :

« Thus, then, the Universal and Transcendent Cause must both be nameless and also possess the names of all things in order that it may truly be an Universal Dominion, the Center of creation on which all things depend, as in their Cause and Origin and Goal....”

Bergson fait une analyse remarquable de l'origine des idées générales qui prennent leur source dans les niveaux instinctifs et profondément ancrés de la vie dans son ensemble. Il échafaude une hypothèse intéressante qui va jusqu'aux plus hauts niveaux d'une ligne verticale conduisant aux plus abstraites des idées générales employées dans les discours importants de la vie des hommes. Le niveau des instincts et le niveau de l'intelligence correspondent respectivement à l'axe horizontal et à l'axe vertical. Ceci devient clair à la lumière de ce qui suit :

« C'est tout ce que nous voulions rappeler pour justifier une classification des idées générales qui met d'un côté le géométrique et, de l'autre, le vital, celui-ci apportant avec lui la ressemblance, celui-là l'identité ».<sup>57</sup>

<sup>57</sup> La-pensée-et-le-mouvant-essais-et-conférences-by-Henri-Bergson-z-lib.org.pdf, p. 37. Tiré des « Œuvres » d'H. Bergson « *La Pensée et le Mouvant* » pp. 1279-1280.

A un haut niveau d'abstraction et de généralisation, même les éléments de la physique et de la chimie pourraient s'élever au rang d'idées générales lorsqu'on les applique dans le domaine des objets inertes. C'est le cas, par exemple, lorsque l'on regroupe ensemble tous les objets verts qui existent n'importe où et n'importe quand dans l'univers sous un certain nombre qui correspond à la référence d'un système considéré comme agrégat universel. Si quelqu'un poursuit l'abstraction et la généralisation au-delà même des niveaux métaphysiques, alors sa propre théorie pourrait aller jusqu'à ressembler à la théorie classique de l'origine divine des noms. En tant qu'instrumentaliste et pragmatique, Bergson se contente de ne pas aller jusqu'à indiquer ces limites mythologiques ou théologiques pour sa propre théorie. Dans le passage suivant nous pouvons clairement voir comment il a modifié la tendance classique et comment il évitait les mythes :

« Toutes les idées générales bénéficient de l'objectivité de certaines d'entre elles. Ajoutons que la fabrication humaine ne s'exerce pas seulement sur la matière. Une fois en possession des trois espèces d'idées générales que nous avons énumérées, surtout de la dernière, notre intelligence tient ce que nous appelions l'idée générale d'idée générale. Elle peut alors construire des idées générales comme il lui plaît. Elle commence naturellement par celles qui peuvent le mieux favoriser la vie sociale, ou simplement qui se rapportent à la vie sociale ; puis viendront celles qui intéressent la spéculation pure ; et enfin celles que l'on construit pour rien, pour le plaisir. Mais, pour presque tous les concepts qui n'appartiennent pas à nos deux premières catégories, c'est-à-dire pour l'immense majorité des idées générales, c'est l'intérêt de la société avec celui des individus, ce sont les exigences de la conversation et de l'action, qui président à leur naissance. »<sup>58</sup>

<sup>58</sup> p. 38, *ibid.*

Ici nous voyons que Bergson suit la méthode de la recherche d'hypothèses allant de plus en plus haut plutôt que de faire dériver la naissance des idées générales du fait qu'elles descendraient de quelque source divine supérieure, comme cela était plus courant dans la tradition philosophique de l'antiquité. La manière de Bergson est conforme à une façon de penser plus scientifique, et selon cette façon de penser scientifique on considère que la métaphysique est une prolongation naturelle de la physique. Il fait aussi une déclaration des plus intéressantes au sujet de l'idée générale :

« Sans doute on pourra sans difficulté conserver l'idée générale d'idée générale, si l'on y tient..... Derrière le travail de l'esprit, qui est l'acte, il y a la fonction. »<sup>59</sup>

<sup>59</sup> p. 38, *ibid.*

La connaissance humaine est la résultante d'un ensemble d'idées nominalistes qui descendent d'en haut, et de l'ensemble d'abstractions schématiques qui leur correspondent, qui font référence au réel visible, et qui vont dans le sens de l'ascension. On peut considérer que lorsqu'elles se rencontrent et qu'elles fusionnent, toutes les choses émergent et gagnent le statut des choses qui sont à la fois expérimentées et conçues. Dans ce processus de fusion des éléments subtiles, il y a un échange vertico-horizontale au sein de la structure en quatre parties que nous avons analysée par ailleurs. L'écolier doit faire des efforts pour relier les noms et les formes car il lui faut percer le voile qui les sépare. Il y a de nombreux noms et de nombreuses formes qui doivent ainsi être couplés verticalement mais, en dernière analyse, dans le domaine du pur Absolu il ne peut y avoir que le complexe nom-forme. Toute la multiplicité des noms et des formes s'étale horizontalement en une structure quelque peu monadologique sur la surface de l'ensemble de l'océan. <sup>60</sup>

<sup>60</sup> Narayana Guru fait référence à cet océan de changement et de devenir dans la toute première stance de son *Daiva Daśakam*, Une Prière pour l'Humanité, texte que nous avons traduit du Malayalam et commenté. Voir VALUES, Vol. 3 : N° 3 (Déc. 1957). Nous avons révisé la traduction de cette prière et l'avons publiée dans « An Anthology of the Poems of Narayana Guru », Narayana Gurukula, Varkala, 1977, p. 37.

La ligne verticale, qui coupe et traverse en son centre ce royaume pluraliste et horizontal de noms et de formes, inclut toutes les possibilités de l'univers dans ce processus qui est celui de son grand devenir. Dans sa partie inférieure, cette ligne verticale est en quelque sorte à moitié immergée dans un océan de probabilités. Cette fine et pure réalité qui se trouve sous la surface de l'océan correspond au concept du Nous tel qu'il est développé dans la philosophie présocratique. Au-dessus du niveau de l'eau les aspects ontologiques cèdent la place aux aspects transcendants ou téléologiques, et les facteurs de nécessité deviennent liés à la pleine liberté des éventualités qu'il y a dans le domaine des noms. Nous sommes alors dans le domaine qui leur correspond, celui du *Logos*, domaine dont le sommet est ce que nous avons appelé le point oméga. À son antipode, on peut imaginer le point alpha qui lui correspond. Dans la zone intermédiaire où les aspects nécessaires rencontrent les aspects contingents, nous avons la zone zéro, zone d'indéterminisme ou d'incertitude, et c'est là où le dicton : « Le vent souffle là où il veut » devient pleinement valide.

Telle est grosso modo l'esquisse de la structure qui émerge pour notre présente discussion. Dans les pages suivantes nous élaborerons plus en détails et avec plus d'audace cette structure qui doit nécessairement dépendre d'une pensée générale axiomatique plutôt que d'une pensée strictement expérimentale. Pour le moment contentons-nous de dire que nous avons plus ou moins justifié l'hypothèse selon laquelle le processus d'alternance se déroule comme un échange osmotique. Nous avons tenté de dresser les grandes lignes des éléments conceptuels et perceptuels. Chacun d'eux est en lui-même un ensemble de relation-relata dont l'essence de la valeur permute d'un côté à l'autre en suivant le modèle d'une figure en huit. Selon ce modèle les intérêts passent d'un côté à l'autre de l'ensemble d'une structure délimitant quatre quarts. Pour davantage justifier l'axe vertical et la figure en huit, citons une fois encore Bergson. Bergson a suivi des lignes de reconstruction schématique similaires pour ce qui concerne les deux systèmes de références opposés S et S' qu'il a réévalués et présentés sous une forme plus unitive, ou plus absolue, afin de faire ressortir les défauts du relativisme einsteinien. Nous pouvons voir comment il change l'espace lui-même, non pas pour faire un amalgame espace-temps, mais pour le transformer en un unique paramètre absolu du point de vue vertical :

« Nous ne changerons rien au résultat, et nous simplifierons notre exposition, en supposant que l'espace des systèmes S et S' est réduit à une dimension unique, à une ligne droite, et que l'observateur en S', ayant une forme vermiculaire, habite une portion de cette ligne. »<sup>61</sup>

<sup>61</sup> H. Bergson, *Durée et Simultanéité*, Paris : Librairie Félix Alcan, 1922, pp. 226-227.

On ne pourrait pas mieux schématiser la réduction absolutiste de l'espace-temps en une seule dimension, et ceci tout en donnant sa place à un observateur. Il n'est donc pas étonnant qu'après sa publication, Bergson ait finalement dû supprimer cet ouvrage dans lequel il nous donne l'image audacieuse et imaginative d'un axe vertical reliant deux systèmes de références réciproques opposés. En outre, à la page 204 de ce même ouvrage il fait référence à une forme de structure hélicoïdale que nous avons citée autre part.

En radiodiffusion électromagnétique nous avons également le schéma de base d'une pulsation qui comprend des fonctions sinusoïdales. Ces fonctions relèvent d'un mouvement harmonique simple où les amplitudes et les longueurs d'onde entrent en jeu conjointement à des fins de propagation. Lorsque les deux fonctions sont assemblées, il en résulte une figure horizontale-verticale en huit. On voit couramment ces figures dans les livres qui traitent de pulsations alternées de diffusion électromagnétique d'énergie. La vie elle-même est une pulsation, et la nature extérieure révèle les mêmes caractéristiques d'alternance de probabilités et de possibilités combinées. Lorsqu'on la conçoit avec tout ce qu'elle implique sur le plan de la réalité et sur le plan virtuel, la courbe de Gausse évoque d'aussi près qu'il est possible cette même structure en forme de huit. Au sujet de la fréquence des jours clairs et des jours chargés de nuages, Edna E. Kramer écrit dans son livre de mathématiques :

« Il y a de nombreux jours où le ciel est bleu et de nombreux jours où il est totalement couvert, mais il y en a relativement peu où il est partiellement couvert.... Bien que nous ne nous attendions plus à trouver autant de rapprochements à une courbe normale dans la nature, la distribution de Gausse est toujours d'une grande importance dans la théorie des probabilités. »<sup>62</sup>

<sup>62</sup> E. Kramer, *The Main Stream of Mathematics*, Greenwich (Connecticut): Fawcett Publ., Premier Book ed., 1961, p. 188.

Pour replacer cette même idée dans le langage plus poétique et plus imagé des Upanishads, disons que l'ensemble de la situation cosmo-psychologique dans laquelle est jetée la vie de l'homme est soumise à cette grande respiration en deux temps. Tout ceci, nous l'admettons, est une audacieuse forme de supposition scientifique qui ne se justifie que par des raisons fondées à la fois sur des possibilités et des probabilités, comme nous l'avons déjà expliqué.

## **22. La Relation Dialectique et Structurelle Entre l'Homme et la Machine**

La cybernétique qui se développe depuis peu dans le monde des machines est intéressante. Certaines personnes s'enthousiasment plus facilement que d'autres sur les possibilités que peuvent offrir les « machines pensantes ». Dans ce domaine il y a ceux qui sont sceptiques, et ceux qui y croient. De la même manière pour la question de Dieu, il y a les sceptiques et les croyants. Pour ce qui est de la « machine pensante » voyons ce qu'Irving Adler a à nous dire :

« En faisant référence aux ordinateurs nous parlons de « machines pensantes » ou de « cerveaux électroniques ». Ces expressions sont théâtrales, mais elles ne sont pas très pertinentes. Ils nous donnent l'impression que les ordinateurs ont la même façon de

penser que le cerveau humain. En réalité, ce n'est pas le cas. En gros, l'homme a deux façons de penser. Il y a la pensée créatrice, basée sur l'imagination et l'intuition.... Il y a aussi la pensée liée à la routine ; c'est une activité pour laquelle il n'est pas besoin de compétence particulière.... Une soi-disant « machine pensante » ne peut pratiquer que cette pensée routinière.... Derrière cette pensée systématique de la machine il y a la pensée créatrice de l'homme qui l'a inventée. »<sup>63</sup>

<sup>63</sup> I. Adler, *Thinking Machines*, New York: New American Library, 1964, pp. 12-13.

L'homme et la machine relèvent tous deux du même contexte global, ce sont des contreparties. Les « machines à enseigner » modernes montrent que la Boîte Noire contient des mécanismes électroniques complexes et subtils sur lesquels elles se fondent pour faire un choix entre les éléments d'information contingents et les éléments d'information nécessaires avec lesquels on l'alimente. Celles-ci travaillent en reculant et en avançant sur un champ structurel de possibilités et de probabilités ; elles sont capables de répondre avec beaucoup de subtilité à la réaction provenant de la personne qui suit cet apprentissage. Ses hésitations et même ses inhibitions qui ralentissent le processus d'apprentissage sont enregistrées et 'mémorisées' grâce au travail de la Boîte Noire. »<sup>64</sup>

<sup>64</sup> Pour avoir une description intéressante et détaillée sur le fonctionnement de la Boîte Noire en relation avec la personne en apprentissage, voir : S. Beer, *Cybernetics and Management*, Londres : English Univ. Press, 1959, p. 123.

En d'autres termes, à son tour la Boîte Noire traite l'étudiant comme une Boîte Noire qui serait sa propre contrepartie. Ainsi, il y a un échange mutuel d'informations qui entrent dans la machine et en sortent, et qui circulent dans une sorte de double espace vectoriel ou de double espace ou de double espace de projection. Entre les aspects mécaniques qui ont un haut degré d'automatisme, et les possibilités de combler les lacunes à chaque instant, il y a un mécanisme de contrôle qui correspond au facteur intermédiaire, l'intelligence. Par conséquent, il y a ici des éléments structurels communs qui, en cybernétique, relèvent à la fois de l'homme et de la machine. Nous sommes plus directement intéressés par cette question plutôt que par la question de décider si la cybernétique est ou n'est pas un prodige en elle-même.

Entre le domaine horizontal des machines et l'élément d'intellection de l'homme, qui est en quelque sorte sous-entendu, court un principe de corrélation vertical que l'on peut considérer comme un paramètre logique. Lorsqu'on le compare schématiquement à l'abstrait concept de l'entropie, on peut reconnaître qu'au moins cette très importante caractéristique structurelle est commune à la cybernétique et à la thermodynamique, au côté d'autres caractéristiques que l'on peut classer selon des ressemblances de moindre importance. Des ordinateurs les plus simples, ou simples calculatrices, jusqu'aux gadgets vraiment électroniques qui peuvent guider des avions et traiter des informations, il y a actuellement un large éventail de variétés dans le domaine de la cybernétique. Cette science est soumise à une grande complexité d'élaborations par des ingénieurs qui sont capables d'en saisir les subtilités et qui, grâce au génie de leur inventivité, se sentent chez eux dans ce domaine sans cesse en extension et si plein de promesses. Ce qui doit nous intéresser c'est ce qui devrait intéresser le philosophe plutôt que l'ingénieur, c'est le paramètre logique commun à la cybernétique et à la thermodynamique, paramètre qui ouvrent d'immenses possibilités d'intégration des différentes disciplines scientifiques.

C'est Descartes qui comparait l'homme à une machine. Tout le monde sait que certaines des articulations, comme par exemple celles qui permettent à la main de l'homme de s'articuler, ressemblent à une machine. À première vue on pourrait penser que cette façon de considérer

qu'il y a une dualité entre le corps de l'homme en tant que machine et son propre mental est une erreur de philosophie. Il y a même actuellement des personnes qui pensent sérieusement que Descartes lui-même prêtait le front à cette accusation de dualisme et qu'il n'était donc pas un vrai philosophe prônant une seule vérité pour le corps et l'esprit. La participation du corps et de l'esprit est l'unique problème fondamental que l'on s'attend à voir expliqué par tout philosophe. L'auteur des célèbres coordonnées cartésiennes essaya de révéler à sa façon la nature de cette participation vertico-horizontale. En l'occurrence il a utilisé la machine comme analogie, et on ne peut donc pas retenir l'accusation de dualisme à son encontre. Il n'a fait que conceptualiser mathématiquement et schématiquement les deux aspects impliqués ; c'est par ces deux aspects que du point de vue structurel l'homme et la machine pourraient relever du même contexte logique. En voyant ce que Descartes a écrit, on peut voir le bien-fondé de son analogie :

« Vous avez pu voir dans les grottes et les fontaines qui sont dans nos jardins royaux que la force avec laquelle l'eau se meut en sortant de sa source, suffit à elle seule à mettre en marche diverses machines et à faire jouer divers instruments, ou leur faire émettre des sons qui varient selon les différentes positions des tuyaux qui transportent l'eau. Nous pouvons comparer les nerfs de la machine que je décris avec les tuyaux des machines de ces fontaines, les muscles et les tendons avec les autres moteurs et les autres ressorts qui meuvent les machines, et les esprits animaux dont la source est le cœur et dont les cavités du cerveau sont les réservoirs, avec l'eau qui les met en mouvement. De plus, la respiration et les fonctions similaires qui sont naturelles et courantes pour la machine et qui dépendent du flux des esprits, sont comme les mouvements d'une horloge à eau, ou d'un moulin, que le courant normal de l'eau maintient en perpétuel mouvement. Les objets extérieurs, qui par leur présence agissent sur les organes des sens de la machine en lui donnant ainsi une impulsion de mouvement différente selon la disposition du cerveau, sont comme des étrangers qui entreraient dans l'une de ces grottes et seraient eux-mêmes des causes inconscientes des mouvements dont ils sont les témoins. »<sup>65</sup>

<sup>65</sup> J. Jeans, *The New Background of Science*, Cambridge Univ. Press, 1944, p. 41.

Étant lui-même un instrumentaliste, Bergson considère tout naturellement que l'homme et la machine sont des contreparties l'une de l'autre. C'est ce que nous révèle la dernière ligne de l'une de ses œuvres les plus intéressantes, celle qui traite de la morale et de la religion. Voici ce qu'il écrit :

« A elle (l'humanité) de voir d'abord si elle veut continuer à vivre. A elle de se demander ensuite si elle veut vivre seulement, ou fournir en outre l'effort nécessaire pour que s'accomplisse, jusque sur notre planète réfractaire, la fonction essentielle de l'univers, qui est une machine à faire des dieux. »<sup>66</sup>

<sup>66</sup> H. Bergson, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, Quadrige, Grand Textes, p. 338.

Dans la pensée philosophique, associer l'homme à la machine n'est pas une nouveauté. Pascal va jusqu'à faire remarquer qu'un automate mécanique représentant un singe peut être en tous points mis sur le même plan que n'importe quel singe vivant, excepté pour les questions de volition et de mémoire. À ce sujet, il est écrit ce qui suit :

« L'un des aspects de la très grande complexité du cerveau, c'est l'étendue impressionnante de sa capacité mémorielle. Un grand ordinateur moderne a une capacité de mémoire d'un million de bits. On a estimé la capacité mémorielle du cerveau à 280

milliards de milliards de bits. Par conséquent, la capacité mémorielle du cerveau est 280 millions de millions de fois plus grande que celle de n'importe quelle machine existante. »<sup>67</sup>

<sup>67</sup> Adler, p. 152, *op. cit.*

Ce dont nous avons parlé jusqu'à présent avait pour objectif de considérer l'homme et la machine comme deux contreparties dans un même contexte, du point de vue schématique ou mathématique et sans que ne soit impliqué de dualisme entre l'esprit et la matière. À présent dirigeons un instant notre attention vers ce que les experts en cybernétique considèrent comme étant ses mérites. Ce faisant nous devons garder à l'esprit qu'il y a entre les deux contreparties une fine et pure ligne verticale que l'on appelle paramètre logique ou, pour l'envisager sous un angle plus mythologique, un « fil d'Ariane » grâce auquel celle-ci a pu guider son amant Thésée à travers un labyrinthe complexe jalonné à chaque étape par de nombreux dangers. Voici ce qu'est ce fin et pur axe vertical que nous avons pour objectif de révéler et dont nous voulons clarifier ici toutes les implications.

Le concept thermodynamique de l'entropie dans l'univers fait plus directement référence au désordre qu'à l'ordre. Que ce soit de la part de l'animal ou de l'homme, c'est l'intelligence vivante qui doit toujours créer l'ordre. La soi-disant intelligence de la machine est essentiellement la même que celle des animaux lorsqu'il est question de créer de l'ordre à partir d'un désordre, et c'est pour cette raison que quelques intellectuels ont utilisé le concept de néguentropie dont l'effet est opposé à celui de l'entropie en physique. Lorsque l'on traite ensemble l'entropie et la néguentropie elles se réfèrent à un seul et même fin et pur axe vertical ou paramètre logique. On peut se représenter un mince fil qui part du point zéro, point auquel aboutit toute l'entropie de l'univers – comme cela est spécifié dans la seconde loi de la thermodynamique – et qui tend à s'élever par sa puissance afin de conquérir le désordre, via une ligne verticale qui passe des aspects mécaniques aux aspects biologiques, pour finalement atteindre un niveau situé au-delà du monde des idées générales, niveau auquel seul l'esprit humain trouve de l'intérêt à vivre pour ce domaine d'une spéculation d'ordre supérieure, spéculation qui est naturelle à l'homme.

À travers les mots de Bergson (voir ci-dessus page 64) nous avons déjà passé en revue les différentes étapes de cette ascension. Selon le langage structurel que nous avons développé pour les objectifs du présent ouvrage, nous pourrions aussi concevoir un point zéro inférieur qui aurait plus de points communs avec le *Nous* qu'avec le *Logos* tel que nous l'avons indiqué (voir ci-dessus pages 60 et 61). Plus tard, en poursuivant notre étude, nous parlerons plus en détails de ce point alpha qui, lorsqu'on le génère du point de vue vertical, passera à travers le point neutre zéro pour finalement atteindre ce que des écrivains comme T. de Chardin ont maintenant l'habitude d'appeler le point oméga. Comme cela paraît évident à travers ses écrits <sup>68</sup>, T. de Chardin croit en son existence et pense que c'est en ce point que réside Dieu. La fine ligne qui joint le point alpha au point oméga couvre toute la gamme des possibilités de la vie dans le domaine de la Science de l'Absolu. Pour décrire le délicat principe fondamental qui sous-tend le monde de l'information en cybernétique, Norbert Wiener – dont on peut dire qu'il est le « père de la cybernétique moderne » - explique ceci :

« Si une nouvelle information change un ensemble d'éventualités ayant une probabilité totale initiale de  $P$  en un ensemble ayant une probabilité totale  $p$ , la somme des informations est quelque chose de la même nature et de la même dimension que l'entropie en mécanique statistique, mais elle est mesurée avec le signe opposé. La théorie de l'information devient donc une branche de la mécanique statistique et la seconde loi de la thermodynamique prend la forme qui suit selon le point de vue de la

théorie de l'information. Tout processus d'information partant de sources déjà connues peut augmenter, mais ne peut diminuer, la mesure numérique de cette information. »<sup>69</sup>

<sup>68</sup> Voir C. Tresmontant, *Pierre Teilhard de Chardin, His Thought*, Baltimore (Maryland): Helicon Press, 1959, pp. 109-110.

<sup>69</sup> *Collier's Encyclopedia*; New York: Collier's Publ., 1958, p. 285.

Dans la citation ci-dessus, outre le fait qu'il replace le concept d'entropie – auquel nous venons de faire référence – dans le contexte du domaine de l'information, Weiner met le doigt sur le secret philosophique qui est le plus fondamental et qui est celui sur lequel travaille l'ensemble de la cybernétique. Nous voyons qu'il fait référence à deux catégories de probabilités statistiques : il désigne la première par un *P* majuscule, et l'autre avec un *p* minuscule. Si nous ne suivons pas notre propre piste de réflexion, la distinction qu'il veut faire ne nous paraîtra pas très claire. Selon notre raisonnement, on peut faire référence au fondement le plus général de toutes les probabilités par le terme « possibilité » parce qu'il suffit d'une unique possibilité pour déterminer sa véracité, alors que pour une probabilité il est nécessaire d'avoir de nombreux succès pour en tirer la moyenne statistique qui conduira à une vérité. La première est plus proche du domaine de la vérité absolue que la seconde où domine la pluralité. Par conséquent la possibilité relève de la verticale selon le langage structurel que nous avons adopté, et la probabilité se range sur l'horizontale, sur un terrain pluraliste qui est moins riche ou plus pauvre. La soi-disant « machine pensante » induit aussi en elle-même le principe d'homéostasie, principe qui ressemble normalement au principe de l'équilibre thermodynamique. À travers un mécanisme de contrôle directeur, action et rétroaction aident la machine à choisir avec soin entre la possibilité verticale et la probabilité horizontale. Elle se livre pour cela à des activités d'exploration en avant et en arrière qui ressemblent aux tâtonnements d'un aveugle. La probabilité doit toujours présupposer la possibilité. Citons maintenant une autre autorité en cybernétique :

« *L'intellectuelle* », au sens que nous lui donnons dans cet ouvrage, désigne la science théorique des effets. Ainsi le concept de machine représente en réalité le secteur des applications pratiques, alors que parallèlement les deux critères fondamentaux que l'on doit rattacher comme un *a priori* au concept de machine, commencent à se révéler de la façon suivante :

« 1. Sa structure logique, c'est-à-dire son schéma fonctionnel, schéma par lequel une machine pourrait être un simple lien dans une chaîne de transfert isolée, ou une chaîne passive ou une chaîne active et un canal plus ou moins complexe.

« 2. Sa structure physique qui décrit la manière avec laquelle le schéma fonctionnel en question est matérialisé et qui, dans le cas présent, est constituée des caractéristiques physiques impliquées dans cette mise en œuvre.

« Lorsque l'on considère l'incroyable variété de structures possibles, la diversité des moyens mis à dispositions et la précision que l'on peut atteindre dans la production des effets, il apparaît en effet que le nombre de machines excède celui de toutes les combinaisons chimiques que l'on peut concevoir en partant d'éléments simples.

« Cependant, ceci importe peu, car le paramètre « logique » qui nous permet de nous déplacer sans erreur dans l'univers des machines, c'est le fil d'Ariane. <sup>70</sup>

<sup>70</sup> Ducrocq, *Logique Générale des Systèmes et des Effets*, Paris : Dunod, 1960.



Cette citation est importante car nous voyons que son auteur est capable de séparer les aspects logiques de l'ensemble des connaissances de leurs aspects mécaniques. Ainsi, selon des spécialistes faisant autorité, nous sommes fondés à penser qu'il y a des éléments structurels importants, l'un qui est vertical et l'autre qui est horizontal. De plus, ces deux éléments sont communs à l'homme et à la machine. Les possibilités et les probabilités entrent dans un subtil jeu, et ce jeu ressemble à la fonction de résolution d'un problème auquel l'homme et la machine sont tous deux confrontés. On pourrait penser que le processus d'alternance de la pensée, qui est semblable à un effort d'exploration, ressemble à ce même double circuit qui est impliqué dans toutes les pulsations ou toutes les fonctions de la vie, comme par exemple celle des battements du cœur.

Ainsi, en tant que discipline comprise du public, le structuralisme cybernétique met le pied dans la brèche où prévalaient auparavant de maigres conjectures avec ce qu'elles apportaient de défini et de tangible pour appuyer les prétentions du schématisme, du structuralisme et du double mouvement qui sont le fondement même de la pensée dans le cadre d'une Science de l'Absolu.

### **23. Polyvalence Sémantique du Mot et de son Sens**

La transition du monde de l'information cybernétique à celui de la sémantique est une transition facile. Dans le pur domaine de la sémantique le mot et sa signification sont inséparables comme le sont deux éléments réciproques coordonnés ou complémentaires. Considérés comme des informations, ces deux facteurs ont le même statut comme l'a sous-entendu Kālidāsa dans la première stance de son poème épique *Raghuvamśa* :

« Unis comme le verbe et son sens  
Afin de donner au verbe le juste sens qui est le sien,  
Je salue les deux parents de ce monde  
(Tous deux) Parvatī et Parameśvara. »

Ces deux aspects sont collés l'un à l'autre comme Parvatī et Parameśvara (id. Śiva) les deux parents du monde. Dans la Bible il est écrit dans l'Évangile de Saint Jean que le verbe était Dieu, et que tout était Dieu. Il parle aussi de la différenciation que l'on fait entre la parole vivante et la lettre morte. La sémantique est une science moderne aux origines très anciennes. Il est reconnu qu'elle est d'une grande importance pour faire ressortir le plein statut absolutiste de Dieu, ou de la Réalité. Nous avons parlé de l'information et du bruit en disant que c'était deux éléments distincts qui entraient dans le contrôle cybernétique et la communication. En sémantique on peut distinguer ces deux éléments ; l'un est vertical et l'autre est horizontal. Il faut les traiter tous les deux ensembles sur une matrice homogène schématique et nominaliste.

Les processus de pensée qui sont essentiels à la communication doivent être compris dans tout ce qu'ils impliquent au niveau structurel et linguistique. La linguistique est une matière dans laquelle les théoriciens peuvent être induits en erreur ou s'égarer dans de vains et fastidieux travaux. Ceci est mis en évidence par la posture adoptée par la Société de Linguistique de Paris qui décourage ouvertement toute étude portant sur l'origine du langage. De toute évidence, ils en ont vu suffisamment sur le sujet pour cesser de l'étudier, étant donné les théories fantasques qui ont généralement été avancées en la matière. Mais lorsqu'on l'approche par le biais de la structure du langage, au moins telle qu'on peut la comprendre dans ses grandes lignes, la sémantique peut devenir une discipline très enrichissante et même assez exacte ; et c'est ce qu'elle a eu tendance à être dans les années récentes. Nombreux sont ceux qui ne sont pas capables de respecter ce qu'implique la sémantique du point de vue structurel et ils errent au loin dans de stériles chemins de traverse.

L'origine du langage est l'une des plus difficiles questions théoriques auxquelles nous sommes confrontés. Quelques-uns, comme Ullmann, considèrent qu'il y a des *phonemes* (unités sémantiques de son) fondamentaux dans toute langue ou langage vernaculaire. C'est ainsi qu'il fait référence à 44 ou 45 *phonemes* en anglais.<sup>71</sup> D'autres analysent les gestes et les sons primitifs. A l'heure actuelle il y a une profusion de livres de ce genre qui n'ont en réalité aucune valeur à nos yeux, Quant à trouver une nouvelle langue universelle que l'on construirait de façon artificielle, cela ne nous intéresse pas non plus. Lorsqu'elle est normée et qu'on la conçoit dans son propre contexte absolutiste, toute langue universelle doit être fondée sur des principes scientifiques structurels qui régulent la science de la sémantique comme il se doit.

<sup>71</sup> S. Ullmann, *Language and Style*, Oxford: Blackwell & Co., 1964, p.5

Dans la tradition sanskrite, la *Pāṇini Darśana* fait référence au concept absolutiste central de *sphoṭa* (éclosion de l'essence du sens) telle que la conçoit le grand grammairien *Pāṇini*.<sup>72</sup> Ici, le mot et le sens cohabitent sous leur forme la plus générale et la plus abstraite. Le sens lui-même est, comme le sous-entend le terme *sphoṭa*, l'éclatement éclairé d'un concept au sein de la conscience. Les aspects syntaxiques du langage qui font intervenir des éléments d'orthographe et d'étymologie, ont été diversement pris en considération du point de vue de la syntaxe ou de l'analyse et cela contribue à cet éclatement entre le sens des mots et des phrases. Dans le domaine de l'exégèse védique les *Pūrva-Mīmāṃsā-Sūtras* abordent ce sujet en détails dans des textes intitulés le *Bhāṣā- Pariccheda* (L'Analyse du Langage) et la *Vākya-Vṛtti* (Le Fonctionnement du Mot). Śāṅkara lui-même reprend ces recherches dans l'exégèse védantique et va jusqu'à les mettre en pratique au service de la critique philosophique qu'il nous transmet dans ses célèbres *bhāṣyas* (commentaires) de la *Bhagavad Gītā* et des *Brahma-Sūtras*. C'est tout à fait justifié parce que l'on peut dire que l'Absolu lui-même est de l'ordre de l'abstraction et de la généralisation et que c'est également le cas du mot.<sup>73</sup> L'Absolu ne peut renoncer à toutes les implications qui sont les siennes, et qui se déclinent à l'intérieur des limites données par une entité réellement objective d'un côté et un concept nominaliste aussi pleinement abstrait que possible de l'autre, sans qu'on le réduise lui-même, à des fins de méthodologie ou d'épistémologie, pour le rabaisser au même rang, ou lui conférer un statut identique à celui du mot, rang auquel seuls la matière et les éléments spirituels peuvent se rencontrer sur un terrain neutre et homogène.

<sup>72</sup> Voir le *Sarva-Darśana Saṁgraha* de Madhavācārya, trad. E. B. Cowell et A.E. Gough, Londres : Kegan Paul, pp. 203-220. Max Müller dans *Indian Philosophy*, Vol. IV, (Calcutta : Suśil Gupta Ltd., 1952, p45) écrit ceci au sujet du *sphoṭa* :

« En fait, *sphoṭa* désigne le mot tel qu'il est avant qu'il soit examiné lettre par lettre, avant que soit éclaté un énoncé global et indivisé – tel que *Go* ou '*cow*' – énoncé qui donne un sens indépendamment d'une de ses lettres prise isolément ou d'une combinaison de lettres entre elles. Même si de notre point de vue la notion de *sphoṭa* peut ne pas sembler nécessaire, nous ne pouvons nous empêcher d'admirer l'ingénuité des anciens philosophes de l'Inde qui ont inventé ce terme et qui ont perçu des difficultés qui n'ont jamais attirées l'attention des philosophes européens. »

<sup>73</sup> Voir S. Ullmann, *Les Principes de la Sémantiques*, Oxford : Blackwell & Co., 1957, p. 319, où il est fait référence à la « Métaphysique Cachée » du langage, cité par B. L. Whorf dans *Language, Thought and Reality*, Londres ; New York : 1956.

Parfois on désigne ce mot par le terme de *verbe* parce qu'il représente l'aspect le plus vivant qui soit à l'intérieur de la configuration syntaxique du langage. Chaque verbe doit avoir pour sujet un nom ou un pronom et il doit être relié ou modifié par un adjectif, un adverbe ou des compléments associés à des infinitifs et des prépositions qui entrent en jeu pour permettre de faire émerger le sens qui doit ressortir des mots et des phrases. Ces sens peuvent avoir une valeur factuelle, ou simplement une valeur logique qui ne se réfère à aucun fait extérieur. La

syntaxe varie d'une langue à l'autre et entre les frontières plus étroites qui délimitent les langues vernaculaires, ce qui confère au domaine du discours linguistique l'apparence d'un patchwork de langues traversant les frontières et les sous-frontières à la façon d'un quadrillage qui recouvrirait le globe. C'est là que l'on doit se représenter les difficultés que rencontre un voyageur qui traverse ces différents territoires et qui, à chaque fois qu'il traverse une frontière, doit réapprendre avec difficulté comment associer des mots aux objets qui leurs correspondent. Ces souffrances ressemblent aux épreuves endurées par les écoliers entre les murs de leur salle de classe, épreuves dont nous avons déjà parlé (voir ci-dessus page 24).

L'apprentissage est donc un processus qui entraîne beaucoup de problèmes et on peut aussi imaginer qu'il se fait parfois sous les coups de règle du maître d'école. Il prend place entièrement au niveau du mental et on peut concevoir qu'il ne s'effectue qu'en montant ou descendant le long d'un axe purement vertical. Il n'est pas évident de voir les souffrances liées au processus d'apprentissage, sauf peut-être si l'on en juge aux larmes qu'il y a dans les yeux des écoliers. C'est un processus intérieur et la linguistique moderne tente de le démarquer en lui donnant le nom de sémiotique. Lorsque nous pénétrons plus à fond le sens de la valeur du mot et que nous entrons dans le domaine des idées générales, là où des concepts aussi abstraits que celui de Dieu deviennent prépondérants, alors les souffrances de la personne qui doit faire correspondre le mot et son sens prennent plus d'ampleurs que celles des écoliers des petites classes où il suffit de relier des mots aux objets visibles qui leurs correspondent. Lorsqu'il concerne des idées générales, le processus d'apprentissage est long et laborieux, il recouvre un large éventail de ce qu'on appelle une éducation libérale. Un homme qui aurait reçu une éducation pleinement libérale, au sens propre du terme, tend à se faire rare. L'axe vertical qui couvre tout son parcours d'études est très étendu ; il part de vagues idées qui n'ont d'importance qu'au niveau émotionnel, pour atteindre des concepts aux contours géométriques clairement définis et dont le standard mathématique est pleinement valide et public. Tous les stades intermédiaires relevant de la gamme représentée par cet axe vertical ont été analysés de main de maître par Bergson (voir les passages que nous avons déjà cités page 65). Dans l'objectif qui est le nôtre, ces extraits nous indiquent avec suffisamment de précisions les grandes lignes dont nous avons besoin pour rédiger ces considérations préliminaires. Par conséquent, nous étant ainsi éloigné de notre discussion, nous pouvons facilement distinguer deux aspects de sémantique distincts. L'un relève de ce que l'on reconnaît comme étant la syntaxe de la langue et qui traite des relations conventionnelles entre les mots ; dans la syntaxe les pronoms relatifs, les prépositions et les infinitifs sont plus importants que le sens des verbes. Le second aspect fait référence aux significations profondément ancrées dans les mots, et il admet même l'existence d'un sens des sens sur l'axe vertical où les processus sémiotiques peuvent monter ou descendre. La sémantique moderne s'intéresse également à un autre mouvement horizontal. Ce mouvement est très en faveur chez les comportementalistes et les pragmatiques qui ont tendance à dédaigner tout ce qui n'entre pas dans le cadre de l'utilité pragmatique ou sociale.<sup>74</sup> Pour eux le modèle de départ qui est à la base de la signification est quelque chose qu'ils appellent « le maniement » ; c'est par exemple l'action que l'on voit dans un atelier quand un mécanicien demande à son assistant de lui passer une clé ou quel qu'autre outil. C'est là où la communication devient nécessaire. Cette communication se déplace encore au niveau visible et horizontal de la vie pratique. Mais nous pouvons imaginer des niveaux plus profonds que le niveau du pragmatisme. Dans le domaine de la signification des mots, tel qu'on le conçoit implicitement et plus grossièrement, un cheval est capable de faire une distinction entre une écurie et une grange, ou entre un sac d'avoine et un sac de malt. Même si l'animal ne comprend pas le sens du mot prononcé, on peut dire que l'*essence* du contenu du mot est implicite, même à ce niveau

<sup>74</sup> Voir ces deux articles: L Bloomfield, « Linguistic Aspects of Science »; and V F Lenzen, “Procedures of Empirical Science”, de l’*International Encyclopedia of Unified Science*, Univ. of Chicago Press, 1955, pp. 219-276 et 281-339, resp.

Tout ce que nous voulons faire ressortir dans cette discussion sur la sémantique, thème que nous avons déjà abordé dans d’autres écrits <sup>75</sup>, c’est le tableau sémantique structurel global. Comme dans le domaine de l’information, il y a en premier lieu dans ce tableau de purs facteurs verticaux, et il faut les distinguer de leurs contreparties horizontales. Plus un sens est vertical, plus il revêt d’importance au niveau spirituel, et, réciproquement, lorsque les valeurs horizontales sont accentuées, le langage ne vit et ne se meut que dans le contexte pragmatique et utilitaire des valeurs quotidiennes. Nous cherchons également à mettre en lumière les implications schématiques qui unissent la sémantique et la cybernétique car cela nous offre l’occasion de montrer comment deux disciplines distinctes peuvent avoir entre elles un facteur unificateur, ce qui est le cas lorsque, dans l’optique d’une Science Unifiée, on traite ensemble et à parité égale leur épistémologie, leur méthodologie, et leur axiologie.

<sup>75</sup> Nataraja Guru, *Un Schéma d’Intégration des Éléments de la Pensée, en vue de l’élaboration d’un langage pour la Science Unifiée*, soumis en français à Bruxelles devant l’Académie Royale de Belgique qui lui a apposé son cachet le 2 juin 1960, non publié. Voir appendice du présent ouvrage.

Si ceci est possible, alors par extrapolation il devrait aussi être possible de voir cette même unité structurelle entre des branches d’études que l’on considérerait jusqu’à présent comme étant très divergentes. Nous pouvons imaginer que les deux corrélats cartésiens de la structure globale que nous avons ici sont normalement sous-entendus dans deux des disciplines auxquelles nous avons fait référence, quelles qu’elles soient. L’information et la signification proprement dites, ainsi que les autres possibilités qu’offre le sens des sens, s’inscriraient parfaitement sur l’axe vertical le plus important de la vie humaine. Si l’on conçoit ce même axe vertical par cumul, comme c’est le cas en monadologie, on peut imaginer qu’il est susceptible de s’ajuster à ce schéma global avec des axes unitaires plus petits, dans le domaine des entités atomiques où chaque objet particulier est plus simplement relié à son monde en essaim, monde qui met en correspondance le nom et la forme comme le feraient des écoliers. On pourrait imaginer un nombre infini d’unités ainsi structurées par un axe vertico-horizantal, et on pourrait imaginer qu’elles recouvrent la surface du globe en dessinant les parcelles délimitées par des frontières linguistiques que nous avons tenté de décrire ci-dessus. Ce n’est que lorsque cet élément vertical est présent dans l’esprit de l’adulte ou de l’enfant sous forme d’un fin et pur corrélat que les concepts rencontreront les percepts qui leurs correspondent. Ainsi, en sémantique, nous aboutissons à une représentation structurelle totale, quoique grossière, de cette même disposition structurelle.

Pour résumer disons que la syntaxique et le pragmatique, tout autant que la sémiotique où résident des niveaux de signification instinctifs profondément enracinés, doivent tous être reliés les uns aux autres par un seul et même principe : c’est celui du paramètre vertical le long duquel on peut imaginer que prennent place tous les processus sémantiques. Dans le cadre de notre étude il est de première importance de révéler la nature de cette corrélation verticale qui, si on ne peut comprendre qu’elle relève du contexte de l’Absolu, tendra à n’avoir aucune réelle importance du point de vue humain. C’est donc à juste titre que le *Pāṇini Darśana* insiste sur le principe de *sphoṭa*. L’essence du sens fait irruption dans le *sphoṭa* du fait de son statut pleinement absolu.

## 24. Les Étapes de la Logique à la Dialectique

Nous avons vu comment l'assemblage de la sémantique et de la cybernétique nous dévoile quelques secrets de la logique. La simple logique de déduction, logique dont même une vache est capable puisqu'elle se réjouit de l'arrivée d'un homme chargé d'une botte de foin et qu'elle fuit celui qui la menace de son bâton, relève du niveau instinctif. À ce niveau les êtres vivants s'adaptent à ce qui est favorable dans leur environnement et s'abstiennent de ce qui leur y est préjudiciable.

En partant de la simple déduction qui se situe à ce premier niveau de logique, nous pouvons reconnaître de nombreuses étapes qui sont placées de plus en plus haut sur l'axe et qui apportent chacune la variété de logique qui leur est propre, jusqu'à ce que l'on atteigne la catégorie de logique de l'espèce la plus élevée, celle qui relève en propre de la sagesse. Cette logique suprême, Platon l'appelle la dialectique, « la pierre de couronnement de la sagesse ». Ce genre de logique qui nous est immédiatement donné à la première étape de cette ascension tend à devenir de la logistique lorsque ce qui est en cause est un ensemble, une classe ou une espèce, impliquant une énumération ou un calcul qui offre le choix entre deux alternatives, le « oui » ou le « non ». Lorsqu'on accentue encore cette tendance à diviser selon des ensembles de choix, la logistique devient soit du calcul, soit du calcul propositionnel, où de nombreux « si » et « mais », « soit-ou » ou « ni-ou », et « les deux » ou « aucun » deviennent des variétés de choix possibles, qu'il s'agisse de vérités factuelles ou de vérités logiques. Les caractéristiques structurelles de la Boîte Noire cybernétique à laquelle nous avons déjà fait référence nous ont suffisamment bien dévoilé les complications dans lesquelles le calcul logique peut entrer. Les mêmes caractéristiques structurelles que nous avons mises en évidence peuvent aussi exister dans une sorte d'espace mathématique à l'intérieur du cerveau humain, et montrer une correspondance réciproque entre la Boîte Noire et le Cerveau. Quelques soient les complications, nous pouvons toujours faire une distinction entre les possibilités globales et les probabilités limitées, en filtrant ou refiltrant des vérités factuelles partant de vérités dont le statut relève davantage de la logique, toutes deux devant être traitées indifféremment dans le domaine du sens sémantique ou de l'information cybernétique.

On peut ici composer et ajuster à l'ensemble de la disposition logistique l'analogie de l'entropie qui alterne avec la négentropie comme un subtil échange osmotique de facteurs vitaux impliquant un point d'équilibre neutre. En se déplaçant en quelque sorte vers le haut de l'axe vertical, on peut dire que le cas limite serait celui de la tautologie, et on peut de la même façon localiser le point où réside la contradiction à un niveau inférieur, comme par exemple lorsque l'on dit respectivement,  $a = a$ ,  $a = \text{non } b$ . Des alternatives de choix binaires ou multiples pourraient encore compliquer la situation à travers un dédale avec lequel nous pouvons voir comment la logistique se transforme en sa propre version syllogistique. C'est là où le raisonnement va du général au particulier ou vice versa, à travers un terme intermédiaire, ou moyen terme, ce qui aboutit à la célèbre forme logique à quatre quarts que connaît Aristote et que l'on peut distinguer par les types de syllogismes, A, E, I, et O. À l'intérieur de ces quadruples limites le raisonnement syllogistique traite en diagonale de facteurs contradictoires et contraires du point de vue de la pensée. Cette diagonale est la forme schématique simplifiée que certains experts ont tenté d'analyser et de nous présenter. Que les contraires présupposent les contradictions ou inversement, voilà qui est cependant une subtile énigme épistémologique, et à ce jour il semblerait que cette énigme n'ait toujours pas été résolue. Quelque puisse-t-être cette énigme, c'est au point où se croisent les contraires et les contradictions, au cœur de la configuration du syllogisme, que nous devons localiser le facteur de certitude implicite.

Il y a donc deux sortes de logique dans le raisonnement. La première formule traditionnellement ses lois sous le signe de l'identité, de la contradiction et du milieu qui en est exclu. L'autre variété, dont F. H. Bradley est le plus connu des représentants anglophones, dérive son arrière-plan épistémologique d'Hegel dont on peut dire que l'approche est plus dialectique que syllogistique. Bien que l'on considère comme acquis l'identité des contreparties dialectiques, la loi de la contradiction est totalement incompatible avec cette façon de penser. Quant au principe fondé sur l'exclusion du milieu, la façon de raisonner tend davantage à lui donner une place qui l'introduit au centre au cœur de l'ensemble de la configuration absolutiste. Afin d'établir les prétentions de sa logique au sein des écoles conventionnelles rivales en place à son époque et dans son siècle, Bradley doit s'armer de courage pour mener ses propres batailles. Son œuvre monumentale, *The Principles of Logic*, montre comment il a fait pour rester sur son terrain contre vents et marais. Comme exemple de cette nouvelle tradition qu'il a introduite dans le domaine de la logique de son temps, citons l'extrait suivant. Ici, nous sommes plongés au cœur même de la controverse :

« En Angleterre, du moins si nous suivons la mode, nous devons tous croire en une logique par déduction qui, partant de faits particuliers donnés, va jusqu'à prouver des vérités universelles... En conseillant au lecteur de mettre en doute la réunion de ces qualités, je crains de perdre sa sympathie... Dans la mesure où elle prétend faire ce que je vais essayer de montrer, la déduction des logiciens ne résistera pas à la critique. »<sup>76</sup>

<sup>76</sup> F. H. Bradley, *The Principles of Logic*, Londres: Kegan Paul, 1883, p. 329.

Ces mots, écrits par un philosophe et logicien anglais occupant une chaire de l'une des meilleures universités d'Angleterre, nous paraissent étranges car ils nous apprennent que leur auteur craint de « perdre la sympathie du lecteur ». Ceci nous révèle le côté tragique de l'esprit de clocher quand il s'agit de la pensée ; caractéristique qui a toujours fait obstacle à cet amour de la vérité pour elle-même qui est justement ce qui peut éviter le désastre et assurer la liberté de l'homme. Des manuels comme ceux de Bain étaient étayés de ces arguments proprement insoutenables qui défendaient le raisonnement par déduction mis en avant par des penseurs comme John Stuart Mill. La faiblesse et la contradiction interne, ou paradoxe, qui se cachent sous le noble édifice censé avoir été érigé par Mill, deviennent tout à fait évidents lorsqu'on examine la validité de cette méthode de raisonnement par déduction qui a longtemps été considérée comme étant la méthode propre à la Logique Générale, et également à la recherche scientifique.

Avec la déduction, on monte en quelque sorte du particulier au général. Le particulier a nécessairement une teneur factuelle, mais les généralisations par déductions sont d'un ordre différent et on peut considérer qu'elles sont abstraites ou formelles. Comment ces deux éléments hétérogènes peuvent-ils coopérer pour qu'on en tire une conviction fondamentale, ceci est resté mystérieux pour beaucoup, sauf pour ceux qui ont un faible pour cette école de logique. Dans les quelques premiers chapitres de son œuvre maîtresse, *The Principles of Logic*, Bradley s'est donné la peine de démontrer en quoi cette approche n'était pas tenable. Voici de quelle façon il clarifie sa position :

« Nous pouvons brièvement récapituler le résultat auquel nous sommes parvenus. Une déduction est toujours une construction idéale résultant de la façon dont on perçoit une nouvelle connexion. Pour ce qui est de la perception de cette conclusion, il n'est pas possible de fixer des règles, et la logique du syllogisme nous pousse à croire qu'encore

une fois la logique n'a pas réussi à inclure tous les principes de synthèses qui opèrent dans cette édification ; c'est à tort qu'elle reste cantonnée à une seule catégorie. Il y a aussi une erreur quant au nombre de prémisses ; et, en insistant sur la nécessité d'une prémisses principal, elle s'accroche aveuglément à une métaphysique éclatée au mépris direct des faits les plus palpables. Et elle commet une erreur supplémentaire quant à la nécessité de l'élimination. »<sup>77</sup>

<sup>77</sup> Bradley, p. 260. Oxford 2<sup>ème</sup> rev. Ed. 1922, Vol. I, p. 285 (Chapitre VI, premier paragraphe).

Dans une section précédente nous avons déjà fait référence à la méthodologie dialectique. Nous avons pu voir comment la tendance moderne chez les penseurs scientifiques était d'accepter l'approche dialectique plutôt que de suivre le courant de l'approche par tâtonnements ou même celui des hypothèses par déduction. Nous avons vu ici à quel point la méthode par déduction est également déficiente dans le domaine de la logique. Des auteurs qui ont récemment écrit sur ce sujet, comme par exemple B. N. Roy, sont capables de mettre en évidence quelques-unes des lacunes flagrantes de la logique de Bain et de J. S. Mill. Au sujet de Mill, voici ce qu'écrit Roy :

« Il apparaît clairement que l'argumentation de Mill à ce sujet est un *petitio principii*. Il ne fait que poser la question. Il suppose ce qu'il veut prouver. Il déclare que le principe d'Uniformité est « une hypothèse que l'on sous-entend à chaque fois qu'il y a une déduction » - que c'est « le principal et ultime prémisses de toutes les généralisations déductives », et qu'il résulte cependant d'une Déduction. *Comment peut-il y avoir une « hypothèse » et en même temps la « conclusion » d'une Déduction ?* La déduction par Simple Énumération s'appuie aussi sur le principe d'Uniformité ; à moins qu'il y ait une hypothèse d'Uniformité, nous ne pouvons en aucun cas passer du particulier au général.

« Une autre difficulté saute aux yeux dans la théorie de Mill, c'est que selon lui, les conclusions d'une Déduction par Simple Énumération sont seulement probables, alors que celles de la Déduction Scientifique sont certaines. Si le principe de l'Uniformité de la Nature résulte d'une Déduction par Simple Énumération, elle ne peut être que probable ; mais elle est à la base de toutes les déductions, y compris de la Déduction Scientifique qui, selon lui, aboutit à une certitude. *Mais comment la Probabilité peut-elle être à la base de la Certitude ?*

« Les contradictions que l'on trouve dans la théorie de Mill résultent de sa philosophie empiriste. Selon l'Empirisme, *toute connaissance vient de l'expérience* et par conséquent, la connaissance de l'Uniformité de la Nature ne peut être une exception - elle doit aussi dériver de l'expérience. Le fait est que l'Empirisme ne parvient pas à rendre correctement compte de l'origine de ce que l'on appelle les principes fondamentaux, le principe d'Uniformité étant l'un d'entre eux. Ces principes fondamentaux ne peuvent être prouvés mais ils sont à la base de la preuve. On suppose qu'ils sont vrais et on les appelle des « postulats ». L'Uniformité de la Nature est l'une de ces hypothèses de Déduction. Sans cette hypothèse, la Déduction n'est pas possible. C'est le terrain de la Déduction et non pas le résultat de la Déduction. »<sup>78</sup>

<sup>78</sup> B. N. Roy, *Textbook of Inductive Logic*, Calcutta: S. C. Sarkar & Sons, 1956, pp. 74-75.

Toutes ces considérations tendent à prouver que la méthodologie scientifique doit être révisée à la lumière de quelques concepts normatifs d'Absolu. Lorsque la totalité des étapes impliquées

dans le raisonnement nous seront clairement révélées avec tous ses échelons de la déduction chez l'animal jusqu'au suprême raisonnement dialectique, nous serons capables de voir qu'elles dessinent l'axe vertical que nous avons tenté de discerner. À son dernier stade, on peut considérer la dialectique comme un processus ascendant ou un processus descendant. Si c'est la limite supérieure de l'*a priorisme* axiomatique que nous acceptons en premier lieu, le raisonnement peut descendre en passant par des postulats ou des propositions jusqu'à des réalités plus tangibles. Il n'est pas impossible, du moins en théorie, d'adopter un processus ascendant selon le mode employé par Bergson pour arriver aux idées les plus générales en partant de celles que chacun peut directement expérimenter grâce à l'intuition. Le raisonnement est un double processus qui au final élimine sa propre dualité lorsqu'il rencontre le concept normatif d'Absolu en son cœur, cœur que tout raisonnement doit nécessairement présupposer.

## 25. Les Mathématiques Révèlent les Possibilités de la Science de l'Absolu

### I. le Cadre de Référence Mathématique

C'est en résolvant des problèmes que l'esprit humain cherche à acquérir des certitudes, qu'il s'intéresse à la technologie ou à des sujets comme l'astrologie qui sous-entend que la vie de l'homme subit des influences célestes. Dans la mesure où les mathématiques forment une discipline qui relève du domaine du discours intellectuel, elles entrent en jeu comme instruments de résolution des problèmes de toutes sortes. Étant donné que les choses que l'on peut calculer et celles que l'on peut observer résultent d'abstractions et de généralisations, elles peuvent atteindre un haut degré de perfection quant à leur certitude du point de vue mathématique. Se tenant sur le terrain neutre qui est le sien, là où chaque ensemble de choses observables est relié à sa propre contrepartie de choses calculables, les mathématiques – grâce à des équations ou à des formes géométriques visibles, ou aux deux à la fois – aboutissent à ce que l'on appelle une preuve. On a parfois considéré que faire des mathématiques s'était *gedankenlos denken*, ou « penser sans réfléchir ». Hilbert, qui a réussi à donner aux mathématiques une branche spécifique qui est celle de la géométrie – discipline à part entière - pense que les mathématiques sont une sorte de jeu qu'il définit comme suit :

« Les mathématiques sont une sorte de jeu auquel on joue en suivant certaines règles simples et en faisant sur le papier des marques qui n'ont pas de sens. »<sup>79</sup>

<sup>79</sup> E. Kramer, p. 274, *op. cit.*

Nous aurions tort de dire que les mathématiques ne sont que du vent. Cela reviendrait à dire que, bien qu'elles aient toute leur importance pour l'homme, elles ne se réfèrent pas à cette réalité où résident tous les problèmes, même s'il se peut qu'elles ne puissent le faire qu'avec le plus fin et le plus transparent des voiles. La vérité peut être voilée à différents degrés. On pourrait dire que les mathématiques sont peut-être la dernière et la plus fine des obstructions qui empêchent l'homme de pleinement voir la vérité. Les pythagoriciens n'avaient pas totalement tort lorsqu'ils pensaient que l'univers était de la même étoffe que les symboles mathématiques ; ceux-ci peuvent par exemple être des nombres qui renvoient à des structures, si on les traite conjointement. Il se peut que ceux qui s'intéressent plus aux machines qu'aux dieux se méfient de la position des pythagoriciens qu'ils considèrent démodée et mystique. Ce sont les sceptiques. Mais il y en a d'autres qui croient par tempérament et pour qui les idées pythagoriciennes sont très valables parce qu'elles mettent l'homme face à face au divin.



Les derniers progrès en mathématiques ont eu tendance à ouvrir de larges perspectives dans ces deux directions. Dans les écrits scientifiques Dieu et les mathématiques sont liés. La diversité des titres de livres sur les mathématiques que l'on voit dans les vitrines des librairies de n'importe quelle partie du monde, est en elle-même une preuve suffisante de l'intérêt doublement énigmatique que suscite ce sujet chez l'esprit inventif de la jeunesse actuelle. On pense que les mathématiques sont amusantes, mais que c'est aussi quelque chose de sérieux. *Mathematics in Fun and Earnest*<sup>80</sup> (Des Mathématiques pour s'Amuser et pour être Sérieux), *Mathematics : Queen and Servant of Science*<sup>81</sup> (Mathématiques : Reine et Servante de la Science), *Mathematics in Everyday Things*<sup>82</sup> (Les Mathématiques dans les Choses de Tous les Jours), *The Gentle Art of Mathematics*<sup>83</sup> (Les Mathématiques, un Art Apaisant), *Magic House of Numbers*<sup>84</sup> (La Maison de la Magie des Nombres), et *Mathematician's Delight*<sup>85</sup> (Les Délices du Mathématicien), sont quelques-uns des curieux titres que l'on peut y voir. Dans tous ces exemples nous constatons qu'il y a un élément de paradoxe. Les deux aspects de la vie qui concernent nécessairement les mathématiques sont réunis en ce qui est simplement la rencontre du visible et de l'intelligible. C'est cet élément qui rend tout naturellement ce sujet attirant. La séparation qu'il y a entre la physique et la métaphysique se dissout d'elle-même lorsque l'on considère les mathématiques comme étant en elle-même une discipline à part entière, une discipline qui comprend à la fois l'algèbre et la géométrie. Dans l'histoire des mathématiques, ces deux matières ont parfois semblé rivales et parfois non, comme c'est le cas avec les derniers progrès des mathématiques hilbertiennes où elles ont tendance à coopérer comme des partenaires, l'un conférant de la certitude à l'autre. C'est dans la tendance moderne qui consiste à les rassembler que nous trouvons le fondement épistémologique et méthodologique d'une Science Unifiée.

<sup>80</sup> N. A. Court, New York: New American Library, 1958.

<sup>81</sup> E. T. Bell, New York: Mc Graw Hill, 1951.

<sup>82</sup> W. C. Vergara, New York: New American Library, 1957.

<sup>83</sup> D. Pedoe, Londres: Penguin Books, 1959.

<sup>84</sup> I. Adler, New York, New American Library, 1957.

<sup>85</sup> W. W. Sawyer, Londres: Penguin Books, 1958.

Ce qui est important dans une Science unifiée de l'Absolu apparaît plus clair lorsque l'on aborde le domaine des mathématiques où résident côte à côte toutes les caractéristiques requises. Que l'on considère que la physique et la métaphysique sont des disciplines distinctes ou que l'on considère qu'elles se regroupent en une seule Science unifiée, il y a certaines catégories ou certaines rubriques qui relèvent en propre de chacune d'elles et que l'on peut rassembler en un ensemble global intégré.

Des philosophes comme Kant font usage de mots tels que *nouménal* et *phénoménal*, et *pratique* et *pur*. En physique, la théorie de la relativité d'Einstein fait référence à une réalité *semblable à l'espace* et une réalité *semblable au temps*. Le *perceptuel* et le *conceptuel* peuvent se référer à ces deux mêmes aspects opposés, et il est nécessaire de les traiter mutuellement ou réciproquement car ils sont reliés l'un à l'autre. Les *observables* et les *calculables* correspondent terme à terme aux *visibles* et aux *intelligibles* de Platon. Chaque philosophe a son couple de mots privilégié, il en est ainsi de la distinction que fait Fichte entre le *soi* et le *non-soi*. L'*a priori* et l'*a posteriori* renvoient à l'aspect *axiomatique* et à l'aspect *expérimental* de la pensée scientifique. On peut dire que les symboles *algébriques* sont de statut nominal alors que l'*esprit géométrique* de Pascal ravit les sens et se trouve parfaitement à l'aise dans le monde des formes, mot dont est lui-même dérivé le terme « information » tel qu'on l'utilise en cybernétique. Quel que soit la paire de termes que l'on mentionne ou que l'on emploie, nous

pouvons parfaitement l'adapter, comme toutes les autres, à une seule et même version d'un schéma vertical et horizontal du schématisme que nous avons développé jusqu'à présent, chaque paire étant composée de deux *conjugats* combinés l'un à l'autre, *conjugat* étant un mot que l'on utilise parfois pour les désigner. En raison même de son schématisme on a considéré qu'Hilbert était un formaliste. Les védāntins de l'Inde ancienne ont résumé l'ensemble de la situation avec les deux termes qui y sont impliqués par le terme *nama-rūpa* (nom-forme). Cette dernière façon d'envisager la globalité de la situation bipolaire ou ambivalente à laquelle nous sommes confrontés lorsque nous pensons à une Science intégrée ou unifiée, s'approche de très près de celle que l'on a dans les mathématiques modernes. À présent, le formalisme et le structuralisme sont davantage des vérités accomplies que des vérités qui attendraient encore d'être reconnues par les mathématiciens du futur.

Comme nous le savons tous, Les mathématiques sous leur forme la plus élémentaire commencent avec l'enfant qui additionne des nombres simples en comptant sur ses doigts. Au départ ce que les chiffres eux-mêmes représentent en tant que nombres est une abstraction qui est imposée à l'enfant, et c'est davantage par peur de la règle du maître d'école que par la compréhension naturelle qu'il en a que l'enfant l'accepte. Les instituteurs des classes élémentaires peuvent très facilement en prendre conscience ; c'est le cas, par exemple, quand un enfant paraît confus lorsqu'on lui demande de dire ce qui reste après avoir soustrait un nombre d'un autre. L'enfant n'est pas à l'aise avec ce genre d'abstractions car il vit dans un monde simple, un monde d'évènements et d'objets. L'auteur de ces lignes se rappelle quant à lui comment son petit frère fixait sur lui des yeux pleins de perplexité et de désarroi à l'énoncé de cette question toute simple. Comme je le pressais de répondre il se sentait impuissant et me demanda où j'avais mis les objets que j'avais enlevés. Ne sachant pas comment entrer dans le monde de l'abstraction et de la généralisation, l'enfant ne pouvait aller plus loin.

Le nombre lui-même est un mystère pour le plus avancé des mathématiciens. Il représente une abstraction au second degré par rapport à la réalité. C'est ainsi qu'il peut y avoir n'importe quel nombre d'abstractions et de généralisations en mathématiques. C'est exactement ce qui fait que l'on verse des larmes devant le sujet, mais qu'on y prend également du plaisir. On peut se représenter le tout premier stade des mathématiques si l'on pense à un marché de légumes ou de graines qui se tiendrait au rez-de-chaussée d'un grand établissement comme le Woolworth's Departmental Store. C'est le domaine dans lequel prévaut l'arithmétique ordinaire. On peut imaginer des étages successifs qui s'empilent les uns sur les autres et auxquels on peut accéder grâce aux ascenseurs qu'il y a dans ce grand bâtiment. Considérée dans son ensemble, cette structure ressemble à un empilement de degrés de mathématiques de plus en plus pures. Chaque degré d'abstraction ou de généralisation s'étend sur un niveau, ou étage, qui est le sien. La technologie s'implique dans des abstractions d'abstractions et des généralisations de généralisations qui lui sont propres, jusqu'à ce que l'on ait atteint le niveau hypothétique du dernier étage, là où les abstractions deviennent intéressantes en elles-mêmes. Le premier fait référence aux valeurs les plus commercialisables au rez-de-chaussée. Après le point d'inflexion qui se trouve à peu près au milieu du bâtiment, les intérêts commencent à s'élever, en quelque sorte, jusqu'aux plus purs plaisirs des mathématiques, là où il s'agit d'un jeu plutôt que d'un jouet. On peut concevoir d'autres étages au travers desquels on peut passer soit en s'arrêtant à chaque niveau, soit en les traversant en ascenseur, pour atteindre le sommet où réside les pures mathématiques. Selon la définition d'Hilbert, à ce stade c'est pleinement un jeu. Les mathématiques peuvent soit faire des pronostics avec des prévisions ou calculer en déplorant ce qui s'est passé pour en tirer de l'expérience. Nous avons ainsi une vision prospective et une vision rétrospective que l'on peut évoquer en partant de n'importe quel point sur l'échelle verticale de la globalité de la gamme de la pensée mathématique ; on peut imaginer que cette

échelle relie la version horizontale inférieure de la discipline à la version supérieure qui traite des valeurs humaines non-terrestres. On peut en outre imaginer qu'il est possible d'extrapoler ou d'intrapoler dans l'une ou l'autre des directions du processus de pensée impliqué, vers le haut ou vers le bas.

Que ce soit dans sa vieillesse ou dans sa jeunesse, chaque homme choisit ce qui l'intéresse le plus, et adapte sa vie à différents niveaux ; ces niveaux doivent toujours avoir leurs composants verticaux et horizontaux. Aucun homme ne peut échapper à n'importe quoi et il est pris dans des situations où ses impulsions intérieures le poussent vers les facteurs extérieurs qui leurs correspondent. On peut donc concevoir quelle est l'échelle de valeurs propre à chaque type d'individu. Certains experts en mathématiques ont appelé *fil conducteur* ce principe vertical. Alors qu'il parlait des vertus de la géométrie projective moderne et sa facilité d'utilisation, G. Verriest déclarait ce qui suit :

« En géométrie projective, il n'en est pas ainsi. S'appuyant sur des axiomes qui présentent une symétrie remarquable, cette science étudie d'abord les propriétés de configurations très simples, formées de points situés sur une même droite, de droites passant par un même point et situées dans un même plan, de plans passant par une même droite ; progressivement, elle passe à l'étude de configurations plus compliquées, tandis que le fil conducteur des démonstrations reste toujours le même, notamment une certaine correspondance entre les éléments des figures considérées. »<sup>86</sup>

<sup>86</sup> G. Verriest, *Les Nombres et les Espaces*, Paris : Armand Colin, 1956, pp. 49-50.

De toutes les innovations en mathématiques, celle de la géométrie projective de Poncelet prise avec la correspondance biunivoque de Cantor ont eu les répercussions les plus profondes sur la pensée mathématique moderne. Il y a également de nombreuses contributions de moindre importance que nous passons en revue ci-dessous :

## II. Joies et Énigmes des Mathématiques

Les joies et les énigmes des mathématiques sont nombreuses et seul un esprit scientifique modéré peut les passer en revue sérieusement, sans distorsions émotionnelles ni complications intellectuelles. Cependant, même dans une perspective pleinement scientifique, on ne doit pas exclure la possibilité de l'émerveillement d'un côté et de l'utilité terre-à-terre de l'autre. Les mathématiques nous offrent un ensemble de prodiges fondamentaux, d'innovations, de découvertes et d'inventions, qui à ce jour paraissent encore irrationnelles. Nous allons maintenant en énumérer quelques-unes au hasard sans essayer de leurs donner un ordre ni de les classer selon une suite logique, de façon à montrer comment une Science de l'Absolu peut être enrichie et éclairée par ses découvertes.

1. Il n'y a jamais eu d'autres opérations d'arithmétiques que les quatre que nous connaissons : l'addition, la soustraction, la multiplication et la division malgré toutes les élaborations qui ont été apportées aux mathématiques en général. Pourquoi ne devrait-il n'y en avoir que quatre ? Dans le domaine de l'algèbre, c'est au jeune génie de Galois qu'il a été donné de prouver pour la première fois que les équations d'un plus haut degré que le quatrième ne pouvaient être résolues du point de vue strictement algébrique. Au sujet de Galois, Edna K. Kramer remarque :

« Évariste Galois (1811-32), le Keats des mathématiques, régla définitivement la question de la résolution des équations algébriques. Il prouva qu'*il était impossible de*

*résoudre algébriquement une équation générale de degré supérieur au quatrième....*  
Galois développa la théorie des groupes et l'appliqua à la question qui nous intéresse.  
Citons le grand théorème avec lequel Galois établit une fois pour toutes un critère de solvabilité : *Une équation algébrique peut être résolue algébriquement si, et seulement si, son groupe peut être résolu.* »<sup>87</sup>

<sup>87</sup> Kramer, p. 314, *op. cit.*

Le schéma en quatre parties à l'intérieur duquel la pensée mathématique s'inscrit d'une manière ou d'une autre, est l'une des énigmes qu'Eddington déclare ne pas pouvoir adéquatement expliquer :

« Pour distinguer les relatifs les uns des autres nous leur assignons des *monomarkes*. La monomarque est constituée de quatre nombres que l'on appelle en définitive des 'coordonnées'..... *Pourquoi quatre nombres ?* Nous en utilisons quatre parce qu'en définitive c'est de cette façon que la structure peut être le mieux organisée ; mais nous ne savons pas pourquoi il devrait en être ainsi. »<sup>88</sup>

<sup>88</sup> Eddington, *Nature of the Physical World*, p. 226.

Ceci nous évoque le quaternion qui est à la base des coordonnées cartésiennes. Ce même principe subsiste sous forme de points, de lignes et d'angles dans le contexte de la géométrie projective, bien qu'ici l'orthogonalité entre les deux coordonnées soit davantage assouplie.

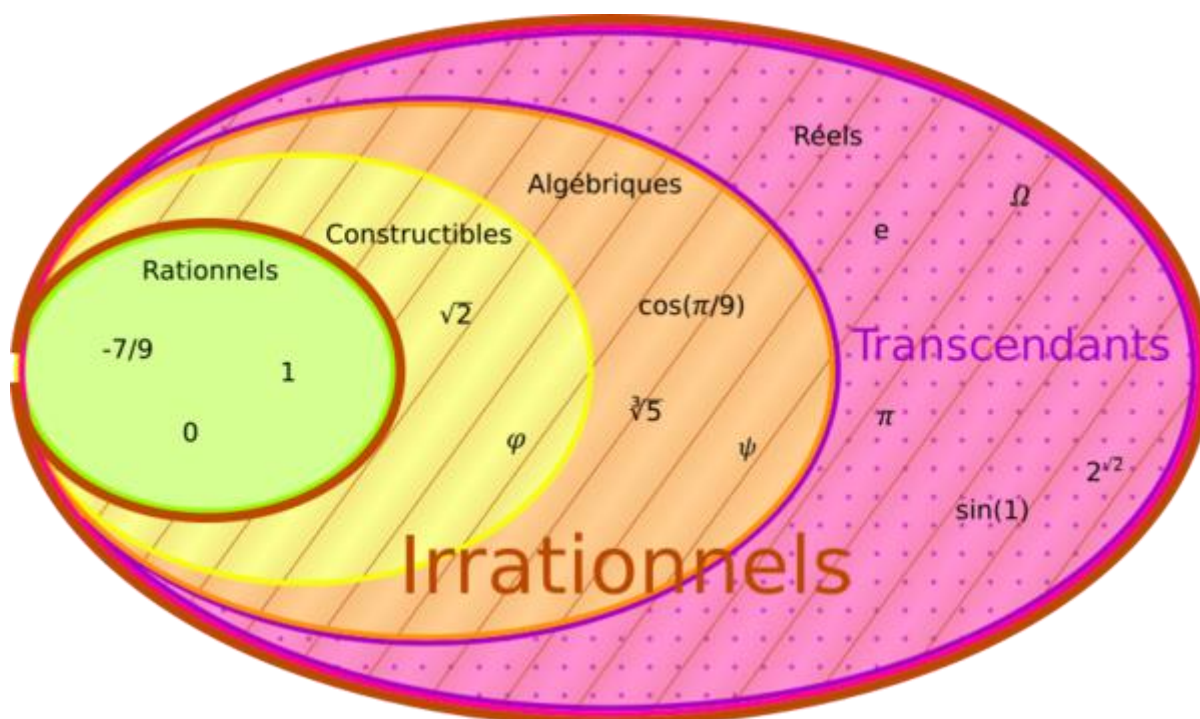
2. Le fait même qu'en mathématiques modernes il puisse y avoir des équations qui « répondent à » leurs propres représentations graphiques est un phénomène assez mystérieux, et l'on considère que cet événement est une caractéristique fondamentale de l'algèbre de la géométrie ou *vice versa*. Pourquoi faudrait-il que des configurations ou des formes aient quoique ce soit à voir avec quelque chose de purement conceptuel ? Voilà qui présuppose qu'il y a une substance neutre où la matière et l'esprit semblent mystérieusement participer par le biais d'un médium absolutiste qui n'est ni totalement matière ni totalement esprit. Il est possible que cela doive sous-entendre qu'il y ait une matrice homogène où seuls les concepts et les percepts pourraient se rejoindre et se contrebalançaient les uns les autres au sein du principe d'Absolu normatif. Nous avons déjà fait référence aux deux façons par lesquelles on pouvait résoudre le théorème de Pythagore afin de localiser cette zone centrale neutre où se loge la certitude en mathématique. Les corrélats cartésiens donnent des coordonnées qui présupposent qu'il y a entre elles un principe d'orthogonalité. Même sans cette stricte orthogonalité, étant donné que les lois de la physique impliquent directement ou indirectement les variations de divers facteurs – comme par exemple le carré et la racine carrée du temps ou de la distance – ces lois font de ces corrélats un efficace instrument de recherche. Même si on considère ces corrélats du point de vue de l'improvisation, c'est un instrument fécond, doté de puissance et de beauté. Il semblerait que ces pouvoirs soient aussi conférés à certaines courbes, comme par exemple la courbe de Gauss en probabilité, et ils permettent alors de montrer comment ces caractéristiques structurelles ouvrent de larges perspectives dans l'élaboration d'hypothèses, de lois et de théories que l'on devra vérifier ou confirmer ultérieurement en s'appuyant sur des exemples observés, comme c'est le cas avec les théories d'Einstein elles-mêmes.

3. George Cantor est à l'origine d'un autre développement stupéfiant des mathématiques modernes. Henri Poincaré dit ceci sur la signification de sa formulation de la théorie des *Ensembles* :

« La théorie des groupes est, en quelque sorte, la Mathématique dépouillée de sa substance et réduite à sa pure forme. »<sup>89</sup>

<sup>89</sup> Cité par Verriest, p. 94.

Nombreuses sont les implications de cette découverte d'une portée considérable. L'une d'elles est le concept des nombres transfinis et de la correspondance d'élément à élément à la fois entre les nombres transcendants et les nombres plus immanents.



*Schéma ajouté par le traducteur, source : Wikipédia*

4. Dans le domaine des nombres, Pythagore met en lumière de nombreux mystères. L'espace et le nombre semble jouer à cache-cache, comme par exemple lorsque Pythagore fait remarquer que l'on peut traiter certains nombres de façon à ce qu'ils révèlent des formes ; c'est ce qui se passe lorsqu'on les dispose de sorte qu'ils nous révèlent des formes qui peuvent être triangulaires, rectangulaires ou pentagonales. Pour les pythagoriciens cette découverte secrète a suffi à ériger le Tétraktys au rang de symbole de valeur hypostatique ; on le retrouve aujourd'hui encore comme objet d'adoration dans des temples dédiés à Pythagore. Même la table de multiplication par 9 révèle une symétrie sous-jacente, bilatérale tout autant que verticale, où les chiffres peuvent être additionnés ou multipliés pour révéler des traits structurels qui sont comme des énigmes jetées à la figure du mathématicien théoricien. Au centre de la table nous pouvons clairement voir cette subtile caractéristique qui sous-tend la structure et la traverse entre 45 et 54. Lorsque l'on additionne les deux chiffres de chacun de ces nombres on obtient le chiffre 9, bien que verticalement ce soit plutôt le produit que la somme que l'on représente, et même si l'on a obtenu ce résultat par une simple permutation de chiffres. Lorsqu'on y réfléchit de près, la relation qu'il y a entre la multiplication et l'addition est elle-même mystérieuse, même si les empiristes conventionnels tendent à minimiser le prodige qui la sous-tend. La multiplication, du moins en théorie, inclut en elle l'addition, et cette dernière est moins riche en termes de contenu numérique que la précédente. Le principe de la multiplication atteint un plus haut niveau d'abstraction dans le domaine des mathématiques

exponentielles. On obtient le carré d'un nombre en multipliant ce nombre par lui-même. Cette opération ressemble à la généralisation au second degré d'une idée générale déjà existante. Dans le domaine des nombres ce processus de généralisation peut se poursuivre sur les échelles ascendantes d'une suite logarithmique. Nous pouvons aussi concevoir une série identique à celle-ci mais en négatif ; dans le domaine des nombres complexes de notre époque ils sont représentés par les lettres  $j$  et  $-j$ . Cette dernière relève du côté qui est à la base de l'axe vertical et on en a un exemple célèbre avec la racine carrée de moins un. Dans le champ des nombres complexes eux-mêmes, se trouvent des montants négatifs qui sont simplement d'ordre arithmétique, ainsi que des nombres irrationnels et des nombres imaginaires reliés à un point d'origine central. Si nous gardons à l'esprit l'idée du quaternion, nous pouvons réunir ensemble les nombres irrationnels, les nombres incommensurables et les nombres imaginaires. Nous pouvons même penser à des espaces à plusieurs dimensions, ou des espaces multidimensionnels, certains ressemblant à l'espace-temps et d'autres à l'espace proprement dit. Ces concepts sont acceptables aux yeux des mathématiciens modernes qui les considèrent comme de simples amalgames de facteurs d'espace-temps ou qui les conçoivent d'un point de vue plus unitif ; cette dernière perspective étant celle que Bergson recommanderait et préférerait.

| x  | 1  | 2  | 3  | 4  | 5  | 6  | 7  | 8  | 9  | 10  |
|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|-----|
| 1  | 1  | 2  | 3  | 4  | 5  | 6  | 7  | 8  | 9  | 10  |
| 2  | 2  | 4  | 6  | 8  | 10 | 12 | 14 | 16 | 18 | 20  |
| 3  | 3  | 6  | 9  | 12 | 15 | 18 | 21 | 24 | 27 | 30  |
| 4  | 4  | 8  | 12 | 16 | 20 | 24 | 28 | 32 | 36 | 40  |
| 5  | 5  | 10 | 15 | 20 | 25 | 30 | 35 | 40 | 45 | 50  |
| 6  | 6  | 12 | 18 | 24 | 30 | 36 | 42 | 48 | 54 | 60  |
| 7  | 7  | 14 | 21 | 28 | 35 | 42 | 49 | 56 | 63 | 70  |
| 8  | 8  | 16 | 24 | 32 | 40 | 48 | 56 | 64 | 72 | 80  |
| 9  | 9  | 18 | 27 | 36 | 45 | 54 | 63 | 72 | 81 | 90  |
| 10 | 10 | 20 | 30 | 40 | 50 | 60 | 70 | 80 | 90 | 100 |

*Schéma ajouté par le traducteur*

5. Une fois reconnue la nature transcendante ou transfinie des nombres, celle-ci livre d'autres corollaires connus sous les noms de calcul infinitésimal, de calcul différentiel et de calcul intégral. Ils traitent tous de suites infinies ayant une limite supérieure ou une limite inférieure

comme dans le cas de la suite ordinaire qui possède un nombre avant et un nombre après, parfois reconnus comme des cas limites. On a parfois considéré que les fractions, qu'elles soient ordinaires ou décimales, sont des créations de l'homme, alors que les nombres entiers viendraient de l'esprit de Dieu. Comme l'explique Descartes, l'ordre et la mesure forment l'ensemble des mathématiques, réduisant tout à deux catégories finales. Lorsqu'on pense à l'ordre on fait référence à la composante verticale, et lorsqu'on pense à la mesure c'est la composante horizontale, quantitative et arithmétique. Dans une suite infinie, il y a des groupes ou des *ensembles* universels qui, lorsqu'on les considère avec un zéro, font référence aux éléments *propres* et aux éléments *impropres* ; entre ces éléments on voit cette même distinction dans le monde des mathématiques : ce sont respectivement les aspects horizontaux et les aspects verticaux. Les mathématiciens modernes emploient des termes qui ont atteint un extrême degré d'abstraction. Ils parlent de variables et de constantes comme étant l'*opérateur* ou son *aspect fonctionnel* qui se déplacent de façon invisible entre les *éléments propres* et *impropres*, connus et inconnus. La définition d'un point et son indication de lieu sans dimensions que l'on désigne par la lettre *P* est peut-être la plus élémentaire des entités schématiques mathématiques que l'on puisse concevoir et percevoir en un même temps. Avec un tel concept, un concept qui est si fondamental aux mathématiques, nous approchons de très près l'Absolu visible.

6. Avec cette introduction de nouvelles structures de l'espace, voit le jour une autre intéressante découverte, ou une autre remarquable innovation, ou du moins une rupture avec les conventions. Pour de nombreux faits observés les définitions classiques de l'espace sont devenues inadéquates, et ainsi Reimann a remis en question le postulat euclidien des parallèles et a introduit un espace dont la structure n'admettait aucune parallèle. De son côté, Lobachevsky a conçu un espace dans lequel les parallèles pourraient exister côte à côte. De toute évidence Reimann fait référence à un espace à courbure sphérique, alors que Lobachevsky pense davantage en termes d'axe vertical. Minkowski rassemble le temps et l'espace en un schéma qui comprend non pas trois dimensions, mais quatre. Même si Einstein et d'autres avec lui ont tendance à considérer ces mathématiciens avec le même respect que celui que l'on accorde aux gurus en Inde, ces innovations restent encore discutables. Pourquoi les scientifiques devraient-ils avoir cette préférence à l'égard des personnes qui cassent les conventions ? Cela n'est pas très clair.

7. Une nouvelle série d'innovations fait référence à l'espace vectoriel. Lorsqu'on le mesure avec des nombres arithmétiques, l'espace vectoriel donne des nombres orientés qui sont de l'ordre des nombres scalaires. Cette qualité scalaire peut être assouplie et nous avons alors un espace vectoriel plus pur et plus qualitatif. Lorsque la rigidité de ce traitement est relâchée d'un degré supplémentaire, nous obtenons un espace tensoriel avec ce que cela implique en plus pour le calcul spinoriel. Comment peut-on justifier que l'on prenne autant de liberté avec l'espace, voilà un mystère que seuls connaissent quelques grands prêtres des mathématiques.

\*\*\*

Nous avons passé en revue quelques-unes des merveilles, des inventions, des découvertes et des innovations des mathématiques modernes, certaines sont plus arbitraires que d'autres et certaines ne sont que des conclusions supplémentaires dérivées de postulats déjà acceptés. Nous avons mis en italiques certains des termes modernes que nous avons utilisés ci-dessus (voir page 87) parce qu'ils ont pour nous un intérêt spécial. Ils tendent à prouver ce qui pour O. G. Sutton rappelle le rôle des mathématiques en général, et ce rôle consiste à révéler la structure relationnelle sous-jacente à l'expérience réelle :

« La première tâche des mathématiques est de fournir *une méthode pratique et précise pour résumer l'expérience*. ..... Si nous ne faisons pas ce type de conversion il ne serait pas possible à l'esprit de saisir le schéma compliqué révélés par les expériences de laboratoire, et la science serait désespérément embourbée dans un labyrinthe sans cesse croissant de faits apparemment sans rapport. »

« Pour résumer, les mathématiciens ne sont pas des gens qui respectent la tradition ; mais ce sont d'incorrigibles hérétiques qui sont prêts à changer leurs fondamentaux et à inventer de nouveaux systèmes de pensée aussitôt que l'ancien est sérieusement remis en cause..... Le véritable trait de génie n'apparaît que lorsque l'algèbre ou la géométrie contemporaines ouvrent de nouveaux champs de pensée, ce qui arrive très rarement. »<sup>90</sup>

<sup>90</sup> O. G. Sutton, *Mathematics in Action*, Londres: G. Bell & Sons, 1958, pp. 10 & 36, resp.

Les mathématiques doivent avancer en rompant avec les conventions mais aussi en s'y conformant. Le principal courant des mathématiques est essentiellement constitué des contributions de nombreux esprits audacieux, dont beaucoup, comme Abel et Galois, étaient destinés à mourir jeunes. Ces esprits se sentaient obligés de déroger à la règle en vigueur et le succès qu'ils ont rencontré leurs innovations dans la pratique et la meilleure preuve du bien-fondé de leur choix. Par conséquent, lorsque les mathématiques sont comprises sous l'angle de la verticalité, elles représentent des faits. Ces deux versions possibles doivent avoir l'Absolu normatif pour référence, et c'est seulement sur cette base qu'il peut y avoir des innovations et que l'on peut prendre des libertés.

### III. Les Mathématiques N'Atteignent Pas l'Absolu

Les mathématiques doivent prouver leur validité par les nombreuses applications qu'elles ont en science. Le genre de mathématique que l'on utilise à présent dans la théorie des quanta de Max Planck reste différente du genre de mathématique requis pour la théorie de la relativité. Il faut intégrer ces deux théories dans une seule Théorie des Champs Unifiés, qui elle à son tour doit faire référence à des mathématiques unifiées. Einstein et d'autres scientifiques insistent sur le fait qu'ils restent avant tout des physiciens et qu'ils ne peuvent être philosophes, s'il y a lieu, seulement dans un second temps. Mais même dans ce cas Einstein admet qu'il est nécessaire de rassembler ces deux théories opposées en une seule et même formule mathématique. À ce sujet, voici ce qu'il dit :

« Mais l'idée qu'il puisse y avoir deux structures de l'espace indépendantes l'une de l'autre, la structure métrique et gravitationnelle et la structure électromagnétique, paraissait intolérable à l'esprit théorique. Nous sommes obligés de croire que ces deux sortes de champ doivent correspondre à la structure vérifiée de l'espace. »<sup>91</sup>

<sup>91</sup> L'article, « *Space, Ether and the Field in Physics* » (L'Espace, l'Ether et le Champ en Physique), in *the Philosophers of Science*, p. 482.

En examinant ces mots de plus près, on s'aperçoit que le motif dissimulé derrière son désir de formuler une Théorie du Champ Unifié rassemblant la relativité et l'électromagnétisme, n'est pas tout à fait dans l'intérêt de la seule physique. Aimer unifier différentes disciplines, c'est une tâche qui relève davantage d'un esprit philosophique que de celui d'un simple physicien qui peut laisser les objets perceptibles parler pour eux-mêmes. L'ambition d'Einstein à mettre en



place la Théorie du Champ Unifié, bien qu'elle ait suscité de grandes attentes, n'a pas réussi à convaincre les collègues scientifiques qui travaillaient sur le même sujet. M. A Tonnelat a consacré un livre entier à ce sujet ; il s'intitule *La Théorie du Champ Unifié d'Einstein-Schrödinger*<sup>92</sup>. Dans cet ouvrage, elle examine les mérites de cette théorie en exprimant de nombreuses réserves quant à son succès. Dans une thèse intitulée *Quelques Réalisations de la Théorie Unitaire d'Einstein*, Marcel Lenoir émet ces mêmes réserves et affirme clairement ce qui suit :

« Les grandes difficultés auxquelles se heurte cette théorie limitent sérieusement les attentes qu'elle avait suscitées. Entre-temps, en proposant d'unir asymétriquement la théorie des champs aux effets de spin, Sciama et Costa de Beauregard ont posé des problèmes nouveaux et intéressants qui nous conduiront peut-être à une interprétation satisfaisante de la théorie d'Einstein-Schrödinger. »<sup>93</sup>

<sup>92</sup> Paris : Gautier-Villard, 1959.

<sup>93</sup> Thèse présentée à l'Université de Paris en 1962. (N. d. t : texte original non trouvé en ligne, cette traduction est une traduction de celle de Nataraja).

Cette thèse a été présentée à Paris sous la direction de Louis de Broglie et elle illustre notre propos en nous montrant dans quelle mesure l'ambition d'Einstein n'est toujours pas parfaitement accomplie. Dans son ouvrage intitulé *Durée et Simultanéité*, Henri Bergson discute des raisons de son échec et il nous indique comment Einstein, tout en insistant sur le fait d'être un scientifique, se voit néanmoins contraint de n'être que ce qu'il appelle un demi-relativiste car son approche est unilatérale, qu'elle n'admet aucune réciprocité fondamentale entre la contraction de l'espace et la dilatation du temps qui devraient coexister si Einstein devait pleinement reconnaître les mathématiques de la transformation de Lorentz, alors qu'au lieu de cela sa Théorie de la Relativité Restreinte ne les accepte que partiellement. En outre Bergson accuse Einstein de ne pas donner au facteur temps sa place légitime dans la structure mathématique ou unitive du champ qu'il a essayé de construire. Bergson a discuté ces sujets de façon très détaillée et en avançant étape par étape. Nous aurons l'occasion de revenir sur cette œuvre admirable par laquelle un maître penseur contemporain d'Einstein non seulement met à nu les imperfections de ses mathématiques, mais suggère aussi comment il serait possible de combler de nombreuses lacunes afin de conférer au concept de relativité le statut parfaitement révisé et fondamental qui est le sien. Les partisans d'Einstein ne se sont pas privés de manifester clairement leur aversion pour cette critique de Bergson, et l'une des conséquences les plus attristantes fut de constater que Bergson décida de retirer son livre de la vente au motif qu'il avait été mal compris. Voici ce que l'on lit à ce sujet :

« Nous avons jadis consacré un livre à la démonstration de ces différents points. .... Mais comme le livre a souvent été mal compris, nous croyons devoir reproduire ici le passage essentiel d'un article où nous donnions la raison de cette incompréhension. »<sup>94</sup>

<sup>94</sup> Bergson, « Métaphysique et Science », Œuvres. P. 1281.

Nous constatons donc que l'intégralité de ce livre a été retranchée de ses « Œuvres » et que par conséquent il semble y avoir de subtils obstacles. Ces entraves proviennent de milieux que nous n'aurions pas soupçonnés et empêchent les mathématiques d'atteindre le statut pleinement absolutiste auquel elles peuvent prétendre. Au lieu de cela, ce qu'il semble que l'on attende des mathématiques c'est qu'elles se contentent de n'être qu'au service de la physique qui elle, à son tour, est attachée au relativisme comme s'il s'agissait d'une doctrine quasi philosophique.

On constate que cette ingénieuse opposition opère également eut égard aux contributions de David Hilbert. David Hilbert a marqué son époque ; on l'a qualifié de « formaliste » et il a poussé les intérêts de la pensée formelle au-delà du cadre des limites pratiques. Et pourtant, c'est précisément là que l'on voit pour la première fois l'algèbre et la géométrie obtenir ensemble le statut à part entière d'une science indépendante. Les postulats géométriques sur lesquels reposaient les grands travaux d'Hilbert sur la géométrie sont incontestables, et on peut affirmer sans risque que les mathématiques d'Hilbert, particulièrement leur base géométrique, atteignent leur pleine maturité par leur indépendance et la cohérence qu'elles ont en elles-mêmes en tant que discipline scientifique distincte et fondamentalement absolutiste dans sa perspective. Il était même capable de penser en termes d'objet mathématique, ou d'entité concrète et universelle, pouvant contenir intrinsèquement toutes les qualités géométriques essentielles. Ce faisant il a fait avancer jusqu'à leurs limites naturelles, les découvertes des variétés projectives et topologiques de la pensée géométrique. On peut résumer comme suit les grandes lignes de sa géométrie :

« ..... il réussit à extraire les lois fondamentales des invariants, jetant du même coup les bases de la théorie des idées, le polynôme qui joue un rôle essentiel dans la géométrie de l'algèbre et dans l'algèbre moderne. »

Dans son *Grundlagen der Geometrie* publié en 1899, il cherchait à réguler les axiomes des différents domaines mathématiques tout en évitant de dépendre d'images concrètes particulières. Se faisant, il présentait « trois systèmes d'objets » qu'il appelait le *point*, la *ligne* et le *plan*. La nature de ces objets n'est pas figée. Ces objets remplissent certaines conditions relationnelles qui sont exprimées à travers vingt-et-un axiomes classés en cinq groupes : *appartenance*, *ordre*, *égalité* ou *congruence*, *axiome de parallèles*, et finalement *continuité*.

Sans pour autant se détourner d'Euclide il réussit ainsi à donner à l'algèbre de la géométrie la forme qui sera plus ou moins sa forme définitive. Le travail d'Hilbert a amené d'autres concepts comme par exemple le structuralisme dont on peut dire qu'il est son dernier rejeton. On doit encore élaborer les possibilités de cette nouvelle branche, mais on peut d'ores et déjà voir que le structuralisme va jouer un rôle important, non seulement parce qu'il va apporter de la précision à la vérification des lois scientifiques en général, mais aussi parce qu'il va s'étendre dans les plus larges domaines de la modulabilité, en intégrant et en normalisant les hypothèses en général. Qu'il porte sur des lois scientifiques ou qu'il traite d'idées plus générales, on peut désormais s'attendre à ce que le structuralisme relie des disciplines apparemment divergentes comme c'est le cas avec la physique et la métaphysique.

Nous n'allons pas nous aventurer davantage dans cette direction, ne serait-ce que parce que nous avons déjà dédié toute une monographie expliquant comment un modèle structurellement intégré peut servir de base au langage d'une Science unifiée. Pour le moment, clôturons cette section avec une citation française du *Larousse Encyclopédique* qui nous livre justement ces aspects du structuralisme qui semblent officiellement reconnus :

« Toute représentation d'une discipline particulière au moyen d'une autre met en évidence un aspect structurel commun à ces deux disciplines. C'est en partie le cas grâce à une transcription qui, en donnant une forme précise à son projet, a permis à Hilbert d'exercer plus rapidement son influence en faveur de la refonte complète d'une théorie générale de la structure. Nous voyons là une évolution dans le sens de l'abstraction, ce qui est dans la nature même de l'activité mathématique. Par-dessus tout, le projet

hilbertien a progressé grâce à la jonction qui s'est établie entre la théorie des *ensembles* et l'étude de la structure réalisée par une algèbre (qui diffère de l'algèbre ordinaire, et qui peut être l'algèbre qualitative et de groupe, etc.). La topologie contemporaine nous offre un exemple frappant de cette nouvelle tendance. Le mérite de cette refonte générale des mathématiques revient tout particulièrement à une école française qui s'appelle « Bourbaki ». »<sup>95</sup>

<sup>95</sup> *Le Grand Larousse Encyclopédique*, Paris 1963. (N. d. t : ce passage est la traduction de la traduction car je n'ai pas retrouvé le texte original).

La conclusion de ce même article résume également ce que nous voulons dire :

« On voit donc en définitive que les mathématiques jouent un rôle dans le progrès de l'esprit humain d'une part et dans le progrès de toute technologie d'autre part. »<sup>96</sup>

<sup>96</sup> *ibid.*

Nous pourrions compléter cette phrase en expliquant qu'à la lumière de notre précédente discussion on voit que la pensée mathématique suit un axe vertical ascendant dans le domaine de la métaphysique, tout en descendant dans la direction opposée dans le monde des machines propre à la cybernétique.

## 26. Les Possibilités de l'Analyse Structurale dans le Monde du Discours

Chaque personne consciente se situe dans son propre monde discursif. L'une des particularités de la Science de l'Absolu, dans ses conjectures et ses observations, c'est qu'elle se place au cœur de la situation et y porte un regard bienveillant. Cette disposition centrale est tout à la fois le sujet et l'objet de la conjecture ou de la contemplation absolutiste. Bergson a mis l'accent sur cette attitude philosophique dans *Introduction à la Métaphysique*.<sup>97</sup>

<sup>97</sup> PUF, Quadrige, édition 2011, pp. 14-15.

Ce n'est que lorsqu'on est capable d'avoir une vue de l'intérieur sur l'ensemble de la situation, au lieu de prendre de nombreuses photos qui montrent l'objet pour ainsi dire de l'extérieur, que l'intuition fonctionne le mieux et donne les résultats les plus convaincants. Comme le souligne Bergson, ces photos figent l'image, et même si on assemble un très grand nombre d'entre elles, elles ne peuvent reconstruire la totalité de la réalité que seule l'intuition vivante peut donner de l'intérieur. Il cite l'exemple d'un homme qui visite Notre Dame, et il fait remarquer que la meilleure idée qu'il puisse se faire de la cathédrale il l'aura en y pénétrant, car ainsi il la connaîtra intégralement de fond en comble et la percevra de manière intrinsèque.

En Inde, la tradition védāntique y fait référence sous le terme d'*antar-mukhatva* ou attitude qui consiste à se tourner vers l'intérieur. Aucune réalité extérieure n'existe sans l'observateur universel intérieur au sein duquel l'observateur et l'observé relèvent ensemble d'un même contexte de connaissance. Cette nécessité de rassembler l'objet observé et l'observateur commence à être reconnue aussi dans la théorie de la relativité d'Einstein.

Dans les sections précédentes nous sommes arrivés à l'idée d'une structure commune sous-jacente à toutes les disciplines et l'on considèrerait que celles-ci relevaient d'un tout structurel unifié ou unitaire. La physique est fondée sur l'objectivité, alors que la métaphysique a son

point de départ dans quelque chose que l'on expérimente à l'intérieur. Si la première est expérimentale, la seconde est fondée sur l'expérience intérieure. Dans une discipline intégrée telle que la Science de l'Absolu, il est de la plus haute importance que l'on puisse imaginer que l'observateur universel prenne sa place au cœur d'un système de référence qui aurait tout à la fois un statut physique et un statut métaphysique. C'est pourquoi dans le contexte de la spiritualité indienne *Brahma-vidyā* (la Science de l'Absolu) est souvent identifié à *Ātma-vidyā* (La Science du Soi).

Ce « monde cosmologique autour de nous » qui entoure ce Soi Absolu a un statut quelque peu similaire à celui que lui donne la phénoménologie moderne. Les phénoménologues considèrent qu'il s'agit du monde qui nous entoure selon un point de vue eidétiquement représentatif. On l'observe en se plaçant au centre de la cosmologie, de la psychologie et de la théologie telles qu'on les voit en partant des enveloppes plus périphériques ou plus centrales que les derniers Vedantins de l'Inde appellent parfois des *kośas*. Donc, du point de vue structurel, nous pouvons concevoir une Science de l'Absolu qui, selon Eddington, a un statut conceptuel, et qui par conséquent a simplement le statut des mathématiques. À présent on va jusqu'à considérer que la science physique relève du domaine des descriptions verbales que ce soit à travers des symboles algébriques ou les formes structurelles de la géométrie visible. Dans les derniers développements de la théorie des quanta et de la théorie de la relativité, c'est maintenant le concept qui compte. Il est donc naturel pour nous de penser que le pur domaine du discours n'a qu'un simple statut schématique. Les sections précédentes visaient à justifier ce point de vue schématique de la réalité absolue.

La possibilité de se placer par sympathie intuitive à l'intérieur du monde du discours ne paraît donc pas du tout contre nature aux yeux de la phénoménologie scientifique moderne. La pensée scientifique occidentale doit encore aller jusqu'au bout de la fusion de l'observé et de l'observateur, mais nous avons vu comment des esprits aussi intrépides que Schrödinger se sont mis à parler d'une conscience neutre où du point de vue schématique l'esprit et la matière se rencontrent sur un terrain commun. Le passage de Schrödinger que nous avons déjà cité (voir ci-dessus, p. 51) est un exemple de la façon avec laquelle on peut traiter ensemble l'homme et la nature *sub specie aeternitatis* dans le contexte de l'Absolu.

Maintenant, lorsque nous pensons à l'ensemble du monde du discours, nous devons garder à l'esprit deux grands aspects structurels. L'aspect le plus évident est celui que nous avons considéré comme étant la ligne imaginaire, ou film, qui sépare les percepts des concepts qui leurs correspondent, qu'ils fassent référence à des éléments abstraits ou concrets. L'Absolu comporte deux domaines de contenus distincts dans un seul et même dictionnaire, exactement comme dans un annuaire on peut faire correspondre le nombre des abonnés avec le nombre de numéros de téléphones avec une correspondance d'élément à élément. Dans l'ensemble du monde discursif chaque concept a son propre percept. C'est à l'école et dans l'enseignement supérieur que l'on apprend à les faire correspondre correctement. Là où la tâche est la plus difficile c'est lorsqu'il s'agit de faire correspondre des concepts généraux avec leur contrepartie perceptuelle, comme par exemple lorsqu'il s'agit de mettre Dieu le Créateur en correspondance avec Sa création ou contrepartie perceptuelle. On peut considérer que les deux pôles que sont Dieu et sa Création délimitent toute la gamme des valeurs d'un axe vertical sur lequel des processus sémiotiques se déplacent un peu comme des vers qui grimperaient vers le haut où descendraient vers le bas. Voici quelle est la première des grandes sous-divisions que nous devons faire. La mortalité de l'homme est plus qu'une probabilité, et le fait même qu'un homme puisse mourir en ayant été frappé par la foudre prouve que cela est possible. La probabilité et la possibilité doivent relever toutes deux du même domaine discursif.

On peut imaginer que la masse apercevante d'Herbart s'est formée au cœur de ce discours, là où se croisent deux aspects, l'aspect vertical et l'aspect horizontal. C'est ici que prend place dans la conscience le soi ou l'égo, avec les événements dans leur totalité ou pour une partie d'entre eux, événements qui peuvent être unilatéraux ou bilatéraux et partiellement réciproques ou totalement réciproques. Ce qui perdure sous forme de mémoire ou d'imagination rétrospective ou prospective se déroule sur l'axe nouménal au centre. Déployé comme un plan aux multiples possibilités, comme des turbulences qui se forment à la surface de l'océan, nous devons imaginer un vaste univers de discours qui engloberait tous les hommes en tous lieux ; ces hommes essayant de faire correspondre les mots avec leur sens dans n'importe laquelle des milliers de langues vernaculaires qui règnent à la surface du globe à n'importe quel moment donné.

## **27. Les Propres Pronostiques Structurels de Bergson**

Dans l'ouvrage que nous avons cité, nous voyons que Bergson discute en détails, et étape par étape, des lacunes du cadre de référence qu'utilise Einstein dans ses deux théories de la relativité. Après avoir étudié avec soin la totalité du raisonnement d'Einstein, Bergson propose quelque chose qui ressemble à un modèle structurel très proche des critères qui sont les nôtres au stade actuel de notre débat sur le structuralisme en général. En fait, nous voyons que Bergson anticipe avec audace les grandes lignes d'un modèle structurel dans deux contextes. L'un d'eux est censé être plus réaliste que l'autre et, sans prendre trop pleinement en compte la réciprocité du temps et de l'espace, il se borne simplement à corriger ce qui relève du champ d'inertie d'Einstein. L'autre envisage la situation sous un angle plus idéaliste, et confère au temps et à l'espace un statut unifié et absolutiste. Lorsque l'on rassemble ces deux propositions, nous constatons qu'il y a entre elles une complémentarité qui peut s'avérer utile pour aboutir à un modèle plus complet, un modèle que l'on pourrait considérer comme étant en même temps réaliste et idéaliste, et qui remplirait à la fois les critères de la physique et de la métaphysique.

L'image réaliste que nous présente Bergson se situe au moment où il finalise ses arguments en faveur de la réciprocité par opposition à la relativité unilatérale. Pour se faire il livre sa propre version révisée du modèle qui résulterait lorsqu'une telle réciprocité est parfaitement interprétée à la lumière de la philosophie en général, ce qui implique l'utilisation d'un schéma moteur. Ce que nous devons surtout noter ici, c'est que le monde matériel en couleur qui s'étale devant nos yeux est lui aussi susceptible de s'adapter à un référentiel géométrique implicite, à la façon d'un tailleur qui couperait une pièce d'étoffe pour ajuster un manteau. Nous avons déjà rencontré ces idées dans les autres ouvrages de Bergson auxquels nous avons déjà fait référence dans nos écrits. À présent, voici les propres mots qu'il utilise pour résumer sa position ; il s'exprime avec audace et ce qu'il dit est de première importance :

« Nous ne voudrions pas allonger outre mesure cette introduction. Nous devons cependant rappeler ce que nous disions jadis de l'idée de corps, et aussi du mouvement absolu : cette double série de considérations permettait de conclure à la relativité radicale du mouvement en tant que déplacement dans l'espace. Ce qui est immédiatement donné à notre perception, expliquions-nous, c'est une continuité étendue sur laquelle sont déployées des qualités : c'est plus spécialement une continuité d'étendue visuelle, et par conséquent de couleur. Ici rien d'artificiel, de conventionnel, de simplement humain. Les couleurs nous apparaîtraient sans doute différemment si notre œil et notre conscience étaient autrement conformés : il n'y en aurait pas moins,

toujours, quelque chose d'inébranlablement réel que la physique continuerait à résoudre en vibrations élémentaires. Bref, tant que nous ne parlons que d'une continuité qualifiée et qualitativement modifiée, telle que l'étendue colorée et changeant de couleur, nous exprimons immédiatement, sans convention humaine interposée, ce que nous apercevons : nous n'avons aucune raison de supposer que nous ne soyons pas ici en présence de la réalité même. Toute apparence doit être réputée réalité tant qu'elle n'a pas été démontrée illusoire, et cette démonstration n'a jamais été faite pour le cas actuel : on a cru la faire, mais c'était une illusion ; nous pensons l'avoir prouvé. La matière nous est donc présentée immédiatement comme une réalité. Mais en est-il ainsi de tel ou tel corps, érigé en entité plus ou moins indépendante ? La perception visuelle d'un corps résulte d'un morcelage que nous faisons de l'étendue colorée ; elle a été découpée par nous dans la continuité de l'étendue. Il est très vraisemblable que cette fragmentation est effectuée diversement par les diverses espèces animales. Beaucoup sont incapables d'y procéder ; et celles qui en sont capables se règlent, dans cette opération, sur la forme de leur activité et sur la nature de leurs besoins. « Les corps, écrivions-nous, sont taillés dans l'étoffe de la nature par une perception dont les ciseaux suivent le pointillé des lignes sur lesquelles l'action passerait. » Voilà ce que dit l'analyse psychologique. Et la physique le confirme. Elle résout le corps en un nombre quasi indéfini de corpuscules élémentaires ; et en même temps elle nous montre ce corps lié aux autres corps par mille actions et réactions réciproques. Elle introduit ainsi en lui tant de discontinuité, et d'autre part elle établit entre lui et le reste des choses tant de continuité, qu'on devine ce qu'il doit y avoir d'artificiel et de conventionnel dans notre répartition de la matière en corps. Mais si chaque corps, pris isolément et arrêté là où nos habitudes de perception le terminent, est en grande partie un être de convention, comment n'en serait-il pas de même du mouvement considéré comme affectant ce corps isolément ? Il n'y a qu'un mouvement, disions-nous, qui soit perçu du dedans, et dont nous sachions qu'il constitue par lui-même un événement : c'est le mouvement qui traduit à nos yeux notre effort. Ailleurs, quand nous voyons un mouvement se produire, tout ce dont nous sommes sûrs est qu'il s'accomplit quelque modification dans l'univers. La nature et même le lieu précis de cette modification nous échappent ; nous ne pouvons que noter certains changements de position qui en sont l'aspect visuel et superficiel, et ces changements sont nécessairement réciproques. Tout mouvement – même le nôtre en tant que perçu du dehors et visualisé – est donc relatif. Il va de soi, d'ailleurs, qu'il s'agit uniquement du mouvement de la matière pondérable. L'analyse que nous venons de faire le montre suffisamment. Si la couleur est une réalité, il doit en être de même des oscillations qui s'accomplissent en quelque sorte à l'intérieur d'elle : devrions-nous, puisqu'elles ont un caractère absolu, les appeler encore des mouvements ? D'autre part, comment mettre sur le même rang l'acte par lequel ces oscillations réelles, éléments d'une qualité et participant à ce qu'il y a d'absolu dans la qualité, se propagent à travers l'espace, et le déplacement tout relatif, nécessairement réciproque, de deux systèmes S et S' découpés plus ou moins artificiellement dans la matière ? On parle, ici et là, de mouvement ; mais le mot a-t-il le même sens dans les deux cas ? Disons plutôt propagation dans le premier, et transport dans le second : il résultera de nos anciennes analyses que la propagation doit se distinguer profondément du transport. Mais alors, la théorie de l'émission étant rejetée, la propagation de la lumière n'étant pas une translation de particules, on ne s'attendra pas à ce que la vitesse de la lumière par rapport à un système varie selon que celui-ci est « en repos » ou « en mouvement ». Pourquoi tiendrait-elle compte d'une certaine manière tout humaine de percevoir et de concevoir les choses ?

Plaçons-nous alors franchement dans l'hypothèse de la réciprocité. Nous devons maintenant définir d'une manière générale certains termes dont le sens nous avait paru suffisamment indiqué jusqu'ici, dans chaque cas particulier, par l'usage même que nous en faisons. Nous appellerons donc « système de référence » le trièdre trirectangle par rapport auquel on conviendra de situer, en indiquant leurs distances respectives aux trois faces, tous les points de l'univers. Le physicien qui construit la Science sera attaché à ce trièdre. Le sommet du trièdre lui servira généralement d'observatoire. Nécessairement les points du système de référence seront en repos les uns par rapport aux autres. Mais il faut ajouter que, dans l'hypothèse de la Relativité, le système de référence sera lui-même immobile pendant tout le temps qu'on l'emploiera à référer. Que peut être en effet la fixité d'un trièdre dans l'espace sinon la propriété qu'on lui octroie, la situation momentanément privilégiée qu'on lui assure, en l'adoptant comme système de référence ? Tant que l'on conserve un éther stationnaire et des positions absolues, l'immobilité appartient pour tout de bon à des choses ; elle ne dépend pas de notre décret. Une fois évanoui l'éther avec le système privilégié et les points fixes, il n'y a plus que des mouvements relatifs d'objets les uns par rapport aux autres ; mais comme on ne peut pas se mouvoir par rapport à soi-même, l'immobilité sera, par définition, l'état de l'observatoire où l'on se placera par la pensée : là est précisément le trièdre de référence. Certes, rien n'empêchera de supposer, à un moment donné, que le système de référence est lui-même en mouvement. La physique a souvent intérêt à le faire, et la théorie de la Relativité se place volontiers dans cette hypothèse. Mais quand le physicien met en mouvement son système de référence, c'est qu'il en choisit provisoirement un autre, lequel devient alors immobile. Il est vrai que ce second système peut être mis en mouvement par la pensée à son tour, sans que la pensée élise nécessairement domicile dans un troisième. Mais alors elle oscille entre les deux, les immobilisant tour à tour par des allées et venues si rapides qu'elle peut se donner l'illusion de les laisser en mouvement l'un et l'autre. C'est dans ce sens précis que nous parlerons d'un « système de référence ».

D'autre part, nous appellerons « système invariable », ou simplement « système », tout ensemble de points qui conservent les mêmes positions relatives et qui sont par conséquent immobiles les uns par rapport aux autres. La Terre est un système. Sans doute une multitude de déplacements et de changements se montrent à sa surface et se cachent à l'intérieur d'elle ; mais ces mouvements tiennent dans un cadre fixe : je veux dire qu'on peut trouver sur la Terre autant de points fixes qu'on voudra les uns par rapport aux autres et ne s'attacher qu'à eux, les événements qui se déroulent dans les intervalles passant alors à l'état de simples représentations : ce ne seraient plus que des images se peignant successivement dans la conscience d'observateurs immobiles en ces points fixes.

Maintenant, un « système » pourra généralement être érigé en « système de référence ». Il faudra entendre par là que l'on convient de localiser dans ce système le système de référence qu'on aura choisi. Parfois il faudra indiquer le point particulier du système où l'on place le sommet du trièdre. Le plus souvent ce sera inutile. Ainsi le système Terre, quand nous ne tiendrons compte que de son état de repos ou de mouvement par rapport à un autre système, pourra être envisagé par nous comme un simple point matériel : ce point deviendra alors le sommet de notre trièdre. Ou bien encore, laissant à la Terre sa dimension, nous sous-entendrons que le trièdre est placé n'importe où sur elle.

Du « système » au « système de référence » la transition est d'ailleurs continue si l'on se place dans la théorie de la Relativité. Il est essentiel en effet à cette théorie d'éparpiller sur son « système de référence » un nombre indéfini d'horloges réglées les unes sur les autres, et par conséquent d'observateurs. Le système de référence ne peut donc plus être un simple trièdre muni d'un observateur unique. Je veux bien qu'«horloges» et «observateurs» n'aient rien de matériel : par « horloge » on entend simplement ici un enregistrement idéal de l'heure selon des lois ou règles déterminées, et par «observateur» un lecteur idéal de l'heure idéalement enregistrée. Il n'en est pas moins vrai qu'on se représente maintenant la possibilité d'horloges matérielles et d'observateurs vivants en tous les points du système. La tendance à parler indifféremment du « système » ou du « système de référence » fut d'ailleurs immanente à la théorie de la Relativité dès l'origine, puisque c'est en immobilisant la Terre, en prenant ce système global pour système de référence, qu'on expliqua l'invariabilité du résultat de l'expérience Michelson-Morley. Dans la plupart des cas, l'assimilation du système de référence à un système global de ce genre ne présente aucun inconvénient. Et elle peut avoir de grands avantages pour le philosophe, qui cherchera par exemple dans quelle mesure les Temps d'Einstein sont des Temps réels, et qui sera obligé pour cela de poster des observateurs en chair et en os, des êtres conscients, en tous les points du système de référence où il y a des « horloges ». »<sup>98</sup>

<sup>98</sup> Bergson, *Durée et Simultanéité*, Œuvres, tome 2, pp. 236-240.

Ici nous voyons comment Bergson utilise un trièdre au sommet duquel se trouve un universel observateur physique. Il met en opposition les prétentions de la propagation par opposition à celles du transport, et il en déduit qu'il est possible de se représenter le mouvement réciproque de propagation le long d'une ligne verticale sur laquelle un observateur et les horloges observées relèveraient conjointement et en tous points de l'axe temporel. C'est ce qu'il aimerait, mais il semblerait que les relativistes préfèrent placer des horloges et des observateurs en tous points du trièdre. L'argumentation de Bergson se surpasse et le lecteur devrait peut-être se reporter aux mots de Bergson que nous venons de citer dans l'extrait assez long que nous rapportons ici pour lui faire pleinement apprécier la qualité de son travail. Tout ce que nous cherchons à souligner, c'est la parfaite schématisation qu'il adopte – celle-ci n'est pas différente de celle que nous suggérons nous-mêmes.

En outre, nous voyons dans la citation qui suit, qu'il rapproche le temps et l'espace sur un plan plus idéaliste. En établissant que le temps et l'espace ne participent d'une relation homogène que parce qu'ils se mélangent du fait du mouvement des deux systèmes opposés qu'il a postulé, chacun étant tour à tour occupé par des observateurs, Bergson déclare :

« Or, il ne saurait l'abandonner sans s'installer dans un autre système : celui-ci, qui est alors en repos, aura un Espace et un Temps nettement distincts comme les nôtres. De sorte qu'un Espace qui ingurgite du Temps, un Temps qui absorbe à son tour de l'Espace, sont un Temps ou un Espace toujours virtuels et simplement pensés, jamais actuels et réalisés. Il est vrai que la conception de cet Espace-Temps agira alors sur la perception de l'Espace et du Temps actuels. À travers le Temps et l'Espace que nous avons toujours connus distincts, et par là même amorphes, nous apercevrons, comme par transparence, un organisme d'Espace-Temps articulé. La notation mathématique de ces articulations, effectuée sur le virtuel et portée à son plus haut degré de généralité, nous donnera sur le réel une prise inattendue. Nous aurons entre les mains un moyen d'investigation puissant, un principe de recherche dont on peut prédire, dès aujourd'hui, que l'esprit



humain n'y renoncera pas, lors même que l'expérience imposerait une nouvelle forme à la théorie de la Relativité. »<sup>99</sup>

<sup>99</sup> *ibid.* p. 345.

Après nous avoir présenté un organisme visible structurellement conçu comme « un moyen d'investigation puissant », il poursuit :

« Pour montrer comment Temps et Espace ne commencent à s'entrelacer qu'au moment où ils deviennent l'un et l'autre fictifs, revenons à notre système S' et à notre observateur qui, placé effectivement en S', se transporte par la pensée dans un autre système S, l'immobilise et suppose alors S' animé de toutes les vitesses possibles. Nous voulons savoir ce que signifie plus spécialement, dans la théorie de la Relativité, l'entrelacement de l'Espace avec le Temps considéré comme une dimension additionnelle. Nous ne changerons rien au résultat, et nous simplifierons notre exposition, en supposant que l'espace des systèmes S et S' est réduit à une dimension unique, à une ligne droite, et que l'observateur en S', ayant une forme vermiculaire, habite une portion de cette ligne. »<sup>100</sup>

<sup>100</sup> *ibid.*, pp. 345-346.

On voit comment, à la lumière de l'Absolutisme que Bergson représente implicitement, le concept de *continuum* d'espace-temps a fait l'objet d'une révision épistémologique drastique. Même les vestiges de la dualité entre la dimension que l'on assimile à l'espace et celle que l'on assimile au temps, deux dimensions sur lesquelles s'appuient Einstein et Minkowski, sont ici entièrement éliminées et révisées en termes unitifs. La première des deux images structurelles que Bergson nous montre, représente la réalité et intègre des caractéristiques des disciplines contemporaines 'phénoménologiques', 'topologiques' et 'projectives'. L'analyse *in situ* et l'analyse en termes d'espace qualitatif non-métrique sont sous-entendues ici, ainsi que l'idée de continuité et de correspondance réciproque élément à élément qui sont des spécificités essentielles de la géométrie projective.

La seconde image représente le pur devenir en fonction de la dimension verticale du temps, et dans le cadre de la dimension qui lui est assimilée on représente l'espace et le temps comme s'ils existaient sans qu'il n'y ait aucune différence entre eux. Avec Bergson nous atteignons presque les limites de ce que l'argumentation schématique peut permettre. Si nous avançons ne serait-ce que d'un pas, on pourrait nous reprocher d'être trop fantaisistes. Bien qu'Einstein lui-même ait autorisé une telle liberté d'imagination, nous ne chercherons pas à prendre avantage de ce qu'il nous concède ; au lieu de cela nous essaierons autant que possible de nous en sortir sans l'utiliser.

## **28. Un Modèle Structurel au Statut Absolu Déjà en cours d'Utilisation**

Les coniques sont une branche de la géométrie très appréciée des anciens astronomes en raison des diverses courbes, formes ou lignes qu'elle intègre dans son champ d'étude. Ces spécificités sont particulièrement appréciables en astrologie et en cosmologie. Dans le cadre des sections coniques il est facile de concevoir le cercle, la parabole et l'ellipse. Lorsque l'on juxtapose les bases circulaires de deux cônes on a un modèle structurel. De nos jours les marchands de peinture utilisent ce modèle. Il est probable qu'ils l'ont tout d'abord adopté parce qu'il leur

semblait utile, et qu'ils en ont perpétué l'usage un peu par hasard quand ils ont se sont efforcés de relier les noms à des chiffres ou à des lettres ou à d'autres mono-marques classés en une succession qui fait référence à toutes les couleurs possibles ; les couleurs ainsi commodément distribuées dans l'espace suivent ce modèle qui a sa propre structure intrinsèque ou absolue.

La structure de l'espace de Nikolai Lobachevsky et celle de Bernhard Riemann sont le résultat du même type de recherche ; Lobachevsky et Riemann les ont élaborées lorsqu'ils constatèrent que l'espace euclidien ne convenait pas. Nous savons que la grande diversité de géométries qui sont maintenant en vogue dans le domaine des mathématiques ont vu le jour avec la géométrie analytique de Descartes, l'immortel fondateur de la géométrie qui a marqué son époque. Nous avons également fait référence à la loi selon laquelle on progresse dans la pensée mathématique grâce à la plus grande maniabilité ou à la plus grande utilité de certaines innovations. Les mathématiques sont fondées sur les axiomes, mais comme l'a fait remarquer O. G. Sutton (voir p. 87) les mathématiciens ne sont pas des gens qui respectent les traditions.

À présent nous avons deux intéressants ensembles dans la géométrie, l'un précède l'époque où la structure de l'espace a été révisée, l'autre est postérieur. Ce dernier lui donne un contenu qualitatif sans se restreindre strictement aux axiomes des *Éléments* d'Euclide. Le premier que l'on appelle la géométrie d'Euclide n'est pas pour autant totalement écarté, mais il trouve sa place parmi les autres géométries. Tous ensembles, ils forment un tout indépendant, un tout qu'Hilbert a complètement formalisé. On doit concevoir cette géométrie en termes qualitatifs purement abstraits, et ici, dans la mesure où les choses réelles n'ont qu'un simple statut arithmétique, puisque ce sont des spécificités de la vie, on doit rigoureusement les empêcher d'entraver nos pensées.

La géométrie euclidienne est une discipline qui date de l'antiquité, elle servait essentiellement à mesurer des terrains, et pour cela il suffisait d'avoir un papier et un crayon pour l'utiliser. A l'heure actuelle on peut concevoir l'espace sans qu'il soit question de le mesurer. La géométrie scalaire ou vectorielle cède la place à des nombres orientés plus purs ; là s'effectue une libéralisation qualitative supplémentaire qui représente la réalité sous forme de tenseurs. Avec l'espace de projection on pense en fonction d'une disposition et d'une surface qui nous permet de les fixer ou de les analyser *in situ*. L'espace de projection introduit l'idée de l'union de la continuité et de la disparité dans l'analyse de l'espace avec ses correspondances d'élément à élément, entre des points que l'on considère comme étant des *ensembles* ou des groupes, au sein de l'abstraite variété d'espace qui lui est propre. C'est à notre époque qu'ont opéré tous ces facteurs d'émancipation, ce qui justifie de plus en plus la nécessité d'un langage structurel qui puisse nous aider à analyser ou à intégrer tous les éléments *propres et impropres*.

Avec ce que nous avons dit ci-dessus, toutes ces spécificités doivent déjà paraître évidentes au lecteur. Ce que nous souhaitons particulièrement souligner ici, c'est que l'utilité et la maniabilité, ou la mode dans laquelle une certaine structure a pénétré, est en elle-même ce qui la rend suffisamment intéressante à nos yeux pour que nous l'adoptions. C'est particulièrement le cas lorsque nous tâtonnons, pour ainsi dire en vain, dans l'espoir de trouver un modèle commode que l'on pourrait adopter que pour servir de base de travail à notre étude. Ici nous faisons allusion à un modèle qui est actuellement très en vogue chez les détaillants de peintures qui veulent définir le sens de toutes sortes de variations de couleurs possibles.

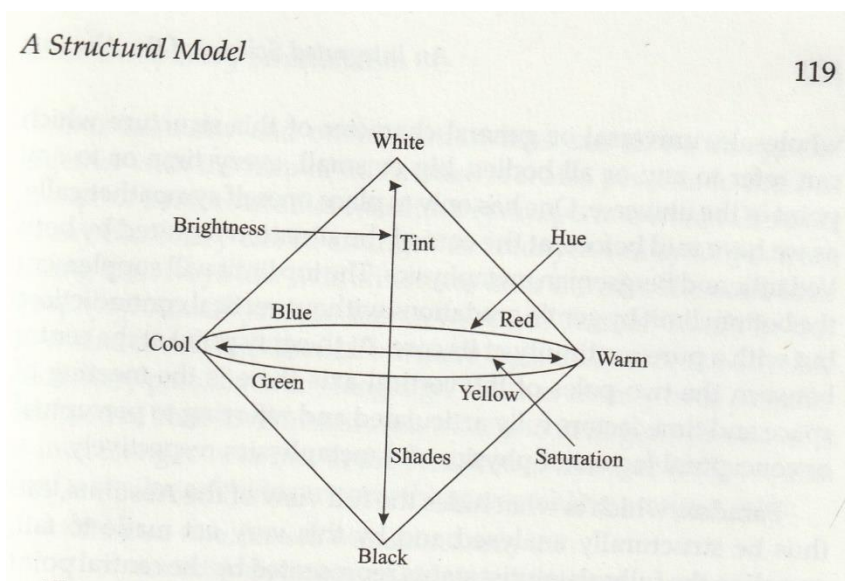
Dans le modèle structurel auquel nous venons de faire référence l'espace a été conçu en termes qualitatifs. On l'appelle aussi parfois un 'aplat de couleur'. Comment est-elle constituée ? Nous l'avons décrit en détails dans le monographe dévolu à un Langage pour une Science Unifiée

(voir note 75, page 75). Pour référence nous citons le *Webster's New International Dictionary* (seconde édition, 1934) :

« On peut considérer que la couleur est une catégorie psychologique, on peut la décrire et la définir en des termes dérivés d'une analyse d'introspection, sans faire quelque référence que ce soit aux longueurs d'onde, à l'énergie, ou à tout autre catégorie de la physique ; mais il est aussi possible d'énoncer les corrélats physiques des attributs de la couleurs déterminés sur le mode de la psychologie, et d'établir entre eux certaines relations psycho-physiques. On peut répartir toutes les couleurs en deux catégories, les couleurs *chromatiques*, telles que les rouges, les verts, les violets, les bruns et les roses, et les couleurs *achromatiques* ou *neutres*, couleurs qui comprennent le noir et le blanc ainsi que la séquence intermédiaire des gris. On constate que ces dernières ne diffèrent les unes des autres que dans la mesure où elles se rapprochent ou qu'elles s'éloignent d'un ou de plusieurs degrés du noir (ou du blanc). Il est possible de former une suite qui s'étendrait du noir jusqu'au blanc, avec au centre un gris médian qui différerait autant du noir que du blanc, et tout autant de chacun des degrés placés de part et d'autre, le gris se différenciant de ses voisins immédiats selon des sensations de différences égales. On peut représenter cette suite sous la forme d'une échelle en assignant un nombre ordinal à chaque gris, soit qu'il s'élève vers des gris plus clairs en partant du noir comme point zéro, soit qu'il s'élève avec des nombres positifs ou qu'il descende avec des nombres négatifs en partant du gris médian comme point zéro. On appelle *brillance* cet attribut qui mesure ainsi les variations de gris ; le gris foncé a une faible brillance, le gris médian a une brillance medium, et le gris clair a une forte brillance. Les couleurs chromatiques ne diffèrent pas seulement par leur brillance, mais aussi par leur tonalité et leur saturation. La *tonalité* est cet attribut selon lequel on peut dire que la couleur est rouge, jaune, verte ou bleue, ou intermédiaire entre deux de ces couleurs. Les tonalités forment des séries cycliques naturelles (*cycle de tonalités*, *cycle de couleurs* et *gamme de couleurs*). Des couleurs d'une même tonalité et d'une même brillance peuvent différer l'une de l'autre en *saturation*, c'est-à-dire en vivacité de tonalité ou en degré de différence par rapport au gris. En fonction de ces trois attributs, on peut ranger les couleurs dans un espace symbolique à trois dimensions (aplat de couleur), qui aurait la série des gris comme axe, avec le gris médian au centre, et le noir et le blanc aux extrémités.... À chaque gris correspond un plan perpendiculaire à l'axe, et sur ce plan se trouvent les points qui représentent toutes les couleurs d'égale brillance. Sur chaque plan, la tonalité est représentée de façon circulaire selon l'ordre qui suit le cycle de la tonalité, et la saturation est représentée radicalement, avec les points d'axe (les gris) comme points de référence de la saturation zéro. Par conséquent on peut spécifier n'importe quelle couleur en lui attribuant trois nombres ordinaux (*les constantes de couleur* ou les *dimensions*) qui sont les coordonnées du point correspondant sur l'aplat de couleur. En établissant des points de division arbitraires sur les échelles de brillance et de saturation, on peut décrire n'importe quelle couleur en disant qu'elle se situe très bas, bas, au milieu, haut ou très haut sur ces échelles..... En fixant des points de division arbitraires sur le cycle de la tonalité, on peut classer les tonalités en rouge teinté de jaune, jaune teinté de rouge, jaune, jaune teinté de vert, jaunâtre, vert teinté de jaune, etc. Les principales définitions de la couleur sont toutes dans ce dictionnaire ; en termes d'introspection ce peut être : « *bai* comme couleur, orange comme tonalité, de faible saturation et de faible brillance » ; *carmin*, comme couleur, de tonalité rouge, de saturation haute et de faible brillance. »<sup>101</sup>

<sup>101</sup> *Webster's New International Dictionary*, Second Edition, 1934, p. 528.

Pour ce qui concerne notre modèle de base, il n'est pas nécessaire de garder à l'esprit toutes les couleurs réelles que l'on utilise qualitativement. Nous ne nous intéressons qu'aux purs aspects relationnels qui donnent une cohésion à tout groupe naturel d'éléments spécifiques et qualitatifs. Ce qui s'applique aux relations de couleurs doit aussi s'appliquer aux qualités sonores. Les couleurs possibles constituent ce qui est le plus concret et le plus naturel dans chacun de ces groupes. Le modèle qui réussit à les relier à la fois de façon cohérente et de façon systématique, sans qu'il y n'ait aucune dualité, aura donc un statut unique en lui-même. Comme nous allons l'expliquer dès à présent, on peut même dire qu'il s'agit d'un statut absolutiste. Ce qui fonctionne dans le champ limité des couleurs possibles, peut être extrapolé et appliqué à d'autres ensembles ou d'autres qualités, dans des champs de plus en plus éloignés et indéfiniment ; réciproquement on peut aussi les concevoir en termes d'interpolation. Dans l'usage des mathématiques, ceci est autorisé.



Dans ses *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime*<sup>102</sup>, Kant explique magistralement que, lorsque que l'on pousse le raisonnement un peu plus loin et que l'on entre dans le domaine des harmonies de couleurs et de l'évaluation qu'on en fait, il devient alors possible d'étendre la structure de l'aplatissement de couleur dont nous avons parlé ci-dessus à l'appréciation des ensembles de valeurs qui entrent dans les affaires humaines par le biais de l'intégration. Dans cet ouvrage nous constatons qu'il adopte implicitement le même cadre de référence pour classer de nombreux éléments de valeur sous cette double étiquette.

<sup>102</sup> Trad. J. T. Coldthwait, 100dit100ley (Calif.): Univ. California Press, 1960.

On peut pousser cette même analyse structurelle et lui trouver encore plus d'utilité en établissant une bonne correspondance entre des mots représentant des nuances, des teintes, des profondeurs, des saturations, des tonalités, etc., dans la langue allemande (pour le cas de Kant) et n'importe quelle autre langue. Les appréciations de valeurs doivent nécessairement être représentées par les mêmes mots, ou les mêmes termes correspondants, dans tous les dictionnaires, et ceci avec une intrinsèque ou une extrinsèque correspondance biunivoque. À la lumière de cet intéressant livre que Kant a écrit durant la période qui précédait la *Critique*, on

peut plus facilement reconnaître que les groupes naturels ou, familles de mots, que nous avons suggérés par ailleurs dans le cas d'un dictionnaire qui ne soit pas fondé sur l'ordre alphabétique, sont praticables.

Nous avons fait allusion au statut absolutiste de cette structure. Chose qui paraît déjà évidente au vu de son caractère qualitatif, extrêmement abstrait et entier, universel et général, caractère qui peut se rapporter à n'importe quel corps, ou à tous les corps, petits ou grands, à n'importe quel moment et à n'importe quel endroit de l'univers. Il suffit que l'on se place en sympathie, comme nous le disions, au cœur de situation en vertu du mode que préconisent à la fois la métaphysique védantique et la métaphysique bergsonienne. L'extrémité supérieure supplétera l'extrémité inférieure grâce à une douce gradation qui sera exempte de contradiction verticale, mais qui montrera en son centre une vraie continuité. Au point gris, situé au centre à égale distance des deux pôles de l'axe vertical, les facteurs spatiaux et les facteurs temporels se rencontrent ; cette rencontre totalement articulée fait référence aux facteurs perceptuels et conceptuels de la physique et de la métaphysique respectivement.

On peut donc analyser selon un point de vue structurel le paradoxe, cet élément qui nous empêche d'avoir une vue d'ensemble de l'Absolu, et de ce fait même on l'élimine en révélant instantanément le statut pleinement absolutiste que représente au centre le point d'origine des aspects visibles de la vérité et de ces aspects invisibles. Chacun a une troisième dimension qui fait face à des chemins opposés mais partant de ce point d'origine, et cette troisième dimension s'élève vers le monde du *Logos*, ou descend vers le monde du *Nous*. Ainsi, on parcourt la globalité du double domaine de ces deux dictionnaires faits de concepts et des percepts qui leurs correspondent. Avec la description de l'aplat de couleur que nous livre ci-dessous W. M. Judd, dans la *Collier's Encyclopedya*, nous avons toutes les explications nécessaires en la matière :

« L'harmonie des couleurs résulte de la juxtaposition de couleurs qui sont sélectionnées selon un plan ordonné ; on peut reconnaître ce plan et on peut l'apprécier de façon émotionnelle. Pour appliquer ce principe il est nécessaire de prendre en compte un espace chromatique qui suit une échelle uniforme : un réseau tridimensionnel de points, un pour chaque couleur, disposés de manière à ce que des paires de couleurs également contrastées soient séparées par des paires de points également distants. La dimension verticale de l'espace chromatique est la luminosité ; la tonalité est présentée par un angle autour de l'axe vertical central (du noir au blanc en passant par le gris), et la saturation par la distance partant de toute trajectoire régulière dans l'aplat de couleur constitue une sélection ordonnée, et, en particulier si elle est choisie à des intervalles réguliers le long de cette trajectoire, elle peut être tout à fait harmonieuse. »<sup>103</sup>

<sup>103</sup> Collier Éditeur, New York, 1958.

On peut penser l'harmonie des couleurs ainsi que toutes les autres relations en s'appuyant sur ce modèle. Il est aussi possible de penser à des groupes ou à des familles d'autres concepts ou d'autres percepts au sein desquels on peut ranger tous les mots de n'importe quel dictionnaire en *arbres* d'antonymes et de synonymes qui se font face dans les deux sens ; ces arborescences sont comme des structures jumelles qui suivent le modèle auquel on a donné le nom de Porphyre. Concrètement ce nouveau type de dictionnaire doit être développé plus en détails et en s'appuyant sur la pratique ; c'est un dictionnaire non-alphabétique, il est à double entrée, il est davantage conçu comme un système et l'on peut le produire dans n'importe quelle langue. Deux ouvrages l'ont déjà en partie adopté : l'*Amarakośa* en sanskrit et le *Thesaurus* de Roget.

Il est intéressant de remarquer que l'on trouve également cette référence à quelque chose qui ressemble à un aplat de couleur dans la *Śvetāśvatara Upaniṣad* (IV. 1) :

« Lui, l'Unique qui, tout en étant lui-même dépourvu de couleur, et exerçant son pouvoir (*śakti-yoga*) de multiples façons  
Distribue de nombreuses couleurs en suivant un dessein invisible,  
Lui en lequel, sa fin et son commencement, le monde entier se dissout - Il est Dieu (*deva*) !  
Puisse-t-il nous nous accorder une claire intelligence ! »<sup>104</sup>

<sup>104</sup> Hume, p. 402, *op. cit.*

Ce que nous voulons montrer ici c'est que la physique et la métaphysique peuvent avoir en commun un modèle structurel à deux faces. Tant que le modèle de l'aplat de couleur nous aide efficacement à atteindre tous les objectifs d'unification et d'intégration des éléments linguistiques dans le but d'établir avec certitude leurs connotations et ce qu'ils dénotent, nous n'avons aucune raison valable de désavouer ce modèle ; en quelque sorte nous sommes dans l'attente comme le serait un enfant trouvé qui attend d'être adopté. Étant donné que le domaine couvert par le dictionnaire s'étend normalement à tous les concepts – avec tous les percepts qui leurs correspondent – qui sont susceptibles d'intéresser n'importe quel groupe d'êtres humains, à n'importe quel moment, on peut considérer que cet aplat de couleur recouvre l'ensemble des débats d'importance pour l'homme à tout instant et en tous lieux.

## 29. De Grandes Possibilités de Structuralisme Interdisciplinaire

De même qu'il est possible d'éviter d'assembler des couleurs qui jurent ou qui ne s'harmonisent pas bien, et que l'on peut maintenir une saine perspective grâce à l'aplat de couleur, de même nous pouvons concevoir toute la variété des intérêts humains dans la globalité du domaine de la communication ou dans l'ensemble de la configuration du savoir dans laquelle les hommes se situent. Le fait de rester hermétiquement figé dans une fidélité vouée à des intérêts déséquilibrés qui atténuent, qui exagèrent ou qui déforment un aspect structurel au détriment d'un autre, instaure des frontières invisibles entre les êtres humains. À cause d'une spécialisation poussée à l'extrême, que ce soit en science ou dans le domaine des idées plus générales, ces frontières, qui ont chacune leur propre idéologie, tendent à disperser l'humanité en la fragmentant et en la divisant. Une verbosité abondante et vaine emplît les rayons des bibliothèques et font valoir les prétentions d'intérêts rivaux.

Lorsqu'il le conçoit de manière unitive, l'individu peut apprendre à se sentir en sympathie et ne pas avoir de conflit d'intérêts avec le monde des valeurs auquel ces concitoyens peuvent appartenir à un moment donné. Il doit apprendre à entrer dans une configuration unitive, une configuration qui met le Soi et sa propre contrepartie sur un plan d'égalité. Ce que l'on appelle le progrès humain doit prendre place en avançant avec la physique et la métaphysique marchant main dans la main, et non avec l'une qui progresserait au détriment de l'autre. Ce sont là quelques-unes des considérations d'éthique générale qui viennent à l'esprit lorsque l'on pense aux possibilités de reconnaître une unité structurelle entre deux disciplines aussi éloignées l'une de l'autre qu'elles puissent paraître. Toutes les maximes destinées au bien-être de l'homme, comme par exemple « aime ton voisin comme toi-même » découlent de la nécessité que les hommes ont de comprendre les autres hommes malgré les barrières linguistiques et culturelles de la tradition, de l'idéologie, de la politique, etc.

Une fois encore nous devons insister sur l'importance de se placer au cœur de la situation avant d'émettre un jugement sur ce qu'elle vaut. Tout homme vit au centre de sa propre unité structurelle de valeurs, et en le considérant ainsi de l'intérieur, il peut prétendre à la même attention que n'importe quel autre homme. Des frontières domestiques jusqu'au conflit d'intérêt national, on doit reconnaître ce même principe d'inégalité, un principe qui est imputable à une mauvaise façon de penser. Une approche intégrée, unitaire et absolutiste de toutes les valeurs possibles et naturelles à l'homme, une approche dont on comprend qu'elle fait partie de la Science de l'Absolu, peut seule aider à corriger les désastres qui sont la conséquence de cette pensée non scientifique.

Il existe aussi un facteur compensatoire dont il faut tenir pleinement compte. Entre réalisme et idéalisme l'homme peut s'identifier lui-même par rapport aux valeurs philosophiques ou religieuses, par rapport à ses loyautés bornées ou ouvertes, et il le fait en se plaçant dans la posture qu'il se choisit quand il est question d'adopter une échelle de valeurs échelonnées le long d'un axe vertical situé au sein du système structurel qui est le sien. Un facteur compensatoire entre ici en vigueur. Ce qui est gagné du côté négatif et perdu du côté positif ou *vice versa*. Les orthodoxies et les hétérodoxies peuvent prendre leurs marques sur cette échelle de valeurs compensatoires. Alors, lorsque l'on confère à la totalité constante qui en résulte l'importance qui lui est due, le principe d'égalité peut paraître évident. Ainsi, dans le domaine des valeurs, la reconnaissance de la double structure globale tend à rassembler l'humanité et à promouvoir la solidarité et l'entendement humain.<sup>105</sup>

<sup>105</sup> Voir notre article: « *Memorandum on World Government* », VALUES, Vol. 2: N° 1 (Oct. 1956). Inséré dans le volume *Unitive Understanding*, Gurukula Island Home, Cannanore Dt., S. India. 1970.

Même à notre époque on connaît les éléments de cette façon d'appréhender les choses. Un roi qui se tient debout au milieu de ses propres gardes du corps et revêtu du même uniforme, comme pour une photo, gardera dans l'esprit de chacun des membres de sa garde une dimension verticale distincte, tandis que le statut qui est le leur reste pluraliste et horizontal. Il ressemble à un oiseau qui est plus important que sa cage. Dans le respect du protocole entre deux états complètement indépendants, on peut parfois constater en observant la façon dont l'ordre de préséance a été établi, que cette structure absolutiste a été gardée à l'esprit. À l'intérieur des frontières on accorde aux drapeaux nationaux un statut absolutiste. On considère que chaque nation a sa propre personnalité légale et indépendante de son espace ou de sa population. Même s'il s'agit d'un petit souverain on tire des salves en son honneur, alors qu'un magnat des affaires dont la valeur financière est dix fois plus élevée n'est qu'un simple citoyen. Dans le domaine ecclésiastique on a la même reconnaissance de l'unité structurelle absolutiste, même si elle est moins cérémonieuse.

Lorsqu'un dirigeant est président, il bénéficie de certains privilèges absolus et il peut aussi avoir une totale immunité, même dans les démocraties modernes les plus poussées. Tous ces éléments tendent à montrer que le mode absolutiste avec lequel on traite son voisin n'est pas nouveau même dans la configuration la plus moderne. Des dignitaires en visite viennent déposer des couronnes sur les tombes des héros nationaux, bien que cet acte ne soit pas sans rappeler le culte des ancêtres. Il a même été rapporté dans une des plus grandes villes d'Europe qu'un magistrat avait puni un sans-abri qui faisait cuire ses œufs sur la flamme que l'on avait laissé allumée en l'honneur du soldat inconnu. Les hommes modernes pourraient considérer que tout cela est démodé, ou qu'en tout cas cela risque de le devenir. Nous avons cité ces exemples dans le seul but de faire remarquer que ce qui nous intéresse dans le présent ouvrage n'a rien de

nouveau. Ici nous ne faisons que plaider en faveur d'une reconnaissance plus ouverte et plus scientifique de ces caractéristiques.

Pour sortir du contexte de la politique et passer à celui de l'idéologie, nous pouvons donner les exemples suivants. L'existentialisme fait référence à une mode courante dans le domaine de l'idéologie. De nombreux livres ont été écrits à ce sujet, certains souscrivent encore aux principes fondamentaux du christianisme, alors que d'autres font preuve d'un scepticisme intransigeant voir même athéiste. La diversité des existentialismes, qu'ils soient orthodoxes ou hétérodoxes, peuvent avoir de nombreuses divisions, mais toutes sont reconnaissables par le fait de faire front commun contre toutes les idéologies qui relèvent structurellement du côté de l'essence plutôt que du côté de l'existence. On peut en déduire que, dans l'esprit de ces groupes rivaux, l'essence et l'existence appartiennent à des pôles opposés. C'est un secret structurel que le lecteur devrait garder à l'esprit s'il lui faut trouver son chemin à travers la grande variété d'arguments et de contre-arguments qui divisent ces écoles de pensée. Cela l'aidera à évaluer la nature globale de la principale pomme de discorde qui les sépare.

Cela vaut aussi pour la différence qu'il y a entre la démocratie et le communisme, deux dénominations rivales qui ont été poussées à l'extrême et déformées hors de toute proportion à notre époque, bien que les définitions du dictionnaire ne fassent pas intervenir de grandes disparités entre les idéologies qu'il y a derrière ces termes. Ceci est imputable au fait que les intérêts horizontaux prévalent sur les intérêts verticaux. On peut situer les athéistes et les croyants dans ce même contexte absolutiste, de même que ce que l'on surnomme « le monde libre » et la frontière opposée qu'on lui attribue au-delà du rideau de fer ou autre murailles similaires. Un structuralisme global nous aide à abattre beaucoup de ces frontières. Outre le fait qu'il favorise le cours de la solidarité humaine le structuralisme offre d'autres avantages ; des avantages qui sont peut-être plus vagues comme la capacité, le pouvoir ou la beauté en tant qu'« instruments de la recherche future » à laquelle a déjà fait allusion Bergson. En reconnaissant les trois unités de temps, d'espace et d'action, le théâtre grec ne fait que reconnaître cette même méthode structurelle et ce qui était tout à l'avantage de ses grandes tragédies. <sup>106</sup>

<sup>106</sup> Voir notre série d'articles : « *The Dialectics of Romance and Tragedy* » (Parties I et II), VALUES, Vol. 3 : N° 10-11, (juillet-août 1958).

Il devient évident que le structuralisme est une question très importante et que nous devons même le prendre en considération dans la pensée abstraite de la vie quotidienne. Si l'on dit par exemple qu'un homme lourd s'est assis sur une chaise abstraite, alors on a dérogé à cette structure. Dans ce cas, la différenciation épistémologie en quatre parties qui est induite au cœur de la réalité par le principe du quaternion, n'est pas respectée. La *Māṇḍūkya Upaniṣad* reconnaît également cette structure qui se caractérise par ses quatre parties. Pour prendre un autre exemple en Inde, nous croyons que sans l'aide du structuralisme il ne serait pas possible de suivre, ne serait-ce qu'approximativement, les subtilités qu'il y a dans des ouvrages comme le *bhāṣya* (commentaire) de Śaṅkara sur les *Brahma Sūtras*. À ce stade de notre discussion sur le structuralisme dans la philosophie indienne, nous renvoyons le lecteur à la traduction et au commentaire que l'auteur a fait sur la *Bhagavad Gītā* <sup>107</sup> où nous entrons dans ce sujet avec force détails.

<sup>107</sup> Nataraja Guru, *The Bhagavad Gītā, A Sublime Hymn of Dialectics Composed by the Antique Sage-Barde Vyāsa*, Bombay: Asia Publishing House, 1961.



Si, en parlant de la théorie de l'art de Platon, un professeur la compare avec la théorie d'Aristote en montrant en quoi la première est une 'imitation d'une imitation' et la seconde juste une 'imitation de la Nature', cette distinction et tout ce qu'elle implique ne paraîtra pas très claire à ses étudiants s'ils n'ont pas un cadre de référence commun au sein duquel ils peuvent intégrer ces deux théories. De la même manière, que ce soit en éthique ou en économie, des concepts tels que le *bien général* et le *bien de tous* ne peuvent être clairement différenciés si l'on n'a pas ce type de cadre de référence. La théorie de la plus-value de Marx est une autre question difficile à clarifier.<sup>108</sup> Même dans une matière telle que la sémantique, la syntactique et la sémiotique impliquent cette même corrélation de l'horizontal et du vertical.

<sup>108</sup> Pour approfondir le sujet, voir nos articles : 1. « Towards a One-World Economics ». VALUES, Vol. 7 : N° 1-7 (oct. 1961 – avril 1962) ; et « Protolinguistics Applied to Economics », VALUES, Vol. 7 : N° 3 (DEC. 1961).

Dans le cas où on a une chaise réelle, une chaise virtuelle, une chaise conceptuelle et une chaise symbolique avec les quatre personnes dont le statut correspond et qui ne peuvent s'asseoir que sur la chaise leur correspondant, l'épistémologie impliquée n'est pas violée ; c'est l'essence du structuralisme que nous avons tenté d'esquisser. Si un homme réel et lourd « s'assied » sur une chaise symbolique, on peut au mieux considérer ce qu'il en résulte comme une plaisanterie ou une absurdité ! Eddington a écrit quelque chose qui va dans ce sens. Voici ce qu'il dit :

« Remarquons tout d'abord que l'expression 'les chaises sur lesquelles on s'assoit' n'ajoute rien au mot chaise. Car ce qui s'assied sur la chaise c'est le corps ; et s'il nous faut faire une distinction entre la chaise scientifique, à savoir l'objet qui n'est pas vraiment une chaise et qui est tel que le décrit le physicien, et la chaise ordinaire, il nous faut aussi faire une distinction entre le corps scientifique qui de même n'est pas vraiment un corps et qui est tel que le décrit le physicien, et le corps ordinaire. Par conséquent, lorsque nous nous asseyons sur une chaise, le corps ordinaire s'assied sur une chaise ordinaire, et le corps scientifique s'assied sur une chaise scientifique. Et s'il y a un corps abstrait il ne fait aucun doute qu'il s'assied abstraitement sur une chaise abstraite. »<sup>109</sup>

<sup>109</sup> Eddington, *The Philosophy of Physical Science*, Univ. of Michigan Press, Ann Arbor ed., 1958, p. 159.

Ainsi, si l'on veut éviter de se mettre dans des situations absurdes ou d'être confrontés à de grandes catastrophes, nous devons respecter cette quadruple structure à chaque étape de la vie ordinaire. Pour qu'ils réussissent leur mariage le mari doit considérer par abstraction le domaine de valeur structurelle auquel sa femme appartient naturellement et il doit le comprendre.<sup>110</sup> Par conséquent le structuralisme pénètre la vie quotidienne par des chemins trop nombreux pour être cités, et il nous aide à la fois à vivre et à permettre aux autres de vivre leur vie.

<sup>110</sup> Voir nos deux séries d'articles sur ce sujet : « *Man-Woman Dialectics* », (Parties I & II), VALUES, Vol. 5 : N°s 1 – 2 (Oct. – nov. 1956).

En résumé, la plus grande validité ou la plus grande utilité du structuralisme du point de vue scientifique réside dans le fait que, lorsque l'on reconnaît qu'il sous-tend nécessairement différentes disciplines de la connaissance humaine, il peut toute les réunir en une Science qui est la Science de toutes les sciences et que celles-ci ont en commun une même méthodologie, une même épistémologie et une même axiologie ; méthodologie, épistémologie et axiologie qui appartiennent à la fois à toutes ou à chacune d'entre elles. Quand nous aurons plus approfondi le plan de cet ouvrage, nous verrons qu'il met en lumière cet important principe.

Avant d'entrer dans les détails du plan de cet ouvrage, il ne serait pas hors de propos de résumer ici la position qu'adopte un ambassadeur de la science, eut égard à ce qui concerne l'univers et le progrès humain en général. Nous n'allons pas tenter de représenter cette position par nous-mêmes car nous disposons d'une appréciation qui fait davantage autorité sous la plume de l'un de ses contemporains à l'avant-garde des intellectuels scientifiques.

Selon Werner Heisenberg nous devons considérer les sciences de la nature « comme des actions réciproques qui interagissent entre la nature et l'homme »<sup>111</sup>. Cet allemand lauréat du prix Nobel de physique à qui on doit les célèbres (1) Principe d'Incertitude en 1927, et (2) Théorie des Particules Élémentaires qui généralisent la cause et l'effet, disait qu'à chaque instant l'univers faisait un choix entre toutes les options possibles – et le choix le plus simple possible. Dans son article de *Planète* (Paris, 1962) il écrivait : « pour la première fois au cours de l'histoire, l'homme se trouve seul avec lui-même ».<sup>112</sup>

<sup>111</sup> Cf : Chapitre III : La Nature dans la Physique Contemporaine, Gallimard, Paris. (N. d. T : Je n'ai pas retrouvé cette citation dans ledit chapitre, édition 1962).

<sup>112</sup> p. 28.

Jusqu'à présent la science de la nature s'intéressait au monde objectif auquel l'homme doit lui-même s'adapter. Aujourd'hui nous vivons dans un monde totalement transformé par l'homme. Pour les sciences naturelles, « le sujet de recherche n'est plus la nature en soi, mais la nature livrée à l'interrogation humaine et dans cette mesure l'homme, de nouveau, ne rencontre ici que lui-même »<sup>113</sup>. De plus, Heisenberg souligne qu'en science, il est important de voir la « cohésion du 'grand ensemble' (dans toute sa globalité) et les détails ne font qu'aider à améliorer la vision d'ensemble ». Au cours des développements qui ont pris place durant ces cinquante dernières années..... l'objectif a toujours été le même « Grand Ensemble de lois naturelles »<sup>114</sup>.

<sup>113</sup> p. 29, *ibid.*

<sup>114</sup> p. 26, *ibid.* ( N. d. T : Je n'ai pas retrouvé cette citation à la page 26, ni à la page 30 ou 31).

Pour ce qui est de la validité scientifique des « systèmes conceptuels » qui ont été particulièrement élaborés dans le domaine de l'électricité, il souligne leur validité universelle comme suit :

« Le terme « défini », appliqué aux sciences exactes de la nature, signifie donc évidemment qu'il existe toujours des systèmes de concepts et de lois qui forment une totalité close et sont mathématiquement formulables ; ils valent pour certains domaines de l'expérience, pour ces domaines ils ont une validité universelle et ne sont susceptibles ni de transformations, ni d'amélioration. »<sup>115</sup>

<sup>115</sup> p. 32.

Cependant Heisenberg ajoute aussi que l'on trouve dans la foi de certains scientifiques une « contradiction interne » et une « auto-illusion » ; c'est le cas lorsqu'ils parlent d'« une connaissance fondée sur la science plutôt que sur la foi ».

Il énonce l'énigme impliquée avec un certain courage, et il mesure pleinement le paradoxe lorsqu'il déclare :

« Cela signifie que *l'image de l'univers selon les sciences de la nature cesse d'être, à proprement parler, l'image de l'univers selon les sciences de la nature.* »<sup>116</sup>

<sup>116</sup> p. 34, *ibid.*

Heisenberg résume ainsi l'impasse à laquelle est confronté l'homme moderne :

« ...nous nous trouvons d'abord seuls avec nous-mêmes. L'espoir d'un progrès certain grâce à l'augmentation du pouvoir matériel et spirituel de l'homme trouve dans cette situation même une limite, bien qu'on ne fasse que l'entrevoir ; les dangers sont d'autant plus grands que la vague d'optimisme qui entraîne à croire en ce progrès se brise plus fortement contre cette limite. Une autre métaphore rendra peut-être encore plus évident ce danger. Par cet accroissement apparemment illimité du pouvoir matériel, l'humanité se trouve dans la situation d'un capitaine dont le bateau serait construit avec une si grande quantité d'acier et de fer que la boussole de son compas, au lieu d'indiquer le Nord, ne s'orienterait que vers la masse de fer du bateau. »<sup>117</sup>

<sup>117</sup> p. 34-35, *ibid.*

Même s'il s'appuie sur une analogie ici, Heisenberg n'ignore pas ce qu'implique la double structure de l'espace, comme on peut le voir à la lecture de sa conclusion :

« L'espace dans lequel l'homme se développe en tant qu'être spirituel a plus de dimensions que celle-là seule où son activité s'est déployée au cours des derniers siècles »<sup>118</sup>

<sup>118</sup> p. 36, *ibid.*

### **30. Plan de l'Ouvrage**

Aucune science ne peut aboutir à une totale certitude si elle ne fait pas référence à ce qui lui appartient en propre du point de vue normatif. Dans les remarques préliminaires nous avons pour objectif de convaincre les personnes à l'esprit scientifique que l'on pouvait réaliser l'intégration de toutes les disciplines physiques et métaphysiques grâce au fait d'utiliser le principe d'Absolu comme Norme.

L'Absolu n'est pas un mot vide de sens ni une simple abstraction mathématique. Ayant le statut d'axiome où règne normalement *l'a priori*, il doit avoir un contenu universel concret pour être pleinement scientifique à la fois sur le plan de l'expérimentation extérieure et sur le plan opérationnel ; mais il doit aussi avoir un contenu intuitif fondé sur l'expérience intérieure de la spéculation juste et audacieuse que l'on trouve dans le domaine de la sagesse éternelle en Orient comme en Occident.

Pour donner de la consistance à cette notion normative, dans les sections précédentes nous avons travaillé en explorant les possibilités que nous offre la connaissance moderne, y compris même dans le monde des machines. Nous espérons que nous avons à peu près réussi à convaincre le lecteur qu'un certain structuralisme est acceptable, y compris aux yeux des plus

modernes parmi les intellectuels. Le structuralisme nous aide à établir un lien entre des disciplines qui semblent être radicalement différentes. Il nous aide aussi à trouver des moyens d'intégrer, ne serait-ce que dans le but de faciliter les explications que ce soit par comparaison ou par contraste, en fonction des aspects concernant la valeur de vérité au sein de chacune des principales disciplines. De même dans le cadre ou dans l'amplitude de toutes les disciplines individuelles, le structuralisme s'avère utile à rassembler les différents facteurs dans l'ensemble unifié dans lequel ils peuvent s'intégrer, et il permet aussi d'en faire une analyse critique. Ce n'est donc pas inapproprié de la part de Bergson de le considérer comme un « instrument »<sup>119</sup> qui offrirait pour toujours d'innombrables et puissantes possibilités. En d'autres termes ce qu'il veut dire, c'est que, lorsque l'on conçoit correctement le structuralisme, celui-ci peut avoir un statut pleinement absolutiste et fournir un cadre de référence ou une forme de pensée fondamentale autour de laquelle on peut ériger une véritable science des sciences. C'est parce qu'il était important de clarifier ce qu'impliquait ce structuralisme schématique et normatif pour que notre propre travail ait un statut pleinement scientifique, que nous nous sommes permis cette introduction passablement longue, et nous espérons que le lecteur ne nous en tiendra pas rigueur.

<sup>119</sup> Cf. ci-dessus p. 96.

Il nous reste maintenant à laisser le lecteur jeter un coup d'œil derrière le rideau pour se faire une première idée du plan de cet ouvrage. En bâtissant un nouvel édifice à la fois à partir des matériaux modernes disponibles en Occident et des riches trésors qui forment l'héritage de la sagesse orientale, nous espérons réunir l'Est et l'Ouest unitivement et intégralement, tout en générant, au moins dans le cadre de nos objectifs actuels, une Science de l'Absolu ; tout en sachant que celle-ci peut ne pas être définitive.

Nous devons nécessairement approcher le sujet en partant des deux pôles opposés de l'ensemble de la situation. Nous avons déjà dit en parlant du Vedānta de l'Inde et de ses textes comme la *Bhagavad Gītā* et le large corpus littéraire que l'on appelle les Upaniṣads, qu'ils se revendiquent comme une Science de l'Absolu que l'on appelle la *Brahma-Vidyā*. Considérer que cette partie de la littérature sur la sagesse relève de la religion hindoue est une erreur courante. Par son dynamisme et l'ouverture de ses perspectives, cette littérature ne peut s'ajuster à un quelconque contexte orthodoxe relevant d'une configuration fermée et statique. Quoi qu'il en soit, de notre côté nous allons considérer ce corpus de littérature védantique comme un *śāstra* ou une science. On peut tout à fait revendiquer ce statut pour cette littérature, et le colophon que l'on trouve à la fin de chaque chapitre de la *Bhagavad Gītā* en est clairement la preuve <sup>120</sup>. Dans le commentaire que nous avons fait de ce livre, nous avons tenté de justifier les raisons qui poussent les auteurs de l'antiquité eux-mêmes à le déclarer. <sup>121</sup>

<sup>120</sup> La traduction française de ce colophon se lit comme suit :  
« Ainsi s'achève dans les Upaniṣads des Cantiques Divins,  
Dans la Science de la Sagesse de l'Absolu,  
Dans le Dialogue entre Śrī Kṛṣṇa et Arjuna,..... »

<sup>121</sup> The *Bhagavad Gītā*, pp. 2-20.

Si nous regardons en Occident, nous constatons qu'il y a ce même genre de sagesse absolue, ne serait-ce que dans le domaine de ce que des gens comme Bertrand Russel se sont mis à appeler la « Sagesse de l'Occident ». Étant donné le divorce qu'il y a entre philosophie et religion – divorce qui est dû à de tragiques circonstances historiques – cette sagesse est soumise à un compartimentage serré qui entrave sa visibilité. C'est ainsi que la science, la métaphysique et

la théologie ont pris des chemins différents et que les composants de la sagesse absolutiste se sont trouvés répartis entre ces trois domaines. Avant que l'on puisse harmoniser les principaux courants qui forment ce que l'on appelle d'ores et déjà la sagesse éternelle il faut commencer par tous les rassembler. On trouvera parmi eux les importantes contributions des mystiques chrétiens et des mystiques non-chrétiens.

Dans ses derniers développements, la science tend davantage à soutenir une sagesse globale qu'à pratiquer des méthodes par tâtonnements qui annexent en leur corps de petites parcelles de vérité. La science connaît une révision épistémologique et méthodologique drastique. Elle tend à inclure dans sa corporation des branches de connaissance qui dépendent de jugements de valeur comme c'est le cas avec l'éthique et l'esthétique. Ce faisant la science peut prétendre au statut d'un corps littéraire et on peut envisager de l'inclure aux côtés des œuvres qui traitent de sagesse dans la littérature mondiale. Quand cela sera fait nous aurons une Science de l'Absolu complète. Cette science aura une épistémologie, une méthodologie et une axiologie qui lui sont propres et qui traiteront en une seule et même fois des facteurs existentiels, des facteurs subsistanciels et des facteurs de valeur. Lorsque la Science unifiée deviendra pleinement normée, les questions de scepticisme ou de croyance ne se poseront plus du tout.

Par opposition à cette sorte de condensé d'un volumineux corpus de connaissances scientifiques intégrées en un tout que l'on trouve en Occident, nous avons eu en Inde une tendance complémentaire au sein de laquelle des spéculations apparemment diffuses ou subtiles avaient été mises sous une forme correcte quoique quelque peu cryptocristalline. On voit que les auteurs des divers *Sūtras* (chaînes ou fils d'aphorismes) qui appartiennent aux six principales *darśanas* (visions de vérité dans le contexte absolutiste), étaient pleinement conscients des implications structurelles de l'ensemble de ce que chacun d'eux avait à dire. Le langage mystique des *Vedas* et des *Upaniṣads* contient lui aussi des éléments cryptocristallins d'ordre proto-linguistique ; les premiers fondateurs d'écoles de philosophie, et les réévaluateurs qui leur ont succédé, ont pu les traiter de façon très détaillée. On est capable de discerner à travers le vaste corpus littéraire qui relève de l'étude du concept d'Absolu, des éléments qui donnent assurément une forme scientifique et de la précision à ce qu'ils voulaient formuler, même si au départ il ne s'agissait que d'un vague souhait.

À la lumière du structuralisme que nous avons examiné dans les sections précédentes, il ne serait pas faux de supposer que cette approche synthétique particulière, élaborée *a priori* et sous-entendue dans la sagesse védāntique, confère à celle-ci un caractère scientifique tout à fait valide. Si l'on peut considérer les mathématiques comme une science dont un des aspects confirme l'autre aspect, comme cela est le cas dans le théorème de Pythagore dont nous avons parlé, il ne serait pas exagéré de penser que le même type de certitude que l'on trouve dans le Vedānta où le raisonnement *a priori* et le raisonnement *a posteriori* avancent main dans la main, puisse aboutir à une certitude du même genre. Cela doit être suffisamment clair d'après ce que nous avons déjà dit. Par conséquent, nous ne prenons pas de risque en présumant qu'avec le Vedānta nous avons face à nous une science de l'Absolu qui nous guide, même si elle se présente parfois sous une forme plutôt informe ou cryptocristalline.

On peut même affirmer qu'entre les mains de maîtres comme Śaṅkara, Rāmānuja et Madhva, les éléments unitifs et structurels sont de plus en plus cohérents malgré le fait qu'ils ne soient pas toujours très clairement exposés.<sup>122</sup> Certains intellectuels qui ont parlé du Vedānta et dont on peut présumer sans risque de se tromper que ce sont des disciples de Śaṅkara, à moins que ce ne soit Śaṅkara lui-même, ont tenté de fusionner et de nous présenter toute une suite de *darśanas*, en suivant pour ce faire une même méthodologie et une même épistémologie. La

*Bhagavad Gītā* est l'exemple d'une œuvre qui s'efforce de présenter une série de points de vue normés en suivant le concept dominant d'Absolu. Le *Sarva-Darśana-Saṃgraha* (Modèle de toutes les Visions de Vérité) de Madhavācārya <sup>123</sup> présente un précieux travail sur ces comparaisons. Il est composé d'une suite de seize différentes *darśanas* dont la première est la vision de la Vérité vue sous l'angle *cārvāka* (Matérialiste) et la dernière l'*Advaita Vedānta* de Śāṅkara ; il ne parle pas de l'*Advaita Vedānta* de Śāṅkara dans le *Sarva-Darśana-Saṃgraha*, mais par contre il renvoie le lecteur aux autres écrits qu'il a composés sur cette philosophie.

<sup>122</sup> Nous avons parlé de ces trois personnalités dans *The Word of the Guru*, pp. 187-206 ; ainsi que dans notre article : série « *Vedānta revalued and restated* » (intitulé 'Varieties of Vedantism'), *Values*, Vol. 9 : N°. 11 (août 1964).

<sup>123</sup> Madhavācārya, auteur du *Sarva-Darśana-Saṃgraha*, vécut au 14<sup>ème</sup> siècle et ne doit pas être confondu avec Madhva, le fondateur de la Branche *Dvaita* (dualiste) du Vedānta qui vécut au 13<sup>ème</sup> siècle.

Il y a bien un autre ouvrage, mais à nos yeux il n'est pas aussi respectable que le précédent. Il est communément attribué à Śāṅkara et s'intitule *Sarva-Darśana-Siddhanta-sara-Saṃgraha* (Modèle de Toutes les Visions de Vérité Essentielles et Finalisées) ; c'est une extension qui suit les mêmes lignes.

Ce n'est pas seulement ici que l'on peut voir ce désir de présenter toute la gamme de la sagesse en un seul corpus de connaissance, un corpus unifié, on peut le remarquer également dans le contexte occidental comme avec l'*Organon* d'Aristote et le *Novum Organum* de Francis Bacon. On peut aussi porter au crédit de Platon et de Fichte d'avoir tenté ce même genre d'intégration.<sup>124</sup> Cependant, d'un point de vue pleinement scientifique, ces tentatives demeurent assez insatisfaisantes ou inadéquates. Par conséquent l'élément schématique commun qui transparait à travers des moyens linguistiques ou sémantiques entre en scène comme un nouveau facteur d'intégration qui donnerait de l'importance non seulement au Vedānta mais aussi à la science contemporaine ; cet élément est important car il ouvre la voie à la possibilité d'avoir une Science de l'Absolu pleinement unifiée.

<sup>124</sup> L'idée qui consiste à corrélérer ou à rassembler tous les éléments de la sagesse en un seul tout unifié n'est pas quelque chose de nouveau. Dans *La République*, Socrate en parle au livre VII, 537. Johann Gottlieb Fichte en parle aussi dans ses écrits.

Les deux sortes de certitudes qui se sont épanouies en partant des deux pôles opposés de l'ensemble de la configuration implicite au sein de l'entendement humain, ont eu leur propre croissance, chacune en fonction du *background* qui était le sien, l'une ayant tendance à exclure la croyance et l'autre tendant vers la croyance. Ensemble ils révèlent comment, en une seule et même discipline normée, ce qui est une certitude 'positive du côté de la physique et ce qui est une certitude 'négative' du côté de la métaphysique, peuvent se rencontrer en une certitude centrale apodictique. Ces deux certitudes peuvent fusionner en un unique fait, une unique vérité ou une unique valeur. Particulièrement chez les sages de l'Inde, les diverses tentatives visant à amener différentes visions de la vérité sous une même référence normative, ont beaucoup contribué, au moyen de lois générales, à bien réguler les conjectures. Maintenant, il ne nous reste plus ici qu'à les reformuler correctement.

Ces preuves sont disséminées dans tous les grands commentaires (*bhāṣya*) de maîtres (*ācāryas*) et lorsqu'on les rassemble et qu'on les classe, il est évident qu'elles offrent le solide fondement que l'on souhaite pour la science que nous contemplons ici. Parallèlement aux commentaires, il y a eu des *prakaraṇa-śāstras* (compendiums contenant des définitions etc.) comme le *Viveka-cūḍāmaṇi* (Joyau de la Couronne de la Discrimination) de Śāṅkara, œuvres qui confèrent une finalité plus formelle au concept d'Absolu. Bien que les derniers travaux suivant les mêmes

lignes soient parfois surchargés d'éléments scholastiques qui ressemblent à des polémiques de coupeurs de cheveux en quatre, nous avons à présent une base suffisamment stable sur laquelle nous appuyer. Environ 1.000 ans après Śaṅkara, époque où de nombreuses polémiques et de nombreux éléments de scholastique ont jeté la confusion sur ces questions, arrive la contribution de Narayana Guru.

Comme il s'avère que le présent auteur était un disciple de Narayana Guru, il est nécessaire à ce stade d'expliquer la nature de la filiation bipolaire verticale d'un *śiṣya* (disciple) à son *Guru* (maître spirituel). On doit comprendre que cette affiliation bipolaire relève justement du contexte de la sagesse de l'Absolu, et que cela n'implique aucun calcul arithmétique ni aucune conséquence extérieure. Śaṅkara a expliqué cette pure relation à la première stance de sa *Viveka-cūḍāmaṇi*. Il y fait référence à la relation paradoxale qu'il avait avec son propre Guru en disant qu'elle n'était visible qu'aux yeux exercés d'une personne qui connaît le Vedānta, et qu'elle était invisible aux yeux de ceux qui n'avaient pas cette connaissance.<sup>125</sup> Ailleurs dans nos écrits, nous avons parfaitement expliqué la nature de ce séculaire chemin d'affiliation qui se déroule en succession hiérarchique et verticale (*paraṃpara*) comme une sorte de chaîne composée des anneaux qui relie le maître et le disciple, et qui est la seule à garantir, en tous lieux et de tous temps, la préservation de cet enseignement d'une espèce très subtile.<sup>126</sup> Nous devons également souligner que nous continuons d'affiner ici la purification de cette relation dans un esprit ouvert, pleinement critique et scientifique, sans que cela n'ait aucune implication sur le plan de la philosophie traditionnelle ou de la religion conventionnelle. Aucun préjugé en faveur du Guru qui est le nôtre ne devrait être suspecté. L'affiliation est de nature pleinement absolutiste. Le flambeau de la sagesse passe plus facilement à travers les générations par l'intermédiaire d'une succession verticale de maître à disciple.

<sup>125</sup> Voici ce que dit cette stance :

Je m'incline devant Govinda qui est par nature la Félicité Suprême,  
Qui est le *Sadguru* (Vrai Guru) visible à travers toutes les doctrines du Vedānta  
Mais sinon invisible.

<sup>126</sup> Cf. *The Word of the Guru*, pp. 106-122.

On peut aller jusqu'à affirmer que, dès le début de la *Darśana Mālā* (Une Guirlande de Visions de l'Absolu), Narayana Guru a pu enchaîner pour la première fois tous les points de vue naturels ou possibles dans le domaine de la compréhension humaine traitée dans son ensemble ; pour ce faire il a tissé, comme le laisse entendre le titre, une véritable Guirlande de Visions de l'Absolu.

La philosophie et la science sont inévitablement obligées de prendre position sur une série de positionnements dont on peut imaginer qu'ils peuvent se situer dans la vie pratique entre ce qui est tout à fait réaliste et ce qui est extrêmement idéaliste. La configuration de l'ensemble du savoir possède un domaine global de discours qui lui est propre ; lorsque le mental ou l'esprit se place dans une position plus idéaliste, le monde du discours a une ambivalence structurelle ou une polarité structurelle entre ce qui est simplement physique et ce qui est métaphysique. Bien que ces deux pôles antinomiques tendent à diviser le sujet dichotomiquement en deux moitiés, nous devons ici faire preuve d'imagination pour mettre en interrelation dynamique les facteurs ambivalents impliqués dans le principe global de compensation qui se maintient sur toute la longueur de l'amplitude verticale entre les limites de laquelle toute pensée ou toute conjecture doit nécessairement osciller. Nous devons reconnaître cela au nom de la structure du dynamisme que nous avons expliquée auparavant.

Pour se représenter la même chose avec plus de clarté, imaginons un quartz parfaitement cristallin, un quartz dont la forme est régulière et symétrique, un quartz qui n'est pas nécessairement chromatiquement coloré mais dont la moitié inférieure est simplement fumée et la moitié supérieure translucide. On doit imaginer que la moitié fumée et la moitié claire se mélangent en d'imperceptibles gradations partant des deux extrémités de l'axe cristallin et passant par le cœur du solide. Au sein de l'ensemble de la configuration de la connaissance, nous devons ensuite nous représenter ce cristal en déplacement du fond vers le sommet ; lorsqu'il se situe en bas de cette échelle imaginaire, l'ensemble du cristal est irradié de cette tonalité fumée, la partie du fond l'étant doublement, ce qui le rend resplendissant d'obscurité absolutiste. Nous devons imaginer que cette intrusion avance pas à pas en partant de la clarté ou plein éclat qu'il y a au pôle opposé, et qu'elle s'élève lentement en passant à travers ces degrés intermédiaires et en réduisant ce faisant la pleine noirceur négative du pôle inférieur au fur et à mesure qu'elle s'élève vers le point zéro d'origine situé au centre à égale distance des deux extrémités. Ici, le fumé et le non-fumé se contrebalancent l'un l'autre en une teinte ou nuance intermédiaire. Nous pouvons compléter la question pour nous demander comment agit le principe de compensation si le cristal poursuit son ascension vers le haut.

La physique et la métaphysique s'entrelacent intimement l'une l'autre de façon identique avec une compensation bipolaire, ce qui rend possible n'importe quel nombre de positions intermédiaires. À chacune de ces positions l'un ou l'autre des facteurs impliqués est dominant ou récessif. Lorsque tous deux sont équilibrés nous obtenons une position normée et neutre où la physique et la métaphysique s'embrassent l'une l'autre en ayant toutes deux un statut pleinement égal. Ceci doit fonctionner comme référence normalisante pour toutes les autres positions, qu'elles soient sur le côté positif ou le côté négatif de l'axe vertical. Il est nécessaire que nous gardions à l'esprit les détails de cette analogie structurelle parce que le principe de compensation réciproque impliqué dans le traitement des points de vue possibles dans le contexte de l'Absolu, sans tomber dans l'erreur de traiter la physique et la métaphysique séparément, s'il est adopté, perturbera totalement le jeu de la conjecture scientifique normée.

Le monde expérimental dépend de la description, c'est-à-dire du monde du discours, alors que la métaphysique dépend du non-expérimental, là où l'expérience intérieure prend le relais de ce que les mains des expérimentateurs ont mis à nu. Eddington fait un point intéressant entre ce qu'il appelle la théorie et l'observation :

« D'ordinaire on fait une distinction entre la connaissance tirée de l'observation et la connaissance théorique ; mais dans la pratique ces termes sont tellement vagues qu'une classification n'a plus aucune réelle signification. Tout le développement de la science physique a été un processus consistant à combiner la théorie et l'observation ; et en général tout élément de connaissance physique – ou du moins tout élément sur lequel on dirige l'attention d'ordinaire – a une base dont une partie est observable, et l'autre théorique. »<sup>127</sup>

<sup>127</sup> Eddington, *The Philosophy of Physical Science*, p. 10.

Le perceptif et le conceptuel normés à la lumière des *schematismos* de Kant adhèrent l'un à l'autre sans aucun clivage de dualité entre eux. Le monde chromatique coloré que nous pourrions vouloir associer à cette structure achromatique de base aura des nuances ou des teintes correspondant à l'obscurité ou à la lumière ; elles seront saturées ou fines avec des lignes claires ou sombres appartenant à un certain nombre de nuances des couleurs du spectre, et elles



suiront le même principe de compensation car cette structure occupe différents niveaux dans l'axe vertical.

Les dix points de vue que Narayana Guru a enchaînés sur une guirlande, appartiennent chacun à une position méthodologique, épistémologique et axiologique qui lui est propre. C'est à cela qu'il voulait parvenir lorsqu'il traitait ces dix positions selon un ordre symétrique. L'ensemble de la guirlande sert à couvrir toute la gamme des positions possibles. À chaque position le modèle normatif central est pleinement respecté, ce qui lui confère une clarté scientifique et une configuration scientifique. Chaque vision se révèle en se conformant à un schéma structurel global. Plus on scrute cette série de stances de façon analytique ou synthétique, plus on découvre à quel point il y a une cohérence interne et de l'exactitude dans les divers termes techniques employés par les vrais védāntins ; ces védāntins ont été ses précurseurs car ils ont formulé cette même science avant lui, même s'ils l'ont peut-être fait selon un mode plus discursif.

Il serait peut-être opportun de souligner ici que Śaṅkara, dont le nom domine tous les autres et qui représentait le pur Vedānta, était lui-même conscient de ces nécessités structurelles. C'est ce que l'on constate dans son commentaire sur les Brahma Sūtras d'où nous avons extrait cette phrase percutante :

« Et le fait que tous les textes du Vedānta défendent la même vue quant à une cause intelligente du monde, renforce considérablement leur droit à prétendre être considérés comme un moyen de parvenir à une vraie connaissance, de même que les sens qui leurs correspondent peuvent davantage y prétendre lorsque les informations qu'ils nous livrent sont d'un caractère uniforme quant à la couleur et autres qualités semblables. »<sup>128</sup>

<sup>128</sup> *The Vedānta-Sūtras with the commentary of Śaṅkarācārya*, trad. G. Thibaut, (Sacred Books of the East, Vols. 34 & 38 Londres: Oxford Univ. Press, 1890 & 1896) Delhi: Motilal Banarsidass ed., Vol. I, p. 61.

On ne peut comprendre le fait que l'on considère que la couleur a un caractère uniforme si l'on n'envisage pas cette question sous l'angle du structuralisme que nous défendons. Voici une remarque intéressante de Whitehead sur cette caractéristique :

« Une couleur est éternelle. Elle hante le temps comme un esprit. Elle vient et elle va. Mais lorsqu'elle vient, c'est toujours la même couleur. Elle ne survit pas et ne vit pas non plus. Elle apparaît lorsqu'on le veut. »<sup>129</sup>

<sup>129</sup> A. N. Whitehead, *Science and the Modern World*, New York: New American Library ed., 1961, p. 83.

Les textes du Vedānta s'accordent à nous donner des indications ou des règles spéculatives uniformes qui, en quelque sorte, descendent du pôle supérieur, tandis que les facteurs perceptuels, lorsqu'on les comprend en termes de schémas universellement révisés et uniformes, rencontrent la dialectique descendante lorsqu'ils s'élèvent en partant du monde des réalités ontologiques. La preuve *a priori* du mot rencontre ainsi sa propre contrepartie dont l'origine est *l'a posteriori*. Tous deux se fondent pour aboutir à une certitude centrale, neutre et absolue.

Il est vrai que dans la Darśana-Mālā Narayana Guru attribue un nom distinct à chaque vision, ou chapitre, mais ces noms sont accessoires et en dernière analyse ils ne changent rien au

contenu absolutiste qui est fonction de la valeur de chacune des positions prises. Comme pour un parallélogramme de forces, c'est l'équilibre qui compte. Quelque-soit la dualité impliquée, elle est résolue par le principe de la compensation en fonction de ce même équilibre. Par conséquent on doit considérer que Narayana Guru parle toujours du même Absolu, quel que soit le chapitre que l'on lit à un moment ou à un autre. On ne doit considérer le nom du chapitre que comme une étiquette. Cette façon d'envisager le sujet n'a rien de nouveau et on la connaissait déjà dans la tradition socratique. On considère le Bon, le Vrai et le Beau comme étant fondamentalement semblables. Keats souligne également cette vérité aux premiers vers d'*Endymion* :

« Un objet de beauté est une joie pour toujours,  
Sa beauté s'accroît ; elle ne deviendra jamais  
Vide..... »

Nous clarifierons les autres implications du respect de la cohérence interne et externe respectée par Narayana Guru lorsqu'il a composé ces dix chapitres de dix stances chacun, au fur et à mesure que nous aborderons les stances là où elles se situent dans le présent ouvrage ; l'ensemble de ces stances compose une guirlande et entre elles se révèle le secret de l'Absolu. Au stade actuel, il suffit de dire qu'en partant du réalisme pour atteindre l'idéalisme, chacun des dix chapitres représente une posture scientifique ou philosophique défendable et représentative, et que l'on peut concevoir diverses subdivisions d'écoles relevant de chacun de ces chapitres. Par conséquent, dans le premier chapitre qui commence en supposant que le monde objectif a sa propre réalité, on peut penser en même temps à la cosmologie, à la théologie, à l'empirisme et au positivisme. De la même façon, tous les autres chapitres couvrent ou répondent à des positions connues de la philosophie occidentale.

Nous expliquerons ce que cela implique au fur et à mesure que nous avancerons. On pourrait appeler ce premier chapitre l'Empirisme ou simplement, Cosmologie Ordinaire ; la Méthodologie, la Phénoménologie, la Négativité et la Normalisation couvrent les chapitres suivants. Le sixième chapitre couvre en gros tous les aspects de l'Instrumentalisme qui est lui-même une ramification du Pragmatisme tel qu'on le connaît en occident. Le septième chapitre traite de la Raison, tandis que les trois derniers chapitres, qui mettent l'accent sur les intérêts axiologiques, concernent la Dévotion, la Contemplation et l'Absorption.

Tout en incorporant la traduction du sanskrit original à notre commentaire, le présent travail respecte pleinement l'enseignement de Narayana Guru auquel il est largement redevable. Il y a une si parfaite symétrie entre chacun des chapitres de la Darśana Mālā ainsi qu'à l'intérieur même de chacun d'eux, que lorsqu'on considère la Darśana Mālā dans son ensemble elle montre une grande cohérence interne à chaque étape ; par conséquent la question de la preuve ne se pose même pas. Chaque vision ou *darśana* résulte de la rencontre de l'*a priori* et de l'*a posteriori* ; du fait de cette rencontre l'expérimentation externe neutralise l'expérience intérieure et cette neutralisation aboutit à chaque stade à une certitude dialectique tout autant qu'apodictique.

Lorsque le lecteur aura réfléchi à la guirlande dans son intégralité, il sera capable de comprendre comment les deux extrémités de son cordon se rejoignent au sommet ou derrière le dos de celui qui la porte. Exactement au centre de cette œuvre (à la conclusion de la stance 50) on trouve l'une des plus célèbres maximes ou *mahāvākyas* du Vedānta : *sat-eva-tat* ou « En Vérité ceci existe ». Cette maxime est suspendue là comme un pendentif secret qui représente un joyau supplémentaire faisant référence à l'unité globale de la guirlande.

Pour Narayana Guru c'est à cette position centrale que la certitude est la plus riche. De même, dans le dos, à l'endroit où les extrémités du cordon se rejoignent, nous devons considérer qu'il y a d'un côté le statut épistémologique d'un enfant qui remarque le monde qui l'entoure avec émerveillement et passivité, tandis que de l'autre côté, à la toute dernière stance, la position est inversée et nous devons concevoir le cas d'un homme qui est prêt à renoncer à tous les intérêts sociétaux en faveur de quelque chose qui a pour lui plus de valeur dans l'au-delà, quelque chose qui revêt la forme d'une suprême expérience intérieure. Pour que le cercle épistémologique, méthodologique et axiologique soit complet il faut que les deux extrémités du cordon soient attachées ensemble. Dans le cadre de ce cercle, Narayana Guru a admirablement réussi à donner pour tous les points de vue des six systèmes de la philosophie indienne des positions qui sont équidistantes et conçues symétriquement ; ces points de vue sont en réalité six visions de la Vérité que l'on appelle les *ṣaḍ-darśanas* et leurs contenus ont été ici fondus ensemble et réformés pour nous livrer les dix visions révisées de la Vérité telles que nous les avons dans la *Darśana Mālā*.

De la même manière, un étudiant en philosophie occidentale qui est suffisamment familiarisé avec les grands groupes à l'intérieur desquels on peut classer la pensée contemporaine, peut passer en revue toutes les visions philosophiques modernes en suivant un modèle identique. Il peut partir de la vision qui donne la primauté au perceptible pour aller vers celle qui se réfère aux plus subtils facteurs invisibles et axiologiques de l'expérience intérieure. Tout en gardant à l'esprit la totalité de cette amplitude, le présent auteur souhaite relier le cadre de référence fondamental de la *Darśana Mālā* au vaste corpus du savoir moderne. Lorsque celui-ci sera réévalué et reformulé à la lumière du concept d'Absolu, il trouvera sa place parallèlement à lui et par conséquent il pourra être érigé en une superstructure basée sur ces mêmes fondations.

Pour poser ces fondations en toute sécurité et avec exactitude, il faut un maître architecte. Par comparaison la tâche qui consistera à ériger sur elles une imposante superstructure paraîtra facile.

Toute connaissance scientifique moderne, qu'elle ait été acquise grâce au télescope Mont Palomar de 200 pouces ou au plus fort grossissement des microscopes électroniques, a une certaine valeur eut égard à la Réalité Absolue qui intéresse, ou qui devrait intéresser, les hommes. Ici, l'Occident a indubitablement une longueur d'avance sur l'Orient. Néanmoins, à l'extrémité opposée se trouve le pôle de l'introspection ; celui-ci diffère de l'inspection que l'on fait avec des instruments utilisés pour renforcer les facultés externes. Pour cette dernière discipline où il s'agit de tirer ses sens vers l'intérieur, c'est l'Orient qui depuis l'antiquité a toujours ouvert la voie. Telle qu'on la conçoit dans le présent ouvrage, la Science de l'Absolu doit respecter de la même façon ces deux positions réciproques. C'est ainsi que, d'un côté, nous devons faire en sorte de présenter les stances ornées et élaborées de Narayana Guru avec tout ce qui est précieux dans les progrès scientifiques de la science moderne, tandis que d'un autre côté nous devons également nous efforcer de préserver l'ancien héritage de la sagesse orientale telle qu'on la trouve dans les *Upaniṣads*, les *Brahma Sūtras*, la *Bhagavad Gītā*, et dans les grandes traditions philosophiques du Bouddhisme, du Taoïsme et autres. Voilà donc ce qui nous fournira une excuse quant au plan du présent ouvrage qui se veut fondé sur la *Brahma Vidyā*. La *Brahma Vidyā* en est le noyau, mais ce livre tente également de relier toutes les importantes connaissances modernes qui se rapportent au sujet de façon à présenter un édifice suffisamment attractif, un édifice qui représente la sagesse débarrassée des notions de frontières géographiques et conventionnelles.

Par commodité on peut diviser les chapitres de la Darśana *Mālā* en quatre parties pour que les introductions que nous ferons pour chacune d'elles ne puissent être artificiellement interrompues soit par nécessité, soit pour répéter ce qui a déjà été dit, soit pour faire se chevaucher certaines délimitations. On peut considérer que les trois premiers chapitres forment un groupe au sein duquel l'attention du lecteur reste dirigée sur le monde objectif, ou du moins sur le monde phénoménologique qui nous entoure. Par contre les trois derniers chapitres partagent tous trois une unité axiologique de contenu. Ils relèvent strictement de l'approche mystique plutôt que de l'approche scientifique. Quant aux quatre chapitres restants, qui traitent plus ou moins de la logique ou de la psychologie centrée sur la conscience telle qu'on la conçoit avec ce qu'elle implique de plus intime, il nous est encore possible de les subdiviser entre, d'une part, le quatrième et le cinquième chapitres, et d'autre part, le sixième et le septième chapitres. En outre, ils ont entre eux une symétrie interne. Le quatrième fait l'examen de la possibilité globale d'erreur négative dans le contexte de l'Absolu neutre, alors que le septième nous suggère comment dépasser l'erreur de façon positive en apprenant à être déterminé dans notre raisonnement, ce qui nous permettrait de tourner le dos à l'erreur derrière.

Lorsque nous en viendrons à traiter ces chapitres d'autres implications méthodologiques et épistémologiques deviendront évidentes. Pour le moment, il suffit que nous nous rappelions que les deux chapitres centraux, le cinq et le six, sont collés l'un à l'autre ce qui confère une unité et une continuité à l'ensemble de la configuration de connaissance telle qu'on la conçoit schématiquement ou nominalement.

Enfin, certains philosophes scientifiques contemporains, comme Eddington, sont encore quelque peu réticents à accorder une totale et égale importance aux aspects perceptuels et aux aspects conceptuels de ce qu'ils appellent la philosophie de la science. Eddington, comme Einstein qui déclare que « l'observation est le suprême arbitre », prend lui aussi cette position injuste et asymétrique. Il est conscient de cette asymétrie et des maux qui en découlent lorsqu'il écrit : « Il y a unilatéralité parce qu'au lieu de la théorie c'est l'observation que nous reconnaissons comme Cour Suprême d'Appel. »<sup>130</sup> Dans le même contexte il dira plus tard qu'une complète métaphysique est à exclure :

<sup>130</sup> Eddington, *The Philosophy of Physical Science*, p. 11.

« Mais ce savoir dépasse les frontières de la science physique, et n'entre donc pas dans la description du monde telle qu'on l'introduit dans la formulation de la connaissance physique. »<sup>131</sup>

<sup>131</sup> p. 10. *Ibid.*

Par ailleurs Eddington cite un passage de Bertrand Russell dans *Introduction to Mathematical Philosophy* :

« Dans les faits, cependant, si les hypothèses établies sont correctes, les contreparties objectives formeraient un monde qui aurait la même structure que le monde phénoménal .... En bref, toute proposition ayant une signification que l'on peut transférer doit être vraie dans les deux domaines ou sinon dans aucun d'eux ; la seule différence doit justement résider dans cette essence de l'individualité qui échappe toujours aux mots et déroute la description, mais qui, pour cette raison même, n'a rien à voir avec la science. »<sup>132</sup>

L'hésitation des philosophes des sciences lorsqu'il s'agit d'adopter une position totalement neutre (même si Russel se définit lui-même comme un « moniste neutre ») entre les prétentions rivales de la physique et de la métaphysique, est aujourd'hui le seul obstacle à l'émergence d'une Science des sciences qui serait conçue de façon parfaitement symétrique. Lorsque cette position symétrique est bien comprise et qu'elle est pleinement respectée, la transition de la philosophie de la science physique telle que la conçoit Eddington, à la métaphysique révisée qui en est la contrepartie du côté positif de la configuration, deviendra naturelle et sera parfaitement justifiée dans un contexte absolutiste global. Les chapitres six et sept de la *Darśana Mālā* nécessitent donc un traitement spécifique car ils sont distincts des deux chapitres précédents, même si les deux paires ont un statut logique ou psychologique. Elles relèvent toutes deux de la zone épistémologique où les mathématiques et la logique s'interpénètrent en utilisant les mêmes éléments structuraux provenant d'extrémités opposées.

Encore un mot sur la façon avec laquelle nous allons traiter ces différentes subdivisions : Au début nous devons donner la place qui lui revient à la connaissance scientifique moderne qui relève de l'ordre de l'observation, tout en essayant de contrebalancer cette connaissance par des observations conjecturelles pour la compléter et l'ajuster au contexte global de notre travail. Dans la seconde moitié, plus particulièrement pour ce qui concerne les trois derniers chapitres, l'argumentation védāntique sera correctement contrebalancée par les aspects liés aux observations qui ont été soulignées au début. À la fin, la *Brahma Vidyā* ou Science de l'Absolu telle qu'on la conçoit dans les sources littéraires qui font autorité, sera pleinement respectée. Les quatre chapitres intermédiaires représenteront la partie de l'ouvrage où s'effectuera une subtile transition entre physique et métaphysique.

Ainsi cet ouvrage se décomposera en deux parties. La première moitié jusqu'à la stance 50 inclue aura l'Absolu pour objet, tandis que la seconde moitié aura l'Absolu pour sujet. En outre la seconde partie aura sa propre *Introduction*. Étant donné que ces *Préliminaires* portent sur les deux parties et qu'ils concernent plus particulièrement le contenu de la première, il ne sera pas nécessaire d'ajouter une *Introduction* à celle-ci. Il serait utile que le lecteur garde ce plan à l'esprit s'il veut éviter de se casser la tête lorsque nous développerons le sujet et l'objet de ce travail.

En outre il sera facile au lecteur de constater qu'en traitant chaque chapitre nous avons pour règle de mettre le texte du Guru et les commentaires qu'il lui a adjoint en sandwich entre un prologue qui prépare mentalement le lecteur contemporain à percevoir toute l'importance du texte cité, et un épilogue qui passe en revue un savoir-faire plus traditionnel afin de soutenir en priorité le côté de la sagesse orientale. Cependant il ne faudrait pas considérer que ces sections sont hermétiquement compartimentalisées.

\*\*\*

Une dernière indication à l'intention du lecteur généraliste et de l'étudiant : Le prologue de chaque chapitre est destiné à faciliter la tâche au lecteur qui n'y serait pas familiarisé en l'aidant à traiter le sujet retenu par Narayana Guru dans chaque chapitre de la *Darśana Mālā*. Il l'aide à suivre le cours du raisonnement adopté et à le relier à la tendance en vogue dans la pensée contemporaine. Nous lui recommandons de commencer par scruter le texte avant de s'efforcer de comprendre en profondeur la pertinence des thèmes discutés dans le prologue. Il serait préférable qu'il y revienne après une première lecture du texte.

# I

## COSMOLOGIE

### PROLOGUE

L'homme se méconnaît autant lui-même qu'il méconnaît l'univers auquel il appartient. Cela vaut autant pour le cosmonaute dans l'espace que pour le *yogī* qui médite sous un arbre. C'est cette double bizarrerie dans laquelle se trouvait et se trouve encore l'homme, qui justifie la Science de l'Absolu. Ironiquement le mystère de l'univers s'est encore épaissi en proportion des supports qui ont facilité la vision et l'observation de l'homme. Que l'on attribue ce couple de mystères à l'observateur ou à l'observé, ils représentent à eux deux un éminent problème que l'homme doit résoudre avec intelligence, à l'heure actuelle comme de tous temps par le passé.

Après que la science classique ait cédé la place aux concepts modernes, on aurait dû s'attendre à ce qu'une partie du mystère attaché à l'univers soit résolue. Néanmoins, à en juger par la profusion d'ouvrages scientifiques produits actuellement dans le domaine de la science post-Einsteinienne, on voit un si large éventail de points de vue sur l'univers, que le monde dans lequel nous vivons devient plus complexe que celui que connaissaient nos ancêtres. La raison en est que le Relatif et l'Absolu n'ont pas encore été rassemblés sous une forme unique et commune. Si les physiciens classiques ont été écartés parce qu'ils avaient tendance à être trop rigoureusement absolus dans leurs conceptions du temps et de l'espace, on peut dire qu'à présent la position que l'on a vis-à-vis de ce même univers est tombée dans l'erreur inverse qui est celle d'un relativisme dissolu et encore plus confondant. C'est un message d'avertissement que même certains des physiciens les plus modernes, comme Heisenberg, émettent. L'une des caractéristiques les plus frappantes de la science post-Einsteinienne, c'est que l'observateur et l'observé relèvent maintenant d'un seul et même contexte structurel. Les implications d'un tel structuralisme n'ont pas encore été pleinement élaborées. L'étude que nous effectuons se veut une contribution dans ce sens.

La certitude consiste à relier des causes aux effets qui sont les leurs, qu'il s'agisse d'une certitude scientifique ou d'une certitude philosophique. Pour ce qui est de l'univers physique, cela paraîtrait obsolète qu'un physicien moderne envisage qu'une cause globale corresponde à un effet global qui devrait être l'univers visible. Si on demande à un scientifique de nous expliquer de façon scientifique ne serait-ce qu'un effet aussi simple que la couleur verte, il sera heureux de pouvoir nous donner le nombre de vibrations par seconde car pour lui c'est en cela que consiste la cause de cet effet. Il replacera aussi la couleur verte dans le contexte général qui est le sien, celui du spectre qui résulte de l'analyse spectrale de la couleur blanche. Tandis qu'il s'intéresse ainsi à des aspects fragmentés de l'univers phénoménal, parfois en termes analytiques et parfois en termes synthétiques, l'ensemble du phénoménalisme universel est normalement en dehors de son champ de recherche. Malgré tout la « cosmologie » entre encore

dans le cadre de la science, et le dictionnaire la définit comme étant « la science de l'univers dans son ensemble ; un traité sur la structure et les parties du système de création »<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> *Chambers's Twentieth Century Dictionary*, Bombay: Allied Publ. Rev. Indian ed. 1966.

Mis à part quelque chose qui considérerait que Dieu est un Mathématicien, étrangement aucun scientifique ne semble s'intéresser à définir un principe qui pourrait être la cause de l'univers. Nous avons déjà fait référence à Bertrand Russel comme avocat de cette sorte d'approche scientifique fragmentée, ou approche par tâtonnements. <sup>2</sup> A. S. Eddington lui-même va encore plus loin que ce leader de l'Empirisme moderne. Il se révèle être pleinement conscient du bien-fondé des prétentions d'une Science unitive, néanmoins il semble désireux de se rallier à ses collègues scientifiques. Il est le premier à être capable de présenter la question d'une Science unifiée. Voici ce qu'il dit à ce sujet :

(Page 153) « Il me semble que la Physique 'au sens large', celle qui inclut l'objectif tout autant que le subjectif n'est que de la science. »<sup>3</sup>

<sup>2</sup> A ce sujet, citons Russel :

« Je crois, cependant, qu'éliminer les considérations éthiques de la philosophie est à la fois nécessaire sur le plan scientifique et – bien que cela puisse paraître paradoxal – que cela est une avancée sur le plan de l'éthique. »

L'Évolutionnisme.... Ne réussit pas à être une véritable philosophie scientifique.... Une véritable philosophie scientifique sera plus humble, plus fragmentée... »

Tiré de : *Mysticism and Logic*, pp. 29 & 32, resp., 119 dit dans notre article : 'The Search for a Norm in Western Thought' Ch. 1: 'Some Background Aspects'.

<sup>3</sup> Eddington, *The Philosophy of Physical Science*, p.68.

Et malgré tout, après qu'un beau jour il ait semblé remarqué que ses collègues scientifiques n'acceptaient qu'à contre cœur cette science élargie, il revient sur ses propos :

« Je m'attends à ce que l'on m'accuse d'exagérer l'élément épistémologique dans la théorie physique contemporaine... Ainsi, même si l'épistémologie scientifique a toujours fait partie du champ de la physique, le physicien l'a délaissée si longtemps que, lorsqu'enfin il tourne son attention vers elle, on remet en cause le droit qu'il a de s'y intéresser.... J'ai l'impression que l'on pourrait décrire la position généralement admise (parmi les grands physiciens) comme une *acceptation à contrecœur*. »<sup>4</sup>

<sup>4</sup> pp. 52-53, *ibid.* (les mots entre parenthèse sont les nôtres).

Même Bertrand Russel, qu'Eddington cite parfois d'un ton approbateur, oscille entre les deux camps opposés de la métaphysique et de la physique, et cela également lorsqu'elles sont réévaluées à la lumière de l'épistémologie. A l'heure actuelle les scientifiques reconnaissent qu'il est nécessaire de réviser l'épistémologie et ils l'autorisent à empiéter, elle qui part pour ainsi dire de nulle part, à l'intérieur des strictes limites de la pensée expérimentale. Sans chercher à remettre en cause le fondement général de cette réforme, nous constatons que, sans faire de concession, Russel prend position sur une approche fragmentée, et que ce faisant il accepte la possibilité d'une correspondance entre des domaines aussi éloignés l'un de l'autre que la physique quantique et la cosmologie. Par conséquent on peut faire remonter cette hésitation à prendre en compte des causes globales ou des effets globaux eût égard au microcosme ou au macrocosme, à la même source, celle qui est à l'origine du conservatisme ou de l'orthodoxie et qui, selon Eddington, « n'accepte qu'à contrecœur ». Celle-ci n'est pas

moins répréhensible que l'orthodoxie religieuse du croyant superstitieux qui est la contrepartie dialectique de ce type de sceptique récalcitrant.

On peut déduire de ces hésitations qu'une approche absolutiste des problèmes globaux répugne aux allégeances verrouillées qui prévalent encore aujourd'hui dans le monde scientifique. On se serait attendu à ce que le monde de la science soit plus ouvert que la religion et donc plus enclin à adopter une ligne de pensée plus audacieuse et plus dynamique. C'est ici que nous nous voyons contraints de fausser compagnie à l'orthodoxie scientifique pour autant qu'elle persiste à adopter une position partielle ou asymétrique, aussi minime soit-elle, dans les domaines de la perception et de la conception entre lesquels nous avons distribué la physique et la métaphysique respectivement.

Sir Edmund T. Whittaker était un éminent scientifique, un proche admirateur et professeur d'Eddington ainsi qu'un représentant pleinement accrédité de sa philosophie des sciences. Étant Membre de la Royal Society, sa sensibilisation aux exigences d'une pensée scientifique normée et standardisée ne peut être remise en cause, même si les faveurs qu'il a acceptées du Pape qui l'a fait membre de l'Académie Pontificale des Sciences et lui a attribué la *Cross pre Ecclesia et Pontifice*, peut nous faire suspecter chez lui un penchant religieux. Quoiqu'il en soit, sa position quant à la façon dont on pourrait mettre en relation la théologie avec la pensée scientifique nous intéresse particulièrement car, comme nous, il supporte l'idée de considérer que la théologie et la science peuvent être traitées unitivement. Voici ce qu'écrit Whittaker à ce sujet :

« Dans les lois de la nature que nous connaissons et celles que l'on ne connaît pas, nous pouvons identifier un système de vérité qui nous a été révélé par l'étude de la nature ; il diffère de la nature matérielle de par son caractère universel et purement intellectuel et par contraste avec le caractère transitoire de l'univers de la matière, il serait éternel, du moins si les conclusions auxquelles nous avons abouti sont correctes. La nature matérielle a rendu perceptible à notre intelligence des réalités qui la dépassent, des réalités qui pointent un Dieu qui n'est pas lié au monde, qui est transcendant et n'est soumis à aucune limitation. On peut exprimer en langage théologique le principe selon lequel la matière n'existe pas pour elle-même mais pour nous aider à combler le fossé qui nous sépare du divin, en disant que la nature a une qualité sacrée, un principe qui a longtemps été reconnu en religion et dont on peut maintenant admettre qu'il n'est pas étranger à la philosophie de la science. »<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Whittaker, *Eddington's Principles in the Philosophy of Science*, pp. 34-35.

## 1. Compatibilités Internes et Externes

Nous avons déjà cité la définition des mathématiques d'Hilbert où il déclare que les mathématiques sont un jeu que l'on joue en suivant des règles et des conventions. Les philosophes scientifiques contemporains ont parfois comparé Dieu à un mathématicien. L'origine mathématique de l'univers doit donc respecter tout ce qui relève du jeu des mathématiques. Si on place Dieu d'un côté du problème, alors on devrait lui adjoindre de l'autre côté ce qu'il a créé et ce qui a été produit. Les règles du jeu qui consiste à transposer des facteurs d'un côté à l'autre, ou à supprimer le signe plus ou le signe moins pour les remplacer par d'autres, ou même à inclure ou exclure des ensembles ou des éléments à l'intérieur de différents degrés de parenthèses, n'impliquent pas seulement les règles des opérations fondamentales d'addition, de soustraction, de multiplication et de division, mais aussi celles de la distribution et de l'association d'éléments mathématiques. Même en tant que tels, les éléments généraux et



abstraites doivent relever du même niveau d'homogénéité. On ne peut multiplier des vraies pommes par des vraies poires pour obtenir soit des pommes soit des poires, mais on peut le faire uniquement si l'on considère que toutes deux relèvent de la même catégorie des fruits.

Considéré d'un point de vue réaliste, le Dieu qui a pris la responsabilité de peindre les ailes d'un papillon ou de dessiner les plumes de la queue d'un paon ne pouvait pas n'être qu'un simple mathématicien mécaniste. Il ressemblerait plutôt à un artiste. Même en tant qu'artiste, il nous faut encore faire une distinction entre les différents états d'esprit de Dieu au moment où il crée un rhinocéros ou un hippopotame puis une fleur de lotus ou un papillon. Ce Dieu devait avoir en tête l'idée de ce tigre 'brûlant ardemment' avec sa 'redoutable symétrie' au fond de la jungle, et il devait comprendre tout autant les effets lyriques que les effets tragiques. Par conséquent nous devons apparier chaque type de fabriquant avec ce que l'on peut raisonnablement s'attendre à ce qu'il fasse. Comme nous l'avons vu, des instrumentalistes modernes comme Bergson renversent la situation quant au concept de créateur et inverse l'équation en osant dire que 'la fonction essentielle de l'univers..... est une machine à faire des dieux.'<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Bergson, *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, Paris : F. Alcan, p. 342.

Lorsque nous tentons d'expliquer la cosmogonie ou la cosmologie, nous devons garder à l'esprit toutes les implications de groupes (*ensembles*) de correspondance biunivoque entre des aspects structurels, des axiomes topologiques et des axiomes de géométrie projective dans la mesure où ils appartiennent à des corrélats dans des contextes vectoriels ou tensoriels. Un homme qui joue au tennis sur un court de tennis prévu à cet effet ne peut se comporter comme s'il était sur un terrain de football. Deux joueurs opposés ont un statut qui relève des *ensembles* ou des groupes et qui induit une relation ou bien – ou bien. Au football, deux attaquants d'un même côté ne sont pas autorisés à s'entre-attaquer. Il y a d'autres sortes de « *si* » et de « *mais* » qui constituent l'ensemble de la gamme des calculs propositionnels entrant dans la structure du jeu. Lorsque nous pensons à la cosmogonie nous devons penser à une cause, un créateur, ou un Dieu extérieur à la situation, de même que l'on doit considérer que l'inventeur d'un jeu est distinct du jeu proprement dit. On doit s'imaginer qu'il est capable de pleinement apprécier l'esprit du jeu de la création sans pour autant qu'il y participe nécessairement. Il peut aussi prendre place parmi l'un des nombreux joueurs, d'un côté ou de l'autre. En cosmologie on pense davantage à la manière d'un homme qui participerait lui-même au jeu. La cosmologie et la cosmogonie représentent une situation d'ensemble au sein de laquelle toutes les particularités structurelles, qu'elles se trouvent dans l'esprit d'un homme ou dans le cosmos lui-même, doivent être considérées ensemble.

À côté de ce genre de compatibilité qui est structurelle ou mathématique, nous devons également prendre en considération des degrés d'abstraction ou de concrétion. Lorsque les auteurs védāntiques tentent de déduire un monde réel qui relève d'un créateur absolutiste fait de la subtile substance de la pure conscience, ils sont parfois confrontés à grandes difficultés. Le problème consiste ici à expliquer comment une « chose » d'une grande matérialité peut s'être développée à partir de quelque chose qui est rationnellement aussi délicat et aussi subtile. Dans certains textes védāntiques on fuit le problème en faisant une analogie avec les prairies et les pelouses qui poussent sur un sol dur, ou encore les cheveux qui poussent sur la tête. Ils s'appuient parfois sur l'exemple encore plus ingénieux de l'araignée et de sa toile qui tous deux sont solides ; on dit que cette toile peut être réabsorbée quand elle est dissoute par la salive de cette même araignée et qu'elle redeviendra liquide quand elle se retrouvera dans son estomac. Peu importe que ce processus d'alternance soit biologiquement parfaitement exact ou non, nous devons respecter l'intention du védāntin. Il veut simplement dire que le processus de création

implique une réaction réversible et que la projection de l'univers alterne avec sa réabsorption ; celle-ci prend place entre le créateur et le créé qui se situent tous deux dans l'ensemble de la structure globale au cœur de l'Absolu. Le temps peut absorber l'espace. Ainsi, même dans la physique moderne, on voit qu'en dépit du fait que ces idées soient d'un autre âge elles restent néanmoins compatibles avec la version la plus moderne de l'origine de l'univers. Le décalage gravitationnel vers le rouge relevant de ce qu'on appelle « l'effet Doppler » implique une complémentarité réciproque. Les scientifiques de haut rang qui ont participé à la dernière conférence de New York envisagent même sérieusement le fait qu'il soit possible de renverser la direction de la flèche du temps que l'on considérait jusqu'à présent comme étant totalement irréversible. Voici quelques-unes des questions que se posaient les membres érudits de l'American Physical Society : « Le temps ne s'écoule-t-il que vers « l'avant » ? Son cours s'inversera-t-il un jour ? Est-ce que le futur existe déjà ? » Le Dr. John A. Wheeler, Professeur de physique à l'Université de Princeton et futur Président de l'American Physical Society déclare : « Il se peut qu'à la fin cette expansion s'inverse. L'univers s'agglomérerait alors de nouveau, entraîné par une masse d'une densité incroyable due à sa propre gravité », et lorsqu'on lui demanda : « Le temps renversera-t-il son cours une fois que l'expansion laissera place à la contraction ? Est-ce que les processus biologiques vont évoluer dans l'autre sens ? La dispersion de l'énergie s'inversera-t-elle ? Il répondit que ceci était l'un des plus grands mystères. »<sup>7</sup>

<sup>7</sup> *The Hindu (Journal)*, Madras : 10 fév. 1966, p. 8.

Ici on pense que l'univers en expansion pourrait être capable de se contracter en une masse centrale de haute densité. À travers Carnot et les équations qui résultaient de ses théories et que l'on attribue à Boltzmann, la thermodynamique a conféré à la cosmologie cette idée selon laquelle nous pouvons penser à un univers où les forces qui tendent vers l'ordre et celles qui tendent vers le désordre s'alternent sur le plan du psychisme plutôt que sur le plan physique ; ces forces suivent une sorte de paramètre logique qui passe à travers l'univers conçu quantitativement dans son ensemble. En tant que facteur positif la volonté s'affiche du côté vertical positif de ce schéma structurel de l'univers. Citons maintenant le livre d'Olivier Costa de Beauregard, *Le Second Principe de la Science du Temps* :

« L'absorption, comme nous l'avons dit, est liée aux lois causales de l'univers de Carnot. La loi finalisée de l'anti-Carnot, celle par laquelle il revient à l'ordre initial, ne peut être atteinte sans une action. Ces lois causales se cachent donc au sein de la conscience cognitive et ne peuvent paraître évidentes que pour la conscience volitive. »<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Tiré de *Réalités*, Paris : Juin 1965, p. 79. (N d. T. : J'ai recherché ce passage dans *Le Second Principe de la Science du Temps*, mais ne l'ai pas retrouvé, j'ai donc retraduit ce passage de l'anglais au français).

« Il me semble que tout se passe comme si l'univers était une gigantesque machine cybernétique dans laquelle des facteurs psychiques puisent des éléments d'information qui leur permettraient de réorganiser le monde sur un autre plan en les orientant dans des directions de plus en plus improbables. Et le plus surprenant des états finaux serait exactement le contraire d'une explosion causale, c'est-à-dire une implosion finale ; ce serait analogue à un essaim de petites planètes qui en engendreraient une grande. Pour moi, la fin du monde si solennellement annoncée dans l'Évangile devrait être de toute évidence une formidable implosion de finalité qui serait la réabsorption du monde en un « point oméga » d'un ordre spatio-temporel. C'est en ce sens que l'excellence des cieux sera ébranlée, que chacun sentira sa vie biologique se dissoudre en fonction de son propre contraire absolu, tandis que les cieux seront repliés comme la toile d'une tente. »<sup>9</sup>

<sup>9</sup> p. 79. *Ibid.*

Dans ce texte, le grand physicien de Paris envisage même la possibilité de ce qu'il appelle une « implosion » d'intégration qui se produirait dans l'univers ; par cette implosion, il s'avère que l'explosion ou même l'expansion de la désintégration a lieu en périphérie, dans l'espace le plus extérieur, là où les galaxies s'éloignent plus loin que ce que l'on peut percevoir à travers le fameux décalage vers le rouge. Étant donné qu'il est indirect et qu'il est de l'ordre de la déduction, ce décalage vers le rouge tend à être plus conceptuel que perceptuel. A l'heure actuelle celui-ci est totalement accepté par les physiciens et les cosmologistes modernes. Tout en étant antérieure aux physiciens des temps modernes, on constatait que la théorie du big-bang cosmologique existait parallèlement au modèle de De Sitter, ainsi qu'à la théorie de l'état stable ou de la création continue d'Hermann Bondi et de Thomas Gold.<sup>10</sup>

<sup>10</sup> Sur la grande théorie ou théorie de l'évolution de la création continue nous lisons ce qui suit dans le livre de J. A. Coleman, *Modern Theories of the Universe*, New York : New American Library, 1963, p. 204 :

« En cosmologie la principale question que l'on se pose aujourd'hui, c'est de savoir laquelle des deux théories est exacte – la théorie de l'évolution ou la théorie de la création continue. L'histoire des sciences a montré que la discussion d'une époque devient la théorie scientifique de l'époque suivante et la connaissance scientifique conventionnelle de celle qui lui succède. La cosmologie et la cosmogonie elles aussi ne sont pas sans avoir leurs idées et leurs conjectures. Par conséquent, nous ne devrions pas décider de laquelle de ces deux théories contemporaines doit être la bonne, du moins sous sa forme actuelle. »

À travers tout ceci nous voyons à quel point il est important de respecter les compatibilités internes et externes dans la théorisation cosmologique et cosmogonique. La création et le créateur pourraient relever tous deux du même contexte de cosmologie ou de cosmogonie. Vu sous l'angle de l'axiologie, un Dieu bon ne peut être tenu responsable des problèmes du mal dont aucun philosophe scientifique ne peut facilement expliquer l'existence. Comme corolaire de son principe de raison suffisante, Leibniz a avancé une théorie selon laquelle nous vivons dans le meilleur des mondes possibles. Ce précepte est finalement devenu le comble du ridicule quand Voltaire fait référence au tremblement de terre de Lisbonne où des femmes et des enfants innocents, créés par Dieu, brûlèrent dans les flammes, sous les yeux du « bon » Dieu que l'on considérait comme le Bienfaiteur universel de l'humanité. Un Dieu scientifique doit être responsable à la fois du bien et du mal, ou se situer au-delà de l'un et de l'autre. De la même manière une cause de l'univers conçue scientifiquement ne peut échapper à l'accusation d'être autant responsable du mal que du bien. Pour qu'il ait un statut tout à fait Absolu, Dieu doit être bon et mauvais en même temps, et ce point saute aux yeux, peut-être, pour la première fois à la strophe 8 du premier chapitre de la *Darśana Mālā*, où il est fait référence à Dieu en disant qu'il est même capable de créer un monde entièrement tragique. En dépit de cela, Le Dieu de ce chapitre est représenté comme étant aussi merveilleux et mystérieux que doit l'être Sa propre création.

## 2. Le Paramètre Commun qui Traverse la Cosmogonie et la Cosmologie

L'échange osmotique de liquides est un double processus appelé respectivement exosmose et endosmose. Ce qui nous fait penser à un processus qui ressemblerait à la respiration cosmique dont parlent les Upanishads au sens figuré. Cette respiration cosmique trouve sa contrepartie moderne dans l'univers du décalage vers le rouge, décalage au sein duquel deux physiciens imaginent parfois un processus alterné de récession ou de concentration d'éléments constitutifs de l'univers. Ces éléments sont légers ou lourds, mais en dépit des complications qu'ils subiront ultérieurement, ils gardent toujours l'hydrogène comme composant de base, composant qui, dans un schéma qui n'est pas sans rappeler celui du système solaire, pourrait avoir une cession

particulière d'énergie à différents niveaux. Quand on oublie l'espace mesurable qui sépare le microcosme et le macrocosme, on peut les concevoir selon un même modèle structurel.

L'Équation de Schrödinger fait référence à un motif géométrique qui dessine ces mêmes grandes lignes structurelles ; on retrouve également celles-ci dans la théorie des *groupes* de Cantor et les théories qui en découlent, telles qu'elles sont élaborées dans les mathématiques modernes. L'image visuelle qui est la forme structurelle et le schéma théorique invisible d'éléments *propres* et *impropres* appartenant à des groupes différents, relèvent ensemble d'une seule et même unité schématique. Afin de pouvoir appliquer ce qu'implique le structuralisme absolutiste à la cosmologie et à la cosmogonie, nous devrions garder à l'esprit tous les départements, ou disciplines, auxquels nous avons fait référence dans nos remarques préliminaires. La cosmologie et la cosmogonie sont des contreparties dialectiques qui se réfèrent solidairement et réciproquement l'une à l'autre en tant qu'*ensembles* mathématiques.

Pour faire ressortir d'autres détails de la réciprocity structurelle dont il est question ici, référons-nous une fois encore à une analogie tirée du monde du sport, et prenons l'exemple d'un entraîneur sportif qui représenterait l'inventeur et le joueur de toutes les formes de catégories de sports qui suivent des règles comme celles que l'on a dans un match de football. Imaginons aussi une sorte de ligne directrice, une référence, un courant, un câble ou une corde, ou simplement le paramètre d'un ordre logique passant d'un poteau de but à l'autre, et qui se produirait des deux côtés à l'infini. Nous plaçons l'inventeur, entraîneur sportif, à l'extérieur du point oméga supérieur sur cette ligne ou axe vertical, et nous imaginons que cet homme fait face au côté positif de l'infinité, là où Cantor situerait le produit de tous les nombres possibles comme formant une unique classe de toutes classes, ou *ensemble*. Nous avons fait une analogie mentale entre Dieu en tant que créateur et l'entraîneur sportif pour nous aider à y voir plus clair. Maintenant, imaginons que l'homme se retourne totalement et passe du côté positif au côté négatif marqué par le poteau de but opposé. Supposons par commodité que ce dernier poteau de but nous intéresse davantage, ou qu'il nous paraisse plus réel que celui qui se situait du côté positif. Ce sportif imaginaire arriverait d'abord au gardien de but du côté positif de la configuration, ensuite à l'arrière, et, enfin à l'avant-centre. À cet endroit il parviendrait à un point neutre entre les deux avant-centres. Finalement, après avoir tourné à droite il pourrait continuer dans la même direction (vers l'arrière) jusqu'à ce qu'il passe près du gardien de but du côté négatif. On peut même continuer et imaginer que l'entraîneur dépasse le poteau de but et sorte du terrain. Ce que le sportif aurait traversé, c'est ce paramètre, ou « fil d'Ariane ». Comme nous l'avons déjà dit, ce paramètre logique peut relever aussi bien du domaine de la thermodynamique que de celui de la cybernétique ; en lisant la littérature scientifique nous voyons des physiciens modernes, et même des paléontologues de l'évolution comme Teilhard de Chardin, dériver de très nombreux idiomes tels que le point oméga, le point alpha, etc.

Quand l'entraîneur sportif est à l'extérieur du terrain, qu'il ne participe pas au jeu mais qu'il ne fait que traverser le terrain, on peut le comparer à un cosmogoniste, sinon, on peut considérer que c'est un cosmologue qui appartient plus directement au cosmos, ou au champ. Le monde des machines traité en lien au paramètre logique qui traverse ce monde verticalement en traitant l'information en des termes purs et subtiles de même rang qu'un *Logos* ou qu'un *Nous* selon qu'il passe du monde des concepts au monde des percepts, fournit une parfaite analogie pour le paramètre que nous avons associé au jeu de football. De même que la cybernétique fait une distinction entre l'information verticale et les 'parasites' horizontaux, nous devons séparer le pur principe des actualités du jeu. Dieu en tant que créateur de l'univers peut être considéré comme étant un effet de tous les effets possibles. Au-delà du point oméga de la ligne, sur n'importe quel point situé par-delà le gardien de but alors que celui-ci se recule au plus près, et à proximité du gardien de but du côté positif, nous pouvons imaginer qu'il a la capacité de se

représenter mentalement le jeu sur le terrain duquel il s'apprête à entrer. La création au sens cosmologique n'existe pas encore pour lui. Aussitôt qu'il atteint le poteau de but, il se trouve au point oméga de la situation, c'est là qu'il va passer du statut de cosmogoniste à celui de cosmologue. Tandis qu'il recule encore au-delà de ce point toujours dans la même direction, il s'implique concrètement à différents niveaux dans la partie ; le moment où celle-ci lui paraît la plus réelle, c'est l'instant où il se tient entre les deux avant-centres rivaux.

Dans le *Brahma-Vidyā-Pañcakam* (Cinq Stances sur la Science de l'Absolu) composé par Narayana Guru, il est précisément fait référence à la création qui survint en premier lieu dans la nature, la nature correspondant au côté négatif du terrain de football, côté qui est celui de l'équipe qui reçoit. Dans la nature, afin que Dieu puisse respirer la vie dans les éléments pluralistes qui constituent les versions réelles ou horizontales de l'univers, cette équipe hôte doit être créée en premier avec tout ce qu'elle implique naturellement au niveau ontologique et existentiel. On peut imaginer qu'entre les deux avant-centres rivaux le maître du jeu recule pour réintégrer sa propre création à la façon d'un conducteur automobile qui ferait reculer sa voiture pour la rentrer au garage. S'il pousse plus avant dans cette même direction négative, le paramètre le mènerait au domaine du  $i(\sqrt{-1})$  des nombres complexes. Cela ressemble au *Brahman* des *Upaniṣads* qui, si l'on fait une analyse structurelle basée sur le quaternion, réside à la queue de la Félicité. Ici la réalité est plus concentrée, même si les termes en sont limités, qu'à n'importe quel autre point du terrain. Le gardien de but à domicile est très important. Dieu lui-même peut être amené à prendre son poste que ce soit au point oméga, au point neutre (zéro), ou au point alpha, ce dernier étant celui du gardien de but à domicile dans l'ensemble de la situation que nous examinons ici où nous utilisons l'analogie du terrain de football.

Certaines analogies sont mieux adaptées que d'autres et correspondent davantage à certains contextes. Dans le domaine de la théologie, Narayana Guru, quand on lui a demandé de composer une série de dix stances pour servir de prière commune aux résidents de son aśram, a gardé à l'esprit la relation d'interdépendance qu'il y a entre Dieu et l'homme, et il l'a exprimée en termes les plus simples possible. Et pourtant, on constate qu'il a fait appel à une analogie qui correspond bien au contexte de la cybernétique moderne ; elle implique les mêmes paramètres logiques et réels que ceux que l'on retrouve dans le cas de la partie de football que nous venons d'examiner. Ici il s'agit de la relation qu'il y a entre le capitaine d'un navire et les passagers qui cherchent à traverser l'océan de l'existence phénoménale (*samsāra-sāgara*), *samsāra* faisant référence à l'incertitude dans le processus du progrès de la vie à travers laquelle passe la référence relationnelle. Les passagers sont liés entre eux par une subtile réciprocité. Pour ce qui est de leur sécurité, ils dépendent collectivement du capitaine, et c'est ainsi que cette prière répond à ce qu'ils pourraient souhaiter au nom d'une piété et d'une théologie réévaluées. Le plus important ici, c'est la relation bipolaire verticale qui relie le capitaine et les passagers.

Lorsque nous transposons l'analogie dans un monde régi par une philosophie pragmatique, Dieu peut être le contremaître. Chaque travailleur avec la relation horizontale qui le relie aux autres travailleurs prend le pas sur le paramètre plus conceptuel de l'analogie précédente.

Chaque type de philosophie pourrait avoir sa propre analogie sans que cela viole les solides exigences structurelles. Maintenant, si l'on examine les dix stances du premier chapitre de l'œuvre de Narayana Guru, on constate que seules la première et la dernière stances ont des répercussions sur le plan théologique. Les autres stances s'ajustent en paires de contreparties logiques, psychiques, esthétiques ou même simplement biologiques, chaque paire ayant une réciprocité bipolaire au sein de l'ensemble du contexte de la cosmogonie ou de la cosmologie. Exactement au centre (à la fin de la cinquième stance) nous constatons que les deux

contreparties relèvent presque du même contexte esthétique, celui de la pure phénoménologie. En outre, en arrivant à la dernière stance, on atteint un très haut degré de réalisme. Dans la nature la graine et le figuier sont deux réalités tangibles ; ce ne sont pas des abstractions ni des entités mathématiques qui seraient simplement de l'ordre de la logique comme c'est le cas lorsqu'on observe la toute première stance. Dans la première stance, la vision purement mathématique de Dieu, en tant que création préexistante, domine sa propre création ; sur le plan épistémologique cette création est du même ordre que l'étoffe d'un rêve, rien de plus. Ce créateur doit lui-même être du même ordre épistémologique parce que l'on ne peut violer la loi globale de l'homogénéité de la parité ou correspondance biunivoque entre l'origine et ce qui est produit. Dans le Vedānta on appelle ce principe *samāna-adhikaraṇa*.

Tel qu'il est visualisé à la dernière stance, ce même Dieu qui est tout naturellement décrit là en termes réalistes, est comparé à une graine minuscule ressemblant à la graine de moutarde dont on parle dans la Bible. Le Vedānta de Rāmānuja, qui admet toutes les pluralités spécifiques de qualités représentant l'Absolu, peut facilement s'adapter au réalisme qui peut être appliqué aux deux contreparties, et ceci avec homogénéité comme c'est le cas avec l'exemple de la graine et de l'arbre. Dans la structure, il y a aussi une symétrie verticale entre la première et la dernière stances, ainsi qu'une symétrie bilatérale telle que celle qui pourrait être le reflet dans un miroir d'une image impliquant le monde réel.

Dans les pages suivantes nous discuterons de ce qui caractérise les stances dont nous n'avons pas encore parlé. Nous réservons également pour plus tard certains autres aspects cosmologiques qui font référence à l'origine, à la cause ou au commencement du monde, pour les traiter dans la conclusion de façon à faire une distinction entre ce qui est tout à fait acceptable aux yeux des scientifiques contemporains d'une part, et ce qui renvoie aux écritures ou aux autres théories où le raisonnement *a priori* prévaut et où le scepticisme cède la place à la croyance d'autre part.

Avant d'entrer dans le détail du texte, il ne serait pas superflu de faire référence à la position de la cosmologie telle que la conçoivent des auteurs modernes comme Hermann Bondi. Celui-ci a admirablement résumé toutes les implications et toutes les incidences de la cosmologie et de la cosmogonie traitées conjointement. Inévitablement, comme dans toutes sciences, l'*a priori* et l'*a posteriori* doivent se corriger l'un l'autre. Les théories doivent être vérifiées par l'observation et *vice versa*. Bondi se réfère aux quatre hypothèses de base de l'astronome allemand que l'on considère comme le fondateur de la cosmologie moderne, Heinrich Olbers :

« Olbers a émis quatre hypothèses sur la nature des régions éloignées :

1. Si on le considère à une échelle suffisamment grande, l'univers est le même partout, c'est-à-dire qu'il est uniforme dans l'espace.
2. De la même manière il reste inchangé dans le temps.
3. Il n'y a aucun mouvement systématique important.
4. Les lois de la physique telle qu'on les connaît s'appliquent partout dans l'univers. »<sup>11</sup>

<sup>11</sup> H. Bondi, *Astronomy and Cosmology*, tiré de *What is Science?* Éditeur J.R. Newman, New York: Washington Square Press, 1961, p. 89.

Selon Bondi l'hypothèse 1. Est connue sous le nom de « principe cosmologique » ; 1. Et 2. Ensemble forment le « principe cosmologique parfait ». Bondi poursuit en montrant la

différence entre la théorie du big-bang, ou théorie de l'évolution et l'état stable ou théorie de la création continue :

« La différence entre les deux théories découle de la position qu'elles adoptent vis-à-vis de l'hypothèse 2 d'Olbers. La théorie que l'on appelle la théorie de l'état stable accepte l'hypothèse de l'apparence inchangée de l'univers et considère que les hypothèses 1. Et 2. (aussi regroupées sous le nom de principe cosmologique parfait) sont fondamentales. Même l'hypothèse 4. (l'applicabilité des lois de la physique) est perçue comme étant secondaire comparée au principe cosmologique parfait. Dans l'autre théorie l'hypothèse 2. Est écartée car l'hypothèse 4. Est considérée comme étant la base de la théorie. »<sup>12</sup>

<sup>12</sup> pp. 94-96 *ibid.*

Si l'on examine la théorie de l'état stable, il est facile de s'apercevoir que l'adhésion au « principe cosmologique parfait » d'Olbers doit être de statut absolutiste, alors que la seconde théorie donne la primauté aux événements mécaniques à l'intérieur d'un univers régi par des lois physiques, sans prendre en considération aucun principe cosmologique parfait ». On doit considérer que cette seconde théorie est relativiste. Par conséquent, dans la cosmologie de la science moderne, nous avons à présent deux positions globales qui sont toutes deux respectables aux yeux des physiciens, des mathématiciens et des cosmologues modernes. La première est spéculative et *a priori*, tandis que la seconde tend à se fonder sur l'observation et à être *a posteriori*, même si effectivement elle reconnaît une loi universelle de la physique. On ne viole aucun principe si l'on place ces visions cosmologiques au sein d'un schéma unitif où elles sont considérées comme étant complémentaires l'une de l'autre.

### 3. Les Mérites du Langage Mathématique

Le langage professionnel des physiciens modernes est constellé de lettres grecques assemblées au moyen d'un nombre croissant de signes servant aux opérations ou aux fonctions grâce auxquelles les mathématiques tentent d'expliquer la nature du monde physique. Pour les cours de physique de haut niveau, toutes les salles de conférence sont pourvues d'une succession de tableaux noirs équipés de poulies qui permettent de les faire monter au fur et à mesure qu'ils se remplissent d'équations. Même si les experts des autres pays du globe sont capables de décoder un langage aussi complexe, le langage mathématique a été poussé à un tel point que cette langue qui était destinée à transmettre une science avec précision est devenue ésotérique. Par conséquent il n'y a plus aucune communication possible entre l'expert et le profane. Le nombre d'Eddington qui représente le nombre de protons et le même nombre d'électrons dans l'univers compte quatre-vingts chiffres.<sup>13</sup>

<sup>13</sup> Le nombre d'Eddington est 15.747.724.136.275.002.577.605.653.961.181.555.468.044.717.914.527.116.709.366.231.425.076.185.631.031.296. Cf. *Philosophy of Physical Science*, p. 170.

De même, Isaac Asimov déclare « la largeur d'un proton est d'environ 0,00000000000000000001 centimètre. Les mésons qui se déplacent voyagent pratiquement à la vitesse de la lumière qui est de 30 milliards de centimètres à la seconde.... Le méson  $\pi$  subira l'influence de la force nucléaire durant seulement 0,00000000000000000001 (cent milliardième de quintillionième de seconde) ». » Tiré de *The Intelligent Man's Guide to the Physical Sciences*, New York: Pocket Books inc., 1964, p. 230.

\* N. d. T : un quintillion égal  $10^{18}$ .

Ce nombre n'a évidemment aucun sens pour le commun des mortels, ni même pour l'homme ordinaire qui sans être scientifique s'intéresse à la science. Les expressions qui ne font pas sens

ne sont pas plus utiles que celles que l'on n'a pas exprimées. Ceci étant dit, nous sommes heureux de voir qu'il y a au moins un cosmologue moderne, Hermann Bondi, qui déclare :

« Les réactions intuitives, telles que celle que l'on ressent devant la difficulté d'imaginer les diverses caractéristiques étranges et remarquables d'une théorie (en astronomie et en cosmologie, celles-ci incluent des températures de millions de degrés, la création de matière, des vitesses énormes, etc.) n'ont pas vraiment d'importance. »<sup>14</sup>

<sup>14</sup> Bondi, *What is Science?* p. 101.

Il est également important de souligner que l'échec d'une expérimentation donne plus d'informations que son succès, et cela est particulièrement vrai dans les domaines de la physique et de la cosmologie. Nous en avons un exemple frappant avec l'expérience de Michelson-Morley qui, par le fait qu'elle ait échoué à confirmer l'existence d'un éther pondérable, a permis à la théorie de la relativité d'Einstein de prendre son élan initial. Généralement on ne peut effectuer des expériences dans un espace ouvert et lorsque cela est possible il s'avère qu'elles n'ont qu'un intérêt indirect provenant de ce qu'on peut en déduire, comme c'est le cas avec le décalage vers le rouge qui prouve la loi de Hubble et la récession des galaxies. Sur tous les autres sujets, étrangement la théorisation en cosmologie ressemble plus aux hypothèses qu'on avance en métaphysique qu'à une validité empirique. Hermann Bondi reconnaît la valeur négative de l'expérimentation, particulièrement en cosmologie ; voici ce qu'il écrit :

« Bien sûr cette étape n'implique pas que le principe cosmologique parfait soit exact ; mais il est évident que l'on peut largement tirer profit de ce principe puisqu'il conduit sans autres hypothèses à des prévisions susceptibles d'être réfutées par l'observation. »<sup>15</sup>

<sup>15</sup> p. 96, *ibid.*

En outre, Bondi continue : « Les théories ne doivent pas seulement concorder avec les faits ; elles doivent être construites de manière à ce qu'il soit facile de les réfuter empiriquement. »<sup>16</sup>

<sup>16</sup> pp. 100-101, *ibid.*

Le langage mathématique et scientifique a beaucoup de mérite, mais si on le pousse à l'extrême il peut faire totalement échouer l'objectif du langage. Dans un admirable paragraphe Eddington montre comment un scientifique perd nécessairement son sens commun lorsqu'il se met à transcrire des événements, aussi simples soient-ils, en langage scientifique.

« Je me tiens sur le seuil de la pièce où je m'apprête à entrer. C'est une affaire délicate. En premier lieu je dois subir le poids d'une atmosphère qui exerce sur mon corps une pression égale à la force d'1,3 kilo par centimètre carré. Je dois m'assurer de mettre le pied sur une planche qui gravite autour du soleil à la vitesse de 29,78 km par seconde – une fraction de seconde trop tôt ou trop tard, et la planche serait à des milliers de kilomètres..... Marcher sur cette planche, c'est comme marcher sur un nuage de mouches. Ne vais-je pas glisser entre les mouches ? Non, si je tente l'aventure une des mouches va me heurter et me redonner de l'élan ; je tombe de nouveau et suis encore une fois renvoyé en l'air par une autre mouche ; et ainsi de suite.....

En vérité il est plus facile à un chameau de passer à travers le chat d'une aiguille qu'à un scientifique à travers une porte. »<sup>17</sup>

<sup>17</sup> Eddington, *The Nature of the Physical World*, p. 328.



Nous en avons assez dit pour montrer qu'il n'y a pas trop à hésiter quand il s'agit de choisir entre le langage à l'ancienne de la mythologie – où l'on voit que la plupart des déclarations cosmologiques se retrouvent dans les nombreux textes de sagesse du monde – et le jargon strictement scientifique qui émerge maintenant dans la littérature scientifique. Mis à part le fait que, grâce à lui, les experts peuvent facilement communiquer à travers les frontières, il a quelque chose d'agaçant. Edna Kramer parle de cette caractéristique lorsqu'elle fait référence aux « conteurs d'histoires de vulgarisation scientifique aux premiers jours de la relativité »<sup>18</sup> dont on a reconnu qu'ils avaient tort quand, plus tard, on les a considérés sous l'éclairage d'une épistémologie révisée. Ainsi, l'instinct qui pousse l'homme à créer des mythes n'est jamais au repos même dans ce qui fait l'apanage de la science.

<sup>18</sup> Kramer. *The Main Streams of Mathematics*, p. 298.

Pour ce qui est de l'attitude que nous adoptons dans cette étude, que ce soit pour examiner un énoncé scientifique qui est censé utiliser un langage mathématique, ou que ce soit pour un texte ancien que nous avons trouvé et dont l'énoncé semble revêtir l'apparence d'un texte mythologique, nous nous basons toujours sur un concept normatif. Comment distinguer ces deux langages, nous allons l'expliquer dès à présent.

#### **4. Prologue et Épilogue de Chacun des Chapitres Pris Séparément**

Comme promis à la fin des Préliminaires où nous parlions du plan de cet ouvrage, il nous faut maintenant expliquer comment nous entendons séparer ce que nous nous proposons d'inclure dans le *Prologue* et ce qui relève davantage de l'*Épilogue* de chaque chapitre. Pour notre part ce qui compte c'est que l'*a priori* et l'*a posteriori* soient d'égal statut.

On sait que Francis Bacon et Auguste Comte ont insisté sur la nécessité d'adopter une nouvelle posture quant à la façon de classer les progrès modernes de l'entendement humain. Le nom même de *Novum Organum* adopté par Bacon est destiné à soutenir un point de vue différent de l'*Organon* de la philosophie d'Aristote et de la science. De la même manière que Bacon, sur le continent européen Comte ressentit le besoin de réviser l'approche de ce qu'il appelait la pensée ou la philosophie positiviste. En employant le terme positif il voulait signifier que les méthodes qui n'étaient que théologiques et métaphysiques chez les générations précédentes devaient laisser la place à des postures plus scientifiques ; au sein de ces nouvelles méthodes on pourrait formuler des lois qui ne sont pas nécessairement de nature absolutiste, mais qui incluraient du point de vue de l'analyse de nombreux aspects phénoménaux de l'univers. Les protestations de ces deux penseurs modernes impliquent une approche factuelle analytique et *a posteriori*. Nous devons reconnaître que leurs sentiments en la matière sont quelque peu justifiés, mais nous ne pouvons pas accepter que l'on puisse se permettre d'être totalement nouveau ou positif au sens auquel Bacon et Comte le prétendent.

Si nous devons choisir un nom parmi tous les grands cosmologues des 250 dernières années, nous pensons tout naturellement à Isaac Newton. À certains égards Newton est un positiviste, et quand il a le courage de réviser sa position il rompt avec les études classiques qu'il a suivies. Cependant, nous voyons que lorsqu'il a formulé sa théorie de la gravitation toute son originalité en matière de cosmologie est fondée sur le seul fait qu'un beau jour il se soit trouvé émerveillé par une simple pomme tombant de son arbre. Cet événement lui a permis d'utiliser l'enseignement astronomique et mathématique qu'il avait hérité de Kepler, Copernic, Galilée et autres. Jadis il avait déclaré qu'il était aidé dans la formulation de ses théories et de ses lois parce que, disait-il, « je me tiens sur les épaules des géants du passé ».

La part qu'il a prise avec Leibniz dans la découverte du calcul infinitésimal a donné une image mathématique très abstraite de l'univers. Newton a visualisé et également calculé ses implications afin de pouvoir proposer des théories attrayantes, comme par exemple la façon dont la lune peut rester sur son orbite autour de la terre au lieu de prendre la tangente. Newton avait déjà en tête un vaste corpus de connaissances mathématiques. Et on pourrait aussi dire qu'il était, même avant Comte, un positiviste, à condition toutefois de considérer que ses mathématiques sont de caractère positiviste. De nos jours nous savons que si l'on supprimait le cadre des mathématiques, les cosmologues modernes se trouveraient complètement démunis. A l'heure actuelle, les mathématiques font preuve d'une telle élaboration, d'une telle complexité et d'une telle perfection, qu'elles peuvent à juste titre prétendre être la base de théories de l'univers qui feront date, que ce soit au niveau du macrocosme ou du microcosme, comme c'est le cas avec les théories d'Einstein et de Max Planck.

On voit maintenant que la structure de l'univers dont l'homme n'a pas conscience est conforme à la structure interne de l'observateur. Par conséquent l'observateur et l'observé relèvent sur le plan épistémologique d'un seul et même contexte unifié ou unitaire. En tant que sciences les mathématiques tendent à être, du moins implicitement, le modèle de toutes les sciences, ce qui leur confère le statut de Science des sciences. Si, en outre nous considérons que les mathématiques sont pour l'essentiel une logique ou un langage qui a de nombreuses implications sur le plan sémantique, on peut facilement voir que le langage propre à une science unifiée du futur doit nécessairement être construit autour, ou au moins avec l'aide, des échafaudages des mathématiques. Cet édifice reste encore à ériger, mais dès à présent nous pourrions affirmer que ses fondations ont déjà été posées.

Nous avons par ailleurs dédié une monographie à la possibilité d'un langage intégré au sein duquel l'élément mathématique visible et l'élément mathématique intelligible peuvent se définir l'un l'autre donnant ainsi un moyen d'expression à la science. C'était le grand rêve que Leibniz n'a pas pu réaliser. S'il est totalement expliqué et parfaitement élaboré ce langage mathématique nous aidera à bien faire une distinction entre le domaine de la littérature scientifique qui a été soumise à une analyse mathématique ou à une synthèse mathématique – et qui par conséquent est véritablement positiviste – et le large corpus de la littérature traditionnelle et « négative » propre à chaque cadre culturel, que celui-ci soit sémite, grec, chinois ou hindou. Chacun de ces développements a ses idiomes et ses idéogrammes privilégiés ; ceux-ci sont souvent rehaussés par les couleurs des mythes, des fables, des allégories et des paraboles qui leurs sont propres. Naturellement Comte ne considérerait pas que cette mythologie soit « positive ». Il lui reprochait d'être primitive et de relever du stade infantile de l'échelle de la progression de l'entendement humain. Mais nous ne sommes pas tout à fait d'accord avec lui, parce que même le plus compliqué des mythes primitifs peut être interprété sous l'éclairage de son véritable objectif et que celui-ci a nécessairement une origine humaine commune. Ce qui est naturel à l'homme ne peut être dénué de vérité ou n'avoir aucune valeur scientifique. Comte lui-même reconnaissait indirectement cette possibilité comme on le voit dans sa biographie où il écrit qu'il fonda une église dédiée à l'*Humanité*. Cette église avait son ordre ecclésiastique et un rituel qui ressemblait de près à celui de l'église catholique romaine.<sup>19</sup>

<sup>19</sup> Pour avoir un bref résumé du « Culte de l'Humanité » de Comte, se reporter à B. A. G. Fuller, *A History of Philosophy*, New York, New York : Henri Holt, 1949, p. 390.

On ne peut excuser le ritualisme aveugle plus que le fait de se fier au langage mythologique. Peut-être serait-il bon de les regarder l'un et l'autre avec compréhension, une compréhension empreinte de sympathie et s'appuyant sur l'intuition. Il est possible d'adapter de rares

spécimens de descriptions et de visions conjecturales et cosmologiques à ce même cadre de référence normatif que personnellement nous recommandons ici. Ainsi on peut discerner un côté positif et un côté négatif dans la littérature philosophique, et entre les bornes qui délimitent cette littérature on peut trouver un langage strictement scientifique qui lui appartient en propre. Nous considérerons, du moins pour ce qui nous concerne, que ce langage est positif. Dans la mesure où on dépend du langage figuratif des paraboles et des allégories, nous pouvons dire que la caractéristique de cette littérature ou de son langage est d'être négative. Cependant nous devons garder à l'esprit que même ces formes d'expression peuvent être permutées, et qu'on peut comprendre qu'elles relèvent d'un contexte proto-linguistique révisé qui reconnaît les quatre possibilités impliquées dans la configuration globale d'un nouveau langage scientifique basé sur l'ancien concept du quaternion. Milton lui-même connaissait ce langage et il disait de lui qu'il parcourait tous les éléments. Voici ce qu'il écrivait à ce sujet :

« Vous, les éléments qui sont nés les premiers  
Du sein de la nature, et qui courent en quaternion. »

Lorsque l'on dit que le langage mythologique est négatif nous devons garder à l'esprit que cela ne vaut que pour le contexte de l'immanence-transcendance pleinement verticalisée, comme par exemple avec l'*Esthétique Transcendantale* de Kant. Le côté positif de l'axe horizontal, pour sa part, renvoie au réel tel qu'on le voit dans le domaine de la simple expérimentation, et c'est en fonction du réel que Francis Bacon se met à expliquer la méthode scientifique où il réduit toute activité scientifique productive au simple scénario qui consiste à séparer ou rassembler deux objets. Voici ce qu'écrivait Bacon :

« Pour ce qui est d'exécuter des travaux, tout ce que l'homme peut faire, c'est assembler ou dissocier des corps naturels. Le reste est fait par la nature qui travaille de l'intérieur. »<sup>20</sup>

<sup>20</sup> M. Robertson (131dit.), *The Philosophical Works of Francis Bacon*, Londres, 1905.

Einstein distingue le champ gravitationnel du champ inertiel et il a pour le premier une version verticalisée de la réalité qui inclut le temps. Ceci n'était pas nécessaire pour sa théorie de la relativité restreinte qui ne s'intéresse qu'au champ inertiel. Par conséquent il a dépassé les concepts d'Aristote et de Newton et la position qu'il faut prendre pour penser en termes scientifiques n'est pas aussi simple que Bacon et Comte l'imaginaient.

De plus, pourquoi l'humanité devrait-elle se priver de son riche héritage de sagesse simplement parce qu'il s'avère que celle-ci n'est que superficiellement revêtue d'un langage qui ne correspond pas au goût de l'homme moderne. Il se peut que l'on reprenne goût au modèle de l'ancien régime, mais la réalité fondamentale qui devrait intéresser les vrais scientifiques, ceux qui sont capables de voir au-delà des éléments extérieurs d'ordre secondaire, doit toujours être la même. Ce n'est donc que par une commodité basée sur des considérations linguistiques que nous nous proposons de diviser le commentaire de chaque chapitre en un *Prologue* et un *Épilogue*. Lorsque nous dépassons la moitié de l'ouvrage, le positivisme de la première partie laisse la place à la négation pour accorder la primauté à l'*a priori* qui doit dépendre de l'héritage que nous transmet la sagesse générale. Pour l'essentiel cette sagesse parvient jusqu'à nous grâce aux anciens écrits que l'on désigne parfois par l'expression de « Sagesse Éternelle ». Dans tous les cas, nous veillerons tout au long de nos citations à appliquer notre propre norme à ce qui a été énoncé. Cette norme normée et précise nous aidera à juger de la validité de la vérité ou du fait qui découle du point de vue d'un langage scientifique unifié, langage qui ne doit privilégier

aucune catégorie de langage particulière, que ce soit mythologique ou mathématique, si elle n'est pas conforme à ce qu'on exige d'ordinaire. Le principal objectif de ce *Prologue* n'était que d'attirer l'attention du lecteur moderne sur certaines des dernières fonctions de la cosmologie, comme par exemple la théorie du big bang et la théorie de l'état stationnaire qui existent parallèlement à des théories plus générales, lesquelles dépendent du décalage vers le rouge ou le violet pour savoir si un univers s'étend ou se contracte sur une base ou un domaine de la physique moderne neutre.

Avant de commencer à analyser les stances telles que les a écrites et commentées Narayana Guru, le lecteur ferait bien de remarquer que, dans ce chapitre sur la cosmologie ainsi que dans tous ceux qui vont suivre, Narayana Guru adopte un ordre précis et parfait du point de vue structurel. Chaque chapitre a sa propre symétrie structurelle interne et dans chacun d'eux l'aspect numérateur est contrebalancé par l'aspect dénominateur qui est le sien. C'est ainsi que le dieu mathématique qui est sous-entendu dans la première stance a tout naturellement comme contrepartie une création de l'ordre du rêve. Dieu considéré comme un artiste dont la création serait son art offre une analogie similaire et cohérente. Cette analogie se voit attribuer une place centrale dans la série. La dernière paire d'analogies approche du point où le réalisme, compris verticalement, passe à des réalités horizontales pluralistes.

# DARŚANA MĀLĀ

## (Une Guirlande de Visions de l'Absolu)

### PRÉFACE

Le texte qui va suivre est la translittération de la Darśana Mālā de Narayana Guru avec sa traduction du sanskrit. Il sera suivi d'un court commentaire de son disciple Swami Vidyānanda qui, pour pouvoir coller au plus près au propre commentaire de Narayana Guru, allait quotidiennement recueillir ses instructions. Chaque jour le Guru lui demandait de relire son commentaire afin de le corriger ou de l'approuver. Les phrases qui lui paraissaient sortir du sujet étaient rayées et celles qui restaient recevaient son approbation.

Le présent auteur a été témoin de cette laborieuse coopération entre Narayana Guru et son disciple. Incontestablement, ce qui caractérise cette collaboration rehausse la valeur du commentaire, aussi bref puisse-t-il sembler pour quiconque essaye de comprendre la *Darśana Mālā*. Dans une stance qu'il a écrite comme un *renvoi* apposé au commentaire, Narayana Guru laissait également entendre que la responsabilité de son travail avait une double facette:

Que ce commentaire que l'on appelle *dīdhiti* (éclat, splendeur)  
Écrit par mon disciple Vidyānanda  
Soit considéré avec bienveillance par le sage  
Car il provient d'un jeune disciple.

On peut clairement voir la main du Guru dans cette simple phrase où il s'agit, pour commencer et du moins provisoirement, de passer sous silence les subtils aspects épistémologiques et méthodologiques afin qu'ils puissent être clarifiés plus tard comme nous tenterons de le faire dans ce livre. Le reste du commentaire n'a pour nous qu'une valeur accessoire et il n'est donc pas si important. Nous nous sommes permis certaines libertés, mais nous avons pris soin de mettre entre parenthèses tout ce que nous avons ajouté. D'autre part, lorsque nous avons un doute sur un mot de ces textes que Narayana Guru a écrit de sa main, nous nous sommes efforcés de rester aussi près que possible de l'original, de façon à ne pas entacher la valeur éternelle des différentes interprétations et des intentions qui étaient directement les siennes.

J'exprime ici ma plus profonde gratitude à Narayana Guru, et je reconnais également tout ce dont je suis redevable à mon co-disciple, Swami Vidyānanda. Celui-ci ayant maintenant quitté ce monde ce n'est que par courtoisie que je puis lui demander la permission de prolonger ce commentaire. Que ce soit dans le *Prologue* ou dans l'*Épilogue* de chaque chapitre, le présent auteur a pris soin d'ajouter quelques éclaircissements à chaque fois que cela lui semblait nécessaire.

En traduisant ce commentaire nous nous sommes efforcés de coller aussi près que possible aux mots de Narayana Guru tels qu'ils nous ont été transmis par l'intermédiaire de Swami Vidyānanda. Swami Vidyānanda ne revendique pour lui-même aucun mérite quant à l'élaboration de ce commentaire et il attribue même son titre – *dīdhiti* qui signifie « faire la lumière sur » - à Narayana Guru, comme il le déclare ouvertement dans la préface de l'édition en malayalam. Il précise même que le Guru commençait par faire ses commentaires, et qu'une fois que ceux-ci étaient couchés sur le papier il reprenait plusieurs fois le texte pour le corriger. Dans ces circonstances on peut supposer sans risque de se tromper que la teneur de ces commentaires est imputable à Narayana Guru, même si la forme sous laquelle ils sont présentés ne l'est pas.

## Chapitre I

### *Adhyaropa-Darśanam*

(VISION PAR SUPPOSITION)

1

***āsīdagre'sadevedaṃ bhuvanaṃ svapnavat punaḥ |  
sarvaḥ sarvaṃ saṅkalpamātreṇa paramēśvaraḥ ||***

Au commencement, tout n'était que non-existence en effet !  
Puis, comme dans un rêve le Seigneur Suprême,  
Créa encore une fois,  
Par sa seule volonté, tout ce qui existe.

*Agre*, in the beginning (before creation); *idam bhuvanam*, this world; *asad eva*, even as nothingness (as non-existence, indeed); *āsīd*, existed; *punaḥ*, thereafter (at the time of creation); *paramēśvaraḥ*, The Supreme Lord; *sarvam*, everything; *saṅkalpa-mātreṇa*, by mere willing; *svapnavat*, like a dream; *sasarja*, (He) created.

*Commentaire* : Au commencement (i.e., à sa limite inférieure, limite qu'il convient de distinguer des autres limites), régnait la non-existence. Postérieurement à cette étape (en termes de temps réel), alors que le processus de création allait se mettre en route, le Seigneur Suprême (*Paramēśvara*) créa tout ceci par sa seule volonté (i.e., lui conféra un statut conceptuel différent de ce qui n'est que nominal), exactement comme dans le cas d'un rêve (qui a sa propre virtualité au sein de la conscience).

Par le fait qu'ils relèvent du monde des idées, on reconnaît que l'étoffe des rêves est irréaliste. De la même manière on peut considérer que le monde est irréel dans la mesure où la matière qui le compose est du même ordre que Sa volonté. Quel que soit la réalité qui existait à cette extrémité, on peut l'attribuer au Seigneur Suprême plutôt qu'à Sa création. La *Taittirīya Upaniṣad* supporte ce double postulat. Tel qu'il était objectivement manifesté et distinct du Seigneur, le monde y était assimilé au néant ; ce monde acceptait temporairement le principe de contradiction entre existence et non-existence.

Dans le jargon védāntique la limite extrême exprimée par le terme *agre* (avant la création, ou au commencement) correspond à la *paramārthika* ou réalité ultime (i.e., la verticale), alors que *punaḥ* (encore une fois) renvoie à la *vyavahārika*, ou réalité pratique quotidienne (i.e., l'horizontale).

Il serait bon de remarquer que, selon les conventions en usage dans le sanskrit, ce type d'ouvrage doit spécifier le sujet et, en vénérant la valeur suprême d'Absolu, il doit suggérer quelque chose. En commençant la toute première stance par la lettre *a*, qui selon la *Bhagavad Gītā* (X. 33) \*, équivaut à l'Absolu, Narayana Guru répond partiellement à cette exigence.

\*« parmi les lettres syllabiques, Je (i.e., l'Absolu) suis le A.... ».

En outre, le premier mot de la stance fait référence à quelque chose qui existe, car c'est ce que suggère le verbe *asīd* (au sens ontologique de SAT-). Et c'est parce qu'il renvoie à SAT et qu'il

occupe la toute première position de la stance, que l'on peut également considérer que ce terme remplit les conditions nécessaires à assurer que cette œuvre commence sous les meilleurs auspices, si l'on en croit cette même convention. De plus, un peu plus loin dans la stance, l'existence est placée au même niveau que le Seigneur suprême, ce qui confirme ce fait et nous montre que cette stance se soumet à cette exigence.

2

*vāsanāmāyām evādāv āsīdidam atha prabhuḥ |*  
*asrjan māyayā svasya māyāvīvākhilam jagat ||*

Au commencement, prenant l'apparence de facteurs de mémoire naissants  
(Tout) cela subsistait. C'est alors que le Seigneur,  
Par le propre pouvoir qu'Il avait de créer des faux pressentiments, comme un magicien,  
Créa tout ce monde (de changement).

*Adau*, in the beginning (at inception, before creation); *idam*, this (visible world); *vāsanā-māyām-eva*, even in the form of incipient memory factors, i.e., as *saṃskaras* (deep apperceptive masses in consciousness); *āsīd*, (remained) existent; *atha*, thereafter (at the time of creation); *prabhuḥ*, the Lord; *svasya*, (by) his own; *māyayā*, by (his power of) false presentiment; *māyāvī-iva*, like a magician; *ākhilam jagat*, the whole world; *asrjat*, created.

*Commentaire* : A l'origine ce monde visible avait la forme de *vāsanās* (éléments de mémoire qui restent inconsciemment dans le mental). C'est alors que le Seigneur Suprême grâce à Son pouvoir qui était de l'ordre de la non-existence (ou tout simplement d'ordre conceptuel), à la manière d'un magicien, créa tout cet univers phénoménal. Avant la création ce monde n'avait que le statut de purs *saṃskaras* (profondes masses aperceptibles dans la conscience). Le *saṃkalpa* (volonté) mentionné dans la stance précédente n'est qu'une version active de la même *vāsanā*. Au moment de la création le Seigneur créa tout ceci de par le pouvoir qu'il avait de faire illusion. C'est comme un magicien qui, bien qu'il soit totalement seul, est capable de nous faire croire qu'il est entouré d'une multitude d'autres choses. En réalité, il n'y a rien d'autre à part le magicien qui est capable de faire apparaître des choses visibles. Il n'y a là aucune entité réelle, seules les entités qui sont de l'ordre de facteurs mémoriels peuvent être considérées comme réelles. De la même manière, il n'y a rien d'autre dans l'univers que le Seigneur. Ce qu'il y a dans le Seigneur ce n'est qu'un pouvoir de spécification, ou un pouvoir de qualification que l'on appelle *māyā* (le principe de faux pressentiment), qui n'a en lui-même aucune existence (réelle). Il a donc été démontré, grâce à l'exemple du magicien, que le monde phénoménal est faux.

3

*prāgutpatter idam swamin vilīnam athavai svataḥ |*  
*bījādaṅkuravat svasya śaktirevā sṛjat svayam ||*

Avant sa création ce (monde) était  
Latent en Lui-même (*Himself*),  
Puis, comme un germe qui sort de sa graine,  
Partant de Lui-même (*Himself*), Grâce à Son pouvoir (*His power*),  
par lui-même (*by itself*), il (*it*) fut créé.

*Idam*, this (world) ; *prāk-utpatteḥ*, before creation; *swamin*, in Himself (in the Self, in the Lord); *vilīnam*, was latent; *athavai*, thereafter; *bījāt-aṅkuravat*, like sprout from seed; *svataḥ*, from Himself (i.e., from the Lord); *svasya śaktiḥ*, His power; *svataḥ eva*, by itself; *asṛjat*, created.

*Commentaire* : Avant la création ce monde n'avait qu'une existence potentielle dans le Seigneur. Puis, au moment de la création, le pouvoir qu'il avait en Lui par Sa propre force, créa tout ce monde manifesté à la façon d'un germe qui sort de sa graine. Ce pouvoir peut aussi bien sombrer dans le néant que se développer en ensembles élaborés d'entités manifestes. Seule l'entité virtuelle puissante qui est présente dans la graine peut se manifester d'elle-même et se développer en germe, en tige, en branche, en feuille, en fleur ou en fruit. De même, c'est un pouvoir puissant qui demeure dans le sein du Seigneur qui créa ce monde. Mais le Seigneur n'est soumis à aucun processus de devenir. C'est ce seul pouvoir, ce pouvoir qui dépend de Lui, qui peut être transformé (*vikāra*) et qui a la capacité de créer ce monde.

4

*śaktistu dvividhā jñeyā taijasī tāmasīti ca |*  
*sahavāṣṇayor nāsti tejasimirayor iva ||*

Cependant, il faut savoir que ce pouvoir  
Est de deux sortes, le lumineux et le sombre ;  
Ils ne co-existent pas,  
De même que la lumière et l'obscurité ne peuvent co-exister.

*Śaktiḥ tu*, this power; *taijasī tāmasī iti ca*, and, thus made of brightness and darkness; *dvividhā*, two kinds; *jñeyā*, is to be known; *anayoḥ*, as between these; *tejasimirayor-iva*, so as with light and darkness; *sahavasah na asti*, there is no co-existence.

*Commentaire* : On doit comprendre que le pouvoir du Seigneur dont il est question ici se compose de deux modes distincts : (premièrement) *taijasī*, ou ce qui relève de la lumière (i.e., héliotrope) ; et (deuxièmement), *tāmasī*, ce qui relève de l'obscurité (i.e., géotrope). Nous pouvons diviser le pouvoir (qui tend vers la spécificité) du Seigneur en deux parties (ambivalentes) qui se réfèrent respectivement à la lumière (*tejas*) et à l'obscurité (*tamas*). Lumière et obscurité ne peuvent co-exister. Il en est de même avec les deux facteurs ou pouvoirs (ambivalents et spécifiques) du Seigneur.

5

*manomātram idaṃ citram ivāgre sarvam īdṛśam |*  
*prāpayāmāsa vaicitryam bhagavān citrakāravat ||*

Au commencement ce monde  
Comme s'il était fait d'étoffe mentale, comme un tableau  
Peint dans toute sa pittoresque variété,  
Comme un artiste, le Seigneur Bienheureux.



*Agre*, in the beginning (before creation); *mano-mātram*, in the form of mind-stuff (as made of mere mind-stuff); *idam*, this (world); *citram-iva*, like a picture; *sarvam īdṛśam*, all this as such here; *vaicitryam*, (with its) picturesque variety; *pāpayāmāsa*, achieved; *citrakāravat*, like an artiste; *bhagavān*, the Lord.

*Commentaire* : Jusqu'à maintenant les termes *saṅkalpa* (volonté), *vāsanā* (élément de mémoire qui reste inconsciemment dans le mental), et *śakti* (puissant pouvoir), ont été employés de sorte qu'on puisse les considérer chacun en soi comme (verticalement) équivalent à l'esprit (*manas*) ; le mental étant le sujet principal de cette stance. Avant la création ce monde n'était que de l'ordre du mental. Exactement à la façon d'un artiste qui peint un tableau, le Seigneur a produit lui aussi toute cette diversité artistique (variété que l'on voit dans le monde).

Avant la création ce monde subsistait sous forme d'étoffe mentale (virtuelle). Si on nous demandait comment, nous dirions qu'il était là comme un tableau que l'artiste aurait en tête avant de le peindre. De la même façon, c'était dans l'esprit (*manas*) ou la volonté (*saṅkalpa*) du Seigneur que résidait tout ce potentiel. Pour un artiste il est possible de produire des œuvres d'art avec de nombreuses et diverses élaborations. De la même manière, le Seigneur a la capacité ou le pouvoir de produire un monde en le détaillant autant qu'il le souhaite et avec toutes les variétés qu'il désire. En résumé, l'ensemble du monde manifesté n'est que l'expression (artistique) de ce que le Seigneur avait à l'esprit.

6

*āsīt prakṛtir evedam yathā dau yogavaibhavaḥ |*  
*vyatanod atha yogīva siddhijālam jagatpatiḥ ||*

Puis, même ce qui restait en puissance sous forme de Nature  
Comme les pouvoirs psychiques du yoga ;  
Le Maître du Monde produisit ensuite, comme le ferait un yogī,  
Ses divers pouvoirs psychiques.

*Adau*, in the beginning; *yathā yogavaibhavaḥ*, as (in the case of) psychic powers; *idam*, this (world); *prakṛtiḥ eva*, as nature (itself); *āsīt*, remained; *atha*, thereafter; *yogī siddhijālam iva*, as a yogī with his varied psychic powers; *jagat-patiḥ*, the Lord of the World; *idam*, this (world); *vyatanod*, worked out.

*Commentaire* : Au commencement le monde était *prakṛti* (nature), il avait le même statut que les pouvoir psychiques d'un yogī (expériences intérieures mystiques ou unitives). Puis, au moment de la création, le Seigneur fit apparaître sa propre nature à la façon d'un yogī qui montre ses pouvoirs.

Les pouvoirs psychiques d'un yogī ne sont en réalité que des souvenirs qui restent au niveau inconscient du mental. Ce que nous désignons ici sous le terme de *prakṛti*, renvoie seulement aux tendances susceptibles de fonctionner en tant que contraction ou expansion et qui pourraient n'être que de l'ordre du mental ; ou, pour le dire autrement, c'est au mental proprement dit auquel on se réfère comme n'étant autre que *prakṛti*, au sens où nous devons l'entendre ici. Les pouvoirs multiformes d'un yogī ne sont tous que des tendances innées de son esprit ; elles relèvent de sa propre nature et devront être plus tard développées pour être manifestées de manière plus élaborée. De la même manière c'est la *prakṛti* qui doit être virtuellement présentée

comme une étoffe mentale qui se transforme en cet univers développé tel qu'il se présente à notre vision. Ce dont nous avons parlé jusqu'à présent en utilisant les termes de *saṅkalpa* (volonté), *vāsanā* (élément de mémoire qui reste inconscient dans le mental), *śakti* (puissant pouvoir de spécification), *manas* (mental) et *prakṛti* (nature) n'ont qu'une seule et même signification. Le terme *avidyā* (non-connaissance du réel) qui sera utilisé dans la stance suivante entre lui aussi dans cette même série (verticale). On peut également se référer à ce même facteur par bien d'autres moyens. Pour simplifier et pour que cela soit clair (convaincant) et facile à comprendre pour l'étudiant, nous avons tout simplement suivi une série graduelle de termes ayant des désignations différentes.

7

*yadātmavidyāsaṅkocastadāvidyā bhayaṅkaram |*  
*nāmarūpātmanā tyorthaṃ vibhātīha piśācavat||*

Quand régresse la connaissance du Soi,  
Alors prévaut la non-connaissance du réel, effroyable,  
(Celle-ci) est comme un spectre qui prend nom et forme,  
(Et qui) se dessine ici avec son effrayante apparence.

*Yada*, when; *ātma-vidyā saṅkocah* (*bhavati*), knowledge about the Self shrinks; *tada*, then; *avidyā*, nescience; *nāma-rūpā-ātmanā*, taking name and form; *piśāvat*, ghost-like; *atyartham – bhayaṅkaram*, in most terrible fashion; *iha*, here; *vibhati*, looms.

*Commentaire* : Cette stance montre comment, étant donné l'absence d'une juste connaissance (*avidyā*) du Soi, tous les êtres vivants considèrent que la création revêt un aspect terrifiant. En l'absence de cette connaissance alors la non-connaissance du réel confirme ce que semble montrer le nom et la forme (*nāma-rūpā*). Cette pluralité du nom et de la forme (entités) ressemble de la façon la plus effroyable qui soit à des esprits démoniaques qui se présentent comme des apparitions.

Ce n'est que parce que nous manquons de connaissance sur le Soi (*ātma-vidyā*) que l'ensemble de l'univers nous paraît être le siège de toute cette crainte et de toute cette souffrance. Quand prédomine la juste connaissance du Soi, toutes les souffrances apparentes et leurs origines (dans le monde) disparaissent. La souffrance ne cessera pas tant que l'on ne réalisera pas ce qu'est la véritable connaissance, celle qui résulte de la réalisation de son propre Soi. La connaissance du Soi est le meilleur moyen pour être libéré. De même que lorsque l'on cuit quelque chose, la seule chose qui permet la cuisson c'est le feu (ou la chaleur), de même on ne peut obtenir le salut sans la connaissance du Soi. C'est ce qu'a enseigné Śaṅkara.

Dans cette stance, l'homme qui désire être libéré de la souffrance résultant du manque de connaissance du Soi, doit être considéré comme un *adhikārī* (une personne qui a la compétence nécessaire à l'étude de cette science). Cette stance nous présente le thème du présent ouvrage, l'*ātma-vidyā* (la Science du Soi). En outre, entre l'*ātma-vidyā* et cette œuvre, il y a une relation entre sujet et objet. La libération définitive de la souffrance liée à l'ignorance et l'atteinte de l'objectif qui consiste à acquérir la pleine connaissance du Soi, est le but de cet ouvrage, c'est à cela qu'il sert comme le requiert la convention sanskrite.

En ce monde, la souffrance et l'ignorance ne concernent pas seulement les personnes mais elles concernent toutes les créatures, visibles et invisibles, quel que soit l'endroit où elles se trouvent dans l'univers. En théorie cela les concerne toutes. (On se rappellera que) même la création entreprise par le Seigneur implique des éléments d'émerveillement et d'effroi qui sont précisément de ce genre.

8

*bhayaṅkaram idam śūnyam vetānagaram yatha |  
tathaiva viśvam akhilaṃ vyakarod atbhutaṃ vibhuḥ ||*

Terrible et vide de contenu  
Comme une cité infernale,  
C'est sous cette forme merveilleuse  
Que le Seigneur a créé tout l'univers.

*Idam*, this (visible world); *vetāla-nagaram-yatha*, like an infernal city; *bhayaṅkaram śūnyam* (*ca bhavati*); terrible and empty of content both (remain); *vibhuḥ*, the Lord; *akhilaṃ viśvam*, the whole universe; *tatha eva*, even as such; *atbhutaṃ*, a marvel; *vyakarod*, made.

*Commentaire* : Ce monde visible ne ressemble qu'à une cité infernale, vide de contenu (*śūnya*) et terrible (*bhayaṅkaram*) de la plus merveilleuse des façons qui soient, sous des aspects visibles et invisibles qui se réfèrent à tous les mondes possibles créés par Dieu.

Parce que le Seigneur est tout-puissant et capable de tout accomplir, Il a été capable de créer quelque chose qui n'avait aucun fondement dans la réalité mais que l'on pouvait cependant voir comme quelque chose qui paraissait extraordinaire, puisqu'il était à la fois vide de contenu et terrible bien qu'on puisse le décrire comme une merveille (*atbhuta*).

Le terme *vibhuḥ* qui est employé dans ces stances renvoie à l'omniprésence, l'omnipotence, et la pérennité éternelle du Seigneur, (*vi*, before ; et *bhuḥ*, what exists : parce que cela existait déjà avant, on l'appelle *vibhuḥ*).

9

*arkād yathākramaṃ viśvaṃ tathā naivedam ātmanaḥ |  
supter iva prādur āsīd yugapat svasya vīkṣayā ||*

Si (vous croyez que) ce monde s'est manifesté  
Par étapes successives, à partir d'un Soleil, vous vous trompez totalement.  
Apparu comme s'il sortait du sommeil,  
Tout s'est passé d'un seul coup.

*Idam viśvaṃ*, this world; *arkād*, from the Sun; *yathā-kramam*, as in gradual manner; (*prādur āsīd* (*iti-cet*), it is manifested (if it should be said); *tathā na eva*, thus not at all; *idam*, this (world); *ātmanaḥ*, from the Self; *svasya*, (by) its own; *vīkṣayā*, regard (i.e., will); *supteḥ iva*, as if from sleep; *yugapat*, at one stroke; *prādur āsīd*, all came to be.

*Commetnaire* : Si l'on dit que ce monde est apparu par étapes successives et qu'il est sorti d'un Soleil primordial, pour nous ce n'est pas du tout le cas. Venant du Soi, comme s'il émergeait du sommeil, tout est venu à l'existence d'un seul coup.

Il y a une croyance populaire selon laquelle il y avait un Soleil à l'origine, et que l'univers a été produit par étapes successives à partir de ce Soleil ; Le ciel a été produit, et à partir du ciel l'atmosphère, de l'atmosphère le feu, du feu l'eau, et de l'eau la terre.

Cette façon de voir est inexacte. Ce monde avec toutes les caractéristiques qu'il a et dont nous faisons l'expérience dans la pratique quotidienne est apparu par la volonté du Soi, et il en est sorti tout entier en une seule fois. Avant la création, le Soi avait pour caractéristique d'être lui-même ou seul (*kevalam*). Lorsqu'on se réveille d'un sommeil profond (*suṣupti*), le monde entier nous apparaît d'un seul coup. De la même manière, au moment de la création, grâce à la volonté du Soi tout apparaît en une seule fois et est projeté hors du Soi. Dans les Upaniṣads on trouve aussi un dicton qui dit : « Le Soi unique se dit en lui-même : que je sois multiple ». Cette stance réfute la théorie de la création par étapes (*krama-sṛṣṭi*) et défend celle de la création instantanée (*yugapat-sṛṣṭi*). Ce qui est sous-entendu ici, c'est que le pouvoir du Seigneur est si grand qu'il pourrait créer tout ce monde d'un seul coup.

10

*dhanād iva vaṭo yasmāt prādūrāsīd idaṃ jagat |  
sa brahmā sa śivo viṣṇuḥ sa paraḥ sarva eva saḥ ||*

Lui à partir duquel, comme le figuier provient de la graine,  
Ce monde manifesté est sorti ;  
Il est Brahma, Il est Śiva et Viṣṇu,  
Il est le Suprême ; Il est tout en effet.

*Dhanāt*, from a seed; *vataḥ iva*, like a fig-tree; *yasmāt*, from whom; *idaṃ jagat*, this world; *prādūrāsīt*, manifested; *saḥ brahma*, he is Brahma; *saḥ viṣṇuḥ*, he is Viṣṇuḥ; *saḥ śivaḥ*, he is Śivaḥ; *saḥ paraḥ*, he is the Ultimate; *saḥ eva sarvaḥ*, everything is He indeed.

*Commentaire* : ce Seigneur à partir duquel tout ce merveilleux univers s'est manifesté est exactement comme cette (minuscule) graine à partir de laquelle va pousser un (large) figuier. Il est Brahma, Il est Viṣṇu, Il est Śiva, Il est le Soi Suprême (*paramātma*), et il est tout en effet. Par celui-ci, Brahma, le créateur (dans le contexte védique) des (dieux védiques) Indra, Varuṇa et les autres, ainsi que Viṣṇu qui est le Seigneur des vaiṣṇavas, Śiva qui est le Seigneur des Sivaïtes, et le Soi Suprême des vedāntins sont tous traités comme une seule et même personne. Étant donné cette référence à cette trinité divine (*trimūrti*), cette stance nous indique que ce monde tire son origine du même Seigneur ; ce monde qui a cette triple personnalité et qui tire son origine de Lui, qui endure en Lui, et qui se dissout de nouveau en Lui. En outre, du fait qu'il y est écrit que ce Seigneur est tout, cette stance supporte l'idée qu'il n'y a aucun monde extérieur au Seigneur. De plus, par les mots « *saḥ paraḥ* » c'est-à-dire « Il est le Suprême », elle déclare que le Seigneur n'est soumis à aucune sorte d'altération (*vikāra*), et qu'il est dépourvu de tout attribut spécifique puisqu'Il est Lui-même le Soi Suprême. Le monde n'est présent dans le Seigneur qu'en apparence, et il est précisé que la cause instrumentale (*nimitta-karaṇa*) et la cause matérielle (*upadāna-karaṇa*) ne sont autres que le Seigneur.

En réalité, ce que l'on appelle la « superposition » ou « position supposée » qui caractérise ce chapitre appelé *Adhyāropa* c'est le fait que l'esprit attribue (à tort) un aspect phénoménal à ce qui est non-phénoménal. Traditionnellement, avant de délivrer leur enseignement sur l'Absolu sans attribut (*nirguṇa-brahman*), on sait que tous les *gurus* (maîtres spirituels) et tous les *śāstras* (textes) donnent la position qu'ils sont censés prendre au départ par rapport au sujet. Ayant respecté cette convention, cette section sur l'*Adhyāropa* s'achève maintenant. Dans la vision de vérité (*darśana*) qui va suivre, nous traiterons de l'*Apavāda* (i.e., neutralisation de cette supposition).

## ÉPILOGUE

D'après ce que nous avons dit dans le *Prologue*, nous pouvons clairement voir à présent qu'il existe des théories cosmologiques drastiquement différentes et qu'il est difficile de les inscrire dans n'importe quel concept normatif ou de les rattacher à un quelconque concept. Cependant, sans concept normatif elles échouent à acquérir un statut pleinement scientifique. La vérité ne peut être multiple. S'il y a deux théories opposées ceci doit être imputé aux défauts liés à la tautologie ou à la contradiction. La tautologie est un fléau parce qu'elle sous-entend une *petitio principii* (pétition de principe) ou que l'on cherche à éluder la question, et si nous tombons dans l'erreur opposée qui est celle de la contradiction nous reconnaissons sur le champ qu'il y a deux vérités opposées en une seule et même fois, ce qui, à première vue, est impensable. En ce qui concerne la Science de l'Absolu, il est impératif d'éviter à la fois la tautologie et la contradiction en transcendant les paradoxes, même si les lois de la pensée peuvent être formulées ou appliquées de manière moins stricte pour les branches utilitaires ou relativistes de l'information ou de l'opinion.

Le lecteur qui a maintenant examiné la série de dix stances qui composent le premier chapitre de la *Darśana-mālā* verra et reconnaîtra en elles une seule et même référence normative. C'est tellement vrai que celui qui les lit peut même avoir l'impression que Narayana Guru se répète encore et encore à chaque stance. Mais en réalité ce qu'il fait à chacune d'elles c'est une juxtaposition de deux aspects cosmologiques réciproques. L'un se situe du côté de l'effet, et l'autre du côté de la cause. Nous constatons également qu'il choisit toujours une paire de contreparties dialectiques compatibles. Si Dieu est la cause, le monde visible est l'effet de cette cause, tous deux étant considérés comme des *ensembles* mathématiques. De ces deux *ensembles*, l'un est fini ou propre, et l'autre est infini ou impropre, comme les deux ensembles d'éléments tels qu'on les conçoit dans les mathématiques de Cantor ou d'Hilbert. Si nous considérons ces deux contreparties dans leurs termes les plus abstraits, comme nous l'avons déjà fait lorsque nous avons utilisé l'analogie du terrain de football, il devient alors possible d'envisager plus d'un point de départ légitime pour une discussion cosmologique pleinement normée.

Dans la gamme verticale des modèles structurels possibles se référant au paramètre purement logique, on pourrait constater que chacune des dix stances montre trois variations structurelles stables, distinctes, et reconnaissables par le fait que chacune fasse référence à une source définie. Au quotidien on peut reconnaître cette cause définie, ce peut être la volonté de Dieu, l'art de l'artiste ou la graine dont est issu le germe. On peut considérer que cette suite de stances avec le mouvement épistémologique qu'elles impliquent, mouvement qui part du pôle négatif pour atteindre le pôle positif, ont trois positions fixes. La dernière stance montre le cas de la limite négative. On ne peut justifier le terme *agre* qui apparaît dans la stance médiane et dans la première que si nous acceptons l'idée que Narayana Guru avait l'intention de traiter chaque

stance comme un joyau indépendant qui se suffirait à lui-même du point de vue absolu tout en faisant partie de cette guirlande. La relation qui relie les stances les unes aux autres est semblable à la monade de Leibniz et son *monas monadum*. Ainsi il y a trois stances de démarcation dans cette suite de dix stances. La première, qui paradoxalement commence par une affirmation qui paraît difficile à soutenir, semble nous montrer comment quelque chose a été créé en partant de rien. (Dans les termes, c'est une contradiction flagrante.) Nous devons imaginer que celle-ci fait référence à un cas limite sur le plan de la structure, un cas où la contradiction telle qu'on l'entend du point de vue horizontal, peut exister parallèlement à une logique ou plutôt à une dialectique qui prend une vue verticale de la réalité. Dans cette dernière vue de la réalité le moyen terme n'est pas exclu comme nous l'avons expliqué dans les limites préliminaires. Śaṅkara qui traite de la cause et de l'effet dans son commentaire des *Brahma Sūtras* (II.1.17) fait les remarques suivantes :

« Par la non-existence de l'effet avant qu'il ait été produit, on n'entend pas la non-existence absolue, mais seulement une qualité d'état différente, à savoir l'état du nom et de la forme non évolués, lequel état est différent de l'état du nom et de la forme évolués. En faisant référence à son dernier état, l'effet est considéré, avant qu'il soit produit, comme non-existant, même si alors, il existe en s'identifiant à la cause.

« La conséquence de tout ceci c'est que le fait de désigner la 'Non-existence' appliquée à l'effet avant qu'elle soit produite fait tout simplement référence à un état d'existence différent. Et comme ces choses qui se distinguent par le nom et la forme sont considérées dans le langage ordinaire comme étant 'existantes', le terme 'non-existant' leur est imputé au sens figuré pour dénoter l'état dans lequel elles étaient, avant leur différenciation. »<sup>1</sup>

<sup>1</sup> *The Vedānta Sūtras*, Com. Par Śaṅkarācārya, Vol. 1, pp. 333-334.

A la simple question qui consiste à se demander où se tenait Dieu quand il commença à créer le monde, nous devons répondre que le monde et Dieu qui le créa avaient un statut abstrait ou général aussi fin et pur l'un que l'autre. Il ressemblait plus à l'esprit qu'à de la matière brute. L'esprit et la matière, si on les conçoit dans des termes nominalistes ou conceptuels poussés à l'extrême, ressemblent beaucoup au total néant. Il est vrai qu'aucune philosophie ayant de l'importance pour les humains ne peut commencer en ayant le total néant pour point de départ. La philosophie doit avoir une valeur pour l'homme et même le plus abstrait des savoirs doit nécessairement avoir ne serait-ce qu'un élément important en termes de valeur. Il doit valoir la peine d'être communiqué à d'autres humains. Par conséquent les discussions cosmologiques doivent avoir au minimum un point de départ axiologique. Du point de vue axiologique Dieu et la bonté s'identifient. On retrouve également ceci dans la philosophie de Platon. Ici, les deux termes, Dieu et création, se contrebalancent dans la Valeur d'Absolue et acquièrent ainsi une signification. Même dans le langage de la thermodynamique le point oméga atteint par l'ordre néguentropique est une limite positive. On comprend cette limite dans le contexte d'un univers qui tend constamment vers un état chaotique d'entropie nulle. On la retrouve dans la théorie de Carnot aussi bien que dans la théorie de l'anti-Carnot impliquée dans la célèbre équation de Boltzmann. Le point oméga est la limite positive du niveau de désordre. Si l'on ajoute à ce tableau émergeant de la théorisation scientifique la réversibilité de la flèche du temps, nous serions en droit de considérer Dieu comme étant la première ou la dernière cause téléologique de l'univers. Le mot Dieu pourrait avoir ses équivalents dans d'autres contextes que celui de la théologie. Ce terme, Dieu, étant des plus utiles il n'est pas nécessaire de l'écarter, sauf si l'on a de solides raisons pour cela, car l'usage qui prévaut tout autour du globe et dans toutes les

cultures ne fait que nous encourager à l'adopter. Un scientifique impartial ne devrait avoir aucun préjugé pour ou contre des mots pleinement usités, particulièrement lorsqu'on peut tout à fait composer avec eux dans le cadre d'une Science de l'Absolu et qu'ils sont compatibles avec celle-ci. C'est sans doute pour ces raisons que Narayana Guru utilise ce vénérable terme, nom qui se situe à différents niveaux de vérité factuelle ou logique, dans les stances qui accueillent dans leur gamme tous les concepts équivalents qu'ils soient représentatifs ou alternatifs.

On peut donc visualiser Dieu comme une entité mathématique intéressante, sans la part de mystère ou de mysticisme que lui attribue d'ordinaire l'esprit humain. On peut même s'autoriser à fabriquer des mythes scientifiques et on peut imaginer un Dieu sous les traits d'un Grand pêcheur situé dans la Voie Lactée, avec un filet structurel dans Sa main, Son corps étant constitué de galaxies concentrées tentant de s'enfuir vers la périphérie jusque vers les ultimes limites de l'univers perceptible. Si une telle conception répugne à ceux qui peuvent se passer de toute forme géométrique, il n'est pas nécessaire de ne le considérer que sous l'angle de l'anthropomorphisme. Que Dieu soit un mathématicien de type algébrique ou de type géométrique, Il a une valeur de vérité que même les plus sceptiques des scientifiques ne peuvent occulter. En Lui l'esprit et la matière se rencontrent en toute neutralité, et même un pragmatiste validerait ce fait.

La traduction de l'adverbe sanskrit *agre* (à la création ou au commencement) a ses revers parce que le temps est éternel et qu'il doit être lié par un « avant » et un « après », de l'éternité à l'éternité. Pour éviter une régression infinie ou une progression infinie dans le temps, nous devons le considérer à la façon de Platon. Nous devons donc penser à un éternel présent ou un moment éternel qui, en quelque sorte, marquerait le cœur de l'évolution du devenir. Du point de vue structurel ce cœur correspond au point central d'origine que nous devons considérer comme un nouveau commencement (*agre*), comme le fait Narayana Guru à la cinquième stance. Un commencement médian est ainsi tout aussi justifié qu'un commencement du commencement ou un commencement de la fin se détournant de l'éternel présent et incluant un nombre quelconque sur une chaîne de plusieurs commencements antérieurs, commencements qui seraient produits à l'infini et que l'on pourrait imaginer sur le côté négatif de l'axe vertical ; à la condition de se souvenir que, quand elle est dupliquée, la négation a dans notre esprit la fâcheuse habitude de devenir instantanément une affirmation. Une double affirmation ne devient pas une négation à tout moment.

Ce sont les caractéristiques structurelles fondamentales au cœur de l'Absolu, et nous sommes contraints de les accepter comme base de tout langage. Les mathématiciens les autorisent pleinement et les confirment. En définitive la négation s'annule elle-même au plus bas niveau des limites ontologiques, alors qu'à la limite positive elle touche la non-existence. Ceci rend légitime la référence qui est faite à la non-existence au commencement, avant que toute question de création soit impliquée, que ce soit dans l'esprit de l'homme ou dans celui de Dieu. La *Taittirīya* et la *Chāndogya Upaniṣads* font référence à ce paradoxe. On y voit que même au sein d'une seule et même *Upaniṣad* (à savoir la *Taittirīya*) différents points de vue sont autorisés. Citons pour commencer la *Chāndogya Upaniṣad* (III.19.1-2) :

« Au commencement ce monde n'était que non-être. Il existait. Il se développait. Il se transforma en œuf. Il reposa pendant une période d'un an. Il fut fendu en deux. L'une des deux moitiés de coquille devint de l'argent et l'autre de l'or.

« Celle qui était d'argent est la terre. Celle qui était d'or est le ciel. Ce qui était la membrane externe forme les montagnes. Ce qui était la membrane interne forme les

nuages et la brume, et les veines sont devenues des rivières. Ce qui était fluide à l'intérieur est devenu l'océan. »<sup>2</sup>

<sup>2</sup> *The Thirteen Principal Upaniṣads*, Hume, p. 124.

Il est intéressant de noter que l'œuf ou *andam*, que l'on désigne plus précisément par l'expression d'Œuf Cosmique, trouve son équivalent dans la cosmologie de Lemaître qui, en 1927, avança l'hypothèse selon laquelle un 'œuf cosmique' extraordinairement dense aurait explosé et donné naissance à l'univers. <sup>3</sup> Citons maintenant la *Taittirīya Upaniṣad* (2.5. et 2.7.) où sont présentées ces deux différentes perspectives :

« On devient soi-même non-existant (*asat*)  
Quand on sait que Brahma est non-existant.  
Celui qui sait que Brahma existe,  
Celui-là, par cela même, les gens savent de lui qu'il est non-existant. »

« En vérité au commencement ce (monde) était non-existant,  
L'Être (*sat*) fut produit, en vérité, à partir de là.  
Il se fit lui-même (*svayam akurata*) une âme (*ātman*).  
C'est pourquoi on l'appelle le bien-fait (*sukṛta*). » <sup>4</sup>

<sup>3</sup> *The Intelligent Man's Guide to the Physical Science*, Isaac Asimov, p. 43.

<sup>4</sup> Hume, pp. 286-287.

## 1. Supposition contre Observation

Où que nous nous trouvions dans le monde, nous y trouvons des représentations de la cosmologie toute aussi intéressantes que nous lisons un livre scientifique de cosmologie moderne ou ancien. Certains prétendent faire passer les faits observés ou observables avant la théorisation, alors que d'autres sont plus ouvertement spéculatifs dans leur approche, allant même jusqu'à utiliser un langage que l'on retrouve d'ordinaire dans les livres pour enfants. Cette dernière méthode se prête admirablement à la description d'un sujet aussi global que la cosmologie ou la cosmogonie. Par conséquent il est difficile de déterminer où il conviendrait d'arrêter les suppositions et où il faudrait autoriser la poursuite des recherches fondées sur des données référentielles et expérimentales. La représentation de l'univers que nous livre Giordano Bruno est une supposition très audacieuse :

« Je crois en un univers infini, à l'esprit, l'effet de la puissance divine infinie, parce qu'il m'a semblé indigne de la bonté et de la puissance divines qui ont la capacité de créer des mondes parallèles et infinis, qu'ils n'aient créé qu'un monde fini : C'est pourquoi j'ai déclaré qu'il y avait une infinité de mondes (spécifiques) finis identiques à celui de la Terre. Pythagore et moi-même considérons que la Terre est une étoile, comme la lune, et d'autres planètes et les autres étoiles. Celles-ci sont infinies et innombrables ; elles constituent l'Univers infini dans un espace fini... Ensuite, dans cet univers je place une unique providence universelle grâce à laquelle toute chose vit, s'épanouit, se meut et repose dans sa perfection. Et je conçois celle-ci de deux façons, premièrement la façon par laquelle l'âme est présente dans le corps, tout dans tout (*tutta in tutto*) et tout dans n'importe laquelle de ses parties ; cette façon-ci je l'appelle *natura*, l'ombre, l'empreinte du pied de la déité. Ensuite je conçois l'ineffable voie par laquelle Dieu par



son essence, sa présence et son pouvoir, se situe en toute chose et au-dessus de toute chose, non pas en tant que partie, non pas en tant qu'âme, mais d'une façon que l'on ne peut expliquer. »<sup>5</sup>

<sup>5</sup> H. O. Taylor, *Philosophy and Science in the Sixteenth Century*, New York: Collier Books, 1962, p. 117.

Comme l'écrit H. Taylor dans le passage suivant, la grande vision de l'univers de Bruno s'est avérée être bien plus qu'une simple fantaisie : « Son imagination travaillait en suivant les lignes de la vérité. Bien longtemps après, des procédés de recherches plus lents et plus sûrs devaient corroborer nombre des positions que Bruno avait eu le courage de prendre. »<sup>6</sup>

<sup>6</sup> *ibid.*, p. 114.

Par ailleurs, l'image de l'univers que nous livrent Eddington, Hoyle et Bondi est une représentation où les déductions que l'on tire de l'étude du Décalage vers le Rouge (et du Décalage vers le Violet) offrent diverses possibilités d'interprétation. Nous avons donc une grande variété de théories dont certaines contiennent une plus grande part de mythes populaires que d'autres. De nos jours, nous rencontrons des déclarations très intéressantes ; elles font sensation et couvrent un large éventail de points de vue d'experts qui appartiennent pour la plupart à l'école de cosmogonie post-Einsteinienne : certains sont des physiciens, certains sont des philosophes et d'autres sont à la fois l'un et l'autre.

La presse actuelle semble prendre plaisir à publier les théories les plus folles et les plus fantasques ; nous sommes libres d'y croire ou de ne pas y croire. Nous n'avons ni la place ni assez de temps pour les approfondir toutes, mais nous pouvons en passer quelques-unes en revue pour voir en quoi elles s'opposent ou pour y trouver des points de ressemblance. Nous tenons également à montrer que Narayana Guru s'est contenté d'adhérer aux caractéristiques méthodologiques, épistémologiques et structurelles considérées comme étant le minimum requis pour une étude scientifique normative et intégrée sur ce thème. Il n'a gardé à l'esprit que les grandes lignes d'une corrélation vertico-horizontale à dix différentes limites épistémologiques, et il reste toujours fidèle au schéma du quaternion dans lequel, en partant du haut, nous retrouvons le même Absolu sous l'angle de la cosmologie, de la théologie et de la psychologie. Comme nous l'avons dit, les scientifiques les plus strictes doivent ignorer l'anthropomorphisme même s'il peut être toléré par ceux qui prônent une Science Unifiée et qui ont l'esprit plus libéral. Dans chacune des stances ces quatre limites paraissent toujours évidentes, on voit que deux d'entre elles existent verticalement sans contradiction, et que deux d'entre elles sont présentées comme étant des éléments exclusivement rivaux, implicitement ou explicitement. Nous verrons cela en passant les stances en revue les unes après les autres, et l'étudiant doit donc s'entraîner à rechercher d'un bout à l'autre de l'ouvrage ces mêmes éléments structurels ; seuls ces éléments conféreront une validité scientifique à la preuve et apporteront la certitude de cette preuve à chaque étape de notre discussion.

## **2. D'Intéressants Points de Vue Modernes en matière de Cosmogonie**

Nous venons de dire que le cosmos tel qu'il est révélé à travers le Décalage vers le Rouge nous livre la base la plus audacieuse que le chercheur en cosmologie connaisse à ce jour. Einstein, grâce à sa théorie de la relativité, a été le premier à sérieusement secouer et à remettre en question des cosmologies qui étaient impliquées dans des ouvrages aussi sérieux que les *Eléments* d'Euclide et les *Principia* de Newton. On se mit à jeter dans le creuset ce qui était

acceptable et même encensé jusqu'alors. De là émergèrent trois cosmologies qui ressemblaient à des liquides non-miscibles contenus dans une seule bouteille. Einstein ne pouvait concilier la théorie de la relativité restreinte avec sa propre théorie de la relativité générale. Certains suggèrent que l'espace de l'une correspond au temps de l'autre. D'autres complications vinrent s'ajouter quand l'électromagnétique et la mécanique quantique entrèrent en scène. La recherche d'un champ unitaire sur lequel pourraient coexister ces éléments opposés devint le problème qui tenait le plus au cœur d'Einstein et de Schrödinger.

Depuis lors de nombreuses théories se sont succédées à un rythme rapide pour remplacer les représentations classiques que les scientifiques plus âgés avaient apprises à l'école. L'Hypothèse Planétésimale de Laplace et la Théorie Nébulaire ont rapidement été reléguées au second plan. La Théorie de De Sitter et deux autres théories intéressantes connues sous les noms de Théorie de l'État Stationnaire de Bondi et Gold, et Théorie du Big-Bang de George Gamow, commencèrent à attiser l'imagination du public. La Théorie des Marées de James Jeans a apporté sa faible contribution, mais elle n'a pas pris une place aussi importante que les autres. Toutes ces théories excellent par la hardiesse de leurs conjectures qui ne s'appuient que sur un petit nombre de faits vérifiés par un nombre raisonnable mais minimal d'observations. Nous sommes intrigués de constater qu'il est possible que ces théories rivales qui semblent parfois si diamétralement opposées – comme le sont par exemple celle de l'État Stationnaire et celle du Big-bang – puissent aller jusqu'à coexister, et que, dans le domaine de la science moderne, toutes puissent être défendues. Sans un concept absolutiste global qui les inclut toutes en les considérant comme des points de vue partiels, chacune dans la totalité du cadre qui est le sien, ces théories cosmologiques ne pourraient paraître cohérentes à qui que ce soit. Les extraits qui vont suivre suffiront à révéler la perplexité dans laquelle nous sommes à présents plongés. Le passage suivant est tiré de *Sciences*, (Paris, 1964) et il s'intitule, *An Interview with Fred Hoyle*. Interrogé par Roger Louis, Hoyle déclare :

« Par conséquent une théorie est une construction mathématique basée, à son point de départ, sur des relevés effectués et qui, en passant, dérange certaines lois qui l'entravent ou, par la force de sa logique interne, crée de nouvelles lois, pour que l'univers soit conforme au raisonnement logique. Einstein avait l'habitude de dire qu'il ne pouvait pas croire que Dieu avait joué aux dés avec l'univers ; Cette conviction est partagée par tous les cosmologues et elle est à la base de tous leurs travaux. »

Plus loin il poursuit en expliquant la permanente création de matière :

« L'univers n'a pas d'origine. Il est éternel. La matière se crée elle-même localement et se fabrique en permanence au rythme-même auquel elle disparaît... Mais globalement l'univers est éternellement et en permanence en équilibre.... Les creusets où se forment ses éléments, où ils se forment encore aujourd'hui, et où ils se formeront éternellement, sont les étoiles.... Dans le cours de son existence chaque étoile passe par un cycle au cours duquel se succèdent certains états d'équilibre de longue durée, séparés par de brefs états d'instabilité. L'équilibre est maintenu quand les réactions nucléaires qui se développent à l'intérieur de l'étoile compensent parfaitement en chaque point la force de pression de la gravitation... »

Dans cet interview dont nous n'avons extrait que les quelques points qui nous intéressent ici, Hoyle fait référence à un nouvel ordre de champs cosmologiques qu'il baptise 'champ C'. Il se réfère également à un nouvel ordre d'étoiles dont le statut, comme leur nom l'indique, est quasi stellaire. « Ce ne sont ni des étoiles parce qu'elles sont trop massives, ni des galaxies

parce qu'elles ont une trop grande densité et qu'elles sont trop compactes. Selon Hoyle, on suppose que ces étoiles sont « dix fois plus distantes que l'étoile la moins visible, et mille fois plus puissantes que ce que l'on imaginait et que par conséquent il est impossible de les classer selon leur système de référence. »

La gravitation, qui est une construction mathématique, lui plait car il la trouve plus élégante que les constructions mathématiques d'Einstein. Il aurait déclaré :

« Tant qu'il suffit de se référer à des livres pour faire des calculs c'est relativement facile ; mais il est bien plus exaltant d'inventer de nouvelles mathématiques qui au final permettent de concevoir ce qui semble inexplicable ou impossible. »

C'est ainsi que nous voyons que le scientifique peut prendre des libertés, même en mathématiques, et que si les faits ne peuvent être expliqués ils se réservent le droit d'inventer des théories qui s'ajustent à ces faits, plutôt que de les élaborer *a posteriori*. Par conséquent, même si l'on raconte maintenant que Hoyle a renié ses propres théories, l'*apriorisme* entre par lui-même et de plein fouet dans la science. Toujours est-il que l'intérêt que ses paroles représentent pour nous reste d'actualité.

### 3. Cosmogonie dans le R̥g-Veda

Tournons maintenant le regard un instant dans une autre direction afin de voir quelles étaient les théories avancées par les anciens peuples de l'Inde. Il est nécessaire d'éliminer beaucoup d'éléments superflus et de réinterpréter la situation afin d'intégrer dans l'ensemble du tableau de nombreux facteurs structurels et en particulier ceux qui se rapportent à l'axiologie. Ceci est indispensable pour que nous puissions tous les comparer ou les opposer au sein de la cosmologie et de la cosmogonie normatives ou neutres de Narayana Guru. Nous lisons par exemple dans l'*Hymne de la Création* du R̥g-Veda (X. 129) :

« Rien n'existait alors, ni l'être ni le non-être,  
Il n'y avait ni espace ni firmament au-delà.  
Qu'est-ce qui enveloppait (tout) ? Où dans le réceptacle de quoi  
(Était-il contenu) ? Était-ce de l'eau, l'eau profonde,  
Les abysses sans fond ?  
En ce temps-là il n'y avait ni la mort, ni la non-mort ;  
Il n'y avait pas de signe qui ferait distinguer la nuit du jour.  
L'Un respirait sans souffle, calmement, mû (supporté) de lui-même :  
Il n'y avait aucune différenciation, ni rien qui fût au-dessus de cela.  
Au commencement existait l'obscurité, enveloppée dans l'obscurité  
- Tout ceci était de l'eau sans distinction.  
À partir de quoi cette création s'est-elle développée, et est-ce que (quelqu'un) l'a faite  
ou non – Lui au plus haut des Cieux,  
Lui qui dirige, Lui en vérité Il sait et/ou (même) Il ne sait pas. »<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Source donnée par Nataraja Guru : J. Muir, *Classical Original Texts : R̥g-Veda*, Oxford : 1870, p. 536.  
N. d. T. : site qui donne de nombreuses traductions en français et en allemand (Renou, Müller etc.) :  
<https://metaxu.org/2018/11/19/lun-seul-et-le-tout-fecond/>

Dans l'extrait ci-dessus il est intéressant de remarquer à quel point ces anciens théoriciens védiques ressemblent aux scientifiques modernes dans les commentaires agnostiques et sceptiques qu'ils nous livrent. Ils n'ont même pas épargné Dieu en déclarant qu'il se pouvait que Lui-même soit ignorant d'au moins certains aspects de Sa propre création, laquelle a dû être, même pour Lui, trop importante de par l'immensité énigmatique de ses possibilités. Cette audacieuse place laissée au doute dans l'omniscience de Dieu place le *R̥g-Veda* dans une catégorie similaire à celle de la science et de la philosophies modernes dans toutes les situations où celles-ci émettent des hypothèses.

#### **4. Cosmogonie dans la Bible**

De la même façon nous pouvons nous pencher sur la cosmogonie plus familière que l'on trouve dans la Bible, si nous nous souvenons que la création qui se déroula sur sept jours est reliée aux sept niveaux des domaines axiologiques de valeur, eux-mêmes partagés en sept gradations horizontales. Il est facile de constater qu'il y a un air de famille entre ces sept niveaux et les dix niveaux entre lesquels Narayana Guru divise sa propre cosmologie. Nous pouvons également remarquer que l'on ne trouve pas plus mention d'une évolution mécaniste graduée dans la Bible que dans le cas de Narayana Guru.

La cosmologie absolutiste ne peut tolérer cette image mécaniste unilatérale. Lorsque l'on rapporte qu'à chaque étape de sa création Dieu aurait « vu que cela était bien », nous devons comprendre que ceci signifie que le facteur valeur dominait dans Son esprit à chaque étape de la création. Le septième jour servait à fusionner tous les actes de création en un seul, acte dans lequel l'activité même était contrebalancée par une double négation globale au sein de l'Absolu. C'est exactement le point de saturation de valeur qui est atteint à la stance 10 de la *Darśana-Mālā*. L'échelle de valeurs graduée sous-entendue dans la *Genèse* n'est pas différente de l'échelle de Jacob à laquelle il est fait référence à d'autres endroits de la Bible, échelle sur laquelle des anges montent et descendent. Cette image a été reprise et embellie par Goethe dans *Faust*. Nous laissons le lecteur trouver par lui-même d'autres points de contraste.

#### **5. L'Interchangeabilité et l'Homogénéité des Contreparties Dialectiques**

Arrêtons-nous ici pour examiner de près le statut épistémologique et les implications structurelles de la cinquième stance de ce premier chapitre. Non seulement elle occupe une position clé au sein de ces dix stances, mais, en y regardant de plus près, nous constaterons qu'elle nous fait découvrir la corrélation structurelle qui traverse les dix chapitres. Ensemble ces dix chapitres forment l'unique guirlande destinée à révéler l'Absolu, si on l'assimile au Soi de l'élève.

À ce stade, nous pourrions naturellement nous demander pourquoi Narayana Guru a besoin de tant d'analogies pour prouver cette même et simple relation bipolaire qu'il y a entre des contreparties dialectiques qui, dans ce chapitre, se réfèrent toujours soit à Dieu, soit à Sa propre création. Dans la stance que nous examinons en ce moment, la nature des contreparties et la qualité même de l'homogénéité de leur statut épistémologique sont assez évidentes. Avant d'exposer une image, l'artiste la conçoit dans son subconscient. Entre ces deux événements qui prennent place dans la conscience de l'artiste, il n'y a pas nécessairement une durée de temps effective. Ces deux aspects ambivalents peuvent facilement s'insérer comme contreparties

dialectiques dans un schéma structurel du contenu de l'Absolu. Ce schéma serait légèrement subjectif afin que ces deux aspects puissent exister côte à côte sans aucun conflit et faire référence aux aspects conceptuels ou perceptifs du même pressentiment eidétique à deux faces traitées comme un tout. Dieu est comparé à la conception de l'artiste, et la création à ses propres contreparties perceptuelles. La relation est une pure relation d'ordre subjectif.

Il faut reconnaître qu'à l'heure actuelle le subjectivisme est un élément reconnu dans l'épistémologie de la physique, même pour ce qui est de la physique au sens où l'entend Eddington. Chez l'artiste l'image conceptuelle a une correspondance biunivoque avec sa (*its*) propre version perceptualisée. Ici l'exemple est symétrique et suffisamment simple pour que l'homme ordinaire puisse y croire et en être convaincu même dans le cadre de son expérience quotidienne. Cependant, pour ce qui est des autres analogies, comme celle du magicien ou du yogī, l'homme moderne est en droit de se demander pourquoi Narayana Guru affectionne tant ces exemples excentrés.

Peu de sceptiques croient en la possibilité de la magie, et il faut une bonne dose de foi pour imaginer qu'il y a dans le subconscient d'un yogī tous les pouvoirs psychiques que lui attribue si facilement Narayana Guru. Comment le yogī pourrait-il être capable de manifester ouvertement ces pouvoirs psychiques latents d'une façon comparable à la création du monde par Dieu – monde qui doit nécessairement contenir des pierres ou autres matérialisations très concrètes – voilà qui demande une certaine imagination pour le comprendre. Si l'on se rappelle que le Guru cherche à faire correspondre ces exemples inhabituels à des niveaux tout aussi inhabituels de facteurs épistémologiques prenant la place de causes ou d'effets, on peut alors excuser les efforts qu'il fait pour mettre à notre service des analogies insolites. Il ne le fait qu'au nom du principe de *samana-adhikaraṇatva* (homogénéité de contenu), où seule demeure cette sorte de correspondance biunivoque sans aucune incompatibilité réciproque.

Nous ne pouvons pas efficacement souder de l'or à de l'argent avec du plomb. Ils doivent être fusionnés avec une soudure d'une fusibilité qui leur soit presque équivalente. Nous avons déjà fait référence à l'exemple excentrique favori que les vedāntins ont été conduits à adopter, celui de l'exemple de l'araignée et de sa toile qui toutes deux, en tant que cause et effet, ont un même degré de concrétude. Étant donné la difficulté de respecter la règle du *samana-adhikaraṇatva*, un Dieu bon, de la même manière, ne peut être tenu responsable d'un mauvais monde ou *vice versa*. C'est une des lois globales que l'épistémologie absolutiste doit respecter même si le prix à payer est de devoir employer des analogies excentriques. Au moins une des contreparties impliquées dans les analogies paraîtra suffisamment commune, comme dans le cas du yogī et du magicien et, grâce au parallélisme établi entre Dieu et sa création, deux contreparties que l'on doit en permanence garder à l'esprit à chaque stance, on aboutit à un degré de clarté qu'il serait autrement impossible à atteindre. C'est ainsi qu'au moyen de la quadruple structure en quaternion implicite dans chaque stance, deux membres du quaternion qui s'avèrent insolites, et malgré le fait qu'ils soient moins familiers, peuvent gagner en clarté grâce aux deux autres membres. Ensemble ces quatre membres confèrent un degré de certitude suffisant au contenu de l'Absolu. La certitude dialectique et apodictique rétablit ainsi l'équilibre pour aboutir à une certitude absolue.

Au cours de notre examen de certaines des théories cosmologiques existantes, certaines plus récentes que d'autres, et certaines relevant du domaine des écritures, nous avons rassemblé suffisamment de preuves pour justifier le fait que Narayana Guru traite de la cosmologie comme il l'a fait, c'est-à-dire de cette manière très subjective, très structurelle, très sélective et très schématique. Celle-ci est appropriée dans le cas d'une Science de l'Absolu normée. Avec Fred

Hoyle nous avons vu que l'univers a un statut logique, et qu'il est même autorisé de changer les mathématiques pour répondre aux énigmes de l'observation. Même pour ce qui est de l'histoire de la vie des étoiles un processus cyclique est toujours impliqué. Lorsque Hoyle a l'audace d'affirmer que l'univers n'a pas du tout été créé, il reconnaît aussi qu'il y a un principe global de compensation. Ce dernier s'accorde étrangement avec l'*ajāta-vada* (principe de non-crédation) de l'Advaita-Vedānta de Śaṅkara.

Nous voyons que Costa de Beauregard, que nous avons également examiné, reconnaît certains traits structurels, comme le point oméga où prévaut un maximum d'ordre dans l'univers et l'idée d'une « implosion » par opposition à l'explosion impliquée dans la théorie du big-bang du progrès cosmologique du devenir positif ou négatif. Toutes nos références à la littérature cosmologique moderne ou ancienne tendent à justifier ou soutenir le schématisme poussé à l'extrême et quasiment codé de Narayana Guru. Verticalement, nous avons une série d'équations à différents niveaux de concepts, tels que les éléments mémoriels, les apperceptions, les pressentiments eidétiques, etc. Le subjectif devient interchangeable avec l'objectif au point d'origine, à la stance cinq qui nous livre la judicieuse analogie de l'artiste. Après cette stance, nous voyons que la négation gagne du terrain et que la nature prend le pas sur le monde visible lorsqu'elle est perçue négativement dans le subconscient psycho-physique du *yogī*. Sur ce plan épistémologique, les tables sont renversées très subtilement à partir de la cinquième stance, et il est important que lecteur attentif note ce fait une fois pour toutes afin de le garder en mémoire et de l'utiliser dans l'étude critique qu'il poursuivra dans le reste de l'œuvre. Comme nous pouvons le voir implicitement dans la dernière stance, la négation, lorsqu'elle se duplique elle-même, tend à acquérir un degré de possible matérialisation. Comme l'admet Hegel dans sa philosophie, ce genre de matérialisation ne doit pas sortir du champ des possibles d'un « agrégat universel » qui relève pleinement du contexte d'Absolu. Par conséquent, lorsque nous atteignons la dernière stance nous constatons qu'elle marque la première ou la dernière limite alpha, là où le principe du négatif se trouve le plus fortement concentré, comme dans la racine carrée de moins un que l'on connaît dans le domaine des nombres complexes. Ici l'Absolu atteint son statut le plus complet selon les termes-mêmes de l'analyse de la béatitude upanişadique (élément de valeur, ou *ānanda*), telle qu'on la trouve dans la *Taittirīya Upaniṣad* (II.5). Comme nous pouvons le lire ci-dessous c'est la fin de la description qui répond pleinement à l'Absolu (à savoir *brahman*) :

« En vérité, à l'extérieur et à l'intérieur de ce en quoi consiste la compréhension se trouve le Soi qui est fait de béatitude (*ānanda-maya*). Il est rempli de cela. Celui-ci en vérité, a la forme d'une personne. Selon la forme personnelle de celui-ci est celui qui a la forme d'une personne. Le plaisir (*priya*, amour, affection) est sa tête ; la joie (*moda*, délice) est le côté droit ; la grande joie (*pra-moda*), le côté gauche ; la félicité (*ānanda*), le corps (*ātman*) ; Brahma, la partie inférieure, la fondation. »<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Hume: *The Thirteen Principal Upaniṣads*, p. 286.

Bien qu'il soit conçu dans la normalité et la neutralité, la position de l'Absolu est en principe totalement réversible dans tous les processus dont on considère qu'ils ont un contenu absolutiste ; il y a des limites positives et négatives, comme celles des points alpha et oméga, et c'est cela que ce passage tente d'expliquer. Nous aurons l'occasion de préciser ces caractéristiques dans d'autres contextes au fur et à mesure de notre progression.

## 6. Processus Cosmologiques Évolutifs

On peut considérer la cosmologie du point de vue statique ou du point de vue dynamique. Sans le dynamisme de la vie et de la respiration elle n'est qu'un squelette logique ou mathématique. Les aspects factuels de la cosmologie tels qu'ils sont donnés à l'observation directe que l'on a à travers les sens se prouvent plus ou moins d'eux-mêmes. C'est ici que les preuves théoriques ont le moins de chance d'être utilisées, que ce soit par le physicien ou le philosophe. On peut considérer que les faits sont réels ou, dans un langage plus philosophique, qu'ils ont un riche statut « ontologique ».

Lorsque nous pensons à la vérité, par opposition au simple fait, nous nous plaçons sur le terrain d'une logique qui dépend du raisonnement ratiocinatif. Il est facile de reconnaître le statut factuel dont relèvent la graine et le figuier de la dernière stance de ce chapitre. De la même manière nous reconnaissons ce que l'artiste a en tête et ce qu'il peut accomplir dans son art, non pas comme un fait mais comme quelque chose qui ressemble davantage à une vérité agissant comme un lien entre le conceptuel et le perceptuel. Dans cette série nous voyons que Narayana Guru accorde une place centrale à cette vérité. En cosmologie, non seulement il y a de la place pour les faits et les vérités qui sont ainsi plus ou moins évidentes pour les hommes, mais aussi pour des vérités plus subtiles dont le statut est théorique et qui résultent d'instruments de raisonnement que l'on appelle souvent intuitions, mais dont la parenté avec la dialectique ou les équations des mathématiques pures est évidente. En pensant au dynamisme propre aux processus cosmologiques, nous devons prendre garde de ne pas mélanger le fait brut avec des vérités plus subtiles d'ordre théorique, ni de porter atteinte de quelque façon que ce soit à la cohérence des traitements dont doivent relever les gradations et les abstractions auxquelles chaque fait, vérité ou signification de la valeur théorique doivent appartenir.<sup>9</sup> Ce serait comme essayer de tuer une souris avec un large club métallique, ou plutôt ce serait comme un homme obèse qui tenterait de s'asseoir sur une chaise abstraite. Dieu ne peut créer qu'un monde qui soit compatible avec sa propre nature. La meilleure raison que l'on ait de recommander cette série de stances cosmologiques composée par Narayana Guru c'est qu'il respecte la cohérence interne et la continuité extérieure à chaque stade de ses hypothèses et de ses observations cosmologiques. On doit considérer que le Seigneur Suprême (*paramésvara*) de la première stance est *seul* ou, comme le formule Plotin « un envol du seul vers le Seul ».<sup>10</sup> Le Brahma dont il est question à la dernière stance, en tant que membre du panthéon des dieux hindous sous la forme concrète qu'on lui attribue traditionnellement, jouit d'un statut tout aussi réel que dans l'analogie qu'utilise Narayana Guru à la dernière stance où la graine et le figuier adulte relèvent ensemble avec leur créateur du même niveau de réalité. Il peut y avoir autant de cosmologies qu'il y a de niveaux de réalités, et celle qui parmi elles occupe la position la plus centrale doit aussi être considérée comme la plus normative.

<sup>9</sup> Pour avoir plus d'éclaircissements sur ce point voir notre troisième article, « The Probleme of Transition from Existence to Subsistence », dans la série intitulée « *Vedānta Revalued and Restated* », dans VALUES. Vol. IX, N°4.

<sup>10</sup> S. McKenna (trad.), *The Essence of Plotinus : extraits des Six Enneads*, Oxford : 1948, p. 222.

Même l'idée d'un processus tel que celui qu'implique l'emploi des deux expressions « Au commencement » et « ensuite » qui sont associées à chacune des stances de ce chapitre, introduit un principe de transformation et de devenir quelque pur ou réel qu'il puisse-t-être en fonction des mérites respectifs de chacun des domaines que l'on aborde. Un processus peut

n'être que de l'ordre de la sémantique comme c'est le cas lorsque l'on se réfère à la sémiose, ou il peut être considéré comme le processus d'un changement concret comme c'est le cas avec un enfant qui devient adulte. « L'envol du seul vers le Seul » peut aussi être rangé dans la catégorie d'un processus sous sa forme la plus pure.

Les faits, les vérités et les théories s'inscrivent dans le seul et même contexte de la Science de l'Absolu. Les limites du sujet, qu'on le conçoive sur le plan vertical ou sur le plan horizontal, sont valables pour le philosophe et le scientifique. Nous constatons que presque tous les intellectuels modernes, essentiellement ceux de l'occident, peuvent se diviser en deux camps : ceux qui prennent position pour une sorte d'évolutionnisme, et ceux qui adhèrent à une idée dans le style de celle que l'on trouve dans la Bible : « Que la lumière soit. Et la lumière fut, etc. ». Bien que le célèbre Procès de Scopes au Tennessee soit de l'histoire ancienne, les ombres projetées du « péché originel » qui sépare les brebis croyantes des chèvres non croyantes sont toujours à l'œuvre aujourd'hui. Il est temps de donner à l'évolution la place qui lui revient dans le cadre de l'Absolu, et l'Absolu doit éviter d'avoir un statut mathématique exclusivement axiomatique ou un statut mathématique creux. Pour que l'Absolu ait du sens et qu'ils prennent de l'importance nous devons le considérer à partir de la limite du réel et de celle du théorique. Il est donc surprenant de voir que même certains des principaux évolutionnistes ne sont pas suffisamment conscients de la distinction épistémologique fondamentale qu'il y a entre ce qui est factuel et ce qui a un statut théorique. Sir Julian Huxley, par exemple, parle souvent de la *théorie* de l'évolution comme *fait* d'évolution. Il veut construire sur ce *fait* concret un mouvement religieux rival connu sous le nom d'Humanisme. <sup>11</sup>

<sup>11</sup> Voir, par exemple, cette déclaration de J. Huxley, *New Bottles for New Wine*, Londres, Chatto & Windus, 1957, p. 14 :

« Qu'il le veuille ou non... il en est au point où le *fait* détermine la future direction de l'évolution sur cette terre. C'est le destin auquel il ne peut échapper ; plus tôt il réalisera cela et plus tôt *il se mettra à y croire*, plus ce sera mieux pour tous ceux que cela concerne. » (Les italiques sont de nous). »

Afin de garantir son propre statut de sceptique, un scientifique à qui l'on demande d'énoncer son article de foi préfère parfois le considérer comme un fait. Par contre un croyant aura tendance à placer sa foi en quelque chose que seules des hypothèses d'ordre supérieur peuvent atteindre. Une Science de l'Absolu normée doit inclure en son sein ces deux postures sans qu'il y ait de conflit ni d'incompatibilité. C'est à la lumière de cette fausse normalisation provenant du factuel et de la renormalisation provenant du théorique que nous devons examiner le statut de chacune des stances de cette série qu'est la *Darśanamālā*.

Dans le contexte védāntique, si nous nous tournons vers la tradition la plus ancienne concernant la Science de l'Absolu, nous pouvons nous référer aux Brahma-Sūtras composés par Bādarāyana où il est question de l'Absolu dans la deuxième série d'aphorismes. Il y est écrit noir sur blanc que l'origine de l'univers doit être attribuée à l'Absolu. Cela a représenté un défi majeur pour les théoriciens védāntiques en raison de la difficulté de faire dériver un monde phénoménal réel de quelque chose que l'on croit être de l'ordre du *Logos*, contexte auquel le concept d'Absolu appartient en propre à l'origine, comme c'est le cas dans les Vedas. Nous voyons que pour le *Sūtra* (aphorisme) qui porte plus particulièrement sur ce sujet, des commentateurs comme Śaṅkara, Rāmānuja et Madhva s'opposent à cette théorie ; ceux-ci s'efforcent tous de combler le fossé existant entre les aspects réels et les aspects transcendants de l'Absolu. Un gouffre profond sépare manifestement ces catégories de vérités. Nous avons déjà tenté de mettre en lumière la nature du fossé qui sépare les aspects horizontaux et les aspects verticaux de l'Absolu qui doivent relever structurellement d'un seul tout unifié ; ensemble unifié qui a à la fois un statut physique et un statut métaphysique. Et nous ne voulons



pas nous perdre ici dans une sempiternelle répétition de ces arguments. Toute théorie impliquant un processus d'évolution d'une durée quelconque – qu'elle soit mesurable ou seulement intuitivement ressentie – doit relever de l'un ou de l'autre des deux axes de référence que nous avons essayé de distinguer aussi clairement que possible. D'une manière ou d'une autre, pour que notre représentation cosmologique soit complète, un processus factuel et un processus logique ou théorique doivent trouver leur place ensemble dans la globalité du contenu de l'Absolu.

## 7. Évolution en Termes de Conscience

Lorsque Sir Julian Huxley et d'autres évolutionnistes considèrent que le processus impliqué dans l'évolution est un *fait*, ils placent nécessairement ce *fait* en dehors d'eux. Si nous visitions la section biologique d'un musée et faisons l'inspection des diverses expositions qui y sont agencées pour mettre en évidence le processus que l'on appelle évolution, nous verrions que toutes forment une suite graduée de squelettes ou de spécimens et qu'il est spécifié qu'ils constituent les différents stades à travers lesquels l'évolution est censée avoir tracé son chemin. On imagine que le processus est parti d'une simple amibe et qu'en passant par de nombreuses ramifications il a finalement abouti à l'homme en tant qu'*homo sapiens*. Il peut même y avoir quelques « chaînons manquants » que l'on découvrira plus tard pour combler toutes les lacunes qu'il y a dans ce genre d'interprétation basé sur des spécimens visibles et objectifs. On n'observe que de discrets stades représentés par des spécimens morts, et si quelqu'un devait demander, « est-ce que Darwin a réellement vu un singe se changer en homme ? » comme Narayana Guru l'a fait un jour, avec pertinence et de la manière la plus simple qui soit, la réponse devrait être au négatif.

Par conséquent, contrairement à ce qu'Huxley voudrait nous faire croire, l'évolution n'est pas tout à fait un *fait*. Avant que l'on puisse ne serait-ce que penser à la signification de l'évolution – qui doit faire référence à une mutation ou à un devenir –, il nous faut admettre une certaine idée de l'interprétation théorique organisée en série graduée. On peut classer des grains de sable selon une série graduée en fonction de leurs formes cristallines plus ou moins complètes. Si nous les observons au microscope nous n'aurons jamais la preuve que le premier dans cet ordre à évoluer en sorte de parvenir au dernier. La théorie ne fait sens que si l'on intègre notre propre conscience avec sa façon d'interpréter les choses dans le contexte des faits bruts.

Si maintenant nous considérons le cas de certains animaux marins qui, comme l'hydra fuchsea ou même l'étoile de mer, peuvent convenablement se régénérer en deux animaux entiers si une partie quelconque de leur corps en a été séparée, nous avons l'exemple propre à la biologie d'une transformation et d'un devenir encore plus vivants. Mais si l'on veut parfaitement comprendre ce changement, on doit nécessairement présupposer que cet être vivant à une conscience intégrée.

On ne peut pleinement comprendre la conscience, même lorsqu'elle se trouve dans une amibe que l'on observe au microscope, on ne peut l'appréhender qu'en fonction des termes subjectifs de notre propre conscience. Les théories de l'évolution doivent dépendre de faits bruts d'un côté, et de la conscience commune de toute vie de l'autre, de sorte que l'on puisse élaborer entre ces deux limites une théorisation conçue ou contrebalancée de façon bilatérale sans qu'il y ait de dualité entre l'esprit et la matière. On peut classer toutes les actuelles théories de l'évolution, la plus mécaniste d'entre elles étant celle de Darwin, selon une succession verticale dans laquelle la matière et l'esprit, deux facteurs qui se compensent, prennent la primauté ou sont subordonnés. Les trois théories fondamentales de l'évolution darwinienne sont : 1. La lutte pour l'existence, 2. La survivance du plus adapté, et 3. La sélection naturelle. On peut constater que ces trois doctrines sont essentiellement mécanistes excepté la dernière qui admet quelques

facteurs qualitatifs et qui n'est donc pas totalement quantitative. La sélection naturelle est un processus lent qui prend des milliers d'unités de temps géologiques ou d'années et qui divise chaque strate en termes de paléontologie. L'orthogénèse doit accumuler des moments qui se succèdent dans une certaine direction, en passant par des étapes intermédiaires infinitésimales pour parfois n'aboutir qu'à une impasse en termes d'une possible évolution de la phylogénèse, ou qui réussissent et continuent à survivre en suivant les mêmes lignes. Si l'on demande à un évolutionniste factuel *qu'est-ce qui évolue*, nous ne pouvons pas nous attendre à une réponse parce qu'il lui rebute généralement de parler de quoique ce soit qui ne soit pas un fait observé ou observable. Il y a donc quelque chose de fondamentalement impossible pour nous en l'occurrence, et nous ne pouvons pas comprendre, ne serait-ce qu'en gros, ce que cela signifie.

C'est Bergson qui, dans l'une des premières et des plus célèbres de ses œuvres, l'Évolution Créatrice, a mis très clairement en évidence le statut mécaniste de l'évolution darwinienne alors que d'autres la présentaient sous une forme révisée. Par contraste avec la version de Darwin la version de Bergson accordait la primauté au vitalisme plutôt qu'au mécanisme. Il prit l'exemple frappant de la ressemblance qu'il y a entre l'œil d'un vertébré tel que l'homme et l'œil que l'on trouve chez les mollusques. Même si, à travers la même opération de sélection naturelle, tous deux ont suivi des lignes d'« évolution » très divergentes, ils finissent par avoir une structure essentiellement identique. Dans les deux cas les yeux montrent le même niveau de complexité ou de spécialisation. On voit qu'ici la théorie de la « lutte pour l'existence » et celle de la « survie du plus fort » ne sont pas appropriées.<sup>12</sup> Bergson appuie sa position, en partie du moins, en se basant sur les arguments utilisés par Jean Lamarck et Hugo De Vries. Lamarck pense que ce sont les instincts individuels les plus profondément ancrés en chaque animal qui dirigent son évolution plutôt que les facteurs de sélection par la compétition pour la survie qui ne sont qu'horizontaux. La théorie mutationniste de De Vries fit elle aussi reculer Darwin et de nos jours encore il est impossible de l'ajuster au contexte du darwinisme. On considère que les néolamarckiens ont été plus loin pour ce qui est de tracer les niveaux les plus profonds des instincts animaux et qu'ils ont amélioré la première impulsion donnée à une version plus verticale de la théorie. Ils sont ainsi descendus jusqu'aux instincts les plus primaires de tous les êtres vivants, ce qui fait que cette théorie est devenue plus vitaliste que mécaniste. Bergson cite de nombreux exemples pris parmi les dernières découvertes de notre époque, essentiellement dans le domaine de l'évolution de l'organe de la vue, et non seulement il retrace des modifications qui ont pris place sous l'influence des sources vitales profondément ancrées dans chaque espèce animale, mais il voit dans l'héliotropisme commun à presque tous les êtres vivants un principe global qui fait émerger l'énergie vitale guidée par un ensemble de facteurs externes donnés à la vie en général et qui permettent de développer pour chaque animal de nombreux organes perfectionnés et de lui en adjoindre d'autres. Chercher à tirer le meilleur parti qui soit pour remplir sa mission dans toute la mesure du possible, telle est la ligne verticale fondamentale qui est tracée ici. La version de l'évolution de Bergson fait donc référence à une sorte de pur mouvement que l'on distingue des autres par le terme de « créatif » et qui relève du même ordre que la pure action ou l'acte pur (*actus purus*, ou Premier Moteur Immuable) postulé par Aristote.

<sup>12</sup> Bergson, l'Évolution Créatrice, pp... 55 – 68.

Dans ses écrits, Bergson se réfère constamment à une version verticalisée de l'action conforme à son schéma moteur. Avant d'atteindre ce statut totalement vertical, ce pur mouvement transcende les paradoxes de Zénon. Étant donné que nous avons déjà parlé de ces sujets à d'autres occasions, nous pouvons nous contenter de dire ici que « l'évolution créatrice » est un processus vertical qui, dans le domaine de l'Absolu, doit être interprété selon les termes purs et subtils de flux et de devenir. La contrepartie mécaniste factuelle de ce même processus vertical

ferait référence à la version horizontale de ce même Absolu, version à laquelle les évolutionnistes dont l'esprit se tourne vers le factuel pourraient consciemment ou inconsciemment adhérer.

C'est à chacun de voir s'il veut s'en tenir aux faits ou s'il veut donner plus de liberté aux théories fantaisistes. Mais quelque soient les spéculations auxquelles puisse se livrer un philosophe ou un scientifique, celui-ci doit toujours respecter les règles du jeu. L'exception peut prouver la règle, et de nombreux cas insensés considérés comme ayant un haut degré de probabilité dans le monde actuel pourraient se produire. Ces alternatives prises unilatéralement sont strictement intenables. On ne peut placer une grenouille à cinq pattes sur aucune lignée ou échelle de l'évolution correctement conçue. Elle ne pourrait être ajustée à aucun ensemble de faits cohérents ; les phénomènes et les monstruosité sont relégués dans les coins des musées biologiques et les théoriciens ne sont pas censés les considérer avec sérieux.

La découverte de la mutation chez *Oenothera Lamarckiana*, bien qu'elle ait étayé les arguments d'une Théorie de la Mutation rivale, n'a pas réussi à mettre le Darwinisme hors circuit. Pour des raisons de taxinomie et de facilité de classement, la classification des animaux et des plantes, et la façon dont on les met en place, est toujours acceptée dans le monde entier. La découverte d'animaux comme l'okapi qui est un animal à mi-chemin entre un zèbre et une girafe a justifié les méthodes d'approches darwiniennes. Des zoologistes avaient deviné la possibilité de l'existence de cet animal, même lorsqu'on pensait que son existence n'était qu'une probabilité, et ceci bien avant qu'on l'ait effectivement observé. Par conséquent la possibilité peut renforcer la probabilité et *vice versa*.

Le mérite en revient à Darwin et si les théories des faits sont traitées dans le respect de toutes les règles du jeu, il n'y a pas lieu de se plaindre. Lorsque la méthodologie et l'épistémologie sont conçues sans un cadre de référence qui en établit les normes, et que l'on applique aux faits observés un degré d'abstraction ou de généralisation en violant la compatibilité épistémologique des groupes ou des éléments, des objets ou des réalités, et que des vérités de logique ou des vérités factuelles, sont arbitrairement mixées, ou que des valeurs transcendantales sont mélangées à des valeurs non-transcendantes et immanentes, alors nous avons cet étrange phénomène que l'on appelle l'émergence d'une pseudoscience ou d'une théologie considérée comme hérétique.

Lorsqu'on permet ce genre de confusion des personnes aussi innocentes que Bruno sont brûlées sur le bûcher. Les charlatans prospèrent à grande échelle en exploitant librement la crédulité des gens simples. Lorsque le chaos prévaut dans le domaine de la pensée, les croyants sont autant à blâmer que les soi-disant sceptiques. Si l'on veut éviter de tels désastres, une pensée normée qui suit des cadres de référence adaptés doit être traitée selon les règles de jeu tacites ou exprimées. C'est précisément pour mettre de l'ordre dans la pensée qu'une Science de l'Absolu est extrêmement souhaitable. Des loups peuvent se déguiser en mouton ou *vice versa*. Pour notre part nous ne souhaitons pas prendre parti pour les évolutionnistes se basant sur des faits ni pour ceux qui font de folles suppositions. Ce en faveur de quoi nous plaidons c'est pour une méthode correctement unifiée. Nous devons toujours garder à l'esprit une théorie de la connaissance et une échelle de valeurs appropriées à l'ensemble des nécessités du jeu des suppositions.

Si quelqu'un prétendait qu'en volant très haut en avion il a pénétré dans le ciel quelque part dans l'espace, ou que Sainte Marie étant la mère du Christ elle est l'Épouse de Dieu, l'incohérence de ses dires nous paraîtrait évidente. Néanmoins il y a des incohérences qui sèment la confusion dans les jugements des hommes par leur obscurantisme ou leur absurdité

même. C'est en ce sens, comme le dit l'adage familier, qu'« un peu de savoir est une chose dangereuse ». Ce même danger est explicité dans l'*Īśā Upaniṣad* (9) où il est écrit :

« Ceux qui vénèrent l'ignorance  
Pénètrent dans des ténèbres aveugles ;  
Ceux qui se complaisent dans la connaissance  
Pénètrent dans des ténèbres plus sombres encore. »<sup>13</sup>

<sup>13</sup>The Thirteen Principal Upaniṣads, p. 363.

Ce que l'on vole à Pierre est inconsciemment payé à Paul, ce qui conduit à une double absurdité là où de simples faits auraient mieux valu que de vagues théories. Les règles selon lesquelles on émet des suppositions seront violées de la même façon si, par exemple, l'on déclare que toutes les possibilités ont la même probabilité, ou inversement que les probabilités peuvent prouver une certaine forme d'unique possibilité. Ces règles sont violées parce que la nécessité d'adhérer à l'un ou l'autre des deux axes de référence dont nous avons précisé que l'un est vertical et l'autre horizontal dans la globalité du domaine de l'Absolu, et l'homogénéité d'abstraction ou de généralisation ne sont pas respectées dans la pensée unifiée.

Les scientifiques doivent nécessairement adhérer à un axe de références factuel et confier la tâche qui consiste à émettre des hypothèses théoriques à un bon philosophe. David Hume a déclaré catégoriquement que si dans une bibliothèque l'on trouve un livre qui ne contient ni expériences ni calculs, on peut le mettre au feu sans risque de se tromper. En d'autres termes, on pourrait dire que si une hypothèse fondée sur la physique ou la métaphysique ne respecte pas les normes nécessaires à un axe vertical et à un axe horizontal traités conjointement, on peut sans risque considérer qu'elle relève des limbes de l'absurde. Le mélange de ces deux rôles chez un seul et même intellectuel conduit à des résultats dont le moins que l'on puisse dire est qu'ils sont extrêmement contestables voire dangereux. Les deux parties peuvent crier : « Méfiez-vous des faux prophètes », exactement de la même façon qu'un voleur peut lui-même s'écrier, « Au voleur ! » Sans vouloir juger de peur d'être nous-mêmes jugés, et pour en revenir à notre sujet qui est de considérer qu'elle est la place de l'évolution dans une cosmologie normée, intéressons-nous maintenant aux mérites d'hypothèses qui suivent quelques-uns des plus récents courants de pensée.

Bien qu'à l'égard de la science Einstein ait pris une posture qui tend à inclure l'observateur et l'observé du monde physique dans un contexte scientifique dont ils relèvent tous deux personnellement, cette nouvelle façon de traiter la science n'a pas marqué d'avancée tangible après que son initiateur ait quitté la scène. Des concepts tels que ceux de l'observateur universel et ceux des courants internationaux qui, comme une quatrième dimension, sont un amalgame d'éléments temporels et spatiaux n'ayant pas encore complètement fusionnés en un concept unitif, ont donné lieu à de nombreuses publications pseudo-scientifiques. Ce n'est que maintenant que des philosophes scientifiques plus rigoureux commencent à rejeter ces publications.

Plus récemment encore, dans la pensée cosmologique, nous voyons avec intérêt émerger un nouveau périple avec lequel le bien-être de l'homme en tant qu'être vivant est directement et expérimentalement lié à la configuration cosmologique immédiate, ainsi qu'au monde moins immédiat des galaxies lointaines de l'espace. Actuellement la cosmologie a une importance directe pour l'homme et, réciproquement, l'intérêt de l'homme pour la cosmologie devient moins théorique. Des nouvelles perspectives telles que celles qui ont été ouvertes par les

récentes recherches de G. Piccardi, un bio-climatologue florentin, fixent de nouveaux standards tout en restant dans le cadre plus large de l'univers du décalage vers le rouge ou vers le violet. Voici les propres mots de Piccardi rapportés par Jacques Bergier :

« On a institué des tests chimiques inorganiques capables de donner des résultats variables dans le temps, toutes les conditions expérimentales (température, pression, etc.) restant constantes. Ces tests chimiques pratiqués chaque jour à la même heure durant dix ans ont montré, avec une précision surprenante, que des effets de phénomènes solaires de champs électromagnétiques de la plus basse fréquence, et des effets de certains phénomènes secondaires engendrés sur terre, se sont produits. Le comportement de ces tests chimiques nous suggère une hypothèse de travail selon laquelle on devrait considérer le mouvement hélicoïdal de notre planète dans la galaxie comme un important phénomène ; ce phénomène serait susceptible de produire des effets notables. A l'occasion de l'Année Internationale de la Géophysique, on a engagé des tests chimiques en différents points de l'hémisphère Nord et de l'hémisphère Sud. Les résultats obtenus ont confirmé les prévisions de notre hypothèse. »<sup>14</sup>

<sup>14</sup> J. Bergier, « *L'Extraordinaire Découverte de Piccardi* », tiré de *Planète*, Paris 1962, N° 5, p. 84. (N. d. T : n'ayant pas pu trouver la revue, cette traduction est une retraduction à partir de l'anglais).

Jacques Bergier continue :

« La Terre tourne autour du Soleil à la vitesse moyenne de 30 kilomètres seconde. En même temps, comme nous l'avons dit, le Soleil se déplace vers la constellation d'Hercule à une vitesse de 19 ou 20 kilomètres par seconde. La combinaison de ces deux mouvements détermine un parcours de notre planète que l'on peut calculer. Ce calcul montre que : 1. Durant le mois de mars – et seulement durant le mois de mars – le mouvement de la Terre est sur le même plan que l'équateur. 2. Durant le mois de septembre la terre évolue presque parallèlement à son propre axe Nord-Sud. 3. La vitesse totale du mouvement de la Terre varie pendant l'année et passe de son maximum en mars (45 kilomètres par seconde) à son minimum en septembre (24 kilomètres par seconde). 4. La Terre bouge toujours avec l'hémisphère Nord de face, excepté durant une petite partie du mois de mars.

« Si, dans notre Voie Lactée, la Terre traverse des champs de force en se déplaçant, il devrait donc y avoir des effets de ces forces qui varient avec le temps. Et c'est ce que l'expérimentation confirme. Il nous reste à établir la nature de ces champs de force galactiques. C'est là où intervient le physicien portugais Antonio Gaiò. Ce physicien qui travaille sur les résultats expérimentaux de Piccardi, a été capable de démontrer qu'il y a une solution inattendue aux équations d'Einstein. Et cette solution nous amène à reconnaître l'existence de ces champs de force. »<sup>15</sup>

<sup>15</sup> p. 86, *ibid.*,

Voici ce qu'écrit l'auteur sur les conséquences des champs de force galactiques sur la vie humaine :

« Cela signifie ce qui suit : un grand nombre de modifications chimiques dont les effets s'étendent autant dans le domaine biologique que dans celui de la psychologie humaine

et de la sociologie (du durcissement du ciment jusqu'aux maladies, aux psychoses et à la guerre) sont influencé par ses forces dont l'origine est extra-terrestre. »<sup>16</sup>

<sup>16</sup> p. 84. *Ibid.*

Les caractéristiques qui nous intéressent parmi les recherches ci-dessus sont les suivantes :

1. L'alternance maximale et minimale des facteurs temporels et spatiaux entre mars et septembre dépend de la relation verticale ou horizontale de notre planète dite réfractaire qui progresse, de manière hélicoïdale, dans le champ de force de la Voie lactée, avec une flèche pointant vers la constellation d'Hercule. Nous verrons que les caractéristiques structurelles qui sont impliquées ici supportent pleinement ce que nous avons nous-mêmes développé dans ces pages où nous nous sommes davantage fondés sur des hypothèses.

2. On peut résoudre et vérifier les équations de champ d'Einstein sur la base de l'hypothèse de travail directement dérivée des 250.442 expérimentations effectuées sous la direction de Piccardi. Ainsi on ne doit pas considérer que les équations ou les théories d'Einstein sortent du cadre des intérêts de l'homme ordinaire dont l'objectif est d'avoir une vie épanouie.

## 8. La Place de l'Évolution dans un Contexte Normé

Nous avons porté un intérêt particulier aux recherches de Piccardi parce qu'elles se caractérisent par le fait de combiner l'hypothèse cosmologique avec une vérification par l'expérience. Lorsque nous considérons d'autres théories, comme celle de l'État Stationnaire ou celle du big-bang, les implications axiomatiques et expérimentales de leur représentation cosmologique ne s'assemblent pas autant pour se soutenir l'une l'autre que cela est le cas avec Piccardi. Nous connaissons déjà l'exemple extrême de la théorie de la gravitation universelle de Newton qui, en s'appuyant sur son hypothèse mathématique, a relié la simple observation de la chute d'une pomme en un lieu et à un moment donné à une généralisation qui concernait n'importe quel endroit de l'univers infini. Lorsqu'une théorie est suffisamment audacieuse du point de vue de ses suppositions, l'hypothèse ou le calcul peuvent peser plus lourd que les données expérimentales dont elles disposent. D'autre part, on pourrait recueillir des données expérimentales grâce à de nombreuses répétitions. Nous avons vu que Piccardi a mené 200.000 expérimentations pour appuyer sa théorie. Par conséquent il a cherché à parvenir à la fois à une validité *a priori* et à une validité *a posteriori*. Nous avons déjà déterminé la loi par laquelle la certitude dans la connaissance scientifique doit nécessairement résider à l'un des deux pôles, que ce soit au pôle où les événements sont effectivement observés, ou à celui où des axiomes valides sans qu'il soit besoin d'apporter d'autres preuves pourraient conduire à une certitude. Entre ces deux pôles qui forment des limites, la compréhension de l'homme doit monter ou descendre pour trouver une sorte d'« image mobile de l'immobile éternité »<sup>17</sup> Probabilités et possibilités s'approchent de part et d'autre de la situation pour produire des degrés de certitude apodictique ou dialectique. Parfois le degré de certitude est faible et il a été déterminé par des intellectuels intéressés qui ont parfois même violé les règles du jeu. Rejeter catégoriquement de telles positions, ou les accepter, devient très difficile, et on est souvent obligé de les condamner en ne leur rendant que peu d'éloges, ou, avec plus de complaisance et de condescendance, de dire qu'elles sont bonnes mais qu'elles ne vont pas assez loin.

<sup>17</sup> Platon, le *Timée*, La bibliothèque électronique du Québec, collection Philosophie Volume 8 : version 1.01.

De nombreuses théories ont un faible degré de certitude. Pour citer un exemple récent de ce type de théorisation, un exemple qui a attiré l'attention de penseurs aussi érudits qu'Olivier Costa de Beauregard, scientifique et philosophe, faisons ici référence aux théories évolutionnistes de Teilhard de Chardin. Contrairement à Darwin, ces écrits ne sont pas fondés sur l'expérimentation ni sur des faits concrets. Étant un paléontologue rattaché à l'Université de Paris, il semble parfois favoriser une forme d'évolution créative plutôt qu'une évolution mécaniste ou factuelle. Dans ce champ d'incertitude qui se situe entre les allégations d'une pensée mécaniste et les allégations opposées qui sont celles d'une pensée expérimentale, Teilhard de Chardin a beaucoup de difficultés à établir ses théories. Dans sa théorisation, nombreux sont les traits qui sont dus à son propre génie personnel. Voici ce que nous lisons au début de son ouvrage :

« Il n'est pas besoin d'être un homme pour apercevoir les objets et les forces «en rond» autour de soi. Tous les animaux en sont là aussi bien que nous-mêmes. Mais il est particulier à l'Homme d'occuper une position telle dans la Nature que cette convergence des lignes ne soit pas seulement visuelle mais structurelle. Les pages qui suivent ne feront que vérifier et analyser ce phénomène. En vertu de la qualité et des propriétés biologiques de la Pensée, nous nous trouvons placés en un point singulier, sur un nœud, qui commande la fraction entière du Cosmos actuellement ouvert à notre expérience. Centre de perspective, l'Homme est en même temps centre de construction de l'Univers. Par avantage, autant que par nécessité, c'est donc à lui qu'il faut finalement ramener toute Science. »<sup>18</sup>

<sup>18</sup> P. T. de Chardin, *Le Phénomène Humain*, p. 8 :

[http://classiques.uqac.ca/classiques/chardin\\_teilhard\\_de/phenomene\\_humain/tdc\\_pheno.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/chardin_teilhard_de/phenomene_humain/tdc_pheno.pdf)

Plus loin, les termes qu'il emploie deviennent encore plus vagues et encore plus discutables du point de vue scientifique :

« L'Homme ne progresse qu'en élaborant lentement, d'âge en âge, l'essence et la totalité d'un Univers déposé en lui.

C'est à ce grand processus de sublimation qu'il convient d'appliquer, avec toute sa force, le terme d'Hominisation. L'Hominisation, qui est d'abord, si l'on veut, la saute individuelle, instantanée, de l'instinct à la pensée. Mais l'Hominisation qui est aussi, en un sens plus large, la spiritualisation phylétique, progressive, en la Civilisation humaine, de toutes les forces contenues dans l'Animalité. »<sup>19</sup>

<sup>19</sup> P. T. de Chardin, 1960, *Le Phénomène Humain*, p. 120 :

[http://classiques.uqac.ca/classiques/chardin\\_teilhard\\_de/phenomene\\_humain/tdc\\_pheno.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/chardin_teilhard_de/phenomene_humain/tdc_pheno.pdf)

Bien entendu, nous ne pouvons pas reprocher à un auteur de prendre la liberté d'user de n'importe quelle expression, qu'elle soit de son cru ou non, pourvu qu'il prenne soin de la clarifier. Nous devons également reconnaître qu'il y a de nombreuses pistes de réflexion dans le *Phénomène Humain*, et cela d'autant plus si l'on se souvient que le but avoué de l'auteur est de jeter un pont entre les théories orthodoxes de l'Église et les découvertes de la science. La nouvelle tradition que Teilhard de Chardin a ouverte serait d'une grande valeur pour la Science Unifiée si elle avait respecté plus strictement les règles qui doivent nécessairement régir les normes, car cela aurait conféré à ses déclarations un plus haut degré de certitude. Les esprits libéraux doivent accueillir généreusement toutes les opinions qui partent d'une bonne intention,

mais si l'on peut mettre en évidence un sérieux désaccord, nous manquerions à nos devoirs si nous ne le pointions pas du doigt.

Référons-nous au passage où de Chardin déclare, 'l'homme progresse qu'en élaborant lentement, d'âge en âge', etc. Là, nous ne voyons pas très bien si l'écrivain parle du temps au sens strict ou sur le plan pratique. Toute philosophie qui prétend avoir un statut spirituel doit nécessairement traiter du Temps *sub specie aeternitatis*. Ce qui signifie que l'on ne devrait pas écarter l'idée d'un éternel Présent ou d'un éternel Moment pour conférer au temps un statut qui ne soit pas pluraliste. On doit tout d'abord réconcilier la durée et la simultanéité. Les événements particuliers qui se produisent dans des lieux précis ou à des moments précis, si on ne les replace pas sur le plan de la généralisation ou du schéma, ne peuvent renvoyer qu'à des faits ou des événements grossiers qui se situent hors de tout cadre spirituel. Une lente progression a toujours comme corollaire le grand poids de l'inertie qui tend vers le désordre ou l'entropie. La néguentropie est l'élément vital de l'ordre. La lente élaboration qui se fait d'âge en âge a du mal à trouver sa place entre ces deux tendances contraires.

Dans les écrits de Nikolai Berdyaev on trouve une autre version de l'évolution telle qu'on l'entend au sens bergsonien. Soutenant sa propre idée d'un schéma vertical-horizontal et prônant un 'mouvement créatif' qui est vertical et dynamique, voici ce que nous pouvons lire :

« Le monde spirituel est un torrent embrasé, un dynamisme créateur dans la liberté. Mais, dans le monde naturel, le mouvement de l'esprit s'alourdit et revêt la forme de l'évolution. Un mouvement créateur authentique s'effectue toujours en ligne verticale, en profondeur. En ligne horizontale, sur la périphérie, il ne fait que se projeter, s'objectiver. Aussi la source du développement créateur réside-t-elle toujours dans la profondeur de l'esprit. Le mouvement se produit en ligne horizontale, parce que les points vers lesquels se dirige le mouvement vertical, issu de la profondeur, se transposent. Une des plus attristantes erreurs de l'évolutionnisme a été de situer la source du mouvement, du développement, dans les facteurs extérieurs. L'évolutionnisme du XIXe siècle ne put jamais atteindre le noyau de l'être, ni voir en lui l'énergie engendrant tout développement. La méthode évolutionniste consiste à se mouvoir de plus en plus vers la superficie, à situer la source de la vie non pas au dedans de la vie même, mais hors d'elle, en un principe qui n'a aucune ressemblance avec elle. Quand on a situé la source de la vie, du mouvement, dans l'extérieur, alors on s'aperçoit que là aussi la cause intérieure ne s'y trouve pas et qu'il faut aller plus loin, au dehors, pour trouver des points extérieurs permettant de justifier le développement. La théorie évolutionniste n'atteint qu'un domaine secondaire et non originel ; elle n'atteint que la projection, et non l'initiative créatrice. »<sup>20</sup>

<sup>20</sup> Berdyaev, *Esprit et Liberté*, 1933, p. 312, traduit du Russe,  
[http://classiques.uqac.ca/classiques/Berdiaeff\\_Nicolas/Esprit\\_et\\_liberte/Esprit\\_et\\_liberte.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/Berdiaeff_Nicolas/Esprit_et_liberte/Esprit_et_liberte.pdf)

On ne peut considérer que l'accent mis sur la lenteur de l'évolution soit compatible avec un quelconque processus d'éternité ou de mouvement dans le temps conçu de manière unitive. Dans la nature la durée peut être réelle, c'est le cas d'un escargot qui traverse une longueur de 30 cm dans l'espace euclidien. Dans l'espace tensoriel propre à la structure de l'espace cosmologique, les réalités mesurables et quantifiables sont supprimées en faveur d'une version qualitative où le temps immanent et le temps transcendant, ou éléments spatiaux, fusionnent ou participent intimement. Nous réservons le chapitre suivant à l'examen des autres implications de cette assertion générale. En attendant, nous voulons d'ores et déjà préciser que si l'on doit concevoir un processus d'évolution quelconque dans un contexte d'Absolu unitif, il doit



nécessairement relever de l'Éternel Présent ou Moment Éternel tel qu'on le trouve dans la Parménide de Platon. C'est ainsi que la théorie du big-bang est compatible avec la cosmologie relativiste propre à Einstein, et que la théorie de l'état stationnaire de De Sitter appartient en propre à cette autre cosmologie qui est plus absolue dans le sens opposé à la cosmologie du point de départ ou point limite d'Einstein. Pour ce qui concerne ces deux cas extrêmes nous pouvons lire ce qui suit chez l'éminent mathématicien O. G. Sutton :

« Nous pouvons considérer ces deux modèles comme des cas limites, celui d'Einstein représentant un état initial possible de l'univers réel dans un passé très lointain, et celui de de Sitter l'état dans un avenir tout aussi lointain, lorsque l'expansion aura progressé au point que chaque nébuleuse ou groupe de nébuleuses aura été déserté par tous, sauf par les membres de son propre système. »<sup>21</sup>

<sup>21</sup> Sutton, 1958, *Mathematics in Action*, p. 23.

Comme nous l'avons dit au départ, il faut distinguer les faits des théories excepté lorsque les faits sont généralisés, résumés, considérés comme universels et qu'on leur confère un statut structurel. L'évolution factuelle peut exister clairement et sans qu'elle soit remise en cause, même chez un homme qui refuse obstinément de croire en quelque forme d'évolution que ce soit, par exemple en raison de sa foi en la cosmologie biblique. Néanmoins, malgré sa foi, il sera obligé de reconnaître que le lait qu'il y a dans sa cuisine peut subir des changements durant la nuit et qu'il peut tourner. Foi et fait peuvent coexister dans l'expérience de tous les jours, mais pas au sein d'une exacte théorie de l'évolution ou d'un concept d'évolution exact.

Nous avons engagé cette discussion sur l'évolution pour une raison bien précise qui est que nous avons constaté dans le texte de Narayana Guru, chapitre 1, stance 9, qu'il prend un soin particulier à réfuter catégoriquement la possibilité d'accepter toute théorie cosmologique ou cosmogonique qui impliquerait un temps réel ou un temps qui ne serait que mécaniste. C'est parce que le temps doit nécessairement relever du contexte dialectique de l'éternel présent au sein d'un cadre de référence unifié compatible avec une Science de l'Absolu.

## 9. Remarques de Conclusion

Avant de refermer ce chapitre appelé Cosmologie au sens le plus général du terme, il nous faut encore rassembler quelques points de détail pour compléter notre discussion. Nous devons considérer ces détails dans la perspective qui convient à notre courant de pensée mais nous devons également les rapporter au texte sur lequel nous avons fondé toute notre discussion. Tel qu'il nous est donné par Narayana Guru, le titre de ce chapitre, qui diffère du titre global que nous avons donné au chapitre dans son entier, est Adhyaropa-Darśanam (Vision par Supposition). Ce chapitre respecte la convention védāntique et il relève traditionnellement de cette convention ; du point de vue de la pensée occidentale moderne une explication s'impose. Les deux mots, adhi (faisant référence à) et āropa (supposition), renvoient au même thème au sens global d'une supposition qui correspond au statut épistémologique du chapitre ; lequel chapitre se caractérise par le degré de subjectivité qui lui est propre. Néanmoins il n'écarte pas l'accent ontologique ou épistémologique du côté objectif de la connaissance. Dans le Vedānta, jñeya (ce qui doit être connu) est le terme technique qui fait référence à l'aspect positif du non-Soi dans l'ensemble de la configuration de la connaissance, alors que jnātā est le terme qui s'applique au côté subjectif du Soi, terme que le contemplatif non-philosophe trouve plus

évident et qu'il comprend plus facilement. Jñāna fait référence à la connaissance neutre qui résulte de la mise en équation des deux contreparties du Soi et du non-Soi.

Quel que soit le texte dont il s'agit, pour clarifier un sujet philosophique ou même un simple sujet informatif on doit partir du connu pour aller vers l'inconnu. Les enseignants bien formés doivent suivre cette règle pour donner leurs leçons. C'est pourquoi dans la Science de l'Absolu Narayana Guru commence par reconnaître l'importance du cosmos au sein duquel tous les hommes sont nés. Les énigmes, les prodiges ou les problèmes les plus basiques ou les plus fondamentaux sont censés être expliqués ou résolus ici, en gros et avec audace. Aucune hypothèse qui ne soit pas certaine ou qui soit défailante ne peut être compatible avec ce point de départ d'ensemble ou point de départ global. Si le monde visible est un effet, aucun scientifique digne de ce nom n'admettra jamais, ne serait-ce que la lointaine possibilité qu'il n'ait pas de cause. Un effet total doit nécessairement présupposer une cause totale de même ordre épistémologique, et ceci passe par le fait de respecter la compatibilité interne qu'il y a dans toute discussion scientifique. Ce n'est donc pas sans justification que dans presque toutes les stances de ce chapitre, Narayana Guru emploie le concept du Seigneur comme vague dénominateur commun, dénominateur qui représente la mystérieuse cause d'un univers tout aussi mystérieux. Cette référence qui a l'air théologique peut sembler démodée ou non-scientifique aux yeux de nos contemporains occidentaux, mais l'esprit scientifique digne de ce nom n'aura aucun préjugé ni pour ni contre l'usage linguistique prévalant quel qu'il soit. Tourner le dos à l'usage linguistique qui prévaut est en soi une violation du véritable esprit scientifique ; en n'importe quel lieu et en n'importe quel moment auquel cet usage peut appartenir, celui-ci cherche à être aussi convaincant que possible aux yeux du public.

Comme nous pouvons le constater, nous pouvons penser à une Cause qui peut être échangée avec le terme 'Seigneur Suprême' (le paramésvara de la première stance) ou avec Brahmā, Viṣṇu, Śiva, le Suprême ou la Totalité, toutes ces dénominations étant indifféremment utilisées par Narayana qui, dans la dernière stance, les considère comme étant aussi bonnes les unes que les autres. Ce n'est pas le nom qui compte mais ce qu'il signifie. En partant d'une cause qui relève de l'univers stationnaire d'un de Sitter, un univers où il n'y a pas de matière mais seulement un pur mouvement dans la perspective d'un Moteur Immobile dans le contexte de la première stance nous devons penser à un Dieu qui se rapproche davantage d'une entité mathématique qui peut faire référence à une sorte de point oméga sur l'axe vertical, si l'on préfère employer cette terminologie.

De la même manière, ce même Dieu relève du domaine de la psychologie dans la deuxième stance, du domaine de la biologie dans la troisième stance, du domaine opérationnel dans la quatrième stance, du domaine de la phénoménologie dans la cinquième stance, d'un contexte naturaliste dans la sixième stance, du domaine de l'épistémologie dans la septième stance, du domaine de l'éthique dans la huitième stance, du domaine créatif dans la neuvième stance et du domaine causal dans la dixième stance. Il faut adapter ces différents contextes au contexte général de la cosmologie. On doit comprendre que les termes 'au commencement' (*agre*) et 'encore une fois' (*punaḥ*) ne sont que des points de limite structurels et qu'ils n'impliquent pas une réelle notion de durée. Excepté dans la dernière stance, les termes *agre* et *punaḥ* n'impliquent aucune notion de durée entre eux. D'autre part, avant que les percepts rencontrent les concepts selon ce qui serait compatible avec la sixième stance, la théorie cosmologique du big-bang de Lemaître ne peut être insérée dans le contexte structural que sur le plan de l'horizontalité.

N'importe où dans le monde, dans une bonne langue vernaculaire, la meilleure façon de faire référence à Dieu c'est 'Dieu Lui-même', et cela suit le même esprit que lorsque l'on dit

« appeler un chat un chat », ou appeler les choses par leur nom. En Inde, d'où provient le Vedānta et où l'on trouve un vaste corps littéraire qui s'étend de l'antiquité jusqu'à l'ère moderne, l'œuvre de Narayana Guru doit naturellement et nécessairement employer les termes appropriés. Par conséquent, on peut facilement concevoir qu'il soit autorisé de faire référence à la Trinité (trimūrti) d'un autre contexte, une Trinité où les dieux individuels sont traités séparément ou fusionnés en un seul. Comme c'est le cas à la stance dix, cela sert seulement à symboliser le triple aspect de la création, de la préservation et de la dissolution, et c'est ici qu'à des fins de communication linguistique, un processus cosmique quelconque s'implique nécessairement, même si ce n'est que sur le strict plan du devenir. Lorsqu'on le considère dans son état fusionné, le polythéisme dont il est question devient excusable. Si, même en Inde, les esprits plus sophistiqués peuvent objecter à ce niveau populaire, Narayana Guru nous livre dans cette même dernière stance une alternative qui nous permet de penser à un Être Suprême dans un contexte plus absolu. Il nous montre même qu'il a l'intention d'aller plus loin dans cette direction pour le bien des personnes qui sont capables de se couper complètement de toutes préférences anthropomorphiques. Lorsqu'il écrit sarva eva saḥ (en effet Il est tout), il entoure d'un cercle le fondement du monde en tant que cause pour le traiter comme Cause Première ou Cause Finale de l'univers à l'image du concept hégélien de Welt Grund. Le concept de brahman dont il est question ici est de genre neutre et non pas masculin, comme ce serait le cas pour Brahmā qui n'est que le démiurge créateur. Finalement donc, ce chapitre est capable de se référer au sujet de cette œuvre d'une manière plus concluante que cela avait été le cas avec le dénominateur commun vaguement appelé Seigneur auquel ont eu recours les neuf premières stances. Ce que sous-entend précisément ce dénominateur sera détaillé plus tard et nous devons le chercher dans les chapitres suivants. Pour le moment, la seule tâche qu'a accompli Narayana Guru c'est de déterminer le concept d'Absolu pour que nous puissions commencer correctement et sans préjugé, même en faveur de l'objectif.

Le chapitre suivant sert aussi à mieux délimiter et à clarifier le sujet mais il va encore plus loin car il va en préciser toute la portée, ce qu'il implique sur le plan de la méthode, et le contenu. Les deux premiers chapitres, Adhyāropa et Apavāda, constituent ensemble les étapes préliminaires traditionnellement requises ; dans le Vedānta ces étapes s'appellent vastunirṇaya (déterminer le cadre du sujet) selon les règles établies par la convention sanskrite.

La Cosmologie, qui est le titre général que nous avons choisi pour ce chapitre, recouvre (du point de vue occidental) – même si à l'origine ce n'était que pour ce chapitre – diverses perspectives philosophiques telles que l'Empirisme, le Positivisme, le Réalisme, le Fonctionnalisme, l'Opérationnalisme et l'Instrumentalisme. Tous ces points de vue impliquent qu'il y a derrière le monde physique un opérateur, ou une fonction, ou les deux à la fois, et que celui-ci requiert quelques explications conçues en termes objectifs ou analytiques. Ayant à dessein de nous conformer à ce que requiert une Science Unitive, nous devons écarter toutes les approches scientifiques au coup par coup, les approches factuelles et les approches par tâtonnements, car celles-ci nous empêcheraient de plonger au plus profond des problèmes fondamentaux étant donné qu'elles se satisfont de découvertes scientifiques superficielles, comme c'est le cas par exemple lorsque l'on explique les phénomènes des couleurs uniquement par les vibrations qui leurs correspondent. Avec une approche globale, *sub specie aeternitatis*, nous entrons dans la perspective propre à ce chapitre où l'univers est considéré avec sa cause à chaque stance ; dans toutes les stances on retrouve également cette même gradation qui respecte la méthode et la théorie de la connaissance qui sont également observées dans le reste de l'œuvre.

C'est pourquoi, du point de vue théorique, nous avons couvert toutes les branches positives et analytiques des philosophies contemporaines, qu'elles soient qualifiées d'empiristes, de

positivistes ou de sceptiques ; ce sont des philosophies qui aiment l'analyse pour elle-même, et pour qui tous les raisonnements a priori et toutes les synthèses sont des anathèmes.

\*\*\*

Avant de passer au chapitre deux, le lecteur devrait maintenant prêter davantage attention à certaines des caractéristiques structurelles que Narayana Guru gardait à l'esprit en composant chacune de ces stances ; cela lui permettra de mieux cerner l'objectif fixé pour l'ensemble du chapitre. Cela fera émerger une vision cosmologique unitive et intégrée, perspective qui confèrera un statut pleinement scientifique au concept de Seigneur Suprême (*parameśvara*) qui traverse les dix stances, ne serait-ce que comme paramètre de référence logique. En les examinant attentivement, il deviendra tout à fait évident que ce Seigneur Suprême est à la fois le dénominateur commun et le numérateur mis en équation avec Sa propre création. Voici les caractéristiques énumérées dans l'ordre des stances en faisant ressortir ces précises indications:

**Stance 1** : Dans son pur acte de création le Seigneur Suprême ne dépend de rien d'autre que de Lui-même (c'est ce qu'indique le mot *asat*, néant ou non-existence). Comparez cette stance aux autres qui sous-entendent un commencement et une continuation.

**Stance 2** : L'acte de création prend place en Lui-même et par Lui-même en toute autonomie, sans qu'il y ait aucune dualité entre l'agent et l'action. Ceci nous est indiqué par l'expression *śaktireva-asṛjat-svayam* (par Son pouvoir cela se créa de soi-même). Cf. st 3.

**Stance 3** : Notez ici que l'initiative de Dieu se dirige à la fois vers l'externalisation de Lui-même et Son internalisation au sein de l'ensemble de la situation ; Il demeure dans cette situation en ayant un statut épistémologique neutre qui Lui est propre. Les stances une à cinq mettent l'accent sur l'externalisation, tandis que les stances six à dix mettent l'accent sur l'internalisation. En les considérant ensemble, on pourrait voir que toutes ces stances accordent un statut épistémologique constant, uniforme et neutre au Seigneur Suprême, ce qui prépare le terrain pour la pleine vision de l'Absolu des chapitres suivants.

**Stance 4** : La flèche du pur devenir implicite dans chacune des stances prend de l'importance en même temps dans sa progression vers l'avant et dans le sens inverse. Par exemple à la stance neuf le temps est observé avec neutralité, et il est dit du processus que *prādurāsīd yugapat* (tout se manifesta d'un seul coup). Le temps mesuré ou mesurable est ainsi écarté parce qu'il n'est pas cohérent avec le Temps Absolu Unique de ce chapitre.

**Stance 5** : Il transcende le paradoxe en étant un Moteur Immobile dans le contexte de l'acte pur. Voir la stance sept où il est fait référence à *vidyā* (connaissance) et *avidyā* (ignorance). Il transcende également le Bien et le Mal car il est un *mysterium tremendum*. Voir la stance huit où il est fait référence à *adbhutam* (prodige).

**Stance 6** : Il demeure dans l'ensemble de la situation cosmologique, que ce soit en tant que dénominateur commun ou numérateur commun, une constante qui se situe en toute neutralité entre la cause et l'effet. Voir stance dix où Il (i.e. le Seigneur Suprême) est l'Ultime (*paraḥ*) et la totalité (*sarvaḥ*).

**Stance 7** : Par le choix d'analogies appartenant à des branches représentatives du savoir, Il peut s'insérer dans les différents contextes que nous avons énumérés. Dans la série ceux-ci sont classés du pur au pratique.

**Stance 8** : Quel que soit la paire d'analogies familières utilisée pour expliquer Son mystère, un membre ou l'autre du quaternion dont il relève structurellement permet de conférer à la certitude globale un caractère apodictique, dialectique ou scientifique. Ceci vaut particulièrement pour

l'analogie du *yogī* qui est l'élément visible et de ses pouvoirs quand ils se manifestent, pouvoirs qui sont à la fois mystérieux et invisibles.

**Stance 9** : Lorsque les quatre aspects sont assemblés dans chaque stance, cela met en lumière ce même Absolu. Aux stances six et sept ces aspects sont assemblés sur le plan psychologique et cosmologique. Cela s'applique à toutes les autres stances quel que soit l'aspect sous lequel on les considère.

**Stance 10** : Ici toutes les possibilités propres à ce chapitre sont rassemblées de façon à inclure aussi l'agrégat universel : l'expression *saḥ eva sarva* (Il est tout) qui conclut le chapitre, touche l'universel réel ou concret parce que la cause comparée à la graine et la création comparée au banyan qui s'est développé à partir de la graine, appartiennent tous deux à l'ordre biologique du concret, ordre biologique qui est pourtant universel.

## 2

# MÉTHODOLOGIE

## PROLOGUE

Au sens plein du terme 'Méthodologie', l'épistémologie, la méthodologie et l'axiologie se présupposent les unes les autres. Pour ce qui concerne ce chapitre, ceci requiert quelque explication. Toute discipline ou branche de la pensée scientifique qui cherche à atteindre la certitude présuppose une méthodologie. Pour ce qui concerne les canaux de recherche les plus fructueux et les plus significatifs, il doit y avoir un accord entre l'objet de la recherche et le sujet qui conduit l'investigation. Si l'on veut que la méthodologie soit correcte, il faut instaurer une relation bipolaire directe entre le sujet et l'objet.

Dans le présent ouvrage nous nous intéressons à la Science de l'Absolu et aux méthodes globales qui nous permettent d'atteindre la vérité de l'Absolu. La tendance moderne n'est pas de mettre l'accent sur l'aspect dans sa globalité, mais plutôt de se montrer moins ambitieux et de chercher la vérité par des méthodes de tâtonnements au coup par coup. Comme chaque discipline doit avoir sa propre méthode d'acquisition du savoir qui est son objet, il est tout à fait scientifique, même au sens moderne du terme, d'envisager une approche globale de l'étude de l'Absolu. Ici, par conséquent, nous pouvons nous dispenser des approches inductives et déductives habituelles qui ne sont propres qu'à des branches du savoir spécifiques. Ici, les subdivisions détaillées de la méthode, comme par exemple les approches inductives et hypothétiques, historiques ou génétiques, descriptives ou analytiques, ne doivent pas nécessairement nous concerner dès lors qu'on les comprend d'un point de vue unilatéral. L'approche bilatérale, dialectique et axiologique s'accorde avec la méthodologie de ce chapitre où l'on doit garder à l'esprit une réduction ou neutralisation négative ou descendante des contreparties, réduction ou neutralisation qui tend à éliminer la pluralité et la relativité en faveur d'une unité et de la certitude absolue qui en résulte.

Dans le premier chapitre on supposait que le monde extérieur tel qu'il était donné aux sens, était réel. Ici, la relation entre sujet et objet tend à devenir plus verticale sur le plan subjectif. Les deux contreparties relèvent davantage l'une de l'autre dans la mesure où l'Absolu ne peut

être conçu en termes de pluralité ni en termes de dualité, parce qu'alors il en résulterait une tautologie ou une contradiction. La première tâche que nous devons entreprendre dans ce chapitre consiste à réduire la relativité et la multiplicité afin de les éliminer au nom de l'Unique Absolu. Les caractéristiques relativistes qui semblaient être tolérées dans le premier chapitre doivent maintenant être modifiées en termes unitifs et absolutistes. Pour l'essentiel cette tâche consiste à faire une réduction à travers la fameuse méthode que l'on appelle *neti-neti* (pas cela, pas ceci) ou *nivr̥tti-mārga*. En Occident on l'appelle la voie négative, et elle est très souvent utilisée par les mystiques. Lorsque le procédé de réduction a été totalement accompli, il nous reste l'élément qui nous permet de reconstruire la position définitive en fonction du sujet central de l'œuvre. Tels sont en gros le cadre et la teneur du présent chapitre. La méthodologie qui relève de ce contexte doit non seulement être globale et subjective dans son approche, mais elle doit aussi relever du domaine qui permet de guider la compréhension humaine en suivant les lignes qui produisent la plus grande clarté et la plus grande certitude eut égard à la totalité de la vérité et de la réalité.

## 1. Méthodologie et Structuralisme

Selon le *Dictionary of Philosophy* de Rune, la définition de la méthodologie est la suivante :

« Analyse systématique et classement des principes et processus rationnels et expérimentaux qui doivent guider une enquête scientifique, ou qui constituent plus particulièrement la structure des sciences spéciales. »<sup>1</sup>

<sup>1</sup> *The Dictionary of Philosophy*, p. 196.

On peut lire plus loin :

« Ainsi, la méthodologie est un terme générique illustré par la méthode spécifique à chaque science ... En dernier ressort, la méthodologie résulte de l'ajustement des pouvoirs de notre esprit à l'amour que l'on porte à la vérité et à la poursuite de cette vérité ». <sup>2</sup>

<sup>2</sup> *The Dictionary of Philosophy*, p. 196.

À la lecture de cette définition qui semble un peu alambiquée, il est évident que cette clarification-même nécessite des explications supplémentaires. Au-delà du fait d'être reliée à l'épistémologie, il y a cette question de structure, terme qui devient à présent populaire en Occident. Cette référence à la structure dans la définition de la méthodologie est donnée dans plus d'un domaine. La récapitulation de la position qui est faite à la fin indique sans équivoque qu'il est nécessaire de relier le sujet et l'objet comme des contreparties qui relèvent toutes deux d'une seule et même configuration du savoir globale. Nous ne nous éloignerons sans doute pas trop de la vraie signification de la méthodologie en déclarant que la vérité positive sous-entend qu'il y a à la fois un structuralisme objectif et son structuralisme négatif correspondant dans l'esprit de l'homme en quête de vérité. La méthodologie s'intéresse à la bonne façon de faire une recherche, et pour cela elle fait en sorte que le Soi se rattache à sa propre contrepartie, le non-Soi. C'est dans le contexte global où le Soi central, neutre et normatif sert toujours de référence, qu'une juste méthodologie comprise telle qu'elle est ci-dessus décrite, atteint son but ; ce but c'est celui d'une certitude donnée à la fois à l'intuition et à la raison ou au bon sens.

Avant de passer à d'autres philosophes nous devons consacrer encore un peu de temps à examiner plus attentivement ce qu'implique la méthode cartésienne. Nous n'allons pas nous

livrer à une énumération de tous les aspects de la méthode indiquée dans le Discours de la Méthode et dans les Méditations sur la Philosophie Première. Descartes était expert en optique, en mathématiques et en logique. En tant que père de la philosophie moderne, toutes ses descriptions suivent une vision globale de la réalité qui révèle les mêmes implications structurelles quelle que puisse-t-être la discipline particulière à travers laquelle il propose d'examiner la substance absolue à laquelle il s'intéresse toujours. On reconnaît deux grandes catégories dans le Cartésianisme, *res cogitans* (chose pensante/substance pensante) et *res extensa* (chose étendue/substance étendue). Elles relèvent toutes deux de la seule et même Substance, et la propre structure de cette Substance est représentée par les mêmes corrélats. A la lecture de ses écrits on ne voit pas très clairement si Descartes avait l'intention d'appliquer une version plus générale et plus extrapolée de ce plan structurel des corrélats aux contextes plus larges de la spéculation philosophique. Cependant on peut sans problème considérer que les prétendus philosophes rationalistes comme Spinoza, Leibniz et autres, perpétuent la tradition cartésienne, du moins lorsqu'il est question de postuler quelque chose qui ressemble à une substance pensante ou à une *monade*. On peut faire remonter le *schematismos* de Kant aux corrélats si on le conçoit en des termes plus mathématiques et plus statiques, et en avançant dans le temps on peut le rapprocher du concept d'élan vital de Bergson, concept qui se soumet au schéma moteur servant de base à son évolution créatrice. Le *schematismos* atteint son caractère définitif entre les mains d'Eddington car celui-ci introduit le nouveau structuralisme épistémologique de la philosophie de la science. Nous avons déjà examiné ce mouvement qui sous-tend la pensée moderne. <sup>3</sup>

<sup>3</sup> Voir Section 9 de *The Search for a Norm in Western Thought* que l'on trouve maintenant dans *Unitive Philosophy*.

C'est le Cartésianisme qui a envoyé la balle dans cette direction. On croit à tort que la méthode accepte plutôt arbitrairement et assez artificiellement une forme de dualisme entre le mécaniste et les aspects vivants. Ceci est dû au fait que Descartes n'avait pas correctement expliqué comment ils peuvent relever l'un de l'autre. En étudiant plus attentivement les textes qu'il a écrits on s'aperçoit que les principales implications de sa philosophie retiennent toujours ces mêmes caractéristiques fondamentales qui sont celles du structuralisme qui était initialement sous-entendu dans ses corrélats. Pour traiter les hasards et les attributs, Spinoza a également défini la substance absolue en suivant des lignes similaires. Ceci à son tour a ouvert la voie à la Monades des monades de Leibniz. La *Ding-an-sich* de Kant n'est pas différente de la substance absolue de Descartes, et on peut considérer qu'elle fait référence à la même chose.

Malgré tout, les grandes lignes de ce structuralisme sont suffisamment claires dans les écrits de Descartes. À côté de cette idée de substance il y a aussi la *tabula rasa* de la réalité phénoménologique de Locke et de Hume. Toutes ces notions sont conçues pour être des concepts d'Absolu normés considérés selon les possibles perspectives cosmologiques, psychologiques ou philosophiques. Étant donné le point de vue particulier de Descartes à l'égard de ce concept normé, l'épistémologie et l'axiologie qu'il utilise aboutissent à une méthodologie précise, une méthodologie dont les contours structurels sont nettement mis en évidence. Il est temps que cette méthodologie structurelle particulière soit davantage utilisée.

## 2. Autres Implications du Cartésianisme

Par commodité nous allons commencer par évoquer la notion d'esprit animal que Descartes considérait comme une sorte de substance ou d'émanation mentale où coexistent des facteurs psychologiques et des facteurs cosmologiques. Cela permet l'interaction du corps et de l'esprit.

Dans sa cosmologie cette même substance absolue forme le fondement de ce qu'il appelle des *tourbillons* ; ces tourbillons expriment leur divisibilité, la manière dont ils peuvent se laisser deviner ou leur mobilité de façon à faire exister diverses entités objectives. Ce qui est sous-entendu ici c'est une sorte de substance pensante similaire à celle de Spinoza, même si Descartes élabore ses implications cosmologiques de manière plus détaillée car il a pour objectif d'affirmer sa position en tant que rival continental de la cosmologie de Newton, laquelle est conçue de manière plus rigide et plus radicale.

Selon la vision de Descartes, à la place des lignes droites et des lois du mouvement nous avons des lignes d'espace courbes sans lesquelles il n'aurait pas été possible d'envisager l'existence de ses tourbillons. Ces tourbillons ont au moins cette courbure en commun avec ce que d'autres philosophes, comme Bergson, ont appelé une spirale vermiculaire, spirale qui partage les caractéristiques d'une spirale logarithmique. Bergson fait aussi référence à un mouvement hélicoïdal qui induit le temps et l'espace. Quelle que soit la forme impliquée, la cosmologie de Descartes pose les fondations du concept d'une substance absolue, substance que l'on peut désigner au regard de ses deux corrélats. Ces corrélats ont indéniablement des implications structurelles dont l'importance historique est prouvée par le fait qu'ils sont de plus en plus utilisés dans tous les départements de la science moderne.

Que Descartes ait personnellement établi une relation directe entre ces corrélats qui relèvent du domaine de sa géométrie analytique et son célèbre partage de la réalité en deux parties (à savoir *res cogitans* et *res extensa*) ou non, il n'en est pas moins légitime que nous en recommandions l'usage et l'extrapolation selon le schéma que nous avons esquissé. La pensée de la substance absolue se rapporte à l'axe vertical à qui incombe la responsabilité de toutes les réflexions que peut avoir l'esprit, tandis que l'autre corrélat fait référence au pur espace a priori qui correspond à un schéma du style de celui de Kant où l'étendue constitue une essence de la réalité probante par elle-même ou essence a priori, essence de la réalité où l'étendue fait référence à l'horizontalité. Ainsi donc, *res extensa* se réfère à l'essence spatiale horizontale alors que *res cogitans* se réfère à sa contrepartie verticale, combinant l'esprit et la matière en une seule Réalité Absolue. Cela n'aurait pas été possible si le Cartésianisme n'impliquait qu'une philosophie dualiste qui ne postulait pas cette substance pensante absolue.

Descartes se contente de considérer que cette substance est une forme d'esprit animal, et ce faisant sa position n'est pas radicalement différente de celle que prend Bergson car, dans son concept d'élan vital, celui-ci insiste sur la fluidité de la substance. Pour Bergson le processus de devenir créateur est le plus important, mais le statut d'esprit animal de Descartes reste, du moins en théorie, le même que celui de son élan vital. Descartes était surtout un mathématicien, et Bergson surtout un biologiste. Néanmoins, le fait qu'ils aient des biais différents importe peu pour nous, car ce qui nous intéresse pour le moment c'est de distinguer les grandes lignes du structuralisme que les méthodologies de ces deux philosophes ont en commun. Pour tous deux il y a une substance neutre. Cette substance neutre est moniste et on peut l'assujettir aux deux références fondamentales des corrélats cartésiens. Le processus impliqué dans la participation du temps et de l'espace, ou de l'étendue et de la pensée, fait apparaître ce même genre de spirale vermiculaire ou forme en huit, forme qui n'est pas sans ressembler aux tourbillons dont parle Descartes. Laissant de côté les détails figurant dans cette structure, nous pouvons dès à présent voir les grandes lignes du structuralisme qu'anticipe et présuppose Descartes.

Si nous gardons en tête ces caractéristiques, il nous sera facile d'adapter dans ce même tableau les trois types d'idées fondamentales qu'implique le Cartésianisme, à savoir, l'inné, l'adventice



et le factice. Parmi toutes les idées nettement exprimées, la première catégorie dont il est question se situe naturellement sur la partie inférieure de l'axe vertical, et la dernière sur la partie supérieure de ce même axe, car les faits doivent également avoir leur justification au sein de la réflexion ou de la pensée. Il faut nécessairement que les idées adventices aient une référence horizontale parce qu'elles constituent ce que l'on appelle la *sensa* ou réalités sensibles 'du dehors', réalités dont la référence est plus d'ordre spatial que purement interne.

Les critiques de Descartes ont remis en cause ou mis en doute le deuxième type de concept (à savoir l'adventice) car selon eux il comportait une ambiguïté ou une incertitude. En fait un principe d'incertitude est inévitable, même dans la pensée scientifique moderne. Par conséquent, on ne peut plus considérer que les contestations à l'encontre des idées adventices de Descartes soient un point faible de l'épistémologie cartésienne. À présent l'incertitude est un aspect reconnu par la certitude scientifique. Lorsque l'on accepte d'intégrer à notre logique le principe de non-contradiction sans le principe du milieu exclu, nous laissons le champ libre à des entités que l'on ne peut définir en partant d'un point de vue ou de son contraire. Le Vedānta reconnaît ceci et l'appelle le principe de ce qui ne peut être précisé (*anirvacanīya*). Par conséquent la non-précisabilité est davantage un point fort qu'un point faible de la méthodologie cartésienne.

Lorsque Descartes déclare que ses trois catégories d'idées sont évidentes par elles-mêmes, il ne fait que souligner leur statut d'a priori, exactement comme le faisait Kant dans son concept d'espace schématisé. Ce qui compte ici, c'est la version conceptualisée, et Eddington le reconnaissait spontanément lorsqu'il déclarait que les concepts importent davantage que les percepts.

C'est à l'esprit animal, en tant que substance absolue, qu'appartiennent les idées a priori innées. L'esprit animal a un statut schématique et à lui seul il est capable de supprimer le paradoxal élément de dualité. Les critiques de Descartes pensent qu'en comparant le corps à une machine et l'esprit à une sorte de substance supérieure, une substance d'âme, celui-ci a commis l'erreur d'admettre qu'il y avait sur le plan philosophique une dualité entre l'esprit et la matière. Cette accusation s'effondre totalement lorsque l'on voit que l'absolue substance-animal-esprit est le fondement commun à la pensée et à l'étendue, les deux principales expressions de la vie qui renvoient aux deux coordonnées d'intersection que nous devons considérer ensemble puisqu'elles relèvent de la même substance conçue structurellement.

Pour en venir maintenant à une question qui est plus directement en lien avec la méthode, il y a cette notion de doute méthodique. Descartes la recommande pour permettre à la compréhension humaine d'être correctement guidée, en termes clairs et apodictiques, dans sa quête de la vérité et de la certitude. Cette clarté ne tient pas forcément à l'expérimentation, cependant elle partage avec la science l'esprit de scepticisme qui refuse de croire avant qu'ait été auparavant garanti par les méthodes d'investigation appropriées un éclaircissement qui soit suffisamment clair pour qu'il soit possible d'y croire. Selon Descartes la certitude réside en soi-même. Elle ne doit être unilatéralement attribuée ni à une pensée a posteriori ni au côté conceptuel a priori.

On doit correctement guider l'interprétation le long des lignes de certitude maximale en partant du cœur de l'ensemble de la configuration du savoir, configuration qui réside nécessairement au sein de la conscience de l'homme et nulle part ailleurs. La célèbre maxime de Descartes, *cogito ergo sum* (Je pense, donc je suis) met son doigt sur le point de rencontre central, le point neutre où se rencontrent toutes les certitudes. Des critiques superficiels sont tombés dans

l'erreur de considérer cette maxime comme une forme concentrée de syllogisme, et certains d'entre eux ont tenté d'en déduire la maxime inverse afin de prouver son absurdité. Quelle que soit la forme logique et familière dans laquelle on peut déclarer cette maxime, elle ne sert qu'à faire référence au point zéro structurel de la configuration du savoir que toute philosophie méthodique doit postuler si elle doit suivre une méthode résolument consciente. Sur le côté positif de l'axe vertical, les réflexions nous emmènent vers des idées basées sur des faits et dans la conscience les idées innées constituent une sorte d'arrière-garde. Les idées adventices donnent nécessairement des ailes et impliquent un élément d'étrangeté et d'incidence qui n'est pas pleinement ancré dans la réalité.

Descartes croyait que Dieu était le facteur qui guidait sa conscience morale, mais cette croyance ne l'empêchait pas d'avoir une attitude correcte du point de vue scientifique ; lorsque ses pensées n'étaient pas suffisamment claires sa perspective dépendait du droit que l'on a de douter de ses propres pensées. Parallèlement à Dieu il acceptait le concept aristotélicien de 'moteur immobile' et, afin de guider ses prédispositions instinctives pour lui éviter de tomber dans l'erreur, son scepticisme commençait avec des doutes méthodiquement classés. Il était donc tout à la fois un véritable croyant et un sceptique. Aux yeux des autorités de l'Église romaine catholique ceci constituait une énigme, et ces hauts dignitaires le suspectaient d'hérésie alors même qu'il professait ouvertement son adhésion à la doctrine catholique. Bien qu'il n'ait pas été condamné comme hérétique, on voit qu'à travers ses craintes de la persécution papale il a le sentiment d'être quelque peu martyrisé, et ce sentiment l'amenait à se considérer comme étant à la fois pour et contre les autorités de l'Église.

### **3. Guider la Réflexion des Hommes**

La méthodologie cartésienne consiste à ce que la réflexion des hommes soit guidée par l'intuition en suivant ce que Descartes appelle les 'droites lignes'. Comment est-il possible par instinct ou par intuition d'atteindre un savoir qui nous permette de discriminer entre ce qui est bien et ce qui est mal ? Ici nous abordons non seulement des questions de raisonnement logique, mais nous faisons également entrer en jeu une appréciation de valeur. La moralité induit une certitude axiologique où le concept de Dieu, du Bon, du But Suprême, etc. sont les ultimes causes qui guident notre conduite. C'est là que la conscience s'introduit, et une conscience modérée caractérisée par une affiliation sans réserve à ce qui est Bon au travers d'un amour passionné pour la vérité, doit aider à orienter convenablement la réflexion humaine.

L'idée générale de la Bonté, de la Vérité ou de la Réalité de Dieu doit descendre pour confirmer les raisonnements ascendants construits par le doute méthodique partant du légitime scepticisme que nous avons évoqué. Il y a donc une dialectique ascendante et une dialectique descendante qui monte ou descend le long d'un axe de paramètres verticaux traversant des valeurs de haute valeur spirituelle ou de basse moralité. Existence, subsistance et valeur se mêlent et se neutralisent les unes les autres pour aboutir à cette quête de la vérité passionnée et sans réserve, quête de la vérité qui incite l'homme à bien se comporter et qui guide sa réflexion. Des expressions telles que 'de tout son cœur' et 'amour de la vérité' permettent de souligner la nature absolutiste de l'ensemble de la moralité de la philosophie cartésienne. Tout en conservant une approche a priori et conceptuelle et même schématique, Descartes a une méthodologie pleinement scientifique dans son exigence de certitude, et ceci à toutes les étapes de sa progression. On doit d'abord réduire les idées adventices et évidentes relevant de la matrice de la substance absolue que l'on appelle esprit animal, et y faire référence en purs termes unitifs, ce qui, par un processus ascendant ou descendant de doute méthodique ou un processus de progression par divers degrés possibles de certitudes de la valeur, les fait entrer dans le champ

de la *res cogitans*. Dans le domaine de la *res cogitans* dont l'origine est sous-entendue dans la maxime *cogito ergo sum*, la méthodologie cartésienne réduit et construit librement et méthodiquement ses découvertes hypothétiques en se conformant toujours aux exigences des mathématiques, de la logique et à celles liées à l'expérience. La pertinence ou l'inconvenance d'une certaine ligne de pensée ou d'action est toujours déterminée par la qualité de véracité probante en elle-même qui est donnée à l'homme intuitif à chaque étape de ce double processus dialectique. Ici, les corrélats qui se coupent à angles droits induisent nécessairement un principe d'orthogonalité. Un angle rectangle est un angle droit parce qu'il est plus 'droit' que n'importe quel autre angle. Ne serait-ce qu'en mesurant simplement la longueur et la largeur des objets, l'intelligence humaine s'appuie sur cette justification orthogonale primaire.

Descartes est conscient que l'intuition est pertinente lorsqu'il s'agit de guider l'entendement humain dans les limites des sciences visibles, mais pas seulement, car elle peut aussi l'aider à faire un choix entre deux conduites à tenir et à estimer certaines valeurs. Il existe une délicate interdépendance entre ce qui est juste du point de vue perceptuel et ce qui est juste du point de vue conceptuel. Voici ce que l'on lit dans le Discours de la Méthode (Partie III, maxime II) :

« Ma *seconde* maxime était d'être le plus ferme et le plus résolu en mes actions que je pouvais ; et de ne suivre pas moins constamment les opinions les plus douteuses, lorsque je m'y serais une fois déterminé, que si elles eussent été très assurées. Imitant en ceci les voyageurs qui se trouvant égarés en quelque forêt ne doivent pas errer en tournoyant tantôt d'un côté tantôt d'un autre, ni encore moins s'arrêter en une place, mais marcher toujours le plus droit qu'ils peuvent vers un même côté, et ne le changer point pour de faibles raisons, encore que ce n'est peut-être été au commencement que le hasard seul qui les ait déterminés à le choisir : car par ce moyen, s'ils ne vont justement où ils désirent, ils arriveront au moins à la fin quelque part où vraisemblablement ils seront mieux que dans le milieu d'une forêt. Et ainsi les actions de la vie ne souffrant aucun délai, c'est une vérité très certaine, que lorsqu'il n'est pas en notre pouvoir de discerner les plus vraies opinions, nous devons suivre les plus probables, et même qu'encore que nous ne remarquions point davantage de probabilité aux unes qu'aux autres, nous devons néanmoins nous déterminer à quelques-unes, et les considérer après non plus comme douteuses, en tant qu'elles se rapportent à la pratique, mais comme très vraies et très certaines, à cause que la raison qui nous y a fait déterminer se trouve telle. Et ceci fut capable dès lors de me délivrer de tous les repentirs et les remords qui ont coutume d'agiter les consciences de ces esprits faibles et chancelants, qui se laissent aller inconstamment à pratiquer comme bonnes, les choses qu'ils jugent après être mauvaises.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Descartes, *Discours de la Méthode*, Classique Hachette, 1910, pp. 71-72.

Pour exprimer cela en langage courant, on pourrait dire que dans la maxime ci-dessus il s'agit de demander à une personne d'écouter sa conscience, d'interpréter ce qu'elle en comprend intuitivement, et de suivre ce que celle-ci lui dicte. On peut également l'interpréter à la lumière de la géométrie analytique cartésienne où un paramètre vertical implique une référence orthogonale à d'éventuelles erreurs de jugement horizontales. Le doute et l'indécision sont les grands ennemis d'une quête de la vérité qui, telle qu'on l'entend dans le cartésianisme, doit être sans réserve.

L'absence de doute ne signifie pas obligatoirement que l'on croit en un Dieu hypostatique, mais plutôt qu'on l'associe avec le scepticisme qui en est la contrepartie naturelle et nécessaire. Ainsi la certitude est un point qui monte ou descend le long de l'axe des paramètres verticaux donnés à l'intuition. Même en cybernétique, derrière toute machine pensante il y a implicitement une

matrice orthogonale qui lui permet de délivrer des résultats stables dont la valeur probante est aussi élevée que possible. La méthode cartésienne respecte donc pleinement la structure logique que la science vient à reconnaître de plus en plus dans toutes les disciplines qui nécessitent de la précision, disciplines qui jusqu'à présent étaient divisées et reléguées en deux catégories distinctes, celle de la physique et celle de la métaphysique. Il est maintenant possible de les considérer toutes deux comme relevant d'un seul et même contexte global.

#### **4. Le Statut de la Référence Horizontale**

Maintenant qu'en gros nous avons compris ce qu'implique la référence verticale de *res cogitans*, il devient possible de reconnaître le corrélat horizontal qui lui correspond. Ici, c'est l'attitude du sujet, lorsqu'il s'intéresse aux objets extérieurs, aux personnes ou aux idées personnifiées telles qu'on les conçoit dans le domaine de l'axiologie, que l'on peut à juste titre référencer comme étant cet axe horizontal. L'état émotionnel de l'homme provient de l'amour ou de la répulsion qu'il ressent envers les choses. Ceci aboutit au bonheur, à la souffrance ou au chagrin.

Descartes énumère ces états sous le nom de passions et il les classe en plusieurs catégories : l'émerveillement, l'amour, la haine, le désir, la joie et la tristesse. Un intérêt circule entre ses passions qui commencent par l'émerveillement et finissent par le chagrin. Ce processus alterné tend à se répéter selon un cycle en forme de huit qui fait référence aux côtés plus et moins du corrélat horizontal, corrélat dont les termes sont purement conceptuels, évidents en eux-mêmes, fondés sur l'a priori, et dont le statut est toujours de l'ordre du schéma. La méthodologie entre en jeu lorsque nous comprenons que le processus opère en alternance en suivant un ordre de succession nécessaire et naturel à l'homme ordinaire. La personne qui recherche à tout prix la vérité peut se détacher de ses passions lorsque, après avoir longuement répété ce processus alterné, elle atteint un point de saturation où les passions sont en surabondance. En théorie cependant, l'axe horizontal ne disparaît jamais totalement tant qu'il est encore utile à guider l'interprétation

Lorsqu'il s'agit d'une quête passionnée de la vérité, la méthodologie contemplative suit les grandes lignes de notre structuralisme. L'essence de cette méthodologie consiste en une réduction schématique et en une verticalisation des facteurs évidents par eux-mêmes, facteurs qui sont impliqués dans les grandes catégories que sont l'existence, la subsistance et la valeur. Dans ce chapitre, Narayana Guru adopte également cette caractéristique essentielle. Le mouvement des suppositions négatif qui y est initié dans va se maintenir jusqu'à la fin du cinquième chapitre. Ce qui suit par la suite n'est pas une réduction mais une construction, et malgré tout cette construction maintient encore sa tendance unitive, tendance qui est plus positive. Dans le dernier chapitre cette tendance aboutit à la perfection de l'homme de *nirvāṇa*.

#### **5. Une Nouvelle Voie en Physique**

Nous venons de voir comment le Cartésianisme induit les premiers pas d'un structuralisme qui nous offre non seulement le moyen de considérer que le temps et l'espace sont des corrélats, mais qui peut aussi être utilisé comme un instrument de recherche couvrant tout le registre de la philosophie. Si elle est conçue en termes structurels, une philosophie globale inclura des éléments de rationalisme, et même des éléments de valeur, d'éthique et d'esthétisme. On peut discuter de tous ces facteurs sur un mode structurellement unifié et intégré. Les barrières qui ont séparé la physique et la métaphysique peuvent maintenant être considérées de façon unitive.

Grâce à la structure commune qui les sous-tend toutes deux, on a maintenant la capacité de traiter la physique et la métaphysique comme un seul et même tout intégré au champ d'une vérité globale.

L'événement le plus marquant de notre époque est la formulation de la théorie de la relativité d'Einstein. Dans l'histoire récente aucune autre théorie n'a fait couler autant d'encre. Bien qu'Einstein ait pris grand soin de ne pas ériger une philosophie lorsqu'il a livré les caractéristiques du domaine de la physique et qu'il se soit particulièrement efforcé de montrer que ce domaine est une réalité fondée sur un concept de la relativité passablement radical, sa théorie n'a pas manqué d'ébranler le sens commun. La relativité, telle qu'elle a été formulée pour la première fois par Einstein dans le cadre de la théorie restreinte, n'admet pas de temps unique ou temps universel, ce que le sens commun suppose implicitement et que la philosophie absolutiste présuppose toujours. Pour un relativiste il y a de nombreux cadres de référence possibles, et le pluralisme, dans la mesure où il est l'un d'entre eux, s'accorde mieux à la relativité que n'importe quel concept unifié et absolutiste par nature.

Ainsi la pluralité de temps est un corollaire qui dérive directement de la théorie de la relativité. En admettant la pluralité de la réalité du temps, on accepte implicitement le pluralisme philosophique. Malgré le soin qu'a pris Einstein de maintenir sa théorie dans les limites de la physique, nous constatons qu'il est maintenant à la mode chez les intellectuels de mettre sur un piédestal les concepts pluralistes ou relativistes ; au nom du progrès, de la technocratie ou de la civilisation, ces concepts sont pour eux comme un article de foi qui vise à soutenir cette théorie aux yeux du public.

Les victoires spectaculaires de la science moderne ont ajouté de nombreux supports en faveur de cette posture technocratique. En conséquence le sens des valeurs est actuellement sérieusement perturbé. Il est donc extrêmement souhaitable de rectifier cette approche tronquée de la vérité en énonçant dans son intégralité une science de l'Absolu où physique et métaphysique peuvent cohabiter sans s'opposer l'une l'autre. Malgré tout, le pas historique franchi par Einstein lorsqu'il a formulé sa théorie de la relativité ne va pas dans la mauvaise direction. En outre, Einstein a initié en physique une nouvelle tradition qui implique une révision de l'épistémologie et de la méthodologie ; celles-ci ne mettent plus l'accent sur l'expérimentation et l'observation telles qu'on les entendait unilatéralement, mais au lieu de cela elles s'appuient sur l'observateur et l'observé, deux contreparties en corrélation. Cette nouvelle physique se base davantage sur les mathématiques que sur les simples expériences que l'on peut observer en laboratoire. Elle constitue une tentative pour combler le fossé entre la pensée axiomatique et la pensée expérimentale. Les corrélats cartésiens jouent un rôle important dans la théorie de la relativité, on les considère comme étant le temps et l'espace, deux corrélats qui relèvent d'un seul et même continuum. Quelque puisse signifier le terme continuum, nous pénétrons ici dans un nouveau type de physique où le temps, qui n'est pas visible, et l'espace, qui n'est perceptible qu'à travers des objets visibles, sont traités ensemble car ils relèvent tous deux de la même configuration de savoir, que ce soit celui de la physique ou celui de la métaphysique. Ainsi, dans la version post-einsteinienne de l'expansion ou de la contraction de l'univers avec son décalage vers le rouge ou vers le violet, la physique et la métaphysique s'assemblent et coïncident.

Bien qu'actuellement il ne soit pas très facile de déterminer où nous en sommes exactement par rapport au monde physique que nous présente les physiciens modernes, Einstein a également considéré que la vision mathématique plus radicale de l'univers de cosmologistes comme Kepler, Galilée et Copernic était inadéquate. Cependant, une chose est sûre : de nombreux concepts conventionnels ont été mis dans le melting-pot. Le monde physique que l'on nous

demande d'accepter pour l'objectif commun qui est de guider la vie des hommes à la lumière de l'intelligence, est plein d'inconsistances, d'improbabilités et d'impossibilités. Le moyen de sortir de cette impasse n'est pas de revenir sur nos pas à partir du point où nous a conduit la théorie de la relativité, mais d'avancer courageusement pour faire face à toutes les incidences et à toutes les conséquences de la relativité. Il va sans dire qu'étant la caractéristique qui gouverne toute la physique, la relativité doit nécessairement présupposer son opposé qu'est l'absolutisme pour être valide du point de vue linguistique. Nous sommes donc confrontés au problème qui consiste à assembler relativité et absolutisme au nom d'une Science Intégrée de l'Absolu.

Lorsque l'on dit qu'il y a une vérité absolue et une vérité relative, inconsciemment on crée dans son esprit deux entités rivales qui répondent aux exigences de ce qu'on appelle la vérité. Ces deux vérités opposées sont les deux cas limites d'un concept plus central et plus neutre qui combine en lui ces deux variations possibles. Par conséquent, dans le contexte de ces deux antinomies qui, en tant que concepts marquant les limites des côtés plus et moins, font référence à l'Absolu, nous en avons un qui peut être pluraliste alors que l'autre n'acceptera aucune pluralité. Pour que ce soit clair du point de vue linguistique, on peut situer subjectivement celui qui admet le pluralisme au bas de l'axe vertical. Dans la mesure où il s'agit d'un concept que l'on conçoit de façon plus positive, celui qui n'admet pas de pluralisme prend place du côté plus de l'axe vertical où il représente la limite extrême. L'Absolu normé sera placé structurellement au centre même de l'ensemble de la configuration du savoir. Ce qui signifie que nous avons un relatif d'un contexte absolutiste et un Absolu d'un contexte absolutiste. Ce sont les cas limites positif et négatif d'un Absolu normé et cet Absolu normé implique qu'ils se norment en se référant l'un à l'autre.

Voilà quelques-unes des implications sémantiques et épistémologiques que nous devons garder à l'esprit pour éviter les confusions concernant toutes les choses qu'il faut comprendre *sub specie aeternitatis*.

La méthodologie et le structuralisme que présuppose implicitement la Darśana-Mālā impliquent à la fois une réduction et une construction qui dans un premier temps, dans les cinq premiers chapitres, réduisent la multiplicité en une unité négative. La pluralité et la dualité sont supprimées grâce à une méthode qui consiste à éliminer ce qui est douteux et ce qui ne paraît pas important. Ayant touché le fond de l'ontologie par cette réduction négative, les cinq derniers chapitres cherchent à élaborer une construction plus positive, une construction qui implique la normalisation de l'existence avec sa propre subsistance rationnelle. Cette méthode implique une construction qui transforme l'ontologie en un monde de valeurs où, étape par étape, les premières causes téléologiques et les causes téléologiques finalisées gagnent de l'importance. Même à ce stade de la reconstruction le Soi et le non-Soi sont toujours impliqués car ce sont deux contreparties irréductibles reliées par la complémentarité, la réciprocité et la neutralisation. Nous expliquerons ceci ultérieurement. Pour l'instant il nous suffit de garder à l'esprit que la méthodologie de ce travail doit être considérée en même temps que son épistémologie et son axiologie.

On peut considérer que les méthodes de mathématique et les règles de logistique ou de sémiotiques opèrent en partant d'un membre de l'équation, et que l'interprétation qui en découle peut exprimer la même vérité en partant du côté opposé de l'ensemble d'une configuration de connaissance. Ces méthodes et ces règles ne sortent pas du contexte de la discussion concernant

une Science Intégrée de l'Absolu. On doit considérer que ce sont des caractéristiques légitimes de la méthodologie qui nous intéresse ici. Dans une philosophie qui n'est qu'utilitaire, le pluralisme est acceptable. Les certitudes axiomatiques du pur idéalisme ne peuvent soutenir qu'une seule Vérité. La tendance scientifique actuelle qui est de donner plus d'importance aux percepts et aux réalités que l'on peut observer qu'aux concepts et aux réalités que l'on peut concevoir, adopte une position unilatérale. Il va sans dire que cette préférence pour ce qui est perçu dénote un manque d'impartialité de la part du scientifique, et que dans une science intégrée et normée de l'Absolu on ne peut accepter cette partialité chez un scientifique car il faut considérer toutes les réalités selon une perspective impartiale et neutre. Comme l'affirme Bertrand Russel à juste titre, aucun philosophe ne devrait avoir un quelconque 'intérêt personnel en vue'. Bergson reprend ces mêmes exigences en les reformulant sous une forme plus appropriée lorsqu'il dit qu'il propose de suivre la règle qui consiste à 'ne rien avancer qui ne puisse être accepté par n'importe quel philosophe, n'importe quel savant – rien qui ne soit impliqué dans toute philosophie et dans toutes science.'<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Bergson, 1922, *Durée et Simultanéité*, p. 260, [œuvres-tome-2-Bergson-z-lib.org.pdf](http://œuvres-tome-2-Bergson-z-lib.org.pdf)

Comme nous l'avons déjà souligné, Eddington a lui aussi révisé son épistémologie scientifique pour sa philosophie de la science. Il veut donner aux concepts une place plus importante que celle que leurs attribuaient les scientifiques jusque-là. Il prend une posture de non-expérimentaliste et affirme catégoriquement que ce sont les concepts qui importent. Lorsqu'on les adapte à un seul et même schéma, concepts et percepts relèvent de la même configuration globale de la connaissance. Bergson ne voit aucune objection à ce que l'on intègre ainsi des éléments conceptuels et des éléments perceptuels ; il déclare : 'on peut les représenter par le même schéma.'<sup>\*</sup>

\*citation non retrouvée, ceci est donc une retraduction.

Nous pouvons également lire chez Bergson :

« Je conçois aussi que toute la partie de l'univers qui est mathématiquement liée au présent et au passé – c'est-à-dire le déroulement futur du monde inorganique – soit représentable par le même schéma. » p. 259

Ici nous devons nous rappeler que le temps réel qui relève du passé est de l'ordre du perceptuel, et que le temps futur est de l'ordre du conceptuel ou de la métaphysique. Le fait que nous intégrions ces deux aspects en un seul et même *schéma* se justifie sur la base d'intellectuels comme Bergson qui ont amélioré le *schematismos* de Kant en suivant les lignes que nous avons déjà expliquées. Les deux corrélats qui chez Einstein se réfèrent schématiquement au temps et à l'espace, le *res cogitans* et le *res extensa* de Descartes ainsi que la *natura naturata* et le *natura naturans* de Spinoza peuvent tous s'ajuster à un seul schéma.

On peut même appliquer ces deux corrélats au contexte de la pensée védāntique où l'on considère que ce qui est horizontal relève du domaine des effets, et le vertical du domaine des causes. Dans le langage de la Bhagavad Gītā, on peut considérer que ces mêmes corrélats représentent le champ (*kṣetra*) et la personne qui connaît ce champ (*kṣetrajñā*). Ce dernier représentant le vertical parce qu'il est d'ordre plus subtil ou plus raffiné, tandis que l'ensemble renvoie au même univers einsteinien, cet univers où l'observateur et l'observé doivent relever ensemble d'un contexte commun, le contexte de la liquidité de la matière et de la fluidité de l'esprit.

Dans la physique einsteinienne post-moderne, la physique newtonienne est un cas limite qui, de son propre chef, insiste pour que l'on considère qu'elle se situe dans une perspective relativiste.

Par conséquent, l'absolutisme induit le relativisme et c'est en situant ces termes à la place qui est la leur dans un schéma global et normé que l'on peut éviter les ambiguïtés et les confusions. Ce *schéma*, c'est celui que nous avons suggéré depuis le début. Nous verrons dans ce chapitre que Narayana Guru relie le monde des effets au monde des causes. Celui-ci implique une réduction négative des facteurs horizontaux en termes verticaux. Celui-ci aboutit à une réduction mathématique ou dialectique des contreparties ; et au sein cette réduction et à travers le raisonnement, le monde visible est absorbé par étapes dans son reliquat de Réalité Absolu, reliquat qui est existentiel ou ontologique. Même lorsqu'il est réduit en termes d'existence ce monde visible continue à être caractérisé par la subsistance. Son statut rationaliste et sa valeur rationaliste appartiennent au domaine de ce qui a une portée esthétique ou éthique, domaine qui relève de l'axiologie. En définitive, cet Absolu qui est caractérisé par l'existence, la subsistance et la valeur atteint son maximum d'envergure ; en ayant cette pleine stature il représente la version complète de l'Absolu telle qu'on la perçoit en partant d'une perspective totalement philosophique ou totalement scientifique. Par conséquent nous devons en premier lieu parvenir à l'Absolu ontologique à travers cette méthode de réduction. Une construction mathématique positive céderait alors la place à cette réduction méthodique négative. Ce chapitre a pour but d'expliquer dans les grandes lignes ce que sont les implications de cette méthodologie négative.

## 6. Temps Absolu et Relatif

Le bon sens tient pour acquis qu'il existe un temps unique et universel dans l'esprit de l'homme et des animaux et que pour eux ce temps a une réalité. Que l'on puisse mesurer cette durée avec précision grâce à l'aide des horloges, ou qu'on ne l'appréhende qu'en se référant au lever et au coucher du soleil, etc. on ne remet généralement pas en question cette expérience du temps que nous avons tous en commun. A l'heure actuelle, même lorsqu'il s'agit de ces sujets qu'atteste le bon sens, on peut voir se confronter deux positions opposées, celle des sceptiques et celle des croyants.

Les scientifiques et les philosophes empiriques et positifs de notre époque préfèrent se considérer comme des sceptiques qui n'utilisent aucun concept unique ou universel du temps. Selon eux ce temps serait d'ordre absolu. Étant donné que le relativisme et le pluralisme sont maintenant à la mode, au nom d'une tendance scientifique qui considère que toutes les métaphysiques sont des non-sens et qui exclut la foi en un quelconque Dieu ou même la foi en une entité divine, on ne peut que s'attendre à ce que la perspective relativiste ne puisse tolérer le temps unique fondé sur le sens commun. La relativité associe l'observateur et l'observé à divers points de l'espace universel, et tout observateur se relie à l'observé qui relève de son (*his*) cadre de référence spécifique, cadre de référence qui est pluraliste. C'est ainsi que les relativistes préfèrent mesurer le temps de façon fragmentée plutôt que de l'appréhender dans sa globalité.

La relativité résulte de l'interaction des nombreux observateurs potentiels placés à différents points de l'espace, avec pour chacun d'entre eux un événement qui lui correspond dans l'univers qu'il observe avec ou sans l'aide d'instruments. Lorsque les contreparties que sont l'observateur et l'observé sont mises en relation, en participation ou en interaction, l'univers relativiste qui en découle n'admet pas un unique temps, mais seulement un temps qui est multiple. Étant indépendante du temps et de l'espace ainsi que de tous les mouvements de son origine, la lumière peut, en théorie, générer une simultanéité et non une durée. Mais même cette



position naturelle n'est pas présupposée, du moins dans la théorie de la relativité 'restreinte'. Il est facile de voir comment cette théorie reconnaît et donne la primauté aux facteurs spatialisés qui, dans la structure de l'Absolu, font référence à l'axe horizontal.

Dans la théorie de la relativité générale le temps et l'espace sont tous deux pris en compte pour y être traités comme un continuum. Là, nous commençons à voir le corrélat vertical représentant le temps entrer dans le tableau au côté de l'espace. Le temps fragmenté induit par la théorie de la relativité restreinte est un temps qui a à la fois choqué le sens commun et empêché les philosophes de croire au temps absolu. Les philosophes sceptiques sont en faveur de ce type de temps par opposition au temps absolu a priori que glorifient les métaphysiciens, et vont même parfois jusqu'à le placer sur un piédestal en le mettant sur un pied d'égalité avec un Dieu théologique. On pourrait citer Descartes pour représenter ce type de philosophe qui considère que la durée pure est accordée à l'intuition comme un facteur divin. Il a fait ceci pour que son occasionalisme puisse opérer.

Le temps pourrait soit être relié à une évolution mécaniste soit à une évolution créatrice, et il y a des philosophes comme Julian Huxley qui font entrer le temps dans leur métaphysique tout en prétendant rester des scientifiques empiriques. Cependant, il y a différents types d'évolutionnisme, certains tendent vers le mécanisme et d'autres, conçus sur une base plus fluide, sont considérés comme 'créatifs'. Dans la mesure où le temps est introduit en tant que durée pure, on peut dire qu'un strict scepticisme cède la place à une sorte de croyance.

Entre scepticisme et croyance l'histoire a connu de nombreux cas de martyrs qui ont enduré le pire châtement pour avoir cru en des vérités inacceptables pour l'orthodoxie. Même Descartes a dû retirer son livre sur la cosmologie car il avait été imprimé au moment où Galilée a été condamné pour hérésie. Thomas More (1478-1535) et Giordano Bruno (1548-1600) ont été exécutés car ils ne voyaient pas l'univers de la façon dont les autorités l'auraient voulu. Certains de ceux qui dans un premier temps ont souffert à cause de l'Église sont plus tard devenus acceptables, et certains, comme Jeanne d'Arc, ont même été canonisés. Une Science de l'Absolu doit reconnaître ces deux types de martyrs avec, selon le cas, la même crainte ou la même complaisance. Elle ne peut pas prendre parti. Ce principe s'applique aussi à la question d'accepter ou de rejeter les prétentions d'un temps unique ou d'un temps universel. Ce qui signifie que la Science de l'Absolu ne peut pas totalement refuser d'accorder l'importance qui lui est due à la réalité concrète du temps ou de la durée. Le faire serait prendre le parti de ceux qui souhaitent délibérément faire violence au sens commun. La question de la durée qui entre si directement dans le cadre de l'expérience humaine peut être scientifique même lorsque l'on décide de prendre parti pour les croyants contre les sceptiques. C'est la position neutre et normée qui est propre à toute Science de l'Absolu qui se respecte.

Face à la vogue qui prévaut dans le monde scientifique où l'on ne reconnaît pas le temps universel ou la durée qui le présuppose, quelle est la position que nous devons adopter ? Y a-t-il une méthodologie scientifique correcte qui nous permette d'arriver à un temps universel et unique, une méthodologie qui partirait de la position relativiste qui se rapporte au temps impliqué dans la théorie de la relativité restreinte ? Est-ce que cette méthodologie prend en compte les équations et les expérimentations scientifiques actuelles qui seules confèrent un statut strictement scientifique aux raisonnements et aux calculs de cette nouvelle méthodologie ? Cette méthodologie s'avérant nécessaire pour nous permettre d'admettre un temps unique et universel à part égale avec sa propre contrepartie relativiste, contrepartie qui relève de la même configuration globale de la connaissance. Si on les rassemble sous un même schéma combinant physique et métaphysique, sommes-nous en mesure de prétendre qu'elles ont toutes deux ensemble un statut épistémologique homogène ? Quelle est la nature de cette substance ou matière neutre et moniste au sein de laquelle coexistent sans contradiction le temps

et l'espace, temps et espace qui participent en même temps du matériel et du mental ? Est-ce que cette substance neutre ressemble à l'esprit animal de Descartes ou est-ce qu'elle répond plutôt à la structure de la géométrie non-euclidienne où, perdant l'extrême rigidité du mouvement uniforme qui est le sien dans les droites lignes de la physique classique, cette substance neutre s'accommode du concept de continuum d'espace-temps ? Lorsqu'on considère qu'elle n'est ni esprit ni matière quel que soit l'observateur ou l'objet observé, ne prenons-nous pas la position dans laquelle nous postulons ce que Narayana Guru appelle *caitanya* (conscience vitale) dans ce chapitre ?

Telles sont quelques-unes des questions auxquelles on pourrait être amenés à répondre quand nous nous intéressons à la méthodologie de la Science de l'Absolu. D'ailleurs, pour ce qui est de ce chapitre, il s'agit d'opérer une transition entre un monde perçu comme effet ou pressentiment et un monde où les causes et les effets peuvent être traités ensemble sur un terrain plus neutre et plus homogène.

Une Science de l'Absolu ne peut tolérer une tautologie interne ni une contradiction externe. Comme nous l'avons déjà mentionné, à côté de la méthodologie cette science doit immanquablement avoir ses propres présupposés et ses propres implications épistémologiques et axiologiques. Nous devons éviter à tout prix de nous contenter des conventions qui régissent ces sujets, que ce soit au nom du traditionalisme ou au nom du progrès. Si nous gardons à l'esprit toutes ces questions et que nous les considérons ensemble, nous constaterons qu'actuellement nous n'avons pratiquement aucune littérature qui prenne une position juste et impartiale entre ces deux disciplines que sont la physique et la métaphysique. Partant de ce que l'on appréhende à travers les sens et donc naturellement avec des réalités qui dépendent de l'espace, nous pouvons voyager pas à pas jusqu'à parvenir au concept de pure temporalité qui n'est pas directement donné aux sens. Ainsi nous devons partir des objets rigides de l'espace pour parvenir au pur flux que présuppose le temps absolu. Dans ce voyage que nous pouvons entreprendre mentalement, les exemples extrêmes sont précisément ceux de la physique classique et de la physique moderne. Dans *Durée et Simultanéité*, Henri Bergson a élaboré de façon très détaillée et sans qu'aucun détail expérimental ou mathématique ne soit omis, les étapes de cette transition d'un univers rigide ou radical vers un univers que l'on appelle *affine* ou raffiné, assemblées à un concept de temps propre à chacune d'elle.

Étrangement, Bergson retira son ouvrage dans l'année 1922. Même s'il plaidait pour un temps donné au sens commun des hommes, indépendamment de leur scepticisme ou de leur croyance, Bergson devait être prudent et circonspect. Pourtant, cette fois-là ce n'était pas au nom de valeurs qui prévalaient dans une quelconque religion orthodoxe, mais bizarrement c'était au nom du scepticisme scientifique. Intéressés comme nous le sommes par une méthodologie propre à réduire en termes unitifs la multiplicité relative ou horizontale des facteurs ou éléments pluralistes, nous nous soucions également de faire en sorte que nos arguments soient pleinement supportés par les concepts expérimentaux et mathématiques de la science moderne. Nous ne pouvons nous engager dans l'examen minutieux de toutes les implications qui se trouvent dans l'œuvre que Bergson a retirée, mais nous allons nous intéresser aux passages du livre qui appuient directement nos propres arguments. Bergson déclare avoir écrit ce livre pour les raisons suivantes :

« Nous avons entrepris (ce travail) exclusivement pour nous. Nous voulions savoir dans quelle mesure notre conception de la durée était compatible avec les vues d'Einstein sur le temps. » - p. 204

Bergson s'intéressait également à Einstein car, selon ce que pensait Einstein, 'science et philosophie sont des disciplines différentes mais (elles sont) faites pour se compléter' (p. 204).

Troisièmement, Bergson considère qu'il y a un paradoxe qui perturbe la clarté du temps conçu par la relativité. Voici comment il explique la nature de ce paradoxe :

« ...nous aurions à nous appesantir sur les « paradoxes » de la théorie de la Relativité, sur les Temps multiples qui coulent plus ou moins vite, sur les simultanités qui deviennent des successions et les successions des simultanités quand on change de point de vue. » p. 204

Il poursuit :

« Nous avons découpé dans la théorie de la Relativité ce qui concernait le temps ; nous avons laissé de côté les autres problèmes. Nous restons ainsi dans le cadre de la Relativité restreinte. La théorie de la Relativité généralisée vient d'ailleurs s'y placer elle-même, quand elle veut qu'une des coordonnées représente effectivement le temps. »  
- p. 205

On ne peut comprendre ces trois caractéristiques et leurs diverses implications que si nous gardons à l'esprit les questions que nous avons suggérées ci-dessus (pp. 175-176). En outre il serait utile que le lecteur se mette à penser en s'appuyant sur le langage schématique que nous avons développé, cela lui permettrait de mieux suivre les remarques préliminaires de Bergson. Nous nous permettons également de signaler par avance que nous prendrons la liberté de recourir de plus en plus au langage structurel de notre protolinguisme. Si d'une façon ou d'une autre ce procédé linguistique se montre utile au lecteur, cela même justifierait cette liberté et en lui permettant de servir une cause utile cela renforcerait sa légitimité.

## 7. Les Cinq Objections de Bergson à la Relativité

Bergson cherche à faire de la philosophie une discipline qui puisse-t-être traitée avec la physique afin que toutes deux, la physique et la métaphysique, forment une discipline intégrée ou unifiée. On peut choisir de l'appeler science ou philosophie. Ce qu'il en résulte c'est une philosophie de la science ou une science de la philosophie ou même une Science des sciences. De notre point de vue, ce n'est rien d'autre qu'une Science de l'Absolu.

En Inde on considère que la *brahma-vidyā* est une science (*vidyā*) qui est le fondement de toutes les sciences (*vidyās*). Elle ne traite pas seulement de la 'vérité' mais de la Vérité des vérités, de la Lumière des lumières ou de la Valeur de toutes les valeurs. L'Absolu est un concept neutre et normé autour duquel cette science a été élaborée. Lorsqu'on la définit aussi grossièrement, la science de l'Absolu répugne à l'esprit de l'homme moderne parce qu'elle paraît ressembler à une discipline totalitaire. Le totalitarisme en politique et en religion a laissé un arrière-goût amer dans la bouche de la plupart des européens, et ceux-ci préfèrent approcher la vérité de façon plus modeste, morceau par morceau. Mise à part cette objection tout à fait compréhensible, cette approche est en elle-même une autre forme de discrimination et cette discrimination ne se justifie pas nécessairement avec autant de force dans des contextes qui ne sont pas ceux de la religion et politique.

Il est donc tout à fait compréhensible que Bergson ait hésité à décrire la tentative qu'il a faite pour rendre au temps l'importance qui lui revient de droit et à poser une science conçue dans un cadre plus large que celui qui avait été donné jusqu'alors. Dans sa préface il a ouvertement déclaré qu'il cherchait à voir jusqu'à quel point le temps du sens commun correspondait au temps de la relativité. Toute personne qui observe un système donné a sa propre référence au temps indépendamment de la personne qui est son rival dans un autre système. Voici ce qu'était le présumé de base d'une relativité qui n'était légitime que dans le domaine d'une physique

conçue comme étant une discipline distincte de la métaphysique. Cette sorte de temps choquait le sens commun tout autant que le concept philosophique du temps unique et universel que la métaphysique a toujours revendiqué.

Bergson voudrait montrer qu'il devrait y avoir un Temps qui pourrait être perçu comme étant tout aussi valide du point de vue perceptuel que du point de vue conceptuel. En prenant une position centrale et normée eut égard au Temps, Bergson plaide en réalité en faveur d'une Science de l'Absolu. Le Temps auquel s'intéresse Bergson est donc une version tout à fait normée de la Réalité Absolue ; une version que l'on peut percevoir et concevoir en un seul et même temps. Il ajuste ce Temps à un *schéma* indépendant de la physique relativiste et de la philosophie pluraliste.

Par conséquent il n'est pas faux de présumer que le Temps unique et universel auquel Bergson s'intéresse n'est autre que la version absolutiste du temps pluraliste de la relativité. Nous avons déjà dit que lorsque l'on a pour objectif cette Science de l'Absolu il est possible de choisir n'importe laquelle des catégories de base qui a sa place dans l'ensemble de la structure de l'Absolu afin de la réviser, de reformuler son statut et de lui attribuer une position neutre, centrale ou normée dans le but de clarifier la teneur de l'Absolu.

Dans ce chapitre, Narayana Guru fait référence au concept de cause plutôt qu'au concept de temps. Ici, qu'il se serve de la cause ou du temps pour atteindre nos objectifs qui sont de clarifier les aspects méthodologiques, cela n'affecte pas les étapes de l'argumentation qui en découlent – argumentation qui implique la réduction dont nous avons parlé -. Par conséquent, même lorsque nous devrions penser en termes de cause et d'effet plutôt que de Temps unique et universel, il n'en est pas moins utile pour nous de suivre les étapes des raisonnements scientifiques de Bergson. La première cause matérielle de l'univers et sa cause finale doivent avoir un statut absolutiste, de la même manière que le temps multiple d'Einstein doit présupposer un concept absolu du Temps conçu sur un plan plus philosophique. C'est sous cet éclairage qu'il nous paraît intéressant d'accorder une certaine attention aux cinq principales objections que Bergson émet au sujet du temps pluraliste d'Einstein.

## 8. Examen des Objections de Bergson

Les cinq objections de Bergson sont les suivantes :

« Mais c'est pour n'avoir pas défini avec rigueur les termes employés, c'est pour ne s'être pas suffisamment habitué à voir dans la relativité une réciprocité, c'est pour n'avoir pas eu constamment présent à l'esprit le rapport de la relativité radicale à la relativité atténuée et pour ne pas s'être prémuni contre une confusion entre elles, enfin c'est pour n'avoir pas serré de près le passage du physique au mathématique qu'on s'est trompé si gravement sur le sens philosophique des considérations de temps dans la théorie de la Relativité. » - p. 240

Avant d'avoir l'audace de formuler ces accusations si radicales, Bergson explique dans sa préface qu'un important paradoxe se cache au cœur du problème, et que c'est ce paradoxe qui est responsable de toutes ces erreurs. Pour l'exprimer avec nos propres mots nous pourrions dire que ce paradoxe consiste à se demander si l'on doit considérer l'univers selon une perspective horizontale et spatiale ou une perspective verticale et temporelle. Selon les termes de Bergson la confusion que jette ce paradoxe fondamental se trouve dans l'esprit de ceux qui 'érigeaient cette physique, telle quelle, en philosophie. Deux conceptions différentes de la relativité, l'une abstraite et l'autre imagée, l'une incomplète et l'autre achevée, coexistaient

dans leur esprit et interféraient ensemble. En dissipant la confusion, on faisait tomber le paradoxe.’ (p. 204-205)

Faire tomber le paradoxe, comme le propose Bergson, cela revient à supprimer le relativisme et le pluralisme qu’il implique. Que ce pluralisme induise le temps, l’espace, ou les deux à la fois, on n’en conçoit pas moins qu’il faudrait parvenir à un concept d’Absolu non-pluraliste. Dans la mesure où Bergson est un philosophe qui dénonce la métaphysique conceptuelle ou conventionnelle, on ne peut s’attendre à ce qu’il dise ceci aussi ouvertement que nous le faisons. Quoiqu’il en soit, il suffit d’examiner son laborieux travail pour s’en convaincre.

Pour Bergson, un processus de devenir ou de flux tel qu’on le conçoit du point de vue de la vie constitue l’ultime réalité absolue. Dans cet ouvrage, comme dans tous ses autres livres, il cherche à trouver un support pour ce flux d’*élan vital* à la base de l’évolution créatrice. Le temps spatialisé est converti et interprété en fonction d’un temps qui représente bien le Temps unique et universel que prône Bergson. Bergson élimine la dualité du temps et de l’espace que l’on trouve dans l’analyse cartésienne de la substance absolue. Il le fait au regard d’un dynamisme qui se trouve déjà dans le processus de devenir créatif. Quant à lui cependant, il prend soin de présenter un *schéma moteur* conçu de façon plus dynamique, un schéma qui n’a pas de cadre de référence cartésien fixe. Bergson ne rejette pas l’objectif ou l’usage logique et sémantique des corrélats. Si nous gardons à l’esprit ces caractéristiques propres au Bergsonisme, cela nous permettra de suivre plus facilement sa propre ligne d’attaque de la théorie de la relativité.

Les équations de Lorentz répondent aux corrélats et vice versa. Tous deux obéissent aux mêmes lois relationnelles dans la nature, la logique et le calcul propositionnel. On peut traiter le schématisme soit protolinguistiquement soit métalinguistiquement. Nous nous sommes déjà attardés sur ses différentes possibilités. Tout en continuant de réévaluer et de réaffirmer la théorie de la relativité sans son paradoxe, Bergson se tourne ensuite vers les équations de Lorentz. Si on les interprète selon le point de vue schématique, elles révèlent un même schéma structurel, un schéma qui, dans l’univers physique, est fondé sur la réciprocité qu’il y a entre les facteurs assimilables au temps et les facteurs assimilables à l’espace ; ces facteurs sont à la fois grossiers et subtils. Les équations de Lorentz s’appliquent à un univers réduit et affiné dont les contractions et les dilatations impliquent des distances qui s’expriment avec six décimales et que l’on ne peut observer qu’indirectement par le biais des décalages vers le rouge et le violet ou à l’aide d’une mathématique hypothétique basée sur des postulats et des axiomes a priori. À proprement parler, ces postulats et axiomes n’ont qu’un statut hypothétique et non expérimental, un statut qui leur est propre. La validité de certaines des hypothèses restantes reste encore à vérifier dans le futur ; il faudra faire des observations dans le microcosme et le macrocosme pour qu’elles soient pleinement confirmées.

Cependant, lorsqu’il fonde ses objections sur les équations qu’Einstein a utilisées dans sa théorie de la relativité, Bergson avance en terrain sûr. Dans l’ouvrage dont il est question ici, Bergson a utilisé les mêmes mathématiques qu’Einstein et il a également repris le cadre de référence impliqué dans l’expérience de Michelson-Morley. La lumière offre un cadre de référence absolue, et l’échec de l’expérience de Michelson-Morley à montrer un quelconque effet de frange ne fait que prouver le statut fixe, immobile et absolutiste de l’espace dans lequel on ne trouve aucun éther pondérable en mouvement.

Dans la structure de l'espace en termes de vitesse de la lumière, les équations de Lorentz et les observations faites par les physiciens modernes ont toutes deux un cadre de référence absolu. L'espace et les mouvements newtoniens ont un statut rigide et Einstein les considère comme étant absolus dans la mesure où on conçoit qu'ils sont indépendants de l'observateur. Néanmoins, Einstein n'abandonne pas totalement la physique classique. On considère souvent qu'elle constitue un cas extrême du monde dans lequel opère la théorie de la relativité. Nous ne pouvons entrer dans toutes les implications de l'absolutisme ou du relativisme qui augmentent ou diminuent la valeur de la théorie de la relativité. Il est donc plus sûr pour nous de suivre les mêmes lignes de raisonnement que Bergson. En agissant ainsi, comme il le dit, le cas d'un Temps unique et universel reste valide et pleinement justifié même pour ce qui est des équations mathématiques des physiciens de notre époque :

« Pour le savoir (c'est-à-dire, ce qui intéresse le philosophe plus que le physicien), nous primes les formules de Lorentz terme par terme, et nous cherchâmes à quelle réalité concrète, à quelle chose perçue ou perceptible, chaque terme correspondait. Cet examen nous donna un résultat assez inattendu. Non seulement les thèses d'Einstein ne paraissaient plus contredire, mais encore elles confirmaient, elles accompagnaient d'un commencement de preuve la croyance naturelle des hommes à un Temps unique et universel. » -p. 204

De toute évidence ce qui intéresse Bergson ici c'est de conférer au temps un statut absolutiste unique et universel. En suivant sa méthodologie nous devons garder à l'esprit, qu'en faisant une extrapolation, on peut appliquer cette même méthodologie à la question d'un unique et universel principe de causalité. Échanger le Temps avec la Cause, ne changerait rien dans la méthodologie. Cela ne serait que l'exemple supplémentaire d'un cas qui confirmerait encore l'Absolu.

## **9. La Première Objection de Bergson**

Lorsqu'il énumère les cinq objections qu'il émet contre la théorie de la relativité Bergson met en premier celle 'de ne pas avoir défini avec rigueur les termes employés'. Dans les deux premiers chapitres de son œuvre il utilise des termes tels que demi-Relativité et Relativité unilatérale. Il déclare également que la réciprocité est un terme plus pertinent que ce qu'il désigne comme étant la Relativité 'incomplète'. Il emploie également l'expression Relativité 'complète' dans sa version révisée. Il est important de réaliser à quel point les modifications qu'il effectue sur la théorie de la relativité telle qu'elle est présentée par Einstein et les corrections qu'il lui apporte sont justifiées.

Einstein parle au nom de la physique et il a parfaitement raison de le faire. Par ailleurs, en tant que philosophe scientifique, Bergson parle au nom d'un Temps unique et universel qui est un Temps de sens commun ; c'est un Temps libéré du simple monde des distances et événements physiques particuliers mécaniquement interprétés dans un temps multiple. Nous ne nous intéressons pas uniquement à la perspective philosophique du Temps en tant que flux ayant une réalité absolue, mais nous la considérons dans un contexte plus large où durée et distance sont toutes deux inclues dans un principe absolu de causalité. Afin de clarifier notre position, nous ferons un peu plus loin quelques remarques générales sur ces sujets (voir ci-dessous p. 192).

En reprenant une par une les cinq objections soulevées par Bergson nous devons garder à l'esprit trois positions contradictoires. Si Bergson a suspendu la publication de son livre ce n'est pas simplement parce qu'il pensait qu'il ne serait pas facile à comprendre mais plutôt parce

qu'il pensait qu'il serait facile de mal l'interpréter. C'est pourquoi nous nous efforçons ici de reclarifier cette position. On peut affirmer des vérités scientifiques sur un mode simplifié pour que les hommes ordinaires puissent sentir qu'elles sont pertinentes même s'ils n'ont pas de formation technique. Nous ne sommes pas contre tous les concepts qui ressemblent à l'Absolu. Nous gardons l'esprit ouvert en la matière et nous comprenons que la science moderne répugne à penser en fonction d'une unique Vérité absolue et qu'il lui répugne d'éviter tout ce qui ressemble à une approche a priori. Nous avons déjà expliqué d'où venaient ces préjugés modernes et pourquoi nous ne pouvions persévérer dans la posture que nous avions auparavant eue égard à une Science intégrée de l'Absolu. Essayons maintenant de reformuler la position de la physique et l'approche de Bergson.

L'expérience de Michelson-Morley a donné aux physiciens un cadre de référence mathématique et structurel qui implique les corrélats cartésiens et les équations de Lorentz. C'est ainsi qu'Einstein a ouvert une nouvelle voie en physique. Dans cette nouvelle physique l'observateur et l'observé relèvent du même cadre de référence spatio-temporel. Il est plus facile de percevoir les distances dans l'espace que les intervalles dans le Temps réel. La Relativité doit considérer que le temps et l'espace appartiennent tous deux à la même base ou la même matrice homogène. Faire en sorte qu'ils puissent être assemblés, voilà ce qui était davantage la tâche du philosophe que celle du physicien.

Donc, quand l'expérience de Michelson-Morley a échoué, le physicien ordinaire qui sait rester imperturbable, s'est mis à théoriser sur les relations espace-temps qu'il y a au sein des systèmes fermés qu'il avait lui-même arbitrairement postulés, systèmes où l'on supposait que l'observateur physicien qui s'intéresse aux réalités observables vivait au sein de ce qu'il observait. Tout d'abord on accomplissait cette tâche grossièrement, soit à l'aide des horloges mécaniques soit en s'appuyant sur les distances mesurables des systèmes en mouvements. Puis, étape par étape, on introduisit des améliorations ce qui aboutit aux perspectives 'restreinte', 'générale' et 'unifiée' d'Einstein. Voici quelle est la base de la théorie de la relativité érigée par Einstein comme réévaluation d'Euclide et de Newton. Les convulsions et les ressentis qui s'ensuivirent dans le monde de la pensée philosophique générale ébranlèrent brutalement toutes les conceptions de l'univers physique qui avaient cours jusque-là. Ce fut finalement à Bergson qu'il revint de présenter ses arguments pour qu'à tout le moins la cause d'un Temps unique et universel soit sauvée.

Au moment où Bergson juge bon d'intervenir pour sauver le Temps du préjudice d'un éternel discrédit, la dénonciation de l'absolutisme semblait prendre un premier élan indûment exagéré. Si l'on regarde ses arguments sous cet éclairage on voit nettement leur force et leur bien-fondé.

Nous nous intéressons plus particulièrement ici à sa première objection qui est celle où il reproche à Einstein de ne pas avoir défini les termes avec suffisamment de rigueur. Ce qu'il veut dire c'est que le terme de relativité tel qu'Einstein l'utilise n'équivaut qu'à une demi-relativité ou une relativité incomplète ou unilatérale. En justifiant cette accusation Bergson pointe du doigt certaines inconsistances qui sont naturellement présumées, particulièrement avec la théorie de la relativité restreinte où l'espace est considéré comme étant plus important que le temps. L'exemple que l'on donne couramment lorsque l'on essaye d'expliquer ce qu'implique cette théorie, c'est celui d'un train qui se déplace à une vitesse proche de celle de la lumière. Il avance selon une direction horizontale sur une ligne qui fait un angle droit avec la source lumineuse fixe placée à un endroit qui sert de point de référence. On suppose que lorsqu'il se déplace dans la direction de la vitesse de la lumière, la longueur de ce train est réduite à néant lorsque la vitesse correspond à la vélocité de la lumière. Telle est l'hypothèse

théorique de l'équation de Lorentz qui implique une contraction de Fitzgerald, du moins dans le contexte propre à la théorie de la relativité restreinte.

Si un homme ordinaire demandait à ce relativiste si cette contraction est observée ou observable, il répondrait que cette observation n'est possible que si l'observateur pouvait être placé dans un cadre de référence absolu qui soit immobile. En science, la possibilité d'une telle perceptibilité, avec les conventions théoriques qui lui sont propres est la base de la validité de la contraction. Ces conventions ne sont acceptées que dans la mesure où elles servent à justifier la vérité de la relativité en tant que réalité physique et non pas en tant que réalité métaphysique.

Selon l'hypothèse que fait le physicien, même si l'expérience de Michelson-Morley a échoué, le véritable milieu physique dans lequel l'espace et le temps doivent être mis en relation par des vitesses et des intervalles tels que ceux du mouvement de la terre autour du soleil, entre toujours dans le champ du calcul perceptible. Ceci s'effectue grâce au concours de postulats, d'axiomes et de conventions des mathématiques modernes d'une part et, d'autre part, grâce aux observations et aux vérifications que l'on peut consigner. Nombreuses sont les incidences de ces trois théories préliminaires qui doivent encore être vérifiées.

Tel est ce monde ténu, réduit et extrêmement raffiné, qui se situe au point où les inflexibles réalités sont amenées à se fondre et à se mélanger avec un monde dont relève légitimement le décalage vers le rouge. Même aux yeux des physiciens les mieux formés, le statut de cet univers est pour l'instant extrêmement flou et hautement contestable. Est-il vraiment surprenant que l'instinct philosophique soit fortement choqué par certaines des hypothèses que la pensée relativiste dominante émet avec tant de facilité ?

Nous ne nous sentons pas suffisamment compétents pour évaluer le bien-fondé de cette discussion, car il faudrait pour cela avoir une formation mathématique plus pointue. Si cela est possible, nous ne souhaitons pas non plus renoncer aux arguments des physiciens, lorsqu'ils sont jugés valables au regard d'une future Philosophie des Sciences Unifiée. Par conséquent nous nous appuyerons sur certaines citations que nous empruntons directement à Bergson pour montrer de quelle manière il peut nous révéler certaines des erreurs et anomalies de la théorie de la relativité sans violer les nécessités d'une méthodologie scientifique toujours fondée sur les conceptions mathématiques reconnues à notre époque. La citation suivante est tirée de son premier chapitre intitulé 'la demi-relativité' :

« Nous voulons ménager toutes les transitions entre le point de vue psychologique et le point de vue physique, entre le Temps du sens commun et celui d'Einstein. Pour cela nous devons nous replacer dans l'état d'âme où l'on pouvait se trouver à l'origine, alors qu'on croyait à l'éther immobile, au repos absolu, et qu'il fallait pourtant rendre compte de l'expérience Michelson-Morley. Nous obtiendrons ainsi une certaine conception du Temps qui est relativiste à moitié, par un côté seulement, qui n'est pas encore celle d'Einstein, mais que nous jugeons essentiel de connaître. La théorie de la Relativité a beau n'en tenir aucun compte dans ses déductions proprement scientifiques : elle en subit pourtant l'influence, croyons-nous, dès qu'elle cesse d'être une physique pour devenir une philosophie. Les paradoxes qui ont tant effrayé les uns, tant séduit les autres, nous paraissent venir de là. Ils tiennent à une équivoque. Ils naissent de ce que deux représentations de la Relativité, l'une radicale et conceptuelle, l'autre atténuée et imagée, s'accompagnent à notre insu dans notre esprit, et de ce que le concept subit la contamination de l'image. » - pp. 208-209



À l'examen, le paragraphe ci-dessus relie deux aspects de la réalité absolue que Bergson a clairement caractérisée. Dans un autre passage il a tenté de lui appliquer d'autres attributs. De cette façon, la réalité absolue devient un paradoxe à la fois pour le théoricien de la physique et pour le philosophe scientifique. Dans notre langage structurel il est pleinement justifié de nommer ces aspects version verticale et version horizontale de cette réalité absolue, réalité qui peut être atteinte une fois que le paradoxe implicite est dissipé. Bergson reconnaît clairement cela aussi.

Avec ses lois du mouvement, la physique newtonienne représente la version horizontale de la réalité spatiale, alors que le temps, traité avec l'espace comme un continuum tel qu'on le voit dans la Théorie Générale d'Einstein, représente le corrélat vertical qui relève de ce même contenu paradoxal. C'est en ce sens que dans la dernière phrase de son ouvrage Bergson résume la position d'Einstein en disant que 'Einstein est le continuateur de Descartes » (p. 356).

*Res cogitans* et *res extensa*, les deux catégories de Descartes, correspondent à ses corrélats. Par leur intersection ces corrélats représentent les aspects de la substance absolue que l'on peut assimiler au temps et à l'espace, et on peut également localiser le principe de causalité universelle au point d'origine des quatre membres de la structure quaternaire. Ce sont des sujets que nous avons suffisamment évoqués, car nous avons déjà considéré leurs implications logiques, sémantiques, structurelles et schématiques. Une courbure logarithmique de l'espace et du temps peut se positionner au même point de l'axe vertical. Nous avons déjà cité plus d'une fois *Durée et Simultanéité* de Bergson, et entre autres les pages 96-98 où il représente graphiquement les implications structurelles d'une théorie de la relativité complète. Il résulte de toutes les discussions que Bergson développe terme par terme et étape par étape, qu'il est capable de conférer au Temps un statut unique et absolutiste.

Dans l'ouvrage de Bergson se trouvent deux notes de bas de page qui nous intéressent tout particulièrement, et puisque nous sommes toujours concernés par la demi-relativité nous allons les citer. La première note fait référence à une question de sens commun, c'est celle qui concerne la contraction de la longueur d'un corps lorsqu'il se déplace en direction de la lumière. On pourrait la formuler de la façon suivante : « Que se passe-t-il avec la longueur ou la largeur d'un corps, s'il y en a une, qui ne peut se rétracter parce qu'elle se trouve être à angle droit par rapport à la direction de la propagation de la lumière ? » Bergson fait référence à cette objection de la façon suivante :

« Il semble d'abord qu'au lieu d'une contraction longitudinale on aurait aussi bien pu supposer une dilatation transversale, ou encore l'une et l'autre à la fois, dans la proportion convenable. Sur ce point, comme sur beaucoup d'autres, nous sommes obligés de laisser de côté les explications données par la théorie de la Relativité. Nous nous bornons à ce qui intéresse notre recherche présente. » - p. 228-229

Ces incompatibilités ont pour origine la violation des lois fondamentales de l'épistémologie et de la méthodologie qu'induisent nécessairement les équations mathématiques et les versions visualisées ou structurées qui leurs correspondent, lois entre lesquelles les structuralistes modernes postulent un homomorphisme. Nous allons maintenant aborder certains autres aspects de la relativité qui révèlent l'incomplétude de la théorie telle que Bergson la met en évidence. Dans une seconde note très intéressante nous lisons ce qui suit :

« Il importe en effet de remarquer (on a souvent omis de le faire) que ce n'est pas assez de la contraction de Lorentz pour établir, du point de vue de l'éther, la théorie complète de l'expérience Michelson-Morley faite sur la Terre. Il faut y joindre l'allongement du Temps et le déplacement des simultanités, tout ce que nous allons retrouver, après transposition, dans la théorie d'Einstein. Le point a été bien mis en lumière dans un intéressant article de C. D. BROAD, « Euclid, Newton and Einstein » (Hibbert Journal, avril 1920). » p. 229.

A la lecture des remarques ci-dessus il paraît évident qu'il reste à réviser et compléter de nombreux aspects de la relativité à la lumière d'une méthodologie et d'une épistémologie unifiées. Bergson prend la peine de suivre les hypothèses générales sur lesquelles se fonde la théorie de la relativité afin d'introduire, étape par étape, les corrections nécessaires à l'intérieur des équations et à l'aspect visible de leurs applications qui relève de la forme des équations. On peut dire ici que Bergson anticipe les structuralistes modernes qui voient que toutes les lois de la physique impliquent une structure commune. Lorsqu'elles sont correctement formulées ou schématisées elles révèlent un homomorphisme commun. À l'époque où Bergson écrivait ceci, on n'avait pas encore considéré que l'interprétation structurelle des lois de la nature physique était acceptable ou que l'on pouvait du moins envisager qu'elle le soit comme c'est le cas à présent.

Ensuite on voit que Bergson manipule les équations de Lorentz conformément aux axiomes et conventions acceptées par les mathématiciens de son époque. En agissant ainsi il adopte le procédé consistant à parler de différents systèmes-temps ou versions schématisées qui représentent les résultats des équations de Lorentz appliquées à des situations réelles ou imaginaires. La première référence que l'on a pour ce système rival se trouve dans la citation suivante, citation qui est suffisamment explicite en elle-même :

« Plus généralement, appelons S un système immobile dans l'éther, et S' un autre exemplaire de ce système, un double, qui ne faisait d'abord qu'un avec lui et qui s'en détache ensuite en ligne droite avec la vitesse  $v$ . Aussitôt parti, S' se contracte dans le sens de son mouvement. Tout ce qui n'est pas perpendiculaire à la direction du mouvement participe à la contraction. Si S était une sphère, S' sera un ellipsoïde. Par cette contraction s'explique que l'expérience Michelson-Morley donne les mêmes résultats que si la lumière avait une vitesse constante et égale à  $c$  dans toutes les directions. » - p. 213

Nous nous intéressons ici à trois différents aspects de la réalité. Le premier relève de l'éther immobile où l'expérience Michelson-Morley révèle que la vitesse de la lumière est une constante. Dans le second aspect nous avons un système S dans lequel on situe un physicien fictif prénommé Pierre avant qu'un quelconque mouvement ait effectué une contraction de l'espace. Enfin, il y a un système S' qui est un double du système S et qui est assujéti aux contractions et aux dilatations directement dérivables des équations de Lorentz. Le système S' est occupé par Paul, un physicien fictif. Pierre et Paul ont tous deux des horloges mécaniques qui se réfèrent à chacun de leur système. Lorsque l'on développe jusqu'au bout les implications de ces équations on obtient un tableau de la relativité plus complet que celui envisagé par Einstein. Bergson rassemble la manipulation des équations et les conséquences visibles de ces mêmes versions (à savoir la version mathématique et la version physique) de la façon suivante :

« Bref, le système S', envisagé dans l'Espace et le Temps, est un double du système S qui s'est contracté, quant à l'espace, dans le sens de son mouvement ; qui a dilaté, quant au temps, chacune de ses secondes ; et qui enfin, dans le temps, a disloqué en succession toute

simultanéité entre deux événements dont la distance s'est rétrécie dans l'espace. Mais ces changements échappent à l'observateur qui fait partie du système mobile. Seul, l'observateur fixe s'en aperçoit. » - p. 219

L'incomplétude de l'approche d'Einstein est ici exposée pour la première fois.

## 10. La Seconde Objection de Bergson

Bergson soulève sa Seconde Objection parce qu'on n'est pas 'suffisamment habitué à voir dans la relativité une réciprocité'. Il souligne que le terme relativité ne renvoie qu'à une demi-relativité unilatérale et incomplète. Ceci est dû au fait que la théorie de la relativité n'a pas pris en compte tout ce qu'impliquaient les équations de Lorentz. Dans le second chapitre Bergson passe à un examen plus attentif de ce qu'il appelle la relativité 'complète'. Son objection est plus positive dans la mesure où au lieu de se contenter de corriger les définitions et de réviser les termes des équations, il propose plutôt sa propre théorie alternative. Cette théorie suit scrupuleusement les équations d'Einstein ainsi que l'usage théorique qu'il en fait.

Selon Bergson, si l'on considère que la distance entre deux points de l'univers s'accroît ou décroît, la relativité de mouvement implique une réciprocité. On n'a pas le droit de préférer à ce double point de vue une relation de mouvement que l'on ne prend qu'à partir de l'un ou l'autre de ces points, étant donné la vision unilatérale que l'on a de la distance en question. Si nous en prenons une vue bilatérale nous nous rapprochons d'une théorie de la relativité complète. En tant que physicien qui ne s'intéresse aux mesures que parce que sa théorie prétend éliminer la théorie classique de la physique et la remplacer par quelque chose que l'on peut appliquer à l'ensemble de la physique de l'univers, Einstein lui-même devrait, comme le pense Bergson, être d'accord avec cela. Aussitôt que le physicien aura admis que la réciprocité est la seule perspective que l'on doit légitimement prendre, il passera de la théorie de la demi-relativité à la théorie de la relativité complète. Fondamentalement il doit le faire parce qu'en développant des équations mathématiques, il adopte et utilise déjà une méthode axiomatique.

Il se peut que les physiciens qui se contentent de vérifier leurs théories à l'occasion de quelque événement astronomique ou de quelque décalage spectral ne cherchent pas à exposer cette théorie sous sa forme complète ni avec l'exactitude nécessaire. Pour le physicien qui pratique dans un laboratoire il suffit de passer d'une hypothèse de travail à une autre. Mais un philosophe s'intéresse à la place qui revient au Temps dans la théorie de la relativité et sa méthode ne se limite pas à l'expérimentation. Bergson dirige également son regard vers les aspects visibles et perceptibles de la réalité, car c'est avant tout un philosophe pragmatique et opérationnaliste. Il a la possibilité de guider ses propres conjectures en suivant des lignes mathématiquement valides. C'est exactement ce qu'il fait lorsqu'au second chapitre il a le courage non seulement de révéler la position de la relativité radicale que connaissaient Copernic, Kepler, Galilée et les autres, mais aussi de révéler ce qu'il appelle la relativité atténuée.

Pour le scientifique newtonien il paraissait naturel de penser en se basant sur des lignes droites partant d'un point d'origine et se terminant à un autre point de l'espace infini. Il fallait une force extérieure pour dériver le cours de cette ligne droite. Cet univers classique présuppose une structure euclidienne de l'espace. La théorie de la relativité d'Einstein met ces caractéristiques classiques ou radicales dans le *melting pot* et ouvre courageusement la voie à une nouvelle

façon de faire de la physique. Or, ce dont se plaint Bergson c'est que, bien qu'elle ait rejeté la physique classique, cette nouvelle façon n'a pas été totalement développée et qu'elle n'est pas tout à fait cohérente. Intéressé comme il l'est au statut du Temps absolu tel qu'il est donné à la philosophie et au sens commun, il se réfère également à la question du mouvement absolu et place le mouvement relatif déjà considéré par les astronomes classiques à côté de ce mouvement absolu ; mouvement qui n'est autre que la version verticale du mouvement relatif dans l'espace horizontal concret. Le mouvement pur ou mouvement absolu relève du contexte d'une théorie de l'univers atténuée et il s'assimile davantage au temps qu'à l'espace. Ceci est dû à son caractère a priori mathématique. Par conséquent, lorsque nous nous efforçons de suivre de près et avec intelligence les arguments proposés, nous devons garder à l'esprit deux cas limite. Cela permet de construire l'image étonnamment réaliste d'un univers coloré tel que celui que l'on trouve aux pp. 236-240 de l'ouvrage de Bergson (citation que nous avons déjà donnée aux pp. 96-98).

Pour le lecteur il sera plus facile de se familiariser avec cette version complète de la relativité telle qu'elle est conçue à la lumière de la philosophie bergsonienne avant d'essayer de suivre plus avant les systèmes S et S' au sein desquels, à la fin de son premier chapitre, Bergson a pu résumer les implications de la théorie de la relativité. Ces systèmes indépendants et fermés, qui ont chacun leur propre cadre de référence, ne doivent pas être considérés comme étant grands ou petits. En outre, ils sont indépendants l'un de l'autre et l'on peut échanger leur statut, même s'ils relèvent toujours du contexte propre aux physiciens de l'observation ; ceux-ci peuvent observer leurs propres systèmes sans que cela soit préjudiciable ou contradictoire. Chaque système fermé n'est pas sans ressembler à une monade de Leibniz et il ne nous est pas impossible de le concevoir comme un Système de systèmes de la même manière que l'on pense à une Monade de monades.

Gardant ces remarques à l'esprit, commençons maintenant à examiner une sélection d'extraits de Bergson. Le premier fait référence à la réciprocité par opposition à la demi-relativité. Voici ce que nous pouvons lire :

« La 'réciprocité' du mouvement est donc un fait d'observation. On pourrait l'énoncer a priori comme une condition de la science, car la science n'opère que sur des mesures, la mesure porte en général sur des longueurs, et, quand une longueur croît ou décroît, il n'y a aucune raison de privilégier l'une des extrémités : tout ce qu'on peut affirmer est que l'écart grandit ou diminue entre les deux. » - p. 232

Bergson continue :

« Ainsi, la relation entre les deux systèmes dont nous avons déjà mentionné qu'ils étaient des doubles l'un de l'autre est considérée comme étant réciproque. La réciprocité implique également un subtil aspect philosophique. Descartes avait déjà mis en évidence cet aspect qui rassemble en un même tableau les réciprocités internes (ressenties) et les réciprocités externes (mesurées). » \*

*\* N. d T. : Dans le texte de Bergson l'extrait suivant vient directement après le texte précédent, et je n'ai retrouvé ce passage nulle part ; il est donc retraduit à partir de l'anglais.*

« Certes, il s'en faut que tout mouvement se réduise à ce qui en est aperçu dans l'espace. À côté des mouvements que nous observons seulement du dehors, il y a ceux que nous nous sentons aussi produire. Quand Descartes parlait de la réciprocité du mouvement, ce n'est pas sans raison que Morus lui répondait : « Si je suis assis tranquille, et qu'un

autre, s'éloignant de mille pas, soit rouge de fatigue, c'est bien lui qui se meut et c'est moi qui me repose. » - p. 232

Ici Bergson explique comment il est possible que l'une ou l'autre des personnes impliquées dans la situation que décrit Henri Morus décide de se déplacer, alors que nous pourrions aussi bien dire que le sol se déplace sous les pieds de l'homme ou que l'homme se déplace en laissant le sol derrière lui. Les animaux et les esprits qui ne sont pas tournés vers la métaphysique pourraient considérer que ce mouvement est unilatéral. Le mouvement considéré en lui-même a un caractère absolu ; et plus loin Bergson écrit à ce sujet :

« ...il (à savoir le métaphysicien) doit pénétrer à l'intérieur des choses ; et l'essence vraie, la réalité profonde d'un mouvement, ne peut jamais lui être mieux révélée que lorsqu'il accomplit le mouvement lui-même, lorsqu'il le perçoit sans doute encore du dehors comme tous les autres mouvements, mais le saisit en outre du dedans comme un effort, dont la trace seule était visible. Seulement, le métaphysicien n'obtient cette perception directe, intérieure et sûre, que pour les mouvements qu'il accomplit lui-même. De ceux-là seulement il peut garantir que ce sont des actes réels des mouvements absolus. Déjà pour les mouvements accomplis par les autres êtres vivants, ce n'est pas en vertu d'une perception directe, c'est par sympathie, c'est pour des raisons d'analogie qu'il les érigea en réalités indépendantes. » - p. 233

Ici, le passage de la physique à la métaphysique s'accomplit sans violation des critères de la réalité absolue du mouvement. Bergson résume remarquablement la position en question :

« Le mouvement qu'elle (à savoir, la science) étudie est donc toujours relatif et ne peut consister que dans une réciprocité de déplacement..... Descartes marquait avec une précision définitive le point de vue de la science. Il allait même bien au-delà de la science de son temps, au-delà de la mécanique newtonienne, au-delà de la nôtre, formulant un principe dont il était réservé à Einstein de donner la démonstration . » - pp. 233-234

Dans sa dernière phrase il ne fait que réitérer ce qu'il avait déjà dit dans le passage que nous avons cité où il déclare qu'Einstein est le continuateur de Descartes. Bergson fait ressortir le lien qu'il y a entre l'espace et le mouvement de la façon suivante :

« Descartes posait que tout ce qui relève de la physique est étalé en mouvement dans l'espace : par là il donnait la formule idéale du mécanisme universel. » - p. 234

Replaçant ainsi la demi-relativité d'Einstein, Bergson peut nous amener à accepter une mécanique idéaliste et universelle ; fondamentalement cette mécanique est identique à celle que la physique moderne pourrait à juste titre reconnaître. Indépendamment des exigences de la physique et de la métaphysique, on peut visualiser avec réalisme le mouvement relatif dans le monde visible et ses vibrations internes et externes ainsi que les mouvements en lien avec des corps distincts. On peut également reconstruire en partant pour ainsi dire de l'intérieur la structure de l'espace universel considéré, sans pour autant violer les lois ou les normes épistémologiques. Que l'on pense à un observateur universel muni d'instruments de mesure, assis au sommet d'une structure pyramidale ou se situant à tous les points de l'espace, la vision de l'espace relativiste que l'on aura suivra les grandes lignes élaborées par Bergson. Cette longue citation mérite d'être de nouveau examinée afin que nous puissions réaliser tout ce qu'elle implique sur le plan réel et structurel. À ce stade il serait profitable au lecteur de relire la citation de Bergson que l'on a relevée pp. 96-98.

## 11. La troisième objection de Bergson

La troisième objection de Bergson contre la théorie de la relativité porte sur le fait que le physicien n'a pas 'eu constamment présent à l'esprit le rapport de la relativité radicale à la relativité atténuée'. À la fin de la section précédente nous avons vu comment Bergson pouvait parvenir à concevoir qu'un concept de mouvement absolu dans l'espace soit adapté à une mécanique universelle au regard de ce qui est compatible avec la philosophie de la science. La *res extensa* de Descartes correspond à l'horizontal et Bergson la prend en considération. Ce corrélat sert de référence pour tout mouvement physique lorsqu'on le conçoit selon la pure et universelle mécanique dont il est question ici.

Ayant réglé la question de l'espace en amenant la discussion à son plus haut degré d'abstraction et de généralisation, Bergson se propose maintenant de traiter le temps et sa nature en partant du même point de vue philosophique et scientifique. Il examine le temps selon ce qu'il appelle la perspective du temps spatialisé et la perspective du Temps réel. Le temps spatialisé fait référence à l'horizontal et le Temps réel au vertical. Des instants de temps simultanés ne font absolument pas référence au temps réel, mais ils représentent des idées conceptualisées du temps plus métaphysiques que physiques. Lorsque deux instants sont verticalisés comme deux points dans deux flux distincts avec un 'avant' et un 'après', on peut se représenter leur simultanéité sous la forme de lignes continues. Ceci représente le temps plutôt comme une succession d'instantanés juxtaposés que comme des points de simultanéité dans le temps. Le temps spatialisé n'est pas identique au Temps réel fondé sur le sens intérieur que l'on a de la durée. Cette durée est une durée qui relève de l'expérience commune à tous les êtres humains et elle est plus directement donnée à la perception que le sont les points conceptuels du temps spatialisé sur lesquels s'appuie la théorie de la relativité.

Selon Bergson, la quatrième dimension que l'on dérive de ce temps n'est rien d'autre qu'une entité métaphysique et conceptuelle spatialisée, et elle n'induit elle-même aucun élément perceptuel. La quatrième dimension qu'Einstein emprunte à Minkowski sort donc du cadre de la physique et le paradoxe qui sous-tend l'acceptation de ce continuum d'espace-temps résulte d'une confusion entre le temps réel et le temps spatialisé.

Par conséquent nous devons en déduire que la troisième objection de Bergson fait référence à la confusion qu'il y a entre ce qu'il appelle la relativité radicale et la relativité atténuée. La relativité radicale se réfère à l'aspect horizontal et la relativité atténuée à la version verticale de ce même aspect. Les instants simultanés sont propres à la perspective radicale et la succession fondée sur la continuité de la durée, continuité qui implique un 'avant' et un 'après' dans un processus de flux et qui fait entrer en jeu la mémoire et les futurs virtuels possibles, en est la version verticale. À titre privé chaque homme peut ressentir en termes psychologiques subjectifs et abstraits le temps comme étant un murmure général ou une durée éternelle. Il peut également se le représenter comme étant un concept positif mesurable ayant une forme spatialisée et schématique. Les deux temps peuvent être inclus sous une seule et même représentation schématique.

On peut représenter le Temps réel comme une ligne verticale sur laquelle le passé, le présent et le futur relèvent d'un même système. La subjectivité et l'objectivité peuvent être contrebalancées par le sentiment d'une durée effective au sein de laquelle le passé dont on a fait l'expérience et le futur virtuel sont complémentaires l'un de l'autre et réciproques l'un par rapport à l'autre. Le Temps réel de Bergson est une abstraction et une généralisation du temps spatialisé avec sa propre contrepartie horizontale. Il ne nous paraît pas nécessaire de mettre

l'accent sur les subtilités de l'analyse de la nature du Temps réel au cours de laquelle Bergson tente d'éliminer le paradoxe qui réside entre la perspective radicale et la perspective atténuée de la théorie de la relativité. Nous ne pouvons faire mieux que de donner une suite de citations particulièrement remarquables pour confirmer ce que nous venons de dire.

Bergson voudrait éviter qu'on le taxe d'être ce que l'on appelle un métaphysicien. Pour lui la réalité est tout aussi importante qu'elle l'est pour les physiciens. Il ne cherche pas à savoir si la réalité est perceptible ou non. Il affirme juste que le temps en tant que réalité est au moins sur un pied d'égalité avec ce que l'on peut percevoir. C'est la théorie de la relativité que Bergson accuse d'être métaphysique du fait qu'elle accepte l'idée d'une quatrième dimension qui, comme il le souligne, est plutôt d'ordre conceptuel que perceptuel. Voici ce qu'il prend soin de faire remarquer quant à la position qu'il occupe en tant que philosophe de la science :

« Nous devrions, en outre, distinguer entre le point de vue de la philosophie et celui de la science : celle-là considère plutôt comme réel le concret, tout chargé de qualité ; celle-ci extrait ou abstrait un certain aspect des choses, et ne retient que ce qui est grandeur ou relation entre des grandeurs. Fort heureusement nous n'avons à nous occuper, dans tout ce qui va suivre, que d'une seule réalité, le temps. Dans ces conditions, il nous sera facile de suivre la règle que nous nous sommes imposée dans le présent essai : celle de ne rien avancer qui ne puisse être accepté par n'importe quel philosophe, n'importe quel savant – rien même qui ne soit impliqué dans toute philosophie et dans toute science. »  
- p. 260

Bergson prend une position qui est commune à la physique et à la métaphysique. Dans cette citation il n'y a aucune équivoque. C'est ainsi que sa méthodologie remplit les conditions nécessaires à une Science intégrée de l'Absolu.

Dans l'extrait qui va suivre Bergson semble sous-entendre que par essence le temps induit un 'avant' et un 'après', mais pas une simultanéité absolue. Voici ce que nous pouvons lire :

« À vrai dire, il est impossible de distinguer entre la durée, si courte soit-elle, qui sépare deux instants et une mémoire qui les relierait l'un à l'autre, car la durée est essentiellement une continuation de ce qui n'est plus dans ce qui est. Voilà le temps réel, je veux dire perçu et vécu. Voilà aussi n'importe quel temps conçu, car on ne peut concevoir un temps sans se le représenter perçu et vécu. Durée implique donc conscience ; et nous mettons de la conscience au fond des choses par cela même que nous leur attribuons un temps qui dure. » -pp. 247-248

Bergson explique ici que la représentation schématique de la durée par une ligne n'a pas la même réalité que la pure durée. Voici comment il clarifie sa position :

« Écoutez la mélodie en fermant les yeux, en ne pensant qu'à elle.... Vous retrouverez indivisée, indivisible, la mélodie ou la portion de mélodie que vous aurez replacées dans la durée pure. Or notre durée intérieure, envisagée du premier au dernier moment de notre vie consciente, est quelque chose comme cette mélodie. Notre attention peut se détourner d'elle et par conséquent de son indivisibilité ; mais, quand nous essayons de la couper, c'est comme si nous passions brusquement une lame à travers une flamme : nous ne divisons que l'espace occupé par elle. » - p. 248

Nous ne pouvons entrer dans les détails de la minutieuse analyse que Bergson nous livre sur ses deux façons de schématiser le temps comme pure durée et temps spatialisé. Au lieu de cela nous citerons les principales citations traitant de ce sujet. Nous commencerons par la suivante :

« Si je promène mon doigt sur une feuille de papier sans la regarder, le mouvement que j'accomplis, perçu du dedans, est une continuité de conscience, quelque chose de mon propre flux, enfin de la durée. » - pp. 248-249

Le flux se compose de quatre degrés différents. Nous le voyons très clairement dans l'exemple cité ci-dessous où la simultanéité au sens einsteinien présuppose un Temps absolu qui, au sens strict, se situe en dehors du cadre de la théorie de la relativité. Ce modèle structurel en quatre parties se reflète dans le passage suivant :

« Quand nous sommes assis au bord d'une rivière, l'écoulement de l'eau, le glissement d'un bateau ou le vol d'un oiseau, le murmure ininterrompu de notre vie profonde sont pour nous trois choses différentes ou une seule, à volonté. Nous pouvons intérioriser le tout, avoir affaire à une perception unique qui entraîne, confondus, les trois flux dans son cours ; ou nous pouvons laisser extérieurs les deux premiers et partager alors notre attention entre le dedans et le dehors ; ou, mieux encore, nous pouvons faire l'un et l'autre à la fois, notre attention reliant et pourtant séparant les trois écoulements, grâce au singulier privilège qu'elle possède d'être une et plusieurs. Telle est notre première idée de la simultanéité. Nous appelons alors simultanés deux flux extérieurs qui occupent la même durée parce qu'ils tiennent l'un et l'autre dans la durée d'un même troisième, la nôtre : cette durée n'est que la nôtre quand notre conscience ne regarde que nous, mais elle devient également la leur quand notre attention embrasse les trois flux dans un seul acte indivisible. » - pp. 250-251

Maintenant Bergson poursuit en définissant le Temps réel et il explique qu'il n'est pas composé d'instants. Nous lisons :

« L'instant est ce qui terminerait une durée si elle s'arrêtait. Mais elle ne s'arrête pas. Le temps réel ne saurait donc fournir l'instant ; celui-ci est issu du point mathématique, c'est-à-dire de l'espace. Et pourtant, sans le temps réel, le point ne serait que point, il n'y aurait pas d'instant. Instantanéité implique ainsi deux choses : une continuité de temps réel, je veux dire de durée, et un temps spatialisé, je veux dire une ligne qui, décrite par un mouvement, est devenue par-là symbolique du temps : ce temps spatialisé, qui comporte des points, ricoche sur le temps réel et y fait surgir l'instant. » - p. 251

Bergson ajoute en outre :

« Simultanéité dans l'instant et simultanéité de flux sont donc choses distinctes, mais qui se complètent réciproquement. Sans la simultanéité de flux, nous ne tiendrions pas pour substituables l'un à l'autre ces trois termes, continuité de notre vie intérieure, continuité d'un mouvement volontaire que notre pensée prolonge indéfiniment, continuité d'un mouvement quelconque à travers l'espace. Durée réelle et temps spatialisé ne seraient donc pas équivalents... » - p. 252

Toutes ces citations renvoient à deux perspectives. L'une verticale et l'autre horizontale. Par conséquent on peut considérer que le temps est mesurable, ou que c'est quelque chose que l'on ressent intérieurement.

Maintenant Bergson arrive au concept de temps en tant que quatrième dimension. Il l'aborde en le schématisant de façon mathématique sans réel contenu. La quatrième dimension d'Einstein en vient à être d'ordre mathématique plutôt que de l'ordre du réel. Nous lisons ce qui suit :



« Immanente à notre mesure du temps est donc la tendance à en vider le contenu dans un espace à quatre dimensions où passé, présent et avenir seraient juxtaposés ou superposés de toute éternité. » - p. 256

Bergson hésite beaucoup lorsqu'il s'agit de trouver les bons mots pour parler de la Science intégrée de l'Absolu. De même que les autres intellectuels de sa génération il évite de prendre la méthode a priori comme point de départ de ses conjectures, tout autant qu'il évite de partir de l'absolutisme. Une grande part de l'obscurantisme que l'on trouve dans ses arguments provient de son désir de ne pas rompre avec les réalistes, les pragmatistes et les opérationalistes.

Cependant, ce qui a de la valeur à nos yeux c'est la méthode pleinement scientifique qu'il développe pas à pas à travers les chapitres de son livre. Avant la fin de son troisième chapitre il parvient à élaborer un axe de référence vertical qui implique le passé, le présent et le futur, et qui intègre dans son cadre les possibles dimensions de la physique. C'est à ce moment que nous nous intéressons à la vraie relation qu'il y a entre le temps radical et le temps atténué. Le temps atténué fait référence à la verticalité. Le temps du futur est d'ordre virtuel et conceptuel. Bergson considère que l'univers des objets et des événements impliquant un futur qui reste encore à dévoiler, pénètre davantage notre conscience à reculons qu'en avançant. Ses subtiles distinctions restent à clarifier dans les chapitres suivants.

## **12. la Quatrième Objection de Bergson**

La quatrième objection de Bergson porte sur le fait que dans la théorie de la relativité on ne s'est pas 'prémuni contre une confusion entre elles' (à savoir, la relativité radicale et la relativité atténuée).

L'interaction et l'interférence des deux sortes de relativité que Bergson décrit comme étant la radicale et l'atténuée doivent s'appuyer sur la physique et la philosophie de Galilée, de Kepler et de Newton, ce qui présuppose un espace euclidien ainsi qu'une cosmologie cartésienne et des corrélats mathématiques spatio-temporels. Bergson doit accepter tantôt l'une, tantôt l'autre, ou les deux à la fois, ou avancer un avis différent envers l'une ou l'autre, ou envers les deux à la fois. L'argumentation qu'il adopte devient subtile et bien ficelée, truffée d'exemples personnels et d'équations qu'il manipule avec une grande expertise. Il introduit des horloges et des êtres microbiens et sous-microbiens, et évoque des systèmes opposés qui sont ceux de Pierre et de Paul, deux physiciens dont le second n'accepte la philosophie qu'à la condition très spéciale d'être envoyé par boulet dans l'espace. Bergson utilise également dans ces procédés littéraires des êtres plats et unidimensionnels qu'il représente comme se parlant les uns aux autres comme le feraient des 'frères de sang'. À côté de Pierre et Paul il y a aussi Jean et Jacques ; ces derniers relèvent des pôles structurels horizontaux de la réciprocité du point de vue spatial, alors que Pierre et Paul relèvent du contexte du temps en expansion, en contraction ou du temps multiple qui agit à différents moments ou se disloque en continuités successives dans une perception plus profonde du temps.

Toutes les difficultés que présente Bergson proviennent du fait que, contrairement à Descartes, il n'adopte pas d'emblée le concept métaphysique de substance absolue. En outre il se refuse à accepter tout ce qu'implique le structuralisme général, formel et statique des mathématiques post-Hilbertiennes. Il faut toujours accepter les Bourbakis car ils ont une très grande prédilection pour ce qui est structurel. Il n'est donc pas surprenant que Bergson se fie à son propre génie intuitif et que, sans se baser sur la méthode conventionnelle de l'a priori, il se singularise en développant un argumentaire qui l'amènera à déclarer à la fin de son livre qu'en

définitive Einstein est le continuateur de Descartes. Pour l'essentiel ses arguments et ses équations étroitement mêlées sont incomparables, et le mieux que nous puissions faire c'est de tenter de donner une idée de ce qu'il souhaitait dire. Pour cela nous devons nous appuyer sur une série de citations qui suivent l'ordre du livre. Nous les transcrivons en essayant de ne pas les réarranger d'une façon ou d'une autre afin d'éviter de les désordonner. Il est certain que le lecteur trouvera cet abrégé très difficile à lire, mais nous sommes fondés à le rédiger de cette façon si nous voulons préserver les contributions méthodologiques et épistémologiques de Bergson.

L'interférence de la physique classique avec les concepts modernes de la physique est une question qui comporte de nombreuses suppositions et de nombreux présupposés, et Bergson prend soin d'y répondre dans ses trois derniers chapitres. Le lecteur a pour tâche de considérer le propre point de vue de Bergson en le détachant de tous les points de vue connexes qu'il est amené à discuter. C'est alors qu'émergera la conclusion globale de ce que représente le Temps absolu.

Ces remarques étant faites nous allons maintenant examiner le contenu du quatrième chapitre intitulé 'De la Pluralité des Temps'. C'est dans le cadre de ce chapitre qu'il est question de la célèbre anecdote reprise par des théoriciens de la relativité, où un homme que l'on envoie sur la lune par un tir de boulet retrouve son congénère sur terre et constate qu'il a vieilli de 200 ans alors que lui-même n'a que deux ans de plus. C'est en remplaçant la relativité unilatérale par une réciprocité bilatérale que Bergson est capable de reformuler et de réviser cette célèbre allégation, allégation qui revêt une certaine importance. Il livre cette anecdote dans le but de mettre fin au paradoxe et d'ouvrir une perspective qui, tout en étant pleinement fondée sur le sens commun, puisse-t-elle être reconnue à la fois par la philosophie et par la science. Nous allons maintenant présenter sous forme condensée les passages les plus essentiels du chapitre 4.

### **13. La Pluralité des Temps**

Bergson ouvre le chapitre IV comme suit :

« Arrivons donc enfin au Temps d'Einstein, et reprenons tout ce que nous avons dit en supposant d'abord un éther immobile. Voici la Terre en mouvement sur son orbite. Le dispositif Michelson-Morley est là. On fait l'expérience ; on la recommence à diverses époques de l'année et par conséquent pour des vitesses variables de notre planète. Toujours le rayon de lumière se comporte comme si la Terre était immobile. Tel est le fait. Où est l'explication ? » - p. 266

Continuant sur ce thème nous pouvons lire :

« Mais d'abord, que parle-t-on des vitesses de notre planète ? La Terre serait-elle donc, absolument parlant, en mouvement à travers l'espace ? Évidemment non ; nous sommes dans l'hypothèse de la Relativité et il n'y a plus de mouvement absolu. Quand vous parlez de l'orbite décrite par la Terre, vous vous placez à un point de vue arbitrairement choisi, celui des habitants du Soleil (d'un Soleil devenu habitable). Il vous plaît d'adopter ce système de référence. Mais pourquoi le rayon de lumière lancé contre les miroirs de l'appareil Michelson-Morley tiendrait-il compte de votre fantaisie ? Si tout ce qui se produit effectivement est le déplacement réciproque de la Terre et du Soleil, nous pouvons prendre pour système de référence le Soleil ou la Terre ou n'importe quel autre observatoire. Choisissons la Terre. Le problème s'évanouit pour elle. Il n'y a plus à se demander pourquoi les franges d'interférence conservent le même aspect, pourquoi

le même résultat s'observe à n'importe quel moment de l'année. C'est tout bonnement que la Terre est immobile. » - p. 266

Bergson explique comment, entre l'observateur sur le Soleil et celui placé sur la Terre, il s'agit d'avoir quelque part une référence qui n'est pas la sienne. Chacun des deux physiciens se poserait la question du mouvement en se référant à ce qu'il (*he*) n'est pas. (L'homme sur le Soleil choisirait la Terre comme référence et l'homme sur la Terre choisirait le Soleil). Bergson explique que si l'on place Pierre et Paul dans deux systèmes S et S' comme on l'a fait auparavant, chacun d'eux reconnaîtrait réciproquement un certain système de référence :

« Maintenant, plus de mouvement absolu, et par conséquent plus de repos absolu : des deux systèmes, qui sont en état de déplacement réciproque, chacun sera immobilisé tour à tour par le décret qui l'érigera en système de référence. » - p. 267

Les deux physiciens en S et S' mènent l'expérience de Michelson-Morley et en déduisent une certaine information sur la lumière et sa vitesse qui ne représente que la moitié de ce qu'elle est en réalité. Bergson fait ressortir de la façon suivante la situation paradoxale qu'il y a entre les deux physiciens, chacun traitant son propre système comme s'il était immobile et réel :

« Mais le physicien du système S' procéderait exactement de même. Se décrétant immobile, il répéterait de S tout ce que son confrère placé en S aurait dit de S'. Dans la représentation mathématique qu'il construirait de l'univers, il tiendrait pour exactes et définitives les mesures qu'il aurait prises lui-même à l'intérieur de son système, mais il corrigerait selon les formules de Lorentz toutes celles qui auraient été prises par le physicien attaché au système S. » - p. 268

Bergson poursuit :

« Ainsi seraient obtenues deux représentations mathématiques de l'univers, totalement différentes l'une de l'autre si l'on considère les nombres qui y figurent, identiques si l'on tient compte des relations qu'elles indiquent par eux entre les phénomènes – relations que nous appelons les lois de la nature. Cette différence est d'ailleurs la condition même de cette identité. Quand on prend diverses photographies d'un objet en tournant autour de lui, la variabilité des détails ne fait que traduire l'invariabilité des relations que les détails ont entre eux, c'est-à-dire la permanence de l'objet. » - p. 268

Bergson résume maintenant ce qu'implique indéniablement la relativité une fois que l'on a pleinement reconnu la réciprocité :

« Nous voici alors ramenés à des Temps multiples, à des simultanités qui seraient des successions et à des successions qui seraient des simultanités, à des longueurs qu'il faudrait compter différemment selon qu'elles sont censées être en repos ou en mouvement. Mais cette fois nous sommes devant la forme définitive de la théorie de la Relativité. Nous devons nous demander dans quel sens les mots sont pris. » - p. 268

Puis Bergson compare le statut du temps tel que le conçoit chacun des physiciens dans leurs systèmes respectifs S et S'. On peut considérer que le mouvement réciproque entre les deux systèmes prend place horizontalement, tandis que la mesure du temps prend place verticalement. Bergson évoque cette référence perpendiculaire (l'axe vertical) de la façon suivante :

« Nous supposons donc que le physicien s'occupe uniquement du trajet de la lumière dans la direction ... perpendiculaire à celle du mouvement réciproque des deux systèmes. » - pp. 268-269

Il ajoute ensuite que les deux physiciens dont il est question relèvent de systèmes de référence dont les statuts peuvent s'échanger l'un avec l'autre :

« Mais si  $S'$  est un double de  $S$ , il est évident que le Temps vécu et noté par le second physicien pendant son expérience dans le système  $S'$ , jugé par lui immobile, est identique au Temps vécu et noté par le premier dans le système  $S$  également censé immobile, puisque  $S$  et  $S'$ , une fois immobilisés, sont interchangeables. Donc, le Temps vécu et compté dans le système, le Temps intérieur et immanent au système, le Temps réel enfin, est le même pour  $S$  et pour  $S'$ . » - pp. 269-270

Bergson continue à discuter du temps que l'on considère comme étant un temps mathématique et paradoxal. Il compare les temps des deux 'physiciens' et montre en quoi ils s'opposent :

« Ainsi, en résumé, tandis que le temps attribué par Pierre à son propre système est le temps par lui vécu, le temps que Pierre attribue au système de Paul n'est ni le temps vécu par Pierre, ni le temps vécu par Paul, ni un temps que Pierre conçoit comme vécu ou pouvant être vécu par Paul vivant et conscient. Qu'est-il donc, sinon une simple expression mathématique destinée à marquer que c'est le système de Pierre, et non pas le système de Paul, qui est pris pour système de référence ? » - pp. 270-271

Bergson fait maintenant appel à cet exemple frappant et que l'on connaît bien de deux hommes qui font le portrait de deux personnes placées à une certaine distance. La perspective qu'ils rendent sur leur peinture correspond à leur distance. La personne la plus proche du peintre apparaît plus grande que l'autre. Le fait que le peintre change de perspective et le changement de taille que cela induit n'affecteront pas vraiment la taille des personnes concernées. Cela vaut également pour les temps enregistrés dans leurs systèmes purement mathématiques. Revenant aux deux systèmes, l'un mobile et l'autre immobile, Bergson écrit :

« Mais, en immobilisant mon système, j'ai mobilisé les autres, et je les ai mobilisés diversement. Ils ont acquis des vitesses différentes. Plus leur vitesse est grande, plus elle est éloignée de mon immobilité. C'est cette plus ou moins grande distance de leur vitesse à ma vitesse nulle que j'exprime dans ma représentation mathématique des autres systèmes quand je leur compte des Temps plus ou moins lents, d'ailleurs tous plus lents que le mien, de même que c'est la plus ou moins grande distance entre Jacques et moi que j'exprime en réduisant plus ou moins sa taille. La multiplicité des Temps que j'obtiens ainsi n'empêche pas l'unité du temps réel ; elle la présupposerait plutôt, de même que la diminution de la taille avec la distance, sur une série de toiles où je représenterais Jacques plus ou moins éloigné, indiquerait que Jacques conserve la même grandeur. » - p. 271

Ensuite Bergson examine l'allégation souvent avancée par les partisans d'Einstein selon laquelle un homme que l'on envoie par canon à une très grande vitesse dans l'espace, constatera en revenant sur terre que son ami a vieilli de 200 ans alors que lui n'a que deux années de plus. Lorsque la réciprocité entre Pierre et Paul concorde parfaitement, Bergson déclare que cette allégation ne tient pas. Nous lisons :

« Le mouvement étant réciproque, les deux personnages sont interchangeables. »  
- p. 272

Bergson explique par la suite comment physiciens et philosophes, même lorsqu'ils se trouvent face aux mêmes données, sont naturellement contraints d'adopter un point de vue différent. Le physicien s'intéresse davantage à l'aspect concret qu'à l'aspect théorique de la situation. Il

considère donc obligatoirement que Pierre et Paul sont réels, il ne les considère jamais en théorie. Voici ce que dit Bergson à propos des physiciens :

« S'il se met par la pensée à la place de Pierre, il comptera à Pierre le temps que Pierre se compte à lui-même, c'est-à-dire le temps réellement vécu par Pierre, et à Paul le temps que Pierre lui prête. S'il est avec Paul, il comptera à Paul le temps que Paul se compte, c'est-à-dire le temps que Paul vit effectivement, et à Pierre le temps que Paul lui attribue. Mais, encore une fois, il optera nécessairement pour Pierre ou pour Paul. » - p. 273

Bergson continue :

« En effet, Pierre et Paul ont affaire à la même physique. Ils observent les mêmes relations entre phénomènes, ils trouvent à la nature les mêmes lois. Mais le système de Pierre est immobile et celui de Paul en mouvement. Tant qu'il s'agit de phénomènes attachés en quelque sorte au système, c'est-à-dire définis par la physique de telle manière que le système soit censé les entraîner quand il est censé se mouvoir, les lois de ces phénomènes doivent évidemment être les mêmes pour Pierre et pour Paul : les phénomènes en mouvement, étant perçus par Paul qui est animé du même mouvement qu'eux, sont immobiles à ses yeux et lui apparaissent exactement comme apparaissent à Pierre les phénomènes analogues de son propre système. Mais les phénomènes électromagnétiques se présentent de telle manière qu'on ne peut plus, quand le système où ils se produisent est censé se mouvoir, les considérer comme participant au mouvement du système. Et cependant les relations de ces phénomènes entre eux, leurs relations avec les phénomènes entraînés dans le mouvement du système, sont encore pour Paul ce qu'elles sont pour Pierre. Si la vitesse du boulet est bien celle que nous avons supposée, Pierre ne peut exprimer cette persistance des relations qu'en attribuant à Paul un Temps cent fois plus lent que le sien, comme on le voit d'après les équations de Lorentz. S'il comptait autrement, il n'inscrirait pas dans sa représentation mathématique du monde que Paul en mouvement trouve entre tous les phénomènes – y compris les phénomènes électromagnétiques – les mêmes relations que Pierre en repos. Il pose bien ainsi, implicitement, que Paul référé pourrait devenir Paul référant, car pourquoi les relations se conservent-elles pour Paul, pourquoi doivent-elles être marquées par Pierre à Paul telles qu'elles apparaissent à Pierre, sinon parce que Paul se décréterait immobile du même droit que Pierre ? Mais c'est une simple conséquence de cette réciprocité qu'il note ainsi, et non pas la réciprocité même. Encore une fois, il s'est fait lui-même référant, et Paul n'est que référé. Dans ces conditions, le Temps de Paul est cent fois plus lent que celui de Pierre. Mais c'est du temps attribué, ce n'est pas du temps vécu. Le temps vécu par Paul serait le temps de Paul référant et non plus référé : ce serait exactement le temps que vient de se trouver Pierre. » - pp. 273-274

Puis Bergson montre comment distinguer le Temps réel du temps fictif :

« Qu'est-ce en effet qu'un Temps réel, sinon un Temps vécu ou qui pourrait l'être ? Qu'est-ce qu'un Temps irréel, auxiliaire, fictif, sinon celui qui ne saurait être vécu effectivement par rien ni par personne ? » - p. 274

Maintenant Bergson explique d'où vient la confusion entre ces deux temps. Du point de vue mathématique, on est libre de choisir entre les deux systèmes d'axes en optant en réalité pour l'un de préférence à l'autre. Celui qui est choisi devient le système privilégié. Bergson explique :

« Dans l'usage mathématique qu'on en fait, il est indiscernable d'un système absolument immobile. Voilà pourquoi relativité unilatérale et relativité bilatérale s'équivalent mathématiquement, au moins dans le cas qui nous occupe. La différence n'existe ici que pour le philosophe ; elle ne se révèle que si l'on se demande quelle réalité, c'est-à-dire quelle chose perçue ou perceptible, les deux hypothèses impliquent. La plus ancienne, celle du système privilégié en état de repos absolu, aboutirait bien à poser des Temps multiples et réels. Pierre, réellement immobile, vivrait une certaine durée ; Paul, réellement en mouvement, vivrait une durée plus lente. Mais l'autre, celle de la réciprocité, implique que la durée plus lente doit être attribuée par Pierre à Paul ou par Paul à Pierre, selon que Pierre ou Paul est référant, selon que Paul ou Pierre est référé. Leurs situations sont identiques ; ils vivent un seul et même Temps, mais ils s'attribuent réciproquement un Temps différent de celui-là et ils expriment ainsi, selon les règles de la perspective, que la physique d'un observateur imaginaire en mouvement doit être la même que celle d'un observateur réel en repos. Donc, dans l'hypothèse de la réciprocité, on a au moins autant de raison que le sens commun de croire à un Temps unique : l'idée paradoxale de Temps multiples ne s'impose que dans l'hypothèse du système privilégié. Mais, encore une fois, on ne peut s'exprimer mathématiquement que dans l'hypothèse d'un système privilégié, même quand on a commencé par poser la réciprocité ; et le physicien, se sentant quitte envers l'hypothèse de la réciprocité une fois qu'il lui a rendu hommage en choisissant comme il le voulait son système de référence, l'abandonne au philosophe et s'exprimera désormais dans la langue du système privilégié. Mais, encore une fois, on ne peut s'exprimer mathématiquement que dans l'hypothèse d'un système privilégié, même quand on a commencé par poser la réciprocité ;.... » - pp. 274-275

Tandis que le physicien Paul adhère à son point de vue privilégié, Bergson remarque :

« Sur la foi de cette physique, Paul entrera dans le boulet. Il s'apercevra en route que la philosophie avait raison. <sup>3</sup> » - p. 275

« <sup>3</sup> L'hypothèse du voyageur enfermé dans un boulet de canon, et ne vivant que deux ans tandis que deux cents ans s'écouleront sur la Terre, a été exposée par M. Langevin dans sa communication au Congrès de Bologne en 1911. Elle est universellement connue et partout citée. On la trouvera, en particulier, dans l'important ouvrage de M. Jean BECQUEREL, Le Principe de relativité et la théorie de la gravitation, p. 52. Même du point de vue purement physique, elle soulève certaines difficultés, car nous ne sommes réellement plus ici en Relativité restreinte. Du moment que la vitesse change de sens, il y a accélération et nous avons affaire à un problème de Relativité généralisée.

Mais, de toute manière, la solution donnée ci-dessus supprime le paradoxe et fait évanouir le problème. Voir les Appendices à la fin du volume. Nous saisissons cette occasion de dire que c'est la communication de M. Langevin au Congrès de Bologne qui attira jadis notre attention sur les idées d'Einstein. On sait ce que doivent à M. Langevin, à ses travaux et à son enseignement, tous ceux qui s'intéressent à la théorie de la Relativité. » - pp. 307-308

Bergson explique la position théorique du relativiste et souligne que contrairement aux premiers physiciens il a le droit de considérer que son système de référence équivaut à tous les autres systèmes de référence possibles. Il fait ressortir cela comme suit :

« C'est justement parce que sa méthode de recherche et ses procédés de notation l'assurent d'une équivalence entre toutes les représentations de l'univers prises de tous les points de vue qu'il a le droit absolu (mal assuré à l'ancienne physique) de s'en tenir à son point de vue personnel et de tout rapporter à son unique système de référence. » - p. 275

Bergson explique en outre que compte tenu de la théorie de la relativité restreinte il existe un système de référence considéré comme étant indépendant du système qui relève des choses observées. Par leur interaction ces deux systèmes mènent à la confusion qu'il met en relief de la façon suivante :

« Est réel ce qui est mesuré par le physicien réel, fictif ce qui est représenté dans la pensée du physicien réel comme mesuré par des physiciens fictifs. » - pp. 275-276

Selon Bergson, avant d'être un physicien le physicien doit être un homme qui a sa propre conscience. Ainsi, Pierre pourrait concéder à n'importe quel nombre de physiciens le droit d'exister en tant que physiciens reliés à leurs propres systèmes de référence en n'importe quel point et en tous les points de l'univers. Voici ce que nous lisons :

« En tant que physicien, il est intérieur au système où il prend ses mesures et auquel il rapporte toutes choses. Physiciens encore comme lui, et par conséquent conscients comme lui, seront à la rigueur des hommes attachés au même système : ils construisent en effet, avec les mêmes nombres, la même représentation du monde prise du même point de vue ; ils sont, eux aussi, référants. Mais les autres hommes ne seront plus que référés ; ils ne pourront maintenant être, pour le physicien, que des marionnettes vides. Que si Pierre leur concédait une âme, il perdrait aussitôt la sienne ; de référés ils seraient devenus référants ; ils seraient physiciens, et Pierre aurait à se faire marionnette à son tour. » - p. 276

Bergson souligne que les deux systèmes S et S' considérés comme étant des dupliqués l'un de l'autre, sont davantage compatibles avec la théorie de la relativité qu'avec la physique qu'il y avait avant elle. Il considère que ceci est paradoxal :

« Mais alors les deux personnages en S et S' peuvent être amenés par notre pensée à coïncider ensemble, comme deux figures égales qu'on superposerait : ils devront coïncider, non seulement quant aux divers modes de la quantité, mais encore, si je puis m'exprimer ainsi, quant à la qualité, car leurs vies intérieures sont devenues indiscernables,... Disons simplement que les deux observateurs en S et en S' vivent exactement la même durée, et que les deux systèmes ont ainsi le même Temps réel. En est-il ainsi encore de tous les systèmes de l'univers ? » - p. 27

Puis Bergson pose la question suivante :

« En est-il ainsi de tous les systèmes de l'univers ? » - p. 277

Si l'on considère la réciprocité entre deux séries de systèmes, le principe d'immobilité impliqué pourrait avoir *différentes intensités d'immobilités*. Mais, selon Bergson, cela ne change pas la position globale. Il prend un exemple plus simple :

« Mais, même alors, on se placerait tout bonnement dans l'hypothèse qu'on fait d'ordinaire lorsqu'on promène un observateur imaginaire à travers le monde et qu'on se juge en droit de lui attribuer partout la même durée. On entend par là qu'on n'aperçoit aucune raison de croire le contraire.... Or l'idée de poser une pluralité de Temps mathématiques n'était jamais venue à l'esprit avant la théorie de la Relativité ; c'est donc

uniquement à celle-ci qu'on se référerait pour mettre en doute l'unité du Temps. » -  
p. 278

Même dans le domaine de l'universel, non seulement l'égalité de statut n'enlève pas de la valeur à la théorie de la relativité mais elle augmente cette valeur. Bergson écrit :

« Concluons de toute manière, en ce qui concerne l'universalité du Temps réel, que la théorie de la Relativité n'ébranle pas l'idée admise et tendrait plutôt à la consolider. »  
- p. 278

Abordant maintenant la question de *la succession et de la simultanéité* dans le temps, Bergson souligne que lorsque l'on règle deux horloges pour qu'elles donnent la même heure, ce temps donné doit faire référence à un événement qui lui est antérieur. L'intuition entre en jeu lorsque l'on fait concorder un événement et une horloge. Nous lisons à ce propos :

« ... or, la simultanéité d'un événement avec l'indication de l'horloge qui en donne l'heure ne dépend d'aucun réglage des événements sur les horloges ; elle est absolue. »  
- p. 278

Bergson nous explique d'autres conséquences :

« ... si la simultanéité n'était que correspondance entre indications d'horloges, si elle n'était pas aussi, et avant tout, correspondance entre une indication d'horloge et un événement, on ne construirait pas d'horloges, ou personne n'en achèterait. »  
- p. 278-279

Bergson fait maintenant remarquer qu'il est possible qu'un théoricien de la relativité admette une simultanéité intuitive. Dans la note 7 de la page 308, pour mettre en évidence le fait que même si la distance entre deux horloges était petite l'erreur serait tout aussi possible que lorsqu'elles sont éloignées, il suppose un être microscopique qui fabrique ses propres horloges. Dans une note précédente Bergson répondait à l'objection émise par un scientifique en disant que l'on pouvait considérer deux horloges auxquelles on aurait associé deux microbes guidés, et qui auraient été placées ensemble à de courtes distances, il ajoutait que l'on pouvait même considérer des sous-microbes et leurs horloges correspondantes. Ces débats, déclare Bergson, ne sont compatibles qu'avec une physique pré-relativiste telle que celle des grecs, et ils sont impropres au relativisme qui insiste sur le fait de ne rien accepter qui ne soit basé sur des faits directement constatés. Un observateur placé au centre d'un système que l'on considère comme immobile peut constater la simultanéité par l'intuition ainsi que par les indications fournies par les deux horloges situées à égales distances de lui-même. Deux sortes de simultanéité, l'une que l'on appelle scientifique et l'autre intuitive, peuvent donc exister sans aucune contradiction. Bergson précise encore les systèmes S et S' où les horloges vérifient la simultanéité des événements et vice versa. Par le fait même d'adopter un système de référence on l'immobilise. Par conséquent les deux simultanéités se confirment l'une l'autre.

Plus loin on peut voir comment la succession et la simultanéité de deux systèmes S et S' peuvent être interchangeables. L'une est 'conventionnelle' (à savoir, conventionnellement idéaliste ou métaphysique) et l'autre non. En disposant les deux horloges perpendiculairement en S' et non pas horizontalement, la simultanéité conventionnelle s'accorde à la simultanéité visuelle comme entre les horloges.



Puis Bergson établit, dans les deux systèmes S et S', une correspondance entre quatre événements simultanés. Il le fait en postulant 'une conscience suprême capable de sympathiser instantanément ou de communiquer télépathiquement avec les deux consciences' (p. 281) et il conclut :

« Il est évident que rien ne s'y oppose.... On peut donc continuer à imaginer, comme par le passé, des coupes instantanées d'un Temps unique et des simultanités absolues d'événements.' - p. 281

Bergson prend note du fait que lorsque les physiciens n'accordent la prééminence qu'à un système de référence, le débat sur les deux ensembles de simultanités s'effrite. Bien que les physiciens puissent être guidés par deux horloges réglées afin de montrer la simultanéité qu'il y a au sein de leur propre système de référence, Bergson déclare :

« Cela n'empêche pas les deux systèmes, S' aussi bien que S, d'avoir des simultanités vécues, réelles, et qui ne se règlent pas sur des réglages d'horloges. » - p. 282

Il continue :

« Il faut donc distinguer deux espèces de simultanéité, deux espèces de succession. La première est interne aux événements, elle fait partie de leur matérialité, elle vient d'eux. L'autre est simplement plaquée sur eux par un observateur extérieur au système. » - p. 282

Plus loin encore nous lisons :

« La première exprime quelque chose du système lui-même ; elle est absolue. La seconde est changeante, relative, fictive.... il y a incurvation apparente de la simultanéité en succession. La première simultanéité, la première succession, appartient à un ensemble de choses, la seconde à une image que s'en donne l'observateur dans des miroirs d'autant plus déformants que la vitesse attribuée au système est plus grande. L'incurvation de la simultanéité en succession est d'ailleurs juste ce qu'il faut pour que les lois physiques, en particulier celles de l'électromagnétisme, soient les mêmes pour l'observateur intérieur au système, situé en quelque sorte dans l'absolu, et pour l'observateur du dehors, dont la relation au système peut varier indéfiniment. » - pp. 282-283

Poursuivant sur le même thème durant les 33 pages suivantes, Bergson conclut finalement :

« Les deux systèmes, en état réel de déplacement réciproque, étant interchangeables puisque S' est un duplicata de S, la vision que l'observateur en S a de AB se trouve donc être identique, par hypothèse, à la vision que l'observateur en S' a de A'B'. Comment affirmer plus rigoureusement, plus absolument, l'égalité des deux longueurs AB et A'B'? Égalité ne prend un sens absolu, supérieur à toute convention de mesure, que dans le cas où les deux termes comparés sont identiques ; et on les déclare identiques du moment qu'on les suppose interchangeables. Donc, dans la thèse de la Relativité restreinte, l'étendue ne peut pas plus se contracter réellement que le Temps se ralentir ou la simultanéité se disloquer effectivement. Mais, quand un système de référence a été adopté et par là même immobilisé, tout ce qui se passe dans les autres systèmes doit être exprimé perspectivement, selon la distance plus ou moins considérable qui existe, dans

l'échelle des grandeurs, entre la vitesse du système référé et la vitesse, nulle par hypothèse, du système référant. Ne perdons pas de vue cette distinction. Si nous faisons surgir Jean et Jacques, tout vivants, du tableau où l'un occupe le premier plan et l'autre le dernier, gardons-nous de laisser à Jacques la taille d'un nain. Donnons-lui, comme à Jean, la dimension normale.

Pour tout résumer, nous n'avons qu'à reprendre notre hypothèse initiale du physicien attaché à la Terre, faisant et refaisant l'expérience Michelson-Morley. Mais nous le supposons maintenant préoccupé surtout de ce que nous appelons réel, c'est-à-dire de ce qu'il perçoit ou pourrait percevoir. Il reste physicien, il ne perd pas de vue la nécessité d'obtenir une représentation mathématique cohérente de l'ensemble des choses. Mais il veut aider le philosophe dans sa tâche ; et jamais son regard ne se détache de la ligne mouvante de démarcation qui sépare le symbolique du réel, le conçu du perçu. Il parlera donc de « réalité » et d'« apparence », de « mesures vraies » et de « mesures fausses ». Bref, il n'adoptera pas le langage de la Relativité. Mais il acceptera la théorie. La traduction qu'il va nous donner de l'idée nouvelle en langage ancien nous fera mieux comprendre en quoi nous pouvons conserver, en quoi nous devons modifier, ce que nous avons précédemment admis.

Donc, faisant tourner son appareil de 90 degrés, à aucune époque de l'année il n'observe aucun déplacement des franges d'interférence. La vitesse de la lumière est ainsi la même dans toutes les directions, la même pour toute vitesse de la Terre. Comment expliquer le fait ? » - pp. 300-301

Bergson nous livre maintenant le point de vue personnel du physicien. Celui-ci pense que le problème vient du fait que la terre soit en mouvement. Bergson lui demande alors 'en mouvement relativement à quoi ?' et il obtint la réponse suivante :

« Ce point ne pourra avoir été qu'arbitrairement choisi. Je suis libre alors de décréter que la Terre sera ce point, et de la rapporter en quelque sorte à elle-même. La voilà immobile, et le problème s'évanouit. » - p. 301

Selon Bergson le physicien suppose un point réel, disons parmi les étoiles, et en fait son système de référence. Cela signifie qu'une nouvelle difficulté surgit. En tant que physicien, il doit admettre qu'il n'est pas autorisé à dire que la vélocité de la lumière est la même quelque soit la direction. Le physicien se défendrait en disant que même si le spectateur qui vient de l'étoile devrait considérer que ses postulats sont faux, il n'y aurait aucune différence fondamentale entre la physique telle qu'elle lui a été dévoilée et celle qui a été dévoilée au physicien sur terre. Il se peut que les unités de mesure soient différentes alors que les lois relationnelles restent identiques. Le théoricien de la relativité, poursuit Bergson, ressemble à une personne qui appuie son œil afin d'obtenir un certain type de double image. En rapportant tout à son propre système de référence et en voulant en même temps créer une physique universelle, le physicien court le risque de devoir être confronté à ce problème, du moins dans certaines circonstances. Bien qu'il y ait une déformation des relations spatio-temporelles due au choix des systèmes de référence, le cadre relationnel des lois ne change pas. Il y a certaines articulations et certaines relations qui sont intrinsèques aux lois de la Nature. Elles peuvent même être vérifiées par des systèmes de référence que l'on suppose erronés.

En outre Bergson maintient que le physicien devrait avoir à cœur de garder à l'esprit que, mis à part lui, tous les observateurs résultent de son imaginaire. Ils peuvent évoquer autant de

fantômes qu'ils le désirent et il y en aura autant qu'il y a de vitesses ; en d'autres termes, il y en aura un nombre infini. Le physicien découvrira que tous les autres observateurs ont fondamentalement la même structure relationnelle à quelques petits détails près. Le physicien se réjouira alors de continuer à observer dans son observatoire sans être dérangé par les autres. Pour Bergson : 'Il n'en était pas moins nécessaire que ces physiciens fantasmagoriques fussent évoqués ; et la théorie de la Relativité, en fournissant au physicien réel le moyen de se trouver d'accord avec eux, aura fait faire à la science un grand pas en avant. » -p. 303

Bergson conclut ce chapitre en déclarant que la théorie de la relativité nous permet de considérer deux systèmes indépendants dont les statuts sont interchangeables. Voilà qui, du point de vue philosophique, nous permet d'acquiescer un plus haut degré de certitude, nous atteignons un niveau auquel aucune philosophie n'aurait pu parvenir sans la théorie d'Einstein. Il souligne en outre que l'essence même de la relativité est de supprimer tout système qui serait privilégié par rapport aux autres : « Donc cette théorie, bien loin d'exclure l'hypothèse d'un Temps unique, l'appelle et lui donne une intelligibilité supérieure. » - p. 303

Bergson a maintenant remplacé le temps relatif par un Temps unique et universel de statut absolu. Passons à présent à la cinquième et dernière objection de Bergson.

#### **14. La Cinquième Objection de Bergson**

Bergson objecte que la théorie de la relativité n'a pas 'serré de près le passage du physique au mathématique'. On doit associer plus intimement les mathématiques et la physique en un ensemble unifié ou intégré. C'est ainsi que le principe du Temps absolu aura le cadre qui lui est nécessaire, et ce cadre viendra malgré tout de la théorie de la relativité.

Dans le cinquième chapitre nous voyons que Bergson associe une référence aux lignes et aux figures géométriques lumineuses aux figures les plus simples, c'est à dire celles qui sont constituées de lignes et qui relèvent plus précisément des pures mathématiques. La théorie de la relativité est directement concernée par la constante limitante de la vitesse de propagation de la lumière. C'est dans un univers baigné de lumière que la relativité suppose implicitement la contraction ou l'expansion du temps et de l'espace. La lumière visible est donnée aux sens et elle relève du monde perçu et perceptible de la physique. Lorsque nous évoquons les contractions et les expansions de la lumière visible, ou de leur vitesse en termes de temps, nous entrons dans une sorte d'abstraction et de généralisation qui, d'un côté, relève des lois de la nature implicites aux équations de Lorentz. De l'autre côté nous visualisons des figures de lumière assujetties aux distorsions ou aux altérations dues aux expansions et aux contractions de l'espace et du temps ; on considère que ces expansions et ses contractions forment un ensemble, ce sont des contreparties réciproques. Avant de pouvoir associer dans notre esprit les aspects formels et structurels relevant des équations et des corrélats qui y répondent, on doit implicitement présupposer un cadre de référence structurel.

La logistique et la sémantique appartiennent à la même catégorie que les mathématiques formelles et le cartésianisme conçu en termes structurels. Nous sommes appelés à réfléchir au Temps absolu. C'est la réalité physique sous-jacente telle qu'elle est présupposée dans le langage, dans la logique et dans les mathématiques fondées sur des axiomes a priori et des postulats. Assembler la réalité physique visible selon les lignes de lumière avec sa propre contrepartie a priori conçue en fonction des lignes mathématiques, voilà l'étape de notre recherche que nous sommes fondés d'accomplir.

La vérité, lorsqu'on la conçoit bien sous cet éclairage épistémologique et méthodologique, nous est révélée par la concordance de la physique et des mathématiques. Pour le dire plus simplement, dans le but de suivre intelligemment le débat proposé par Bergson, nous devons nous rappeler que les équations de Lorentz répondent à certaines lignes géométriques présupposant une correspondance structurelle entre des figures visuelles et des formules mathématiques qui ont une correspondance biunivoque. Bergson anticipe que le formalisme d'Hilbert peut avancer main dans la main avec le concept de structuralisme des bourbakis. Par le désir qu'il a d'assembler ces deux aspects pour aboutir à une seule et unique certitude sur le statut absolu du temps, Bergson se révèle être un penseur axiomatique ou dialectique qui s'appuie sur la forme ou la structure de la pensée, du langage ou des lois de la nature telles qu'on les voit dans les équations de Lorentz.

Les équations de Lorentz servent à expliquer les lois de la nature conceptuellement et perceptuellement. Ces mêmes lois de la nature sont reflétées dans les figures structurelles de la lumière. On peut assembler ces figures de lumière ou les laisser s'étendre verticalement ou horizontalement. Pour utiliser la propre terminologie de Bergson, elles peuvent s'étendre de manière transversale ou longitudinale.

La réciprocité existe dans les deux sens et l'on doit considérer que les lignes de lumière sont élastiques dans la mesure où les équations de Lorentz relèvent de domaines qui ont une limite newtonienne ou einsteinienne, et selon la manière dont elles relèvent de ces domaines. La physique a raison de s'intéresser davantage à ces figures de lumière variables. La métaphysique conventionnelle ou traditionnelle a raison lorsque les mathématiques pures - qui ne se préoccupent pas nécessairement des réalités de la vie - ont une teneur axiomatique. Ni l'une ni l'autre ne nous donne une image globale de la vérité absolue où la vie et la pensée se rencontrent sans contradiction.

On trouve la méthodologie et l'épistémologie propres à une Science intégrée de l'Absolu dans les arguments de Bergson et dans ce chapitre. Bergson place le Temps absolu au centre de sa discussion et cela n'en rend pas moins valables ces mêmes arguments quand ils sont extrapolés et appliqués au plus large domaine d'une Science de l'Absolu pleinement intégrée.

Dans ce chapitre nous devons aussi constater que Bergson fait référence aux effets transversaux et longitudinaux qui ont une incidence sur la réalité du temps. Bergson déclare que tous deux découlent des dites équations de Lorentz, et après les avoir traités séparément il rassemble leurs implications en un seul et même ensemble structurel formalisé. Ce faisant il a accompli l'un des plus purs exploits intellectuels que l'on puisse attendre de la part d'un philosophe à l'esprit scientifique. Il a réussi cela sans essayer de trafiquer ou de fausser le pur raisonnement par crainte de rendre la discussion plus confuse.

Dans notre propre intérêt nous suivons aussi scrupuleusement que possible les étapes qu'il donne dans ce chapitre cinq qui nous permet d'aboutir aux conclusions finales. D'ores et déjà nous voyons émerger en partie une ligne de lumière verticale représentant le temps plutôt que l'espace, et nous pouvons au moins considérer ses implications négatives. Nous verrons que le concept sera complété et répertorié d'ici la fin du livre.

De même l'interchangeabilité du temps et de l'espace deviendra encore plus évidente lorsqu'à la fin de son livre nous prendrons en compte le verdict final de Bergson, là où il déclare qu'Einstein est un continuateur de Descartes.

## 15. Les figures de Lumière

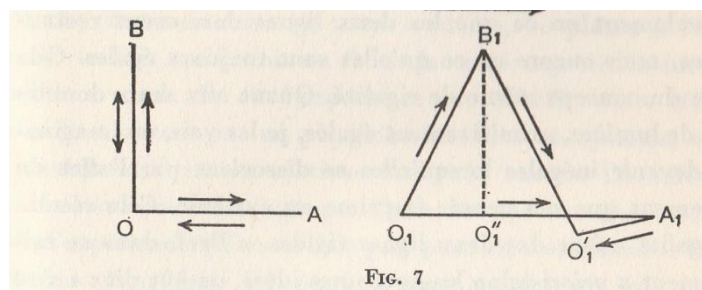
Voici comment Bergson entame ce chapitre :

« Cette manière d'envisager les choses va nous permettre de pénétrer plus avant dans la théorie de la Relativité. Nous venons de montrer comment le théoricien de la Relativité évoque, à côté de la vision qu'il a de son propre système, toutes les représentations attribuables à tous les physiciens qui apercevraient ce système en mouvement avec toutes les vitesses possibles. Ces représentations sont différentes, mais les diverses parties de chacune d'elles sont articulées de manière à entretenir, à l'intérieur de celle-ci, les mêmes relations entre elles et à manifester ainsi les mêmes lois. Serrons maintenant de plus près ces diverses représentations. Montrons, de façon plus concrète, la déformation croissante de l'image superficielle et la conservation invariable des rapports internes à mesure que la vitesse est censée grandir. Nous prendrons ainsi sur le vif la genèse de la pluralité des Temps dans la théorie de la Relativité. Nous en verrons la signification se dessiner matériellement sous nos yeux. Et du même coup nous démêlerons certains postulats que cette théorie implique. »

2. P. 310

Bergson fait maintenant allusion à l'expérience de Michelson-Morley, en faisant intervenir des lignes de lumière visible superposées aux lignes mathématiquement rigides qui se croisent à angle droit en un point C avec des miroirs en A et B et reviennent ensuite au point C. Comme le met en évidence Bergson, quand l'appareil est au repos les doubles lignes de lumière coïncident avec les lignes mathématiques rigides : 'Dès que nous le supposons en mouvement, les deux figures se dissocient'. (p. 311)

Seules les figures de lumières se déforment mais pas les lignes rigides. Les lignes de lumière se brisent et celle qui va vers le haut à angle droit par rapport à B au lieu de revenir directement forme un angle sur le retour. La figure des lignes de lumière horizontales reste la même. Puis Bergson imagine deux positions opposées possibles, toutes deux fondées sur l'expérience de Michelson-Morley, l'une est pré-relativiste et l'autre post-relativiste. La pré-relativiste qui accepte la méthode par a priori considère que les lignes rigides sont réelles et stipule, comme le dit Bergson que 'c'est la figure rigide d'espace qui impose ses conditions à la figure de lumière'. – p. 312



La post-relativiste renverse la proposition :

« 'c'est la figure de lumière qui impose ses conditions à la figure rigide'. En d'autres termes, la figure rigide n'est pas la réalité même : ce n'est qu'une construction de l'esprit;

et de cette construction c'est la figure de lumière, seule donnée, qui doit fournir les règles. » - p. 312

Ensuite Bergson écrit que si le physicien qui est attaché à l'expérience de Michelson-Morley reste aussi attaché à son propre système, il ne peut échapper à ce qu'il implique directement. Ce n'est que si on l'autorise à se placer dans un système imaginaire extérieur à celui dans lequel il est réellement présent, qu'il peut y avoir une possibilité de distorsion dans des figures de lumière qui induisent des contractions ou des dilatations de temps ou de longueur. Bergson nous montre trois sortes de distorsions possibles :

« : 1° l'effet transversal, qui correspond, comme nous allons voir, à ce que la théorie de la Relativité appelle un allongement du temps ; 2° l'effet longitudinal, qui est pour elle une dislocation de la simultanéité ; 3° le double effet transversal-longitudinal, qui serait 'la contraction de Lorentz' ». – p. 312

Dans la sous-section intitulée ' Effet transversal ou « dilatation du temps »', Bergson nous demande maintenant d'imaginer une suite infinie de figures de lumière commençant par le cas d'origine où les lignes rigides coïncident avec les figures de lumière. Cette sorte de suite infinie de figures de lumière est possible si nous supposons que les observateurs du système S', système dont le statut est fictif, peuvent être aussi nombreux qu'on veut l'imaginer, selon la vitesse du mouvement de S' le long de la ligne horizontale. Il donne l'exemple d'une lunette télescopique que l'on ouvre et que l'on ferme, et fait aussi référence au babyfoot, ce jeu d'enfant où l'on peut tirer deux tiges dans des directions opposées pour mettre en scène un certain nombre de petits soldats. Lorsque l'on pousse ces tiges vers l'intérieur elles s'alignent de sorte que l'on ne voit qu'un seul soldat. Les figures qu'elles dévoilent lorsqu'elles ne correspondent pas aux lignes rigides forment de multiples gradations d'images déformées considérées du point de vue des lignes de lumières. C'est lorsqu'on les fait de nouveau reculer et que l'on considère qu'elles coïncident avec les lignes rigides qu'elles sont pleinement réelles. Bergson réaffirme qu'il y a un Temps unique et réel qui agit comme un étalon même lorsque les figures de lumière et les lignes rigides ne coïncident pas, parce que l'un ou l'autre des systèmes ont des vitesses différentes. Il écrit :

« Nous voyons par-là que cette théorie procède comme si nous prenions pour étalon du temps le double trajet d'aller et de retour d'un rayon de lumière entre deux points déterminés. Mais nous apercevons alors tout de suite, intuitivement, la relation des Temps multiples au Temps unique et réel. Non seulement les Temps multiples évoqués par la théorie de la Relativité ne rompent pas l'unité d'un Temps réel, mais encore ils l'impliquent et la maintiennent. L'observateur réel, intérieur au système, a conscience, en effet, et de la distinction et de l'identité de ces Temps divers. Il vit un temps psychologique, et avec ce Temps se confondent tous les Temps mathématiques plus ou moins dilatés ; car au fur et à mesure qu'il écarte les tiges articulées de son jouet – je veux dire à mesure qu'il accélère par la pensée le mouvement de son système – les lignes de lumière s'allongent, mais toutes remplissent la même durée vécue. Sans cette unique durée vécue, sans ce Temps réel commun à tous les Temps mathématiques, que signifierait de dire qu'ils sont contemporains, qu'ils tiennent dans le même intervalle ? Quel sens pourrait-on bien trouver à une telle affirmation ? » - pp. 313-314

Bergson explique comment, au regard d'une ligne de lumière, le temps psychologique et le temps visible restent identiques quand le système est au repos. Lorsque l'accélération donne au système différentes longueurs de temps visible, l'observateur sera encore conscient que la ligne

qui s'allonge ne représente que le temps au sens conventionnel. Dès qu'il prend conscience de la conventionalité de ce temps celui-ci disparaît pour lui au profit du Temps réel qui coïncide avec le temps psychologique Il écrit :

« Donc, en résumé, la thèse de la Relativité signifie ici qu'un observateur intérieur au système S, se représentant ce système en mouvement avec toutes les vitesses possibles, verrait le temps mathématique de son système s'allonger avec l'accroissement de vitesse si le temps de ce système était confondu avec les lignes de lumière OB, O<sup>1</sup>B<sup>1</sup>, O<sup>2</sup>B<sup>2</sup>, ..., etc. Tous ces Temps mathématiques différents seraient contemporains, en ce que tous tiendraient dans la même durée psychologique, celle de l'observateur en S. » - p. 314

Selon Bergson personne ne peut vivre ces temps multiples. Il s'agirait du même temps uniquement parce que le premier de la série fait référence au temps réel. Si l'on devait attribuer à la multiplicité des temps une réalité distincte, on devrait oublier que tous ces temps s'inscrivent dans la même durée. Pour conclure ce sujet Bergson écrit :

« Conservez-leur le nom de temps, je le veux bien : ce seront, par définition, des Temps conventionnels, puisqu'ils ne mesurent aucune durée réelle ou possible. » - p. 315

En examinant ce que cela implique en outre, il écrit :

« Mais voyons d'abord – en continuant à faire du temps une ligne de lumière – le second effet de la déformation de la figure. » - p. 315

Dans son livre la sous-section suivante s'intitule 'Effet longitudinal ou « *dislocation de la simultanéité* »' Il déclare que lorsque dans un système S un observateur dit que le temps est dilaté il veut simplement dire que l'horloge indique toujours la même heure, mais que dans l'abstrait le temps change. Ce point est expliqué plus en détail :

« elles (i.e. les horloges) se trouvent, dans l'esprit de notre observateur, retarder de plus en plus les unes sur les autres à mesure que son imagination accélère le mouvement du système. » -p. 316

Ce n'est que par définition que l'on dit que les deux horloges qui montrent la même heure sont simultanées. Il écrit :

« Je veux dire que c'était d'abord de l'égalité, que c'est maintenant de l'inégalité, qui est venue se glisser entre les deux horloges, elles-mêmes n'ayant pas bougé. » - p. 316

Puis Bergson précise davantage ce qui distingue le Temps réel du temps conventionnel. On peut télescoper ce dernier vers l'arrière pour le faire coïncider avec le Temps réel. Il explique :

« Toutes ces dislocations, toutes ces successions sont donc virtuelles ; seule est réelle la simultanéité. Et c'est parce que toutes ces virtualités, toutes ces variétés de dislocation tiennent à l'intérieur de la simultanéité réellement aperçue qu'elles lui sont mathématiquement substituables. N'empêche que d'un côté il y a de l'imaginé, du pur possible, tandis que de l'autre côté c'est du perçu et du réel. » - p. 317

À la suite de quoi, nous lisons :

« Mais le fait que, consciemment ou non, la théorie de la Relativité substitue au temps des lignes de lumière met en pleine évidence un des principes de la doctrine. »  
- p. 317

Puis Bergson cite Charles Edouard Guillaume qui déclare que la principale contribution de la relativité est de substituer le temps de la propagation de la lumière au temps dérivé de la rotation de la Terre. Bergson cite également Edouard Le Roy qui pense que lorsque l'on changera les méthodes de mensuration de la science l'évolution de la pensée scientifique fera un bond en avant. Bergson résume l'importance de cette substitution en disant :

« Et comme il est de l'essence de la physique d'identifier la chose avec sa mesure, la «ligne de lumière» sera à la fois la mesure du temps et le temps lui-même. » - p. 317

La pluralité du temps conditionne la relativité parce que le temps est mesuré par la propagation de la lumière et varie selon le mouvement du système. Par conséquent la pluralité du temps est une condition naturelle à la relativité. Bergson écrit que la relativité met l'accent sur le fait qu'il faudrait renoncer à toute espèce de temps, qu'il soit psychologique ou mathématique, et qu'elle aboutit à une multiplicité de temps qui n'a qu'une existence virtuelle. Il serait plus correct de considérer ces temps comme des durées différentes de propagation de la lumière dans différents systèmes en mouvement. Ce choix contient un élément de paradoxe parce que, comme il le souligne :

« La durée réelle continue à nous hanter. Mais cela devient au contraire très simple et tout naturel, si l'on prend pour substitut du temps une ligne de lumière extensible, et si l'on appelle simultanément et succession des cas d'égalité et d'inégalité entre lignes de lumière dont la relation entre elles change évidemment selon l'état de repos ou de mouvement du système. »

### 3. P. 318

Bergson en vient maintenant à la question de la mise en relation des aspects transversaux et longitudinaux du temps. Tous deux peuvent s'allonger ou se contracter selon la direction du mouvement du système :

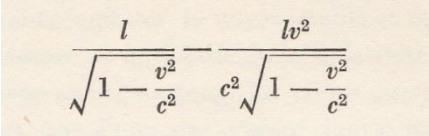
« Mais ces considérations sur les lignes de lumière seraient incomplètes si nous nous bornions à étudier séparément les deux effets transversal et longitudinal. Nous devons maintenant assister à leur composition. Nous allons voir comment la relation qui doit toujours subsister entre les lignes de lumière longitudinales et transversales, quelle que soit la vitesse du système, entraîne certaines conséquences en ce qui concerne la rigidité, et par suite aussi l'étendue. Nous prendrons ainsi sur le vif l'entrelacement de l'Espace et du Temps dans la théorie de la Relativité. Cet entrelacement n'apparaît clairement que lorsqu'on a ramené le temps à une ligne de lumière. Avec la ligne de lumière, qui est du temps mais qui reste sous-tendue par de l'espace, qui s'allonge par suite du mouvement du système et qui ramasse ainsi en chemin de l'espace avec lequel elle fait du temps, nous allons saisir *in concreto*, dans le Temps et l'Espace de tout le monde, le fait initial très simple qui se traduit par la conception d'un Espace- Temps à quatre dimensions dans la théorie de la Relativité. »  
- pp. 318-319

La troisième sous-section de Bergson s'intitule : 'Effet transversal-longitudinal ou «*contraction de Lorentz*»'. Il élabore en détails les implications de la transformation de Lorentz. Bien qu'il



faillie l'interpréter au regard des lignes de lumière, elle a également ses implications longitudinales distinctes. Il fait ressortir ses implications à l'aide des équations de Lorentz. Simultanéité et succession renvoient à l'un ou l'autre des deux axes, le transversal ou le longitudinal. Bergson conclut son chapitre comme suit :

« Nous retrouvons bien ainsi la « contraction de Lorentz ». On voit ce que signifie la contraction. L'identification du temps avec la ligne de lumière fait que le mouvement du système produit un double effet dans le temps : dilatation de la seconde, dislocation de la simultanéité\*. Dans la différence le premier terme correspond à l'effet de dilatation, le second à l'effet de dislocation. Dans un cas comme dans l'autre on pourrait dire que le temps seul (le temps fictif) est en cause. Mais la combinaison des effets dans le Temps donne ce qu'on appelle une contraction de longueur dans l'Espace.

\* 

On saisit alors dans son essence même la théorie de la Relativité restreinte. En termes familiers elle s'exprimerait ainsi : « Étant donné, au repos, une coïncidence de la figure rigide d'espace avec la figure souple de lumière, étant donné, d'autre part, une dissociation idéale de ces deux figures par l'effet d'un mouvement que la pensée attribue au système, les déformations successives de la figure souple de lumière par les diverses vitesses sont tout ce qui compte : la figure rigide d'espace s'arrangera comme elle le pourra. » Par le fait, nous voyons que, dans le mouvement du système, le zigzag longitudinal de la lumière doit conserver la même longueur que le zigzag transversal, puisque *l'égalité de ces deux temps prime tout*. Comme, dans ces conditions, les deux lignes rigides d'espace, la longitudinale et la transversale, ne peuvent pas elles-mêmes rester égales, *c'est l'espace qui devra céder*. Il cédera nécessairement, le tracé rigide en lignes de pur espace étant censé n'être que l'enregistrement de l'effet global produit par les diverses modifications de la figure souple, c'est-à-dire des lignes de lumière. »

-p. 322

D'après les propositions que nous avons mises en italique, il apparait clairement qu'à ce stade de la discussion Bergson adhère encore pleinement à la théorie de la relativité restreinte, théorie dans laquelle l'espace a la primauté sur le temps. Les coordonnées de temps seront intégralement insérées dans le chapitre suivant. Les termes ci-dessus ont été mis en italiques pour marquer la transition de la spatialité telle qu'on l'entend dans la relativité à une spatialité dans laquelle le temps et l'espace s'assemblent plus intimement pour former un continuum et non un amalgame. C'est ce que nous allons voir dans un instant. Dans l'immédiat nous allons résumer le sixième chapitre de Bergson.

## 16. Espace-Temps à quatre dimensions

Bergson examine maintenant en détail l'homogénéité épistémologique, la justesse méthodologique et la validité mathématique des raisonnements qui permettent d'aboutir au pur concept d'espace-temps à quatre dimensions, concept qui fait le titre de ce chapitre. Il lui paraît difficile de faire un bon du statut dominé par l'espace tel qu'on le trouve dans la théorie de la

relativité restreinte à un statut où l'on introduit à juste titre et sans ambiguïté, ni paradoxe, ni erreur, le facteur temporel en tant que réalité physique.

Il s'attaque au paradoxe fondamental qu'il y a entre la relativité radicale et la relativité atténuée, ces deux relativités qu'il a tenté de dissoudre au profit d'un temps unitif qui soit acceptable à la fois par le sens commun et la philosophie. Plus nous approchons de ce paradoxe, plus les facteurs physiques et mathématiques impliqués sont discrets, flous et généralisés. Comme nous l'avons vu, Einstein lui-même, lorsqu'il évoque la théorie d'un champ unifié, considère que cette tâche est l'une de celles qui reviennent à un chercheur audacieux et imaginatif.

Strictement sur le terrain du statut unifié et homogène des champs impliqués dans chaque théorie distincte, le passage de la théorie de la relativité restreinte à la théorie de la relativité générale est une question qui reste en suspens. La théorie restreinte respecte les contractions et les transformations de Lorentz en vue d'une éventuelle observation. Celle-ci est effectuée par des physiciens pour qui le temps est davantage assimilé à l'espace qu'au temps. Dans la théorie générale, le fait d'attribuer au temps la même caractéristique qu'à l'espace n'est pas totalement éliminé parce que, comme le souligne Bergson, les mesures sont l'essence même de la physique moderne et que l'on ne peut penser à ces mesures qu'en termes de spatialité. Pour aboutir à la quatrième dimension à partir des trois autres dimensions il est nécessaire de faire intervenir le calcul, la trigonométrie, la géométrie des coniques et la géométrie analytique. Tous font référence aux mêmes lois fondamentales de la nature telle qu'on l'entend du point de vue relationnel et telle qu'elle se reflète dans les différents termes des équations.

Nous épargnerons au lecteur la difficulté de suivre en détails toutes les argumentations fondées sur ces considérations. Ne serait-ce que parce que nous ne sommes pas suffisamment compétents pour pénétrer les raisonnements mathématiques sans risque d'erreur. Bergson interpose l'image d'un surhomme dont le niveau de conscience permet d'aboutir à la quatrième dimension représentant le temps, ou bien il fait intervenir des animaux à deux ou trois dimensions qui poursuivent une succession de dialogues les uns avec les autres. Il est capable de nous donner l'image simplifiée de la transition d'une configuration à deux dimensions à une configuration à trois ou quatre dimensions. Il y parvient en dressant un schéma simplifié de la configuration. Il suppose que la situation se réduit à l'univers du papier et du crayon afin de pouvoir représenter par la suite, grâce aux raisonnements mathématiques, les dimensions qui s'ajoutent l'une après l'autre. Les deux représentations schématiques que développe Bergson dans le cadre de ce chapitre font état de la spirale hélicoïdale avec une référence verticale et une référence encore plus étonnamment originale figurant une conscience vermiculaire attachée à un paramètre vertical qui représente le temps. C'est ce dernier schéma qui nous intéresse le plus car Bergson en attend tellement qu'il voudrait qu'on l'utilise comme instrument de recherche.

Bergson évoque également un tétraèdre au sommet duquel se trouve un observateur attentif. Il est légitime de supposer qu'il était très près de visualiser, en gros, le même type de structuralisme que celui que nous avons déjà élaboré dans les pages précédentes. Nous avons fait référence à ce structuralisme à des fins de communication linguistique et en mettant l'accent sur le fait qu'il n'était pas réel en soi. Une sémantique, une logistique et des mathématiques entièrement formalisées répondront à la même structure, reflétant les lois de la pensée et de la nature.

Cette position est celle que nous devons présupposer dans les pages suivantes afin de conférer une unité méthodologique et épistémologique à notre étude. On peut soumettre le temps, la

causalité, ou tout autre sujet de portée philosophique, au traitement auquel Bergson a ici soumis le concept de durée.

Nous pouvons également envisager des temps spécifiques ou génériques qui n'ont entre eux aucune opposition fondamentale. Selon Bergson, comme nous le verrons bientôt, le temps dans ses aspects les plus généraux possibles en tant que quatrième dimension, requiert l'attention d'un surhomme qui ressemble à un habile mathématicien. Des animaux surhumains peuvent facilement apprécier l'univers à deux dimensions, et les humains l'univers à trois dimensions.

Voilà quelques-uns des présupposés du reste de l'ouvrage. Laissant de côté les complexités inhérentes au sujet, nous n'en extrairons que les points qui nous intéressent directement.

Bergson ouvre le chapitre six en écartant les figures de lumière et les distinctions que l'on fait entre la multiplicité des temps et le temps psychologique, ce qui nous amène à un examen plus approfondi de la nature de l'espace-temps. Reprenons maintenant les réflexions qu'il fait à ce sujet.

Passant au concept d'espace-temps tel que l'entend Minkowski, et soulignant un point précis concernant la relation des choses à leurs expressions, Bergson explique :

« La chose est ce qui est perçu ; l'expression est ce que l'esprit met à la place de la chose pour la soumettre au calcul. La chose est donnée dans une vision réelle ; l'expression correspond tout au plus à ce que nous appelons une vision fantasmagorique. » - p. 325

Bergson montre maintenant comment, lorsque l'on évoque une figure fantasmagorique, cette idée s'échafaude autour de quelque chose de plus réel, même si le mode de pensée propre à la relativité donne à la chose et à son expression le même statut épistémologique. Si on nous demande de penser au continuum d'espace-temps de Minkowski, qu'est-ce que cet espace-temps induit : une entité physique ou une entité métaphysique ? Bergson se demande comment est née cette idée.

Il se lance ensuite dans une discussion ardue et détaillée pour laquelle il s'appuie sur les différentes équations que justifient les transformations de Lorentz. Il est conscient de la lourdeur du raisonnement impliqué. Mais son objectif est pourtant simple. Il place un observateur dans le système S', et celui-ci témoigne de deux événements séparés au sein du système par deux points, A' et B'. Ce faisant il prend soin de respecter les mathématiques qui ont déjà été agréées eut égard aux transformations de Lorentz. Lorsqu'il met le système S' en relation avec le système d'origine qu'est le système S, Bergson est capable d'aboutir au facteur invariant qui est implicite entre eux. Ayant déterminé ce facteur commun, il poursuit en s'excusant presque :

« Notre calcul aura paru un peu gauche. Il l'est effectivement. Rien n'eût été plus simple que de constater tout de suite que l'expression  $(x_2 - x_1)^2 + (y_2 - y_1)^2 + (z_2 - z_1)^2 - c^2(t_2 - t_1)^2$  ne change pas quand on fait subir la transformation de Lorentz aux termes qui la composent. Mais c'eût été mettre sur le même rang tous les systèmes où sont censées avoir été prises toutes les mesures. Le mathématicien et le physicien doivent le faire, puisqu'ils ne cherchent pas à interpréter en termes de réalité l'Espace-Temps de la théorie de la Relativité, mais simplement à l'utiliser. Au contraire, notre objet à nous est cette interprétation même. » - p. 330

Bergson déclare que tout ce qu'un vrai physicien peut observer dans S' doit nécessairement occuper une position centrale par rapport à toutes les autres qui représentent une variété infinie de déformations ou d'altérations des lignes de lumière.

« ...altérations ou déformations coordonnées entre elles de telle manière que certaines relations entre les mesures restent les mêmes. » - p. 330

Or, si nous concentrons notre attention sur cet observateur central en S', nous devons admettre qu'il est nécessaire d'établir, comme le dit Bergson :

«... une distinction entre le cas où l'observateur en S' apercevait simultanés les événements A' et B', et le cas où il les note successifs. » - p. 330

Il est important de reconnaître ces deux aspects, parce qu'en considérant que ce ne sont que deux cas particuliers distincts choisis parmi d'autres, nous aurions perdu de vue ce que signifiait ces deux visions pour notre objectif qui est de clarifier la quadruple structure d'espace-temps.

À présent nous examinons les relations spatiales pré-relativistes à trois dimensions. Grâce à des calculs détaillés Bergson montre que, comme le requiert la théorie de la relativité, nous pouvons tout à fait ajouter une quatrième dimension. Il s'appuie sur le calcul différentiel et les nombres imaginaires, comme la racine carrée de -1, qui correspondent à l'axe du Temps. En outre il justifie une sorte d'amalgame spatio-temporel qui remplit assez bien les exigences de la théorie de la relativité. En continuant à utiliser les calculs intégral, différentiel et infinitésimal, Bergson est capable d'accepter le concept de continuum d'Espace-Temps de Minkowski qu'il considère comme un intervalle de temps spatialisé se déplaçant le long d'un axe imaginaire ressemblant au temps, dans la mesure où il a le statut de ce que l'on représente par la racine carrée de -1. Il écrit :

« On vient de voir comment la notation d'une quatrième dimension s'introduit pour ainsi dire automatiquement dans la théorie de la Relativité. De là, sans doute, l'opinion souvent exprimée que nous devons à cette théorie la première idée d'un milieu à quatre dimensions englobant le temps et l'espace. Ce qu'on n'a pas assez remarqué, c'est qu'une quatrième dimension d'espace est suggérée par toute spatialisation du temps : elle a donc toujours été impliquée par notre science et notre langage. Même, on la dégagerait sous une forme plus précise, en tout cas plus imagée, de la conception courante du temps que de la théorie de la Relativité. Seulement, dans la théorie courante, l'assimilation du temps à une quatrième dimension est sous-entendue, tandis que la physique de la Relativité est obligée de l'introduire dans ses calculs. Et cela tient au double effet d'endosmose et d'exosmose entre le temps et l'espace, à l'empiètement réciproque de l'un sur l'autre, que semblent traduire les équations de Lorentz : il devient ici nécessaire, pour situer un point, d'indiquer explicitement sa position dans le temps aussi bien que dans l'espace. Il n'en reste pas moins que l'Espace-Temps de Minkowski et d'Einstein est une *espèce* dont la spatialisation commune du Temps dans un Espace à quatre dimensions est le *genre*. La marche que nous avons à suivre est alors toute tracée. Nous devons commencer par chercher ce que signifie, d'une manière générale, l'introduction d'un milieu à quatre dimensions qui réunirait temps et espace. Puis nous nous demanderons ce qu'on y ajoute, ou ce qu'on en retranche, quand on conçoit le rapport entre les dimensions spatiales et la dimension temporelle à la manière de Minkowski et d'Einstein. Dès maintenant on entrevoit que, si la conception courante d'un espace accompagné de temps spatialisé prend tout naturellement pour l'esprit la forme d'un milieu à quatre dimensions, et si ce

milieu est fictif en ce qu'il symbolise simplement la convention de spatialiser le temps, il en sera ainsi des espèces dont ce milieu à quatre dimensions aura été le genre. En tout cas, espèce et genre auront sans doute le même degré de réalité, et l'Espace-Temps de la théorie de la Relativité ne sera probablement pas plus incompatible avec notre ancienne conception de la durée que ne l'était un Espace-et-Temps à quatre dimensions symbolisant à la fois l'espace usuel et le temps spatialisé. Néanmoins, nous ne pourrions nous dispenser de considérer plus spécialement l'Espace-Temps de Minkowski et d'Einstein, quand une fois nous nous serons occupés d'un Espace-et-Temps général à quatre dimensions. Attachons-nous à celui-ci d'abord. » - pp. 332-333

Examinant les mérites de la quatrième dimension introduite par la relativité comme artifice adopté pour faciliter les calculs, Bergson propose maintenant une façon plus simple d'introduire le temps en tant que dimension de l'espace. Il veut simplifier le côté de l'espace en considérant qu'il a deux dimensions, comme deux lignes qui se croisent à angles droits sur une feuille de papier. Voici les explications de Bergson :

« On a de la peine à imaginer une dimension nouvelle si l'on part d'un Espace à trois dimensions, puisque l'expérience ne nous en montre pas une quatrième. Mais rien n'est plus simple, si c'est un Espace à deux dimensions que nous dotons de cette dimension supplémentaire. Nous pouvons évoquer des êtres plats, vivant sur une surface, se confondant avec elle, ne connaissant que deux dimensions d'espace. L'un d'eux aura été conduit par ses calculs à postuler l'existence d'une troisième dimension. Superficiels au double sens du mot, ses congénères refuseront sans doute de le suivre ; lui-même ne réussira pas à imaginer ce que son entendement aura pu concevoir. Mais nous, qui vivons dans un Espace à trois dimensions, nous aurions la perception réelle de ce qu'il se serait simplement représenté comme possible : nous nous rendrions exactement compte de ce qu'il aurait ajouté en introduisant une dimension nouvelle. Et comme ce serait quelque chose du même genre que nous ferions nous-mêmes si nous supposions, réduits à trois dimensions comme nous le sommes, que nous sommes immergés dans un milieu à quatre dimensions, nous imaginerions presque ainsi cette quatrième dimension qui nous paraissait d'abord unimaginable. Ce ne serait pas tout à fait la même chose, il est vrai. Car un espace à plus de trois dimensions est une pure conception de l'esprit et peut ne correspondre à aucune réalité. Tandis que l'Espace à trois dimensions est celui de notre expérience. Lors donc que, dans ce qui va suivre, nous nous servirons de notre Espace à trois dimensions, réellement perçu, pour donner un corps aux représentations d'un mathématicien assujéti à un univers plat – représentations pour lui concevables mais non pas imaginables – cela ne vaudra pas dire qu'il existe ou puisse exister un Espace à quatre dimensions capable à son tour de réaliser en forme concrète nos propres conceptions mathématiques quand elles transcendent notre monde à trois dimensions. Ce serait faire la part trop belle à ceux qui interprètent tout de suite métaphysiquement la théorie de la Relativité. L'artifice dont nous allons user a pour unique objet de fournir un support imaginaire à la théorie, de la rendre ainsi plus claire, et par là de faire mieux apercevoir les erreurs où des conclusions hâtives nous feraient tomber. » - pp. 333-334

Bergson revient à son point de départ en disant que la relativité à deux lignes à angles droits s'adjoint une troisième ligne perpendiculaire :

« Ce monde à deux dimensions, la théorie de la Relativité le dote d'une dimension additionnelle qui serait le temps : l'invariant ne sera plus  $dx^2 + dy^2$ , mais  $dx^2 + dy^2 - c^2 dt^2$ . Certes, cette dimension additionnelle est de nature toute spéciale, .... » - p. 334

Après avoir posé la nature spéciale de la quatrième dimension, Bergson explique à nouveau que la relativité ne lui accorde pas d'importance. Nous lisons :

«... si elle (la relativité) a eu recours ici à un artifice, et si elle a posé un temps imaginaire, c'était précisément pour que son invariant conservât la forme d'une somme de quatre carrés ayant tous pour coefficient l'unité, et pour que la dimension nouvelle fût provisoirement assimilable aux autres. » - p. 334

Bergson poursuit en examinant ce qu'ajoute et ce qu'enlève cette dimension additionnelle par rapport à la double dimension originelle. Distinguant deux sortes d'espaces en lien avec le temps, il déclare : '...le temps mathématique pourra être traité comme une dimension additionnelle de l'espace.' - p. 334

Puis Bergson continue en développant une complète représentation schématique du temps telle qu'on la conçoit dans la réalité ainsi que dans l'imaginaire :

« Supposons un univers superficiel réduit au plan P, et considérons dans ce plan un mobile M qui décrit une ligne quelconque, par exemple une circonférence, à partir d'un certain point que nous prendrons pour origine. Nous qui habitons un monde à trois dimensions, nous pourrions nous représenter le mobile M entraînant avec lui une ligne MN perpendiculaire au plan et dont la longueur variable mesurerait à chaque instant le temps écoulé depuis l'origine. L'extrémité N de cette ligne décrirait dans l'Espace à trois dimensions une courbe qui sera, dans le cas actuel, de forme hélicoïdale. Il est aisé de voir que cette courbe tracée dans l'Espace à trois dimensions nous livre toutes les particularités temporelles du changement survenu dans l'Espace à deux dimensions P. La distance d'un point quelconque de l'hélice au plan P nous indique en effet le moment du temps auquel nous avons affaire, et la tangente à la courbe de ce point nous donne, par son inclinaison sur le plan P, la vitesse du mobile à ce moment. Ainsi, dira-t-on, la «courbe à deux dimensions» ne dessine qu'une partie de la réalité constatée sur le plan P, parce qu'elle n'est qu'*espace*, au sens que les habitants de P donnent à ce mot. Au contraire, la « courbe à trois dimensions » contient cette réalité tout entière : elle a trois dimensions d'espace pour nous ; elle serait de l'Espace-et-Temps à trois dimensions pour un mathématicien à deux dimensions qui habiterait le plan P et qui, incapable d'imaginer la troisième dimension, serait amené par la constatation du mouvement à la concevoir, et à l'exprimer analytiquement. Il pourrait ensuite apprendre de nous qu'une courbe à trois dimensions existe effectivement comme image.

Une fois posée d'ailleurs la courbe à trois dimensions, espace et temps tout à la fois, la courbe à deux dimensions apparaîtrait au mathématicien de l'univers plat comme une simple projection de celle-ci sur le plan qu'il habite. Elle ne serait que l'aspect superficiel et spatial d'une réalité solide qui devrait s'appeler temps et espace à la fois.

Bref, la forme d'une courbe à trois dimensions nous renseigne ici et sur la trajectoire plane et sur les particularités temporelles d'un mouvement s'effectuant dans un espace à deux dimensions. Plus généralement, *ce qui est donné comme mouvement dans un espace d'un nombre quelconque de dimensions peut être représenté comme forme dans un espace ayant une dimension de plus.*

Mais cette représentation est-elle réellement adéquate au représenté ? Contient-elle tout juste ce que celui-ci contient ? On le croirait au premier abord, comme nous venons de le dire. Mais la vérité est qu'elle renferme plus par un côté, moins par un autre, et que si les deux choses paraissent interchangeable, c'est parce que notre esprit retranche subrepticement de la représentation ce qu'il y a en trop, introduit non moins subrepticement ce qui manque.

Pour commencer par le second point, il est évident que le *devenir* proprement dit a été éliminé. C'est que la science n'en a que faire dans le cas actuel. Quel est son objet ? Simplement de savoir où le mobile sera en un moment quelconque de son parcours. Elle se transporte donc invariablement à l'extrémité d'un intervalle déjà parcouru ; elle ne s'occupe que du résultat une fois obtenu : si elle peut se représenter d'un seul coup tous les résultats acquis à tous les moments, et de manière à savoir quel résultat correspond à tel moment, elle a remporté le même succès que l'enfant devenu capable de lire instantanément un mot au lieu de l'épeler lettre par lettre. C'est ce qui arrive dans le cas de notre cercle et de notre hélice qui se correspondent point à point. Mais cette correspondance n'a de signification que parce que notre esprit *parcourt* la courbe et en occupe *successivement* des points. Si nous avons pu remplacer la succession par une juxtaposition, le temps réel par un temps spatialisé, le *devenant* par le *devenu*, c'est parce que nous conservons en nous le devenir, la durée réelle : quand l'enfant lit actuellement le mot tout d'un coup, il l'épelle virtuellement lettre par lettre. Ne nous imaginons donc pas que notre courbe à trois dimensions nous livre, cristallisés pour ainsi dire ensemble, le mouvement par lequel se trace la courbe plane et cette courbe plane elle-même. Elle a simplement extrait du devenir ce qui intéresse la science, et la science ne pourra d'ailleurs utiliser cet extrait que parce que notre esprit rétablira le devenir éliminé ou se sentira capable de le faire. En ce sens, la courbe à  $N + 1$  dimensions *toute tracée*, qui serait l'équivalent de la courbe à  $n$  dimensions *se traçant*, représente réellement moins que ce qu'elle prétend représenter.

Mais, en un autre sens, elle représente davantage. Retranchant par ici, ajoutant par là, elle est doublement inadéquate.

Nous l'avons obtenue (i.e. la courbe), en effet, par un procédé bien défini, par le mouvement circulaire, dans le plan P, d'un point M qui entraînait avec lui la droite de longueur variable MN, proportionnelle au temps écoulé. Ce plan, ce cercle, cette droite, ce mouvement, voilà les éléments parfaitement déterminés de l'opération par laquelle la figure se traçait. Mais la figure toute tracée n'implique pas nécessairement ce mode de génération. Même si elle l'implique encore, elle aura pu être l'effet du mouvement d'une autre droite, perpendiculaire à un autre plan, et dont l'extrémité M aura décrit dans ce plan, avec des vitesses toutes différentes, une courbe qui n'était pas une circonférence. » - pp. 335-337

Bergson approfondit en quelques paragraphes ce qu'implique l'hélice par rapport à la surface à deux dimensions. Il montre comment les facteurs perceptuels et les facteurs conceptuels se compensent entre eux en plus ou en moins, offrant une infinité de possibilités dans l'ensemble du champ d'application de cette compensation. L'enfant qui épelle lettre par lettre et qui peut lire un mot d'un seul trait relève des aspects complémentaires ou réciproques de cette projection hélicoïdale qui est un amalgame de temps et d'espace. Nous lisons à ce sujet :

« En ajoutant une dimension à l'espace où l'on se trouve, on peut sans doute figurer par une *chose*, dans ce nouvel Espace, un *processus* ou un *devenir* constaté dans l'ancien. Mais comme on a substitué du *tout fait* à ce qu'on aperçoit *se faisant*, on a d'une part éliminé le devenir inhérent au temps, et l'on a d'autre part introduit la possibilité d'une infinité d'autres processus par lesquels la chose eût été aussi bien construite. »  
- p. 337

Après s'être demandé lequel des temps était le plus réel, Bergson résume :

« Bref, on oublie que, le temps mesurable étant nécessairement symbolisé par de l'espace, il y a tout à la fois plus et moins dans la dimension d'espace prise pour symbole que dans le temps lui-même. » - pp. 337-338

Puis, Bergson introduit l'analogie du cinématographe (voir également l'*Évolution Créatrice*, chapitre 4) en se basant sur deux aspects du temps présent. L'un relève du symbolisme de la science et l'autre de ce qui est donné à l'expérience. Il résume :

« Certes, la part de détermination absolue est grande dans l'univers ; c'est justement pourquoi une physique mathématique est possible. Mais ce qui est prédéterminé est virtuellement du *déjà fait* et ne dure que par sa solidarité avec ce qui *se fait*, avec ce qui est durée réelle et succession : il faut tenir compte de cet entrelacement, et l'on voit alors que l'histoire passée, présente et future de l'univers ne saurait être donnée globalement le long d'un film. » - p. 338

Bergson résume le point de vue de deux personnes habitant un univers à deux dimensions qui s'étend vers l'infini. Le premier à l'esprit scientifique mais, ayant une imagination créatrice, le second est capable de prédire l'avenir. Nous constatons que le point de vue de Bergson correspond à ce dernier. L'extrait suivant reflète assez bien sa façon de voir les choses :

« Mais nous pouvons lui en supposer une troisième, que nos sens n'atteignent pas, et à travers laquelle voyagerait précisément notre conscience quand elle se déroule dans le "Temps". Grâce à cette troisième dimension d'Espace, toutes les images constituant tous les moments passés et futurs de l'univers sont données d'un seul coup avec l'image présente, non pas disposées les unes par rapport aux autres comme les photographies le long d'un film (pour cela, en effet, il n'y aurait pas de place), mais arrangées dans un ordre différent, que nous n'arrivons pas à imaginer, que nous pouvons cependant concevoir. Vivre dans le Temps consiste à traverser cette troisième dimension, c'est-à-dire à la détailler, à apercevoir une à une les images qu'elle met à même de se juxtaposer. L'indétermination apparente de celle que nous allons percevoir consiste simplement dans le fait qu'elle n'est pas encore perçue : c'est une objectivation de notre ignorance. Nous croyons que les images se créent au fur et à mesure de leur apparition, justement parce qu'elles semblent nous apparaître, c'est-à-dire se produire devant nous et pour nous, venir à nous. Mais n'oublions pas que tout mouvement est réciproque ou relatif : si nous les percevons venant à nous, il est aussi vrai de dire que nous allons à elles. Elles sont en réalité là ; elles nous attendent, alignées ; nous passons le long du front. Ne disons donc pas que les événements ou accidents nous arrivent ; c'est nous qui leur arrivons. Et nous le constaterions immédiatement si nous connaissions la troisième dimension comme les autres.



Maintenant, je suppose qu'on me prenne pour arbitre entre les deux camps. Je me tournerais vers ceux qui viennent de parler, et je leur dirais : « Laissez-moi d'abord vous féliciter de n'avoir que deux dimensions, car vous allez ainsi obtenir pour votre thèse une vérification que je chercherais vainement, moi, si je faisais un raisonnement analogue au vôtre dans l'espace où le sort m'a jeté. » Il se trouve, en effet, que j'habite un espace à trois dimensions ; et lorsque j'accorde à tels ou tels philosophes qu'il pourrait bien y en avoir une quatrième, je dis quelque chose qui est peut-être absurde en soi, encore que concevable mathématiquement. Un surhomme, que je prendrais à mon tour pour arbitre entre eux et moi, nous expliquerait peut-être que l'idée d'une quatrième dimension s'obtient par le prolongement de certaines habitudes mathématiques contractées dans notre Espace (absolument comme vous avez obtenu l'idée d'une troisième dimension), mais que l'idée ne correspond cette fois et ne peut correspondre à aucune réalité. Il y a néanmoins un espace à trois dimensions, où précisément je me trouve : c'est une bonne fortune pour vous, et je vais pouvoir vous renseigner. Oui, vous avez deviné juste en croyant possible la coexistence d'images comme les vôtres, s'étendant chacune sur une « surface » infinie, alors qu'elle est impossible dans l'Espace tronqué où la totalité de votre univers vous paraît tenir à chaque instant. Il suffit que ces images – dénommées par nous « plates » – s'empilent, comme nous disons, les unes sur les autres. Les voilà empilées. Je vois votre univers « solide », selon notre manière de parler ; il est fait de l'entassement de toutes vos images plates, passées, présentes et futures. Je vois aussi votre conscience voyageant perpendiculairement à ces « plans » superposés, ne prenant jamais connaissance que de celui qu'elle traverse, le percevant comme du présent, se souvenant alors de celui qu'elle laisse en arrière, mais ignorant ceux qui sont en avant et qui entrent tour à tour dans son présent pour venir aussitôt enrichir son passé.

Seulement, voici ce qui me frappe encore.

J'ai pris des images quelconques, ou mieux des pellicules sans images, pour figurer votre avenir, que je ne connais pas. J'ai ainsi empilé sur l'état présent de votre univers des états futurs qui restent pour moi en blanc : ils font pendant aux états passés qui sont de l'autre côté de l'état présent et que j'aperçois, eux, comme des images déterminées. Mais je ne suis nullement sûr que votre avenir coexiste ainsi avec votre présent. C'est vous qui me le dites. J'ai construit ma figure sur vos indications, mais votre hypothèse reste une hypothèse. N'oubliez pas que c'est une hypothèse, et qu'elle traduit simplement certaines propriétés de faits tout particuliers, découpés dans l'immensité du réel, dont s'occupe la science physique. Maintenant, je puis vous dire, en vous faisant bénéficier de mon expérience de la troisième dimension, que votre représentation du temps par de l'espace va vous donner à la fois plus et moins que ce que vous voulez représenter. » - pp. 339-340

Bergson plaide maintenant pour qu'une correction soit appliquée aux deux facettes de la quatrième dimension du temps afin que l'on ne puisse accuser celle-ci d'être purement métaphysique ou mathématique d'une part, et d'être donnée à l'expérience intuitive d'un observateur surhumain de l'autre. À présent c'est son surhomme imaginaire qui s'exprime :

« Moi qui suis inséré dans le monde organisé par mon corps, dans le monde conscient par l'esprit, je perçois la marche en avant comme un enrichissement graduel, comme une continuité d'invention et de création. Le temps est pour moi ce qu'il y a de plus réel et de

plus nécessaire ; c'est la condition fondamentale de l'action – que dis-je ? c'est l'action même ; ... » -p. 341

Puis Bergson poursuit :

« Ne me prenez pas pour un métaphysicien, si vous appelez ainsi l'homme des constructions dialectiques. Je n'ai rien construit, j'ai simplement constaté. Je vous livre ce qui s'offre à mes sens et à ma conscience : l'immédiatement donné doit être tenu pour réel tant qu'on ne l'a pas convaincu d'être une simple apparence ; à vous donc, si vous voyez là une illusion, d'apporter la preuve. » - p. 341

Continuant dans le même registre, il écrit :

« La métaphysique de la plupart des métaphysiciens n'est donc que la loi même du fonctionnement de l'entendement, lequel est une des facultés de la pensée, mais non pas la pensée même. » - p. 342

Ensuite Bergson résume ce qu'est la nature du temps avec une très grande clarté. Il écrit :

« Peu importe d'ailleurs que vous vous exprimiez d'une manière ou de l'autre : dans les deux cas il y a un plan P – c'est l'Espace –, et un déplacement de ce plan parallèlement à lui-même – c'est le Temps – qui fait que le plan parcourt la totalité du bloc posé une fois pour toutes. »  
- p. 342

Pour finir, il fait le résumé suivant :

« Tels sont les deux points (c'est-à-dire le point de construction et le point de destruction pris par un architecte qui est censé commencé par le sommet ou la base, le dernier étant positif et le premier négatif) qu'on ne devra jamais perdre de vue quand on joindra le temps à l'espace en dotant celui-ci d'une dimension additionnelle. » - p. 343

Il accentue davantage encore cette idée de la façon suivante :

« Quiconque n'apportera pas ici un double correctif risquera de se tromper sur la signification philosophique de la théorie de la Relativité et d'ériger une représentation mathématique en réalité transcendante. » -p. 344

Bergson laisse derrière lui les considérations liées au temps adjointes à l'espace et considère que tous deux forment un amalgame. Nous lisons :

« Mais nous devons maintenant nous occuper de l'aspect spécial que prend la quatrième dimension dans l'Espace-Temps de Minkowski et d'Einstein. » - p. 344

On ne peut plus considérer la quatrième dimension de la même façon que les trois autres. La quatrième dimension serait affectée par la vitesse de la lumière, elle est donc d'un autre ordre. Les mathématiques reconnaissent le caractère imaginaire de la quatrième dimension. En définitive si on les rassemble en donnant une forme particulière à l'espace et au temps, on considère que ceci s'appelle un amalgame. Au début, la théorie de la relativité semble accepter

une pluralité de temps, mais si l'on en juge par ce qu'elle implique, on constate que Bergson voit les choses d'une autre façon :

« En y regardant de plus près, nous n'avons jamais trouvé qu'un seul Temps réel, celui du physicien qui construit la science : les autres sont des Temps virtuels, je veux dire fictifs, attribués par lui à des observateurs virtuels, je veux dire fantasmatiques. Chacun de ces observateurs fantômes, s'animant tout à coup, s'installerait dans la durée réelle de l'ancien observateur réel, devenu fantôme à son tour. » - pp. 344-345

L'observateur mobile et l'observateur immobile sont donc tous deux d'ordre virtuel, cet ordre est propre à expliquer les phénomènes électromagnétiques à travers les équations de Lorentz, et c'est cet ordre qui est le mieux adapté à ces explications. Avant que l'on puisse convenablement mêler le temps et l'espace aux fins de la relativité d'Einstein, le physicien qui effectue concrètement l'expérience doit céder sa place à un physicien que l'on imagine en train de faire l'expérience. Bergson écrit :

« Or, il ne saurait l'abandonner sans s'installer dans un autre système : celui-ci, qui est alors en repos, aura un Espace et un Temps nettement distincts comme les nôtres. De sorte qu'un Espace qui ingurgite du Temps, un Temps qui absorbe à son tour de l'Espace, sont un Temps ou un Espace toujours virtuels et simplement pensés, jamais actuels et réalisés. Il est vrai que la conception de cet Espace-Temps agira alors sur la perception de l'Espace et du Temps actuels. À travers le Temps et l'Espace que nous avons toujours connus distincts, et par là même amorphes, nous apercevrons, comme par transparence, un organisme d'Espace-Temps articulé. La notation mathématique de ces articulations, effectuée sur le virtuel et portée à son plus haut degré de généralité, nous donnera sur le réel une prise inattendue. Nous aurons entre les mains un moyen d'investigation puissant, un principe de recherche dont on peut prédire, dès aujourd'hui, que l'esprit humain n'y renoncera pas, lors même que l'expérience imposerait une nouvelle forme à la théorie de la Relativité.

Pour montrer comment Temps et Espace ne commencent à s'entrelacer qu'au moment où ils deviennent l'un et l'autre fictifs, revenons à notre système  $S'$  et à notre observateur qui, placé effectivement en  $S'$ , se transporte par la pensée dans un autre système  $S$ , l'immobilise et suppose alors  $S'$  animé de toutes les vitesses possibles. Nous voulons savoir ce que signifie plus spécialement, dans la théorie de la Relativité, l'entrelacement de l'Espace avec le Temps considéré comme une dimension additionnelle. Nous ne changerons rien au résultat, et nous simplifierons notre exposition, en supposant que l'espace des systèmes  $S$  et  $S'$  est réduit à une dimension unique, à une ligne droite, et que l'observateur en  $S'$ , ayant une forme vermiculaire, habite une portion de cette ligne. » - pp. 345-346

Il explique également la relation qu'il y a entre l'Espace pur qui est réel et un amalgame d'Espace-Temps qui est tenu d'être virtuel :

« Mais cette réalité peut être reconstituée virtuellement par un amalgame d'Espace virtuel et de Temps virtuel, cet Espace et ce Temps s'allongeant à mesure que croît la vitesse virtuelle imprimée au système par l'observateur qui s'en détache idéalement. Nous obtenons ainsi une infinité d'amalgames d'Espace et de Temps simplement pensés, tous équivalents à l'Espace pur et simple, perçu et réel.

*Mais l'essence de la théorie de la Relativité est de mettre sur le même rang la vision réelle et les visions virtuelles. Le réel ne serait qu'un cas particulier du virtuel. »*  
- p. 347

Afin de clarifier davantage la relation entre l'Espace réel et l'Espace-Temps, Bergson écrit :

« Nous sommes ainsi ramenés à nos conclusions antérieures. On nous montrait que deux événements, simultanés pour le personnage qui les observe à l'intérieur de son système, seraient successifs pour celui qui se représenterait, du dehors, le système en mouvement. Nous l'accordions, mais nous faisons remarquer que l'intervalle entre les deux événements devenus successifs aurait beau s'appeler du temps, il ne pourrait contenir aucun événement : c'est, disions-nous, du « néant dilaté ». – p. 348

Pour finir, en concluant son chapitre Bergson explique le caractère du Temps et de l'Espace qui s'entrepénètrent l'un l'autre :

« Car cet Espace et ce Temps qui s'entrepénètrent ne sont l'Espace et le Temps d'aucun physicien réel ou conçu comme tel. Le physicien réel prend ses mesures dans le système où il se trouve, et qu'il immobilise en l'adoptant comme système de référence : Temps et Espace y restent distincts, impénétrables l'un à l'autre. Espace et Temps ne se pénètrent que dans les systèmes en mouvement où le physicien réel n'est pas, où n'habitent que des physiciens par lui imaginés – imaginés pour le plus grand bien de la science. Mais ces physiciens ne sont pas imaginés comme réels ou comme pouvant l'être: les supposer réels, leur attribuer une conscience, serait ériger leur système en système de référence, se transporter là-bas soi-même et se confondre avec eux, de toute manière déclarer que leur Temps et leur Espace ont cessé de se compénétrer.

Nous revenons ainsi par un long détour à notre point de départ. De l'Espace convertible en Temps et du Temps reconvertible en Espace nous répétons simplement ce que nous avons dit de la pluralité des Temps, de la succession et de la simultanéité tenues pour interchangeables. Et c'est tout naturel, puisqu'il s'agit de la même chose dans les deux cas. L'invariance de l'expression  $dx^2 + dy^2 + dz^2 - c^2dt^2$  résulte immédiatement des équations de Lorentz. Et l'Espace-Temps de Minkowski et d'Einstein ne fait que symboliser cette invariance, comme l'hypothèse de Temps multiples et de simultanéités convertibles en successions ne fait que traduire ces équations. » - p. 350

Le fait d'appliquer les équations de Lorentz aux diverses vitesses mathématiques et physiques réciproques des systèmes n'affecte ni ne change le statut structurel à deux facettes. L'épistémologie et la méthodologie de Bergson s'accorde à la nôtre. Si la position d'Einstein est élargie et extrapolée en termes philosophiques plus généraux, nous pouvons au même titre extrapoler ce double statut révisé du temps au plus large contexte d'une Science intégrée de l'Absolu. Ce faisant nous ne violons aucun principe.

Nous voyons que dans sa 'Remarque Finale' Bergson tente de rassembler la théorie de la relativité restreinte et la théorie de la relativité générale. Ceci a pour but de faire en sorte qu'elles puissent relever adéquatement l'une de l'autre, et ce de manière cohérente, en vue d'une matière pensante plus complète et plus absolue se référant aux deux corrélats structurels cartésiens. Il n'est pas nécessaire ici d'aborder les autres arguments justifiant le rapprochement de la physique et des mathématiques que recommande Bergson. Pour finir, Bergson rassemble lui-

même les points de détail du raisonnement qu'il développe dans sa 'Remarque Finale'. Nous transcrivons cette remarque dans son intégralité :

### **17. Le Temps de la Théorie de la Relativité restreinte et l'Espace de la Théorie de la Relativité généralisée**

« Nous voici au terme de notre étude. Elle devait porter sur le Temps et sur les paradoxes, concernant le Temps, qu'on associe d'ordinaire à la théorie de la Relativité. Elle s'en tiendra donc à la Relativité restreinte. Restons-nous pour cela dans l'abstrait ? Non certes, et nous n'aurions rien d'essentiel à ajouter sur le Temps si nous introduisions dans la réalité simplifiée dont nous nous sommes occupé jusqu'ici un champ de gravitation. D'après la théorie de la Relativité généralisée, en effet, on ne peut plus, dans un champ de gravitation, définir la synchronisation des horloges ni affirmer que la vitesse de la lumière soit constante. Par suite, en toute rigueur, la définition optique du temps s'évanouit. Dès qu'on voudra alors donner un sens à la coordonnée « temps », on se placera nécessairement dans les conditions de la Relativité restreinte, en allant au besoin les chercher à l'infini.

À chaque instant, un univers de Relativité restreinte est tangent à l'Univers de la Relativité généralisée. D'autre part, on n'a jamais à considérer de vitesses comparables à celle de la lumière, ni de champs de gravitation qui soient intenses en proportion. On peut donc en général, avec une approximation suffisante, emprunter la notion du Temps à la Relativité restreinte et la conserver telle qu'elle est. En ce sens, le Temps relève de la Relativité restreinte, comme l'Espace de la Relativité généralisée.

Il s'en faut pourtant que le Temps de la Relativité restreinte et l'Espace de la Relativité généralisée aient le même degré de réalité. Une étude approfondie de ce point serait singulièrement instructive pour le philosophe. Elle confirmerait la distinction radicale de nature que nous établissions jadis entre le Temps réel et l'Espace pur, indûment considérés comme analogues par la philosophie traditionnelle. Et peut-être ne serait-elle pas sans intérêt pour le physicien. Elle révélerait que la théorie de la Relativité restreinte et celle de la Relativité généralisée ne sont pas animées exactement du même esprit et n'ont pas tout à fait la même signification. La première est d'ailleurs sortie d'un effort collectif, tandis que la seconde reflète le génie propre d'Einstein. Celle-là nous apporte surtout une formule nouvelle pour des résultats déjà acquis ; elle est bien, au sens propre du mot, une théorie, un mode de représentation. Celle-ci est essentiellement une méthode d'investigation, un instrument de découverte. Mais nous n'avons pas à instituer une comparaison entre elles. Disons seulement deux mots de la différence entre le Temps de l'une et l'Espace de l'autre. Ce sera revenir sur une idée maintes fois exprimée au cours du présent essai.

Quand le physicien de la Relativité généralisée détermine la structure de l'Espace, il parle d'un Espace où il est effectivement placé. Tout ce qu'il avance, il le vérifierait avec des instruments de mesure appropriés. La portion d'Espace dont il définit la courbure peut être aussi éloignée qu'on voudra : théoriquement il s'y transporterait, théoriquement il nous ferait assister à la vérification de sa formule. Bref, l'Espace de la Relativité généralisée présente des particularités qui ne sont pas simplement conçues, qui seraient aussi bien perçues. Elles concernent le système où habite le physicien.

Mais les particularités de temps et notamment la pluralité des Temps, dans la théorie de la Relativité restreinte, n'échappent pas seulement en fait à l'observation du physicien qui les pose : elles sont invérifiables en droit. Tandis que l'Espace de la Relativité généralisée est un Espace où l'on est, les Temps de la Relativité restreinte sont définis de manière à être tous, sauf un seul, des Temps où l'on n'est pas. On ne pourrait pas y être, car on apporte avec soi, partout où l'on va, un Temps qui chasse les autres, comme l'éclaircie attachée au promeneur fait reculer à chaque pas le brouillard. On ne se conçoit même pas comme y étant, car se transporter par la pensée dans un des Temps dilatés serait adopter le système auquel il appartient, en faire son système de référence : aussitôt ce Temps se contracterait, et redeviendrait le Temps qu'on vit à l'intérieur d'un système, le Temps que nous n'avons aucune raison de ne pas croire le même dans tous les systèmes.

Les Temps dilatés et disloqués sont donc des Temps auxiliaires, intercalés par la pensée du physicien entre le point de départ du calcul, qui est le Temps réel, et le point d'arrivée, qui est ce même Temps réel encore. Dans celui-ci l'on a pris les mesures sur lesquelles on opère ; à celui-ci s'appliquent les résultats de l'opération. Les autres sont des intermédiaires entre l'énoncé et la solution du problème.

Le physicien les met tous sur le même plan, les appelle du même nom, les traite de la même manière. Et il a raison. Tous sont en effet des mesures de Temps ; et comme la mesure d'une chose est, aux yeux de la physique, cette chose même, tous doivent être pour le physicien du Temps. Mais dans un seul d'entre eux – nous pensons l'avoir démontré – il y a succession. Un seul d'entre eux dure, par conséquent ; les autres ne durent pas. Tandis que celui-là est un temps adossé sans doute à la longueur qui le mesure, mais distinct d'elle, les autres ne sont que des longueurs. Plus précisément, celui-là est à la fois un Temps et une « ligne de lumière » ; les autres ne sont que des lignes de lumière. Mais comme ces dernières lignes naissent d'un allongement de la première, et comme la première était collée contre du Temps, on dira d'elles que ce sont des Temps allongés. De là tous les Temps, en nombre indéfini, de la Relativité restreinte. Leur pluralité, loin d'exclure l'unité du Temps réel, la présuppose.

Le paradoxe commence quand on affirme que tous ces Temps sont des réalités, c'est-à-dire des choses qu'on perçoit ou qu'on pourrait percevoir, qu'on vit ou qu'on pourrait vivre. On avait implicitement admis le contraire pour tous – sauf un seul – quand on avait identifié le Temps avec la ligne de lumière. Telle est la contradiction que notre esprit devine, quand il ne l'aperçoit pas clairement. Elle n'est d'ailleurs attribuable à aucun physicien en tant que physicien : elle ne surgira que dans une physique qui s'érigerait en métaphysique. À cette contradiction notre esprit ne peut pas se faire. On a eu tort d'attribuer sa résistance à un préjugé de sens commun. Les préjugés s'évanouissent ou tout au moins s'affaiblissent à la réflexion. Mais, dans le cas actuel, la réflexion affermit notre conviction et finit même par la rendre inébranlable, parce qu'elle nous révèle dans les Temps de la Relativité restreinte – un seul d'entre eux excepté – des Temps sans durée, où des événements ne sauraient se succéder, ni des choses subsister, ni des êtres vieillir.

Vieillesse et durée appartiennent à l'ordre de la qualité. Aucun effort d'analyse ne les résoudra en quantité pure. La chose reste ici distincte de sa mesure, laquelle porte d'ailleurs sur un Espace représentatif du Temps plutôt que sur le Temps lui-même. Mais il en est tout autrement de l'Espace. Sa mesure épuise son essence. Cette fois les particularités découvertes et définies par la physique appartiennent à la chose et non plus à une vue de l'esprit sur elle. Disons mieux : elles sont la réalité même ; la chose est cette

fois relation. Descartes ramenait la matière – considérée dans l’instant – à l’étendue : la physique, à ses yeux, atteignait le réel dans la mesure où elle était géométrique. Une étude de la Relativité généralisée, parallèle à celle que nous avons faite de la Relativité restreinte, montrerait que la réduction de la gravitation à l’inertie a justement été une élimination des concepts tout faits qui, s’interposant entre le physicien et son objet, entre l’esprit et les relations constitutives de la chose, empêchaient ici la physique d’être géométrie. De ce côté, Einstein est le continuateur de Descartes. »  
- pp. 353-356

## 18. Physique axiomatique

Récemment, on m’a remis un manuscrit contenant un cours de conférences intitulé ‘*Rigueur et Dynamisme en Physique Axiomatique*’. Ce cours vient d’être institué à l’Université de Lyon par le professeur Janin. Dans ce manuscrit il y avait une phrase qui m’intriguait : « Trouver que Bourbaki est irremplaçable n’écarte pas la possibilité de le trouver irritant de premier abord ».

L’état d’esprit révélé par cette phrase reflète l’état d’esprit général des français lorsqu’ils sont confrontés à un mode de pensée scientifique nouveau et hétérodoxe. L’irritation et l’intérêt semblent être les réactions opposées que ressentent la plupart des européens actuels envers Bourbaki. C’est pour justifier le concept de *chose mathématique* qu’Hilbert a formalisé les mathématiques. Parallèlement à la progression de cette formalisation prenait place du côté de la géométrie de l’algèbre un processus de schématisation qui présupposait l’aspect visible de la pensée plutôt que son aspect logique et son aspect perceptible plutôt que son aspect conceptuel.

Ces deux légitimes modes d’abstraction et de généralisation mathématiques renvoient à une seule et même Réalité centrale, et la certitude scientifique de cette Réalité est mise en question. Le théorème de Pythagore illustre bien ce type de certitude centrale, car on en acquiert la certitude à la fois par une construction géométrique visible et par une formulation algébrique. Le formalisme et le schématisme ont une ‘rigueur’, une ‘adéquation’ et une ‘vigueur’ en référence à la certitude axiomatique. Cette façon de penser commence à se faire une place au sein d’une épistémologie et d’une méthodologie scientifiques révisées. On entend également des expressions telles que la ‘beauté’ et la ‘puissance’ de nouveaux concepts structurels comme la courbe de Gauss des probabilités statistiques.

Une correspondance biunivoque entre des ensembles appartenant à une structure en *quaternion* des nombres complexes relève du même contexte d’axiomatisation. En examinant attentivement les passages de Bergson que nous avons cités ci-dessus, il s’avère que celui-ci était un précurseur et qu’il a anticipé assez tôt cette nouvelle façon d’axiomatiser les structures.

Finalement cette nouvelle vogue est portée par certains des penseurs scientifiques les plus modernes ; le Professeur Janin que j’ai rencontré, fait partie de ceux-là. La quadruple où la quatrième dimension qui les comprend, la double-correction, ainsi que l’endosmose et l’exosmose, sont censées s’insérer entre la physique et les mathématiques lorsqu’on les met en relation étroite et qu’on les intègre de façon plus complète comme le recommande Bergson. Nous savons que les mathématiques impliquent de la logique et des axiomes. Les définitions mathématiques sont également reliées par un lien sémantique. Les lois de la nature ont une structure interne qui prend la forme du langage logistique du calcul propositionnel. Ainsi l’on considère parfois que les mathématiques, la logique et le structuralisme, appartiennent au domaine de ce nouveau mode d’axiomatisation que l’on trouve dans la pensée scientifique.

Actuellement les Bourbakis paraissent suspects et le terme donne davantage l'impression d'être un sobriquet que d'être le nom par lequel on désigne une respectable école de pensée moderne. D'où l'irritation et la réticence dont font preuve des physiciens nucléaires comme Louis de Broglie lorsqu'il leur faut parler du statut épistémologique de la particule ou de l'onde qui relèvent d'un contexte structurel commun. Les disciples directs de de Broglie, M. A. Tonnelat et P. Destouches-Février ont écrit sur les implications structurelles et axiomatiques des lois de la physique.

Heisenberg et Niels Bohr font référence à leur façon, selon un mode axiomatique et structurel, à la relation qui existe entre les aspects a priori et les aspects a posteriori de la réalité. Une fois que l'on a montré qu'il est possible et légitime que la physique et la métaphysique s'absorbent réciproquement, on peut considérer que l'axiomatisation est une conséquence naturelle du libre courant de la pensée moderne. Nous avons déjà eu l'occasion d'aborder ces faits dans les Préliminaires qui sont au début de cet ouvrage.

Lorsqu'on accepte le structuralisme selon le mode de l'intégration dans un contexte limité au laboratoire, on peut l'extrapoler et l'appliquer à un domaine de pensée de plus en plus large au fur et à mesure que l'extrapolation passe du genre à l'espèce, et ceci dans n'importe quel système de pensée. Que l'on s'intéresse au champ unifié de la physique ou au champ universellement valide de la philosophie, on peut soumettre le temps, l'espace et la causalité, à cette façon axiomatique de penser. Tous deux ne peuvent se référer qu'à la même Vérité absolue.

Connue du monde depuis l'antiquité, la dialectique est une forme de pensée axiomatique où les contreparties verticales s'absorbent ou se contrebalancent l'une l'autre sans conflit. Lorsque l'on change de perspective à 90° cela implique une sorte d'orthogonalité et d'exclusion. Cela semble être un accessoire inévitable de l'axiomatisation basée sur la structure. Lorsque, comme Bergson le recommande, on compresse en un ensemble les mathématiques et la physique, on obtient un tout qui se trouve dans une sorte d'homomorphisme se référant à un schéma structurel commun, schéma où les aspects conceptuels et perceptuels de la vérité schématisée coexistent sans conflit. Dans le domaine de la cybernétique, l'homomorphisme doit être remplacé par l'homéostasie qui est une sorte d'équilibre relevant d'un état normé et renormé. Nous avons également un équilibre thermodynamique où l'entropie et la néguentropie se contrebalancent l'une l'autre. Voilà quelques-uns des idiomes que nous devons garder à l'esprit tout au long de cet ouvrage, car ils renvoient à des aspects de la pensée scientifique moderne.

À ce stade nous ne pouvons faire mieux que de citer à loisir quelques extraits tirés de livres écrits par des penseurs axiomatiques modernes. Nous souhaitons ainsi montrer que l'approche méthodologique de Narayana Guru est la même que celle de ces penseurs modernes, et surtout écarter tous les préjugés qui donnent de lui l'image d'un étrange mystique oriental qui se démarquerait des intellectuels de notre époque. Lorsque Narayana Guru met la cause et l'effet sur un pied d'égalité et qu'il fait de même pour le Soi et le non-Soi dans la mesure où ils peuvent se contrebalancer au cœur d'un Soi Absolu d'existence-subsistance-valeur tel qu'on le trouve dans la dernière stance de ce chapitre, il ne fait qu'adopter cette même approche structurelle axiomatique et dialectique que l'Occident contemporain commence à reconnaître. En comparant son approche avec celle que révèlent les passages suivants nous pouvons constater qu'elles ont une base commune. La perspective d'une méthodologie et d'une épistémologie communes pour l'élaboration d'une Science intégrée de l'Absolu est donc en vue.



Le raisonnement mathématique est de nature fondamentalement axiomatique. C'est ce dont parle Paul Foulquié, intellectuel français de notre temps. Voici comment il l'exprime :

« La mathématique vise à l'abstraction totale. Elle tente de se libérer complètement de l'expérience et de s'axiomatiser, c'est-à-dire de se constituer en un système indépendant librement posé par l'esprit et se suffisant à lui-même. »<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Foulquié, 1959, *La Dialectique*, p. 93

« En ce sens un axiome est une définition déguisée. Elaborer une sémantique c'est la même chose que d'élaborer des axiomes. »\*

\* N.d.t. : Cette citation est une retraduction à partir de l'anglais car nulle part dans le livre je n'ai vu le nom de Poincaré.

Nous tirons du manuscrit du professeur Janin cet extrait où il est question de la double référence du modèle à la structure et vice versa :

« Au niveau de la recherche, la pensée du mathématicien passe du modèle à la structure..... Au contraire, une exposition didactique de la théorie se fera sous la forme d'une axiomatisation abstraite, le modèle étant donné comme une application... si l'on peut dire, c'est la structure elle-même qui devient le modèle. »

Pour ce qui est de la validité de l'extrapolation dans la pensée axiomatique, le professeur Janin déclare :

« On peut donc distinguer de nombreuses étapes dans l'élaboration des mathématiques, ces étapes ne sont pas clairement séparées les unes des autres, elles se chevauchent dans le temps, et elles correspondent à des modes de pensée qui coexistent parallèlement. »<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Tiré des notes de conférence personnelles du Prof. Janin : 'Rigueur, Pertinence et Dynamisme dans la Physique Axiomatique'. (N.d.t. : Les citations du Prof. Janin sont des retraductions à partir de l'anglais).

Foulquié souligne nettement la perspective dialectique et axiomatique de la science :

« La pensée scientifique est d'abord un dialogue entre l'a priori et l'a posteriori. Les philosophes ont polémique pendant des siècles sur le problème de l'origine des connaissances. Ceux d'entre eux chez qui l'emportait l'esprit philosophique attribuaient à l'homme des idées indépendamment de l'expérience, c'est-à-dire du contact des choses elles-mêmes par l'intermédiaire des organes sensoriels. Avant l'époque contemporaine, les savants ne se sont guère préoccupés du problème tel qu'il était débattu entre les philosophes ; mais, quelques mathématiciens exceptés, ils se rangeaient pratiquement dans le second camp et tenaient pour l'origine empirique de toutes les connaissances.

D'après la conception dialectique de la science, au contraire, aucune connaissance n'est totalement donnée ni a priori ni a posteriori ;... »<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Foulquié, 1959, *La Dialectique*, pp. 97-98.

Tout au long de la composition de Narayana Guru on doit garder à l'esprit cette approche axiomatique, ainsi que ses implications sur le plan épistémologique et méthodologique parce

que l'une présuppose nécessairement l'autre. Nous constaterons que ce second chapitre fait apparaître la réduction d'un model formalisé et mécanisé vers une réalité structurelle vivante. Cette réduction se poursuit d'étape en étape dans les chapitres suivants jusqu'à ce que nous atteignons la fin du chapitre cinq. On pourrait dire que ce chapitre se caractérise par une réduction ontologique de la réalité.

À partir du chapitre six prend place le processus inverse ; à travers la logique, la physique logique et la sémantique, c'est un processus de construction téléologique qui part de la structure vivante pour atteindre un modèle de raisonnement mécaniste. Le dialogue entre ces deux processus réversibles renvoie à la méthodologie de l'ouvrage dans son ensemble, méthodologie qui, dans l'objectif d'une Science de l'Absolu, induit à la fois une normalisation et une renormalisation au sein de la pensée axiomatique. Nous aurons l'occasion d'entrer plus en détails dans les implications de cette double méthodologie à chaque étape de notre discussion.

Encore un mot avant de conclure ce Prologue sur le Méthodologie : Nous sommes sortis du structuralisme schématique dont les éléments étaient posés dans les corrélats ou coordonnées cartésiennes. Spinoza, Leibniz et Kant avaient en tête ces corrélats ou des éléments de coordinations conjugués similaires, et Bergson n'a fait qu'y ajouter une touche de dynamisme vital.

Comme le soulignait Eddington en prônant son structuralisme sélectif et subjectif, il fallait un pantin relativiste pour conférer à l'Absolu le statut pleinement indépendant ou non-relatif qui est le sien. La démarche qui est la nôtre pour élaborer le protolangage d'une Science Unifiée, adoptait la structure toute faite dont on disposait avec l'aplat de couleur auquel nous avons fait référence dans les préliminaires. Dans un passage que nous avons cité aux pages 96-98, Bergson relie structurellement l'étendue colorée d'un monde visible à un 'cadre'. Dans les extraits que nous avons cités aux pages 196-200 et 222-223, il améliore encore l'image structurelle d'origine. Ailleurs il fait également référence à la courbe de Gauss des probabilités qu'il associe à une courbe de possibilités similaire que l'on retrouve dans les évènements et les fonctions de la vie.

L'étudiant consciencieux et désireux de tirer profit de toutes les caractéristiques spécifiques à notre approche de la Science de l'Absolu, ferait bien de réexaminer ces pages et de les rapprocher des références aux Upaniṣads et aux *Brahmasūtras* que nous citons dans les derniers chapitres de cet ouvrage ; il verra que ces références confirment nos vues. La vie, lorsqu'on la conçoit ainsi comme une pulsation qui se propage dans l'espace et le temps, et qu'elle est soumise au principe de causalité qui se situe en son cœur, lorsqu'on la conçoit à la lumière des nouveaux idiomes introduits dans la pensée scientifique – comme l'entropie, la néguentropie, la rétroaction, l'osmose, l'endosmose, la réciprocité, la complémentarité, la correspondance bi-univoque ou la neutralisation des contreparties des *ensembles* – ouvrira pour lui de nouvelles et captivantes perspectives et de nouveaux et intéressants outils de recherche, perspectives et outils qui sont plein de beauté, de promesses et de puissance pour la cause de la Vérité qui nous libèrera. La réponse à des problématiques telles que la matérialisation et les pouvoirs psychiques sera ainsi abordée dans sa globalité, même si elle ne l'est pas point par point.

Avant de quitter ces pages qui apparaissent comme une longue digression, pages au cours desquelles nous avons tenté de voir comment le philosophe moderne qu'est Bergson est capable de réviser le relativisme en termes généralement acceptables du point de vue philosophique, et de passer à une dernière partie sur la pensée axiomatique pénétrant la méthodologie de la science moderne, à titre de compensation pour nous faire pardonner d'avoir pris la liberté de

faire participer le lecteur à ces expériences, nous pourrions peut-être expliquer ici que l'Absolu normatif n'est pas destiné à n'être qu'une simple abstraction mathématique.

La dernière phrase de Bergson que nous avons citée peut sembler suggérer que la géométrie analytique de Descartes et la nouvelle manière d'Einstein d'aborder la physique étaient toutes deux vides de sens et de substance du point de vue de la vie humaine telle qu'on la vit en réalité, vie pour laquelle toute science ou toute philosophie est censée nous guider ou nous consoler grâce à la certitude.

Kant et Descartes sont tous deux d'accord pour accorder du crédit au support que les schémas apportent à la pensée, et Bergson ajoute également à cette façon de visualiser par le langage sa propre base schématique, base qu'il révisé et qu'il réaffirme en termes plus vitalistes. Par conséquent, de Descartes en passant par Kant, Bergson, et Eddington, jusqu'aux modernes bourbakis nous devons reconnaître qu'un proto-linguisme schématique est une aide qui facilite la communication scientifique par-delà les frontières des langues vernaculaires locales.

Au lieu de S et S' les deux systèmes opposés où Pierre et Paul ne seraient conscients que d'un seul et unique temps universel chacun, nous pourrions concevoir que les domaines propres à la physique et à la métaphysique puissent être représentés par un schéma commun les intégrant tous deux dans un unique facteur de Valeur suprême, facteur qui existe et qui subsiste dans la conscience humaine en tant qu'Absolu normatif.

Il serait donc possible et légitime d'envisager, comme Bergson l'a fait, deux sois opposés. L'un de ces sois pourraient appartenir à un monde radical, rigide ou horizontal, et l'autre serait de l'ordre du raffiné ou du vertical. Le Soi ontologique pourrait ainsi être la base réelle du non-Soi téléologique et on pourrait considérer qu'il en est la cause. Lorsqu'à ce stade le lecteur considère la voie négative propre à l'approche *neti-neti* de la méthodologie Védāntique, il lui devient aisé de voir instantanément que notre long détour par le bergsonisme se trouve plus que justifié par le caractère général de la réduction ontologique absolutiste qui sous-tend la méthodologie du Guru Narayana lui-même, c'est ce que nous allons voir dès à présent. Ces hypothèses et présupposés méthodologiques ordinaires aboutissent à un mode de raisonnement pleinement axiomatique qui devient de plus en plus acceptable aux yeux des scientifiques de notre époque.

**DARŚANA-MĀLĀ**  
UNE GUIRLANDE DE VISIONS DE L'ABSOLU

**Chapitre 2**  
***Apavāda-Darśanam***

(Vision par Non-Supposition)

1

***caitanyaḥ āgatam sthūla-sūkṣmātmakam idam jagat |***  
***asti cet sad ghanam sarvam nāsti cet asti cid ghanam ||***

Ce monde qui est à la fois subtil et grossier  
Et ce qui est né de la conscience vivante,  
S'il existe, alors tout existe ;  
S'il n'existe pas, alors il existe en tant que conscience.

*Caitanyāḥ*, from living consciousness (i.e. the Lord); *āgatam*, what has come to be; *sthūla-sūkṣma-ātmakam*, which is both subtle and gross; *idam jagat*, this world; *asti-cet*, if existent; *sarvam sat-ghanam asti*, everything is existent; *nāsti cet*, if non-existent; *cid-ghanam asti*, it exists as consciousness.

*Commentaire* : Ce monde, alors qu'on le perçoit comme un monde qui a à la fois une forme subtile et une forme grossière, est né du Seigneur qui existe sous forme de conscience. En d'autres termes, C'est le Seigneur qui apparaît en tant que monde. (Mais) le monde n'existe pas vraiment. Ce monde qui n'est autre que le Seigneur, si l'on devait dire qu'il est réel, alors il serait constitué d'existence (*sat*). Si, au contraire, on devait dire qu'il n'existe pas parce qu'il reste encore sous forme de connaissance, alors il serait constitué de substance de conscience (*cit*). Parce qu'il est à la fois existant et fait de conscience il n'est autre que ce qu'est le Seigneur. Par conséquent, que l'on dise que ce monde existe ou qu'il n'existe pas, nous devons admettre qu'il n'est pas différent du Seigneur ; ceci est simplement dû au fait que ce monde n'est que sur-imposé (*adhyasta*) au Seigneur qui est existence-subsistance-valeur (*sat-cit-ānanda*). Il n'a pas d'existence réelle et ce qui existe vraiment c'est la fondation qui n'est que ce seul Seigneur.

2

***anyam na kāraṇāt kāryam asat etad ato 'khillam |***  
***asataḥ katham utpattir anutpannasya ko layaḥ ||***

Autre que la cause l'effet ne peut pas être ;  
Par conséquent, tout ceci n'existe pas :  
De ce qui n'existe pas, comment pourrait-il y avoir une origine,  
Et de quelque chose qui n'a pas d'origine, comment (pourrait-il y avoir) réabsorption ?

*kāraṇāt*, from the cause; *anyat*, other; *kāryam na*, there is no effect; *ataḥ*, therefore; *etat akhillam*, all this (universe); *asat (bhavati)*, becomes non-existent; *asataḥ*, of what is non-existent; *utpattiḥ katham*, how can there be origin; *anutpannasya*, of something unoriginated; *layaḥ*, reabsorption; *kaḥ*, how (can there be)?

*Commentaire* : Il n'y a pas d'effet qui soit indépendant de la cause. Ce qui veut dire que si on l'examine plus attentivement tous les effets sont irréels. Seules leurs causes sont réelles. Ainsi, l'univers visible et invisible est irréel parce qu'il est un effet. C'est ce qui existe qui est réel. C'est ce qui, pour toute chose, constitue l'unique cause, cette cause est le Seigneur, ou en d'autres termes l'Absolu (*brahman*). Comment un monde qui n'existe pas peut-il avoir une origine ? Autrement dit : il n'a jamais été créé. Comment quelque chose qui n'a pas pris naissance peut-il être réabsorbé ? Ce qui veut dire qu'il n'y a pas de réabsorption. Pour quelque chose qui n'a ni origine ni réabsorption il n'y a pas d'état d'être. C'est-à-dire qu'en tout temps, que ce soit dans le passé, dans le présent ou dans le futur, dans l'Absolu cet univers n'est pas.

### 3

***yasyotpattir layo nāsti tat param brahma netarat |  
utpattiś ca layo 'stīti bhramaty ātmani māyayā ||***

De ce qui n'est ni l'origine ni la dissolution  
Ceci n'est autre que le suprême Absolu ;  
(Qu'il y) a une origine et une réabsorption  
(C'est ce que l'on suppose) du fait de la confusion de *māyā* dans le Soi.

*Yasya*, to that which; *utpattiḥ layaḥ ca*, origin and reabsorption; *na asti*, is not; *tat*, that; *param brahma*, (than) the ultimate Absolute; *itarat na*, is none other; *utpattiḥ layaḥ ca*, origine and reabsorption; *ātmani*, in the Self; *asti iti*, as present; *māyayā*, by *māyā*; *bhramati*, by confusion (one thinks).

*Commentaire* : Étant donné qu'il est question de l'origine et de la réabsorption, nous devons en déduire que l'être (existence) est également inclus. Cette unique réalité qui n'a ni origine, ni être, ni réabsorption n'est autre que le suprême et ultime Absolu. C'est à cause de cette confusion que l'on considère que l'origine, l'être et la réabsorption du monde, se trouvent dans cet Absolu qui est de la forme du Soi. Cette confusion est causée par le conditionnement (*upādhi*) qu'impose *māyā*. *Māyā* sera expliquée plus en détails dans la quatrième *darśana*.

### 4

***kāraṇa vyatiriktatvāt kāryasa katham astitā |  
bhavaty ataḥ kāraṇasya katham asti ca nāstitā |***

Parce qu'il n'est pas différent de la cause  
Comment l'effet pourrait-il avoir l'existence ?  
Pour cette même raison, comment pourrait-il y avoir  
Également pour la cause une non-existence ?

*kāraṇa-vyatiriktatvāt*, because of non-difference (of effect) from cause; *kāryasa*, for the effect; *katham*, how (could there be); *astitā*, (state of) being; (*bhavati*, come to be); *ataḥ*, for the same reason; *kāraṇasya*, for the cause; *nāstitā ca*, non-being also; *katham asti*, how could there be?

*Commentaire* : Étant donné qu'un effet n'est pas différencié de sa cause, l'effet n'a pas un statut indépendant dans l'être. Pour la même raison, il n'y a pas de non-existence non plus pour la

cause. Ce qui veut dire qu'en tant qu'effet le monde peut être observé par la vue, mais si on l'examine plus attentivement on voit qu'il est irréel. S'il y a un effet, il doit nécessairement y avoir une cause. En principe, cet effet ne devrait pas être différent de sa cause. Ce qui veut dire que si on l'examine (encore) plus attentivement il ne reste que la cause mais pas l'effet, parce que la non-existence de l'effet telle qu'il est donné à la vue est la réalité non-sublimée de la cause elle-même. En vertu de ce raisonnement, seul l'Absolu en tant que cause est réel. On reconnaît donc sans qu'il soit besoin de discuter davantage que le monde en tant qu'effet est irréel.

## 5

***kāryatvād asato 'syāsti kāraṇam nahy ato jagat |  
brahmaiva tarhi sad asad iti muhyati mandadhīh ||***

Étant un effet et par conséquent non-existant  
Il y a une cause existante, donc le monde n'existe pas en fait ;  
D'autre part, seul l'Absolu est existant  
Lui que nos esprits limités considèrent à tort comme non-existant.

*Kāryatvāt*, because of being an effect; *asataḥ*, what is non-existent; *asya*, for this (visible world); *kāraṇam*, an (existent) cause; *asti*, there is; *ataḥ*, therefore (because there is a cause); *jagat*, the world (which is an effect); *na hi*, is not (real) indeed; *tarhi*, on the contrary; *sat*, existent (as a cause); *brahma eva*, the Absolute it is indeed; *mandadhīh*, dull minds; *asad iti*, as unreal; *muhyati*, mistake.

*Commentaire* : Toutes les choses qui représentent un effet sont irréelles. On sait bien cela. Par conséquent ce monde entier est irréel, et parce qu'il est irréel, il doit avoir une cause qui est réelle. Parce que seule la cause est de l'ordre du réel, il s'ensuit naturellement que l'effet est irréel. Cette unique cause qui représente l'existence réelle est l'Absolu. Les esprits limités qui ne sont pas capables de discernement traitent l'existence réelle comme si elle était irréelle. Autrement dit, ils considèrent que le monde est l'Absolu et par conséquent ils souffrent.

## 6

***ekasyavāsti sattā ced anyasyā 'sau kva vidyate |  
saty asty ātmāśrayo yady apy asati syād asambhavaḥ ||***

Si seul l'unique est réel,  
Comment pourrait-il y avoir quelque chose d'autre en son sein ?  
Si l'existence se situe dans l'existence, (c'est une) tautologie,  
Et si de même on invoque la non-existence, (c'est une) contradiction.

*Ekasya eva*, for one only (i.e. for the Absolute alone which is the cause); *sattā*, existence; *asti*, there is; *anyasya*, for another (i.e. for the world which is an effect); *asau*, in this existence; *kva vidyate*, where could it be; *sati*, within what exists ( *sattā*, existence); *ātmāśrayaḥ*, there is *petitio principii* (i.e. tautology); *asati*, within non-existence; (*sattā asti*, existence is); *yadi*, if we should say; *asambhavaḥ*, impossibility (i.e. contradiction); *api*, also; *syāt*, would come to be.

*Commentaire* : Si l'on pousse un peu plus loin le raisonnement précédent concernant la relation entre l'effet et la cause, nous sommes amenés à reconnaître qu'il n'y a qu'une seule chose de réelle et qu'il n'est pas possible qu'à ses côtés il y ait une autre chose qui soit réelle. Ce qui revient à dire que seul l'Absolu qui est la cause est réel, d'où il s'en suit que le monde est un effet qui n'est pas réel. Si l'on affirme qu'il se trouve à l'intérieur d'un certain réel, une autre chose qui soit réelle, c'est une tautologie. Encore une fois, au sein de l'Absolu qui seul est réel, dire qu'une chose non-existante existe, c'est impossible et nous sommes face à une contradiction. Si l'on part du principe que la propre existence d'une chose est en elle-même, cela a le défaut de poser une question (*petitio principii*) qui est en théorie une tautologie.

Pour le dire autrement, si l'on devait déclarer qu'il y a quelque chose qui existe dans ce monde qui n'existe pas ; cela aboutirait à la faute que l'on considère comme une contradiction du point de vue de la logique. Dans le contexte védāntique nous trouvons quelques exemples de ces contradictions, ce sont : *gandharva nagara* (la cité des êtres quasi-célestes), *vandhyā-putra* (le fils d'une femme stérile), *śāśa-viṣāna* (la corne du lapin), etc. On pourrait considérer que leurs impossibilités (inhérentes) sont des contradictions.

## 7

*vibhajyā 'vayavam sarvam ekaikam tatra dṛśyate |*  
*cinmātram akhilam nānyad iti māyāvidūragam ||*

Ayant divisé toutes les parties une par une  
Alors on voit que toute chose  
N'est que substance mentale et rien d'autre,  
Chassant au loin *māyā* (relativité).

*Ayavam*, parts, limbs; *ekaikam*, one by one; *sarvam*, all; *vibhajya*, having divided; *tatra*, then; *akhilam*, everything (i.e., the whole world); *māyā-vidūragam*, banishing *māyā* far away (i.e. without any taint of *māyā*); *cinmātram*, mind-stuff alone (of the stuff of Absolute consciousness); *anyat na*, (as) no other thing; *iti*, thus; *dṛśyate*, is seen.

*Commentaire* : Pour comprendre cette stance examinons la réalité d'un tissu. Tout d'abord nous pouvons séparer les fils du tissu. Quand on a enlevé les fils on ne voit plus de tissus. Par conséquent nous en déduisons que ce sont les fils qui donnent sa forme au tissu, et que le tissu (lui-même) n'a pas de réalité. La réalité du tissu ne réside que dans le fil. Si nous renouvelons le procédé pour examiner le fil, nous constatons qu'il laisse la place à du coton. À présent nous comprenons que c'est le coton qui apparaît comme apparaissait le fil, et que la réalité du fil n'est pas dans le fil mais dans le coton. Si nous poursuivons en examinant ce coton nous constatons qu'il est fait d'atomes composés de cinq éléments. Maintenant la réalité n'est pas même dans le coton, (au lieu de cela) c'est dans les atomes qu'elle réside. Si nous observons de plus près ces atomes avec l'aide d'instruments ou même en instrumentalisant le mental, nous trouvons ces atomes sans qu'ils soient donnés comme objets pour les instruments ou même l'esprit qui est plus précis que le plus précis des instruments, toute perception étant dissimulée dans cette sorte d'obscurité ou d'ignorance qu'est l'absence de connaissance. Ce qui veut dire que personne n'est capable de savoir comment tout cela a été créé. Or, par cette sorte d'enquête, nous savons que pour le tissu, le fil, le coton, les particules élémentaires et l'ignorance, il n'y a qu'une seule et unique réalité, et que du tissu à l'atome toute chose est l'effet de l'absence de

connaissance. Mais même cette absence de connaissance est éliminée par la connaissance ou la science. C'est cet aspect de la connaissance que l'on attribue au Seigneur. L'absence de savoir c'est ce qui constitue l'étoffe de l'ignorance. Lorsqu'opère le savoir l'absence de connaissance est supprimée et grâce à l'aide de ce savoir on est capable de voir le statut causal dans la réalité de chacune des choses qui vont du tissu à l'atome. Cette prise de conscience est une sorte de témoin sans cesse présent, un témoin éternel qui a en propre un suprême statut. La conscientisation elle-même n'est précédée d'aucune cause et elle se prouve d'elle-même. Toutes ces autres choses ont des causes qui se succèdent l'une derrière l'autre, ce sont des causes dépendantes. Par conséquent seul le savoir demeure suprême et éternel. Toutes les autres choses sont irréelles.

8

*cid eva nānyad ābhaṭī citaḥ param ato nahi |  
yacca nābhāti tad asad yad asat tan na bhāti ca ||*

Ainsi seule brille la pure substance mentale  
Par conséquent il n'y a rien du tout au-delà de la pure substance mentale ;  
Ce qui ne brille pas n'est pas réel non plus,  
Et ce qui ne brille pas n'est en fait pas réel.

*Cit eva*, it is even pure mind-stuff; *ābhāti*, shines; *anyat na*, not anything else; *ataḥ*, therefore; *citaḥ param*, beyond pure mind-stuff (i.e., other than knowledge); *na hi*, nothing indeed; *yat ca*, that which also; *nā ābhāti*, does not shine; *tat*, that; *asad*, is non-real; *yat*, that which; *asad*, is non-real; *tat*, that; *na bhāti ca*, also does not shine indeed.

*Commentaire* : Tout ce dont on prend conscience n'est autre que le réel. Ce qui n'est pas réel ne peut pénétrer la conscience. Seule la connaissance demeure réelle. Ce qui est à la fois réel et conscient c'est l'Absolu qui n'est autre que le Seigneur en tant que conscience. Par conséquent, ce qui semble être ce monde n'est autre que l'Absolu. Existence-subsistance-valeur ont toutes les caractéristiques de la forme de l'Absolu. Ce qui est à la fois existence et subsistance est en même temps une Valeur Suprême.

9

*ānanda evāsti bhāti nānyaḥ kaścīd ato 'khilam |  
ānandaghanam anyam na vinā 'nandena vidyate ||*

Seule existe et resplendit la Suprême Valeur (Béatitude),  
Et donc vraiment rien d'autre ;  
Ainsi tout est de la substance de cette Suprême Valeur,  
Et mis à part cette Suprême Valeur rien d'autre n'existe.

*ānanda eva asti*, High Value (Bliss) alone exists; *(ānanda eva) bhāti*, (it is High Value alone that) shines; *anyaḥ kaścīd na*, not anything else; *ataḥ*, therefore; *akhilam*, everything (i.e. the whole world); *ānanda-ghanam*, is of the stuff of this High Value; *ānandena vinā*, besides this High Value; *anyat na vidyate*, nothing else exists.



*Commentaire* : Cette strophe souligne simplement le fait que le contenu de la Suprême Valeur que l'on appelle Béatitude (*ānanda*) inclut la totalité de l'Absolu.

10

***sarvam hi saccidānandam neha nānā 'sti kiñcana |  
yaḥ paśyatīha nāneva mṛtyor mṛtyum sa gacchati ||***

En fait tout est existence-subsistance-valeur,  
Il n'y a là pas la moindre petite pluralité ;  
Celui qui considère que (ceci) est pluraliste,  
Passe de mort en mort.

*Sarvam saccidānandam hi*, all is indeed existence-subsistence-value; *iha*, herein; *kiñcana*, not even a little; *nānā*, plurality; *na asti*, there is not; *iha*, in this (Absolute); *yaḥ* (he) who; *nānā iva*, as if pluralistic; *paśyati*, sees; *saḥ*, he; *mṛtyoḥ*, from death; *mṛtyum*, to death; *gacchati*, goes.

*Commentaire* : Le sens de cette strophe est suffisamment clair. La note sur laquelle elle se termine rappelle un dicton Upaniṣadique que l'on retrouve dans la *Kaṭha Upaniṣad*. L'Absolu est ici réduit aux catégories d'existence-subsistance-valeur.

## ÉPILOGUE

Le dernier chapitre se terminait sur une note qui renvoyait à l'idée que la réalité est le Seigneur, car c'est Lui qui constitue la source ou la première cause matérielle de l'univers. C'était donc une façon préliminaire théologique ou plus ou moins conventionnelle de relier l'univers à sa cause en suivant le mode habituel à tout homme ordinaire n'importe où dans le monde. Comme tout effet doit avoir une cause, cette forme de raisonnement qui tend à trouver une cause est naturelle à la fois pour la philosophie et pour la science. Bien que le terme Seigneur (*parameśvara*) tel qu'il est employé dans le premier chapitre ne soit destiné qu'à être un point de départ global qui est donné au début de la discussion pour permettre d'avancer plus avant dans l'argumentation, il est encore vague et indéfini en tant que fondement basique et général de l'univers tel qu'il se présente à l'homme ; univers qui semble revêtir divers aspects phénoménaux. Le Seigneur renvoie à ce que Rudolf Otto appelle le 'numineux'. C'est à la fois un mystère et un énorme prodige, et toute idée du sacré émane de lui.

L'homme de la rue commence à s'interroger sur la nature du monde qui se présente à lui. La seule réponse que l'on puisse donner à cette question de sens commun est une réponse plus ou moins conventionnelle du même ordre, parce que toute réponse à une question doit correspondre à ce qui caractérise la curiosité de la personne qui la pose. C'est pourquoi Narayana Guru introduit les termes théologiques dans le premier chapitre, même s'il considère que cette perspective relève du vrai domaine philosophique et scientifique.

Aussi vague que soit ce concept, il représente la source générale de la réalité qui sera clarifiée étape par étape dans les chapitres postérieurs. Il représente également l'essence du paradoxe

que l'univers constitue aux yeux de l'homme. Les apparences et les réalités se mélangent ou s'entrelacent au sein de la substance qu'est la base de l'univers. C'est en gardant cette mise en équivalence que le Seigneur tel qu'on le voit dans la dernière stance du chapitre précédent est reporté à la première stance du présent chapitre. Si le Seigneur occupe la position centrale du premier chapitre et que le monde en est la contrepartie dialectique, alors nous avons ici dans le second chapitre la réalité plus subjective et plus psychologique que l'on appelle *caitanya* ; cette réalité remplace le Seigneur dès la toute première stance. *Caitanya* est une sorte de matière et d'esprit, c'est une réalité évidente dans la vie courante, comme par exemple dans le cas où l'on dit qu'un animal a perdu son *caitanya*. La conscience n'a atteint aucun degré de richesse ou de pureté, comme c'est le cas par exemple lorsque l'on utilise les termes *cit* ou *saṁvit* qui font référence à la pure conscience où la dualité est davantage résolue dans l'unité absolue. Ce concept correspond donc à l'élan vital de Bergson. On peut penser que c'est sur le fondement de cette énergie vitale que l'évolution créatrice de Bergson suit continuellement son cours. Par conséquent il est tout à fait pertinent de faire référence à la philosophie de Bergson dans ce chapitre, et celle-ci est parfaitement compatible avec la philosophie de Narayana Guru. Comme nous l'avons dit Bergson est un philosophe qui se défend d'être considéré comme un métaphysicien ou un dialecticien en tant que tel. Son domaine d'activité s'étend exactement sur cette zone de pensée ou de compréhension où la matière pénètre le mental, et où le sens commun se traduit et s'articule avec d'un côté ce qui est perçu et ce qui est perceptible, et de l'autre ce qui est conçu et ce qui est concevable.

À la lecture de la longue discussion de Bergson sur la nature du temps et de l'espace, nous avons vu comment il a persévéré dans cette posture neutre entre physique et métaphysique ; nous avons vu à quel point cette position était justifiée. En définitive il a réussi à éliminer une multiplicité de temps au regard d'un seul et unique Temps qui parvient pour ainsi dire au seuil de l'Absolu. C'est de cette façon que, dans son argumentaire, il nous livre d'excellents exemples de la manière avec laquelle on peut combler l'écart qu'il y a entre la physique et la métaphysique quand l'interprétation et l'intuition naturelles à tout être humain sont adjointes à l'ensemble de la configuration de la connaissance. À ses yeux la science ne se limite pas à la physique, mais elle inclut également la biologie. Entre ses mains, les réalités mécanistes sont révisées et réévaluées au regard d'un processus vivant.

Comme cela a déjà été spécifié, nous avons montré comment Bergson adopte aux différentes étapes de la réévaluation de la théorie de la relativité une méthode qui permet d'éliminer la pluralité au profit de l'unité. Le temps et l'espace, au lieu d'être deux réalités qui ne peuvent se mêler convenablement pour ne former qu'une unité, comme c'est le cas avec les méthodes adoptées par Einstein et Minkowski, ont été réduits à une parfaite réciprocité qui montre qu'il y a entre eux une transparence réciproque. Ceci nous permet de penser à une endosmose et une exosmose qui, en tant que processus dynamiques et organiques, peuvent prendre place entre le temps et l'espace avant que ceux-ci soient ensuite réabsorbés en un seul et unique Temps universel. Ce Temps universel représente un flux global qui se pose en concept culminant, et ce concept représente d'aussi près qu'il est possible l'Absolu tel que Bergson veut le concevoir. Le lecteur devrait observer avec un soin particulier les étapes négatives de la discussion, et comparer la méthode de Bergson à celle que l'on trouve dans l'*Apavāda-darśanam* de Narayana Guru. À la fin du chapitre 2 l'Absolu en tant que concept est parfaitement défini comme étant composé de trois catégories qui sont l'existence, la subsistance et la valeur (*sat-cit-ānanda*).

En constatant comment, à la dernière stance de ce chapitre, Narayana Guru parvient à une première définition de l'Absolu, le lecteur devrait aussi remarquer comment le concept clef de

ce chapitre qui est *caitanya* (conscience vitale) remplace le terme plus conventionnel de Seigneur, même si l'on peut considérer que ce concept central autorise encore un certain degré de dualité tel que celui qu'il y a entre le grossier et le subtil. Il y a encore des traces de paradoxe dans la première stance. Ce qui doit retenir notre attention c'est la méthode qui permet de résoudre ce paradoxe ou de le laisser tomber étape par étape. Pour cela cette méthode utilise la transparence réciproque qu'il y a entre les éléments grossiers et les éléments subtils, éléments qui constituent ensemble l'apparence et la réalité telles qu'elles se présentent à notre vision.

## 1. Nouvelles Perspectives Méthodologiques

Jusqu'à présent, nous pouvons constater qu'il existe un langage spécifique qui lui est propre dans toute la littérature qui relève de la nature de l'Absolu, que celui-ci soit considéré sous l'angle de la théologie, de la mystique ou de la philosophie. Comme la philosophie éternelle la littérature contemplative a sa propre *lingua mystica*, et celle-ci n'a rien à voir avec le langage basé sur des faits de la physique ou le langage du sens commun. Elle est essentiellement constituée d'une langue constellée de procédés littéraires où les différents niveaux de paraboles, de fables, de mythes et de métaphores ont un grand rôle à jouer aux côtés des autres comparaisons. Ce qui n'aboutit qu'à instaurer de vagues et indirectes analogies entre le monde des faits concrets et le monde des raisonnements plus abstraits. Le flou du style employé par la littérature ne peut être supprimé, même si celui-ci peut varier à l'infini. Une fois que nous avons admis l'intuition au cœur des spéculations, nous nous sommes coupés des faits vérifiables et nous sommes entrés dans la métaphysique qui, dans le meilleur des cas, s'appuie sur ce qu'on appelle le raisonnement dialectique. Le fait qu'il n'y ait aucun niveau de certitude qui soit évident aux yeux du public fait sombrer l'approche dialectique dans le discrédit et certains modernes vont jusqu'à mépriser la métaphysique en la qualifiant de 'non-sens'.

À cet égard l'approche de Bergson marque un nouveau départ. Le lecteur a sans doute déjà constaté qu'il utilise parallèlement aux équations algébriques une langue géométrique structurelle faite de relations logiques représentées par des paramètres servant à refléter les lois de la nature en général, lois de la nature au sein desquelles la réalité des ultimes catégories comme le temps et l'espace ont leur *raison d'être* légitime.

On peut représenter visuellement les formes de relations entre ces paramètres logiques sur deux niveaux ; un niveau concerne ce qui est en train de se faire (i.e. au sens où il prend place en réalité au sein de la conscience), et l'autre concerne ce qui est déjà fait et qui correspond à une version rigidement conceptualisée du précédent. Alors que tous deux peuvent être représentés sous forme algébrique, l'un est d'ordre plus perceptuel que l'autre. Lorsqu'il est d'ordre plus conceptuel il est plus symbolique et relève du domaine de l'algèbre. La première représentation est directement reliée au visible ou à ce que l'on peut percevoir et on doit l'interpréter du point de vue d'un *schéma moteur*. Il faut interpréter ce *schéma* à l'intérieur de la conscience vivante d'un être humain réel qui serait plus ou moins directement relié à la pensée plutôt qu'indirectement relié aux processus de penser. L'une est le duplicata de l'autre et si on représente la figure perceptuelle par des lignes continues tracées sur du papier, l'autre peut être représentée par des lignes en pointillés, ce qui nous indiquerait qu'elle est d'ordre plus conceptuel. Ainsi nous sommes en présence de deux systèmes de référence qui peuvent être compressés ensemble afin de ne faire qu'une seule et même réalité absolue. Ce sont là quelques-unes des audacieuses hypothèses de la métaphysique bergsonienne ; ces hypothèses nous rapprochent d'une expérience humaine qui est à la fois perçue et vécue et, en introduisant des concepts qui correspondent à des percepts, elles sont susceptibles de construire une nouvelle sorte de certitude apodictique pour la physique et la métaphysique.

Afin de montrer qu'en généralisant comme nous venons de le faire nous n'ajoutons rien à ce que Bergson adopte implicitement ou explicitement, tournons-nous vers quelques-unes des caractéristiques de la réévaluation qu'il fait du relativisme. En les passant en revue nous percevrons à jour quelques-unes des nouvelles perspectives méthodologiques qui nous aideront à conférer à notre commentaire sur la *Darśana-Mālā* un statut plus élevé du point de vue scientifique que celui dont a pu jouir jusqu'à présent cette sorte de littérature contemplative.

## **2. Demi-Relativité, Corrélations plus Complètes, Réciprocité plus entière, Continuum d'Espace-Temps et Traitement Unitif de l'Espace et du Temps.**

Nous pouvons énumérer comme suit les principaux éléments de la réévaluation de la relativité d'Einstein par Bergson :

1. Demi-relativité.
2. Absence de corrélation verticale-horizontale appropriée.
3. Réciprocité entre systèmes de référence pas totalement respectée.
4. Reconnaître l'unicité du temps en tant que quatrième dimension.
5. Le parfait traitement unitif du temps et de l'espace comme seule réalité absolue.

Examinons brièvement chacun d'eux :

1. Nous aboutissons à une demi-relativité lorsque nous attachons trop d'importance à la contraction horizontale d'une ligne de lumière basée sur l'hypothèse induite dans les équations de Lorentz. C'est une sorte de distorsion comme celle que l'on a avec une vision unilatérale. On peut remédier à cette distorsion si nous rapprochons plus intimement le temps et l'espace en établissant entre eux une relation réciproque, comme l'exige justement la forme des équations de Lorentz lorsqu'elles sont bien comprises.

2. La relation réciproque à la base du temps et de l'espace est implicite dans la relation vertico-horizontale qu'il y a entre eux dans la mesure où elle préexiste dans les lois de la nature dont les équations de Lorentz sont le reflet. On doit soumettre la demi-relativité à une correction bilatérale plutôt qu'à une correction unilatérale. Le temps et l'espace seront alors de statut pleinement relatif et on pourra dire qu'avec ce statut l'un peut pénétrer dans le domaine de l'autre et vice versa.

3. Sur les bases d'une parfaite réciprocité, lorsque les possibles distorsions des temps pluralistes représentés par les lignes correspondantes ont été corrigées, les deux systèmes réciproques, l'un étant de l'ordre du *référé* et l'autre de l'ordre du *référant*, deviennent des dupliques qui peuvent s'échanger l'un l'autre. On peut les juxtaposer pour faire en sorte de révéler un seul et unique temps universel qui serait une sorte de quatrième dimension.

4. Lorsqu'on a ainsi replacé le temps au rang qui est le sien, il retrouve son statut particulier et les autres dimensions spatiales deviennent accessoires ; le paramètre vertical global auquel correspond le temps dans le langage schématique de Bergson nous révèle alors un 'moyen d'investigation puissant, un principe de recherche...'. On peut représenter le processus de devenir comme une figure vermiculaire appartenant à l'axe vertical.

5. Lorsque les deux systèmes opposés, l'un étant le *référé* (et représentant le temps en termes d'espace) et l'autre étant le *référant* (et représentant l'espace en termes de temps) sont correctement corrélés, nous avons alors un schéma qui relie l'étendue et la pensée. Bergson absorbe volontiers ces corrélats dans sa philosophie du pur devenir, ainsi que la dernière trace de paradoxe qui demeure entre eux.

Ce rapide coup d'œil sur les grandes lignes de la méthodologie de Bergson nous aide à récolter pour nos propres besoins les grands principes de la méthodologie Absolutiste. Voici quels sont ces principes.

### 3. Le contexte Épistémologique et Méthodologique de Ce Chapitre

A la toute première stance de l'«Apavāda-darśanam» nous voyons qu'il ait fait référence au monde de façon ambiguë : le monde serait à la fois subtil et grossier. En passant du monde rigide et objectif des objets inertes au monde où les mouvements de la vie et les processus de devenir ont leur place sur un plan psychologique plus flexible, nous vivons dans un monde qui admet en une seule et même fois ces deux aspects de la réalité. Il faut noter ici qu'il en va de même pour la théorie de la relativité ainsi que pour la réévaluation absolutiste élaborée par Bergson sur ce sujet. Einstein se place du point de vue des lignes de lumière qui s'étendent ou se contractent selon les équations de Lorentz. Il parle également d'une ligne rigide à laquelle la théorie de la relativité doit constamment faire référence. Celles-ci relèvent de deux niveaux différents, mais, pour que l'on puisse en discuter, on doit considérer qu'elles relèvent d'un seul et même contexte. Les physiciens modernes se réfèrent à une réalité qu'ils appellent parfois *affine* (raffinée ou subtile) - réalité dont relève la théorie de la relativité - par opposition au cas limite opposé qui est celui de la mécanique newtonienne et de la géométrie euclidienne.

Avec Einstein le 'champ' a une structure et un statut épistémologique qui lui sont propres, ce n'est pas la position qu'adopte Narayana Guru dans ce chapitre. La méthodologie d'Einstein présuppose son propre type d'épistémologie. Afin que l'on puisse expliquer la relativité universelle, l'observateur et l'observé relèvent l'un de l'autre. En outre, cet arrière-plan qu'ont en commun l'observateur et l'observé avec un statut universel, a un cadre de référence indépendant au sein duquel les mathématiques ainsi que les observations nécessaires à la théorie de la relativité sont autonomes et indépendantes. L'ancienne façon d'envisager la gravité, lorsque l'on pensait que celle-ci agissait en quelque sorte à distance, est supprimée en faveur d'un point d'origine où se rencontrent des facteurs gravitationnels et inertiels à l'intérieur du champ du cadre de référence. La structure de l'espace fait également l'objet de nombreuses discussions sur la théorie de la relativité. À ses fins la structure de l'espace euclidien est trop inadaptée. L'espace admet la courbure et Lobachevsky a modifié le postulat des parallèles d'Euclide de façon à ce que celles-ci puissent être acceptables sous une certaine forme ; la structure de l'espace de Reimann n'admet pas les parallèles. L'espace est un compromis entre des facteurs absolutistes et des facteurs relativistes, ce qui introduit un autre élément d'ambiguïté. Comme nous l'avons déjà vu, Bergson a repris ses particularités d'Einstein et les a soumises un examen méthodologique plus strict. Ce que nous devons tout particulièrement remarquer c'est qu'Einstein quitte le modèle de la pensée scientifique et définit une nouvelle tradition, pour que cette pensée soit plus en phase avec ce que requiert la transition du relativisme à l'absolutisme. C'est ainsi qu'il a (peut-être inconsciemment) rendu un plus grand service à la science unifiée qu'à la physique. Il vivait et se déplaçait dans les limites des *observables* induites dans les équations de Lorentz, équations qui elles-mêmes reflétaient les véritables lois de la nature et les plus pures *calculables* des mathématiques. On peut dire qu'il

a établi une corrélation entre un cas limite inférieur tel qu'on peut le concevoir sur un axe vertical et un cas limite supérieur qui lui correspond dans le domaine des signes conceptuels, domaine sur lequel doivent prospérer les calculs ou les pures mathématiques.

On voit très nettement la façon avec laquelle Bergson parvient à clarifier les multiples éléments opposés qui vicient encore la théorie d'Einstein et comment il arrive à les peaufiner. Lorsqu'on les soumet à une analyse poussée il n'est pas difficile de constater que nous avons ici deux systèmes, l'un étant perceptuel et l'autre conceptuel. Tous deux sont susceptibles d'être traités conjointement de manière à révéler schématiquement une seule et même caractéristique structurelle. C'est ce nouveau mode de pensée scientifique initié par Einstein qui a rendu cela possible, et cette possibilité est d'une immense valeur pour nous car elle nous permet d'avoir une méthode pour jeter les bases d'une science de l'Absolu. Subjectivisme, structuralisme et sélectionnisme avec les langages schématiques qui leurs sont associés, sont devenus naturels à la pensée scientifique. Des post-Einsteiniens comme Eddington ont rendu ces caractéristiques totalement à la mode et dans une certaine mesure ils ont même utilisé ce langage dans leurs écrits. Schrödinger a également adopté une nouvelle approche méthodologique et épistémologique similaire ; cette approche rappelle celle que l'on trouve dans le Vedānta (voir pp. 58). Bergson croit lui aussi à la possibilité que le langage induise une pensée scientifique variée et unifiée. Voici ce qu'il écrit à ce sujet :

‘Si le temps a une réalité positive, si le retard de la durée sur l'instantanéité représente une certaine hésitation ou indétermination inhérente à une certaine partie des choses qui tient suspendue à elle tout le reste, enfin s'il y a évolution créatrice, je comprends très bien que la partie déjà déroulée du temps apparaisse comme juxtaposition dans l'espace et non plus comme succession pure ; je conçois aussi que toute la partie de l'univers qui est mathématiquement liée au présent et au passé – c'est-à-dire le déroulement futur du monde inorganique – soit représentable par le même schéma (nous avons montré jadis qu'en matière astronomique et physique la prévision est en réalité une vision ).’<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Bergson, 1922, *Durée et Simultanéité*, p. 259.

Que ce soit en science ou en philosophie, penser avec précision consiste à mettre en corrélation deux aspects structurels qui ont entre eux des relations réciproques ou complémentaires, ou qui se conjuguent ensemble. Ils se distinguent l'un de l'autre parce que l'un relève de l'horizontal et l'autre du vertical. Lorsque tous deux reflètent les mêmes lois de la nature ou les mêmes paramètres logiques et que nous ajoutons à cela un dynamisme global qui est celui d'un double processus ressemblant à l'endosmose et à l'exosmose – processus qui prend place entre les deux pôles structurellement ambivalents d'une unité, que cette unité soit *référante* ou celle à laquelle il est *référé* – nous avons entre nos mains tout ce qui est nécessaire pour conférer une précision scientifique et une certitude à nos futures discussions en matière de Science unifiée de l'Absolu, ou permettre une bonne communicabilité des dites discussions.

Point n'est besoin de limiter notre réflexion et de croire que ce processus ne vaut que pour l'analogie de l'échange osmotique d'essences relevant du domaine de la biologie. On peut concevoir qu'un processus alternatif identique ressemblant à la respiration, ou même au battement du cœur, prend place dans le contexte de la thermodynamique où l'on parle d'entropie et de négentropie. Ce même processus d'action et de rétroaction en alternance existe dans le domaine de la cybernétique (voir pp. 72-73). Les pulsations électromagnétiques impliquant des fonctions sinusoïdales alternées révèlent le même dynamisme de base aux contextes physique, biologique, logique ou même sémantique. En bref, ce que nous prônons pour les

développements ultérieurs et la discussion à venir dans cet ouvrage, c'est une méthodologie et une épistémologie structurellement fondées et exemptes de mythes ou de fables.

#### 4. Un Nouveau Langage Mathématique

Au sein des purs processus de la pensée et de l'expression avec lesquels doit traiter toute théorisation ou toute spéculation qu'elle soit physique ou philosophique, pour ce qui est d'apporter de la précision et de la certitude en matière de sciences, les mathématiques post-hilbertiennes ont une importance historique. L'émergence d'une branche des mathématiques que l'on appelle l'*algèbre de la géométrie* permet aux mathématiques d'atteindre le statut d'une catégorie du savoir autosuffisante où l'on peut concevoir les réalités mathématiques comme des entités indépendantes ayant leur propre statut absolutiste.

Ce nouveau développement de la pensée scientifique laisse loin derrière lui le monde expérimental quantitatif. Étant donné que les éléments conceptuels et perceptuels suivent le même modèle relationnel et qu'il existe une réciprocity entre élément conceptuel et élément perceptuel, cela permet à l'un de conférer de la certitude à l'autre, et vice versa, rendant ainsi possible une certitude absolue. On ne peut concevoir une science de l'Absolu sans supposer la possibilité que deux ensembles d'éléments, l'un *propre* et l'autre *impropre*, se certifient l'un l'autre. Nous en avons suffisamment dit au cours des sections précédentes pour justifier cette affirmation générale. Voyons maintenant où nous en sommes pour ce qui est d'accepter qu'un cadre de travail structurel apporte de la précision à la pensée et au langage. Il faut se rappeler que ce cadre de travail structurel ne prétend aucunement être une réalité en soi. Exactement de la même façon que les corrélats cartésiens ou les latitudes et longitudes apportent une précision linguistique à la pensée, le structuralisme auquel nous pensons n'a d'autre réalité que celle de servir d'instrument au service d'un raisonnement juste et d'une recherche fondée sur ce raisonnement.

Lorsque commence la vie, par pure nécessité, nous sommes naturellement forcés de tenir pour acquis le monde pluraliste, pratique et par conséquent relativiste dans lequel nous devons tirer le meilleur parti de nos vies. La littérature védāntique fait référence à cet aspect, ou zone, tel qu'il se présente à nous dans notre vie quotidienne sous le terme *vyāvahārika* (relatif à la vie courante). C'est là que l'on présuppose ce point de départ relativiste. Ici commencent les différentes façons de calculer et les constructions logiques par lesquelles, à travers une succession de possibilités moins réelles et encore totalement imprégnées d'erreurs éventuelles, nous pouvons tenter d'atteindre l'ultime réalité qui se situe au-delà de cette zone. Cette zone s'appelle *prātibhāsika* (dont le statut est reflété dans le mental). Cette vérité résulte d'une sorte de reflet d'un reflet de la vérité de l'Absolu. Dans l'Absolu il n'y a aucune place pour la pluralité ou les alternances. On l'appelle *pāramārthika* (dont le statut est celui de la valeur suprême). Le point où commencent les calculs et celui où ils s'achèvent délimitent exactement l'intervalle où l'on doit guider la spéculation qui convient, sans violer ni les lois de la pensée ni celles de la nature. Lorsque de simples spéculations métaphysiques s'appuient sur des réalités physiques qu'autorisent les lois de la nature (i.e. lorsque l'on fait correspondre la conceptualisation à sa propre contrepartie perceptuelle), toutes deux, la spéculation verbale, mathématique ou symbolique, et les structures relationnelles se prouvent l'une l'autre. Il existe une délicate équation entre les deux aspects, ce qui permet à l'aspect complémentaire de l'ensemble de la situation comprise de manière unitive de soutenir la spéculation ou les constructions schématiques. La schématisation et le langage des signes peuvent aller main dans la main pour révéler la possibilité d'une science unifiée du futur. Leibniz rêvait d'un langage mathématique

universel et bien que par la suite ses disciples et admirateurs aient fait avorter et ont perdu ce rêve faute de l'avoir parfaitement compris<sup>2</sup>, nous sommes maintenant en position d'aborder ce même sujet sous le nouvel éclairage du formalisme mathématique post-hilbertien qui devient de plus en plus acceptable aux yeux des penseurs de notre époque. Maintenant que nous avons examiné l'œuvre avec laquelle Bergson essaye de combler le fossé épistémologique d'une manière compatible avec l'esprit de la science, nous essayons de regrouper nos résultats pour parvenir à déduire du structuralisme le point de départ d'une nouvelle approche méthodologique bilatérale, approche qui intégrera tout naturellement les caractéristiques axiomatiques et dialectiques.

<sup>2</sup> Bertrand Russel (un ancien admirateur de Leibniz) et quelques autres personnes ont présenté un plan d'une logique symbolique mathématique précise. Voici ce qu'il écrit à ce sujet un autre mathématicien, Thomas Dantzig :

'Je confesse n'avoir aucune sympathie pour l'extrême formalisme de l'Ecole Peano-Russel, que je n'ai jamais pris goût à leurs méthodes de logique symbolique et que mes efforts répétés pour essayer de maîtriser le symbolisme qu'elles impliquent m'ont invariablement jeté dans une confusion et un désespoir qui me laissaient démuni.

'Pour moi l'extraordinaire importance de ce symbolisme ne réside pas dans des tentatives stériles visant à chasser l'intuition de la sphère de la pensée humaine, mais elle réside dans le pouvoir illimité qu'elle a d'*aider l'intuition* en créant de nouvelles formes de pensée.'

T. Dantzig, 1956, Number, *The Language of Science*, pp. 99-100.

Nous avons insisté ici sur le soin que nous avons pris à nous abstenir de construire par nous-mêmes toute caractéristique de ce structuralisme et à nous abstenir également de les assumer arbitrairement. Nous avons toujours été conscients que cette double vérification de la vérité ou de la réalité était implicitement supposée, comme c'est le cas par exemple dans le théorème de Pythagore que nous avons détaillé pp. 49-50. Les deux preuves se rencontrent au centre, sur le terrain absolutiste neutre, pour conférer une certitude scientifique à la vérité qu'implique le théorème. Au départ situés sur des pôles opposés, le côté conceptuel et le côté perceptuel sont rapprochés pour atteindre la certitude en leur centre. Par conséquent cet exemple suffit à justifier l'approche schématique, axiomatique et dialectique que nous avons tenté de démontrer et d'adopter.

C'est dans le pur contexte d'un paramètre vertical que nous devons imaginer deux certitudes partiales qui se rencontrent pour aboutir à une certitude globale et normée. Révéler cet axe de référence vertical avec ce qu'il implique eut égard aux aspects existentiels ou subsistanciers placés dos à dos comme deux représentations réciproques et relationnelles, qu'elles soient considérées comme étant complémentaires ou reliées l'une à l'autre en toute neutralité, voici quel est le trait de structuralisme qu'il nous est le plus important d'accepter en premier lieu. En eux-mêmes, les corrélats cartésiens qui ont été universellement acceptés suffisent à justifier cet axe vertical. Il est encore plus facile de donner l'axe horizontal car il fait seulement référence à l'espace ou au mouvement induit dans les activités ou les relations humaines dans le monde des valeurs de la vie quotidienne.

Les erreurs sont possibles, non seulement sur le plan conceptuel, mais aussi sur le plan perceptuel. Ainsi les trois dimensions dans lesquelles nous vivons au milieu des percepts ont leurs contreparties correspondantes sur l'extrémité opposée. On peut aussi en déduire que le passé et le futur jouissent d'une réciprocité, d'une complémentarité ou d'une parité de statut neutre, similaires. On peut voir que les différentes citations que nous avons prises chez Bergson supportent et démontrent pleinement ces caractéristiques structurelles. Nous allons maintenant



passer en revue quelques-unes des principales caractéristiques du structuralisme que supporte la réévaluation unitive de la relativité selon Bergson :

1. Pour Bergson la couleur n'est *pas* une chose non-réelle que l'on devrait écarter des caractéristiques structurelles de l'espace-temps absolu, car il est capable de les visualiser ensemble. À cet égard le tétraèdre et l'univers coloré se déploient en un vaste tissu ou une matière que les animaux peuvent voir et à laquelle les hommes attribuent ce qui constitue l'aspect le plus concret de la réalité perçue par les sens. L'aplat de couleur que nous avons proposé incorpore la caractéristique superficielle de la réalité absolue. Bergson évoque plutôt un tétraèdre que l'on pourrait draper ou revêtir de la réalité que représente la couleur dans l'espace (voir pp. 97-100).
2. Dans un autre passage remarquable que nous avons relevé p. 71, Bergson arrive à démontrer le paramètre vertical.
3. La référence la plus frappante concernant la vision transparente d'un être réel placé sur un paramètre structurel est celle que nous avons citée dans les préliminaires, p. 97.
4. En ce qui concerne les aspects complémentaires positifs et négatifs du temps dans l'évolution créatrice de Bergson, nous disposons de plus d'une référence intéressante, dont celle citée p. 242. Il y a également d'autres passages remarquables où il est question de 'forme hélicoïdale' et de 'Ne disons donc pas que les événements ou accidents nous arrivent ; c'est nous qui leur arrivons.', etc. (voir pp. 161-162 et 221).

Lorsqu'elles sont lues ensemble et sont comprises en cohérence l'une avec l'autre, on voit clairement ce qu'impliquent ces réévaluations de Bergson sur le plan structurel. Cela justifie presque toutes les caractéristiques de l'aplat de couleur. Cet aplat n'est pas une création arbitraire de notre part, et il est utilisé par les marchands de couleurs et de peintures modernes et par ceux qui s'intéressent à l'harmonie des couleurs pour des raisons esthétiques et non commerciales. Le fait que même les Upanishads (voir p. 154) reconnaissent cette réalité la rehausse à nos yeux. Nous n'avons rien pris ni rien enlevé à ce tableau. En ce qui nous concerne, la possible utilisation que l'on peut faire de ce modèle structurel pour réguler le bon emploi des termes - lorsque l'on fait référence aux caractéristiques et aux relations qu'il y a entre les processus de pensée -, vaut par elle-même recommandation.

Nous devons remarquer qu'ici il y a trois autres dimensions dans chacun des cônes réciproques de l'aplat de couleur. C'est à travers son expérience quotidienne que l'homme appréhende ces dimensions. Les relations mathématiques qu'elles impliquent dans le domaine des lois naturelles ainsi que les processus de pensée appropriés qui coïncident avec elles sont toutes deux des caractéristiques que l'on peut facilement accepter. C'est lorsque nous en venons au paramètre vertical qui traverse le passé pour aller vers le futur (i.e. des percepts aux concepts) que nous atteignons le plus fin, le plus pur et le plus important des paramètres structurels. Nous avons essayé d'expliquer comment ce paramètre existe dans le *Logos* et dans le *Nous* du contexte socratique et du contexte éléatique de la philosophie (voir p. 66). Nous avons également été capables de reconnaître ce même paramètre dans d'autres contextes scientifiques largement répandus.

## 5. Une Structure Conçue de Manière plus Compacte

Nous espérons avoir suffisamment expliqué comment le structuralisme que nous avons développé peut se justifier à la lumière des derniers concepts de la physique et de la métaphysique. Nous devons maintenant faire en sorte qu'indépendamment des divers disciplines ou contextes à partir desquels nous sommes capables d'extraire ses principales caractéristiques, cette structure se détache plus distinctement et de façon plus cohérente. En parlant de la réévaluation de la relativité d'Einstein, il est vrai que nous étions concernés par le temps, l'espace, la gravitation, l'électromagnétisme et les autres catégories qui intéressent de prime abord la philosophie de la science. Nous pouvons cependant extrapoler l'élément structurel pour le faire sortir des limites de ce contexte et concevoir qu'il puisse s'appliquer à un contexte philosophique plus large et plus abstrait, sans pour autant le dépouiller de sa valeur pour ce qui est de sa capacité à apporter des preuves scientifiques.

Au lieu de prendre le temps et l'espace comme principales catégories, on peut traiter avec la cause et l'effet. Les causes sont plus profondes que les effets qui sont visibles et relèvent davantage de l'apparence que de la réalité. On peut sonder les causes de plus en plus profondément en une infinité de chaînes de causes et d'effets, et lorsque ces causes et ces effets sont de l'ordre des causes matérielles nous obtenons une suite verticale de paires. Dans sa méthode de raisonnement le Vedānta accorde une grande importance à l'*upādāna-kāraṇa* (cause matérielle). C'est ici que les causes et les effets peuvent être considérés comme des termes interchangeables. Il y a d'autres sortes de causes et d'effets que nous pouvons examiner, nous pouvons les assembler en un tronc commun structurel. Bergson nous donne ci-dessous le tableau de trois types de causes :

« Une cause peut agir par *impulsion*, par *déclenchement* ou par *déroulement*. La bille de billard qu'on lance contre une autre bille en détermine le mouvement par *impulsion*. L'étincelle qui provoque l'explosion de la poudre agit par *déclenchement*. La détente graduelle du ressort qui fait tourner le phonographe *déroule* la mélodie inscrite sur le cylindre : si je tiens la mélodie qui se joue pour un effet, et la détente du ressort pour la cause, je dirai que la cause procède ici par *déroulement*. Ce qui distingue ces trois cas l'un de l'autre, c'est la plus ou moins grande solidarité entre la cause et l'effet. Dans le premier, la quantité et la qualité de l'effet varient avec la quantité et la qualité de la cause. Dans le second, ni la qualité ni la quantité de l'effet ne varient avec la qualité et la quantité de la cause : l'effet est invariable. Dans le troisième enfin, la quantité de l'effet dépend de la quantité de la cause, mais la cause n'influe pas sur la qualité de l'effet : plus, par l'action du ressort, le cylindre tournera longtemps, plus longue sera la portion que j'entendrai de la mélodie, mais la nature de la mélodie entendue, on de la portion que j'en entends, ne dépend pas de l'action du ressort. »<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Bergson, 1944, *l'Évolution Créatrice*, Bibliothèque de Philosophie contemporaine, 28<sup>ème</sup> édition, Alcan.

Nous pouvons facilement adapter ces trois types de causes au schéma que nous avons proposé. La cause par *déroulement* peut représenter toute la relation verticale qu'il y a entre eux deux. La cause par *impulsion* interagit et s'ajuste au plan horizontal de l'action et de la réaction mécanistes. La cause par *déclenchement* ressemble à quelque chose comme l'électromagnétisme qui correspond à l'apperception dans la conscience où le décalage entre cause quantitative et effet qualitatif est à son maximum. Dans notre *schéma*, cette transformation de la cause et de l'effet peut occuper le point d'origine au centre.

La classification des causes et des effets d'Aristote en quatre formes logiques avec ses contradictions et l'esprit de contradiction qui s'y trouvent entre sujets et prédicats a suggéré une subtile forme logique ou figure sous-jacente à de nombreux penseurs. Néanmoins, jusqu'à présent, aucun n'a réussi à assembler les causes matérielles, instrumentales et les causes premières ou formelles pour qu'elles constituent un tout structurel. Le vedāntin a particulièrement favorisé la cause matérielle et l'a exaltée au-dessus de toutes les autres, comme dans l'exemple du pot fait par le potier qui, lui, est la cause accidentale alors que l'argile est la cause matérielle. Cette façon verticale de raisonner qui combine cause et effet en un seul et même contexte est fondamentale dans la méthodologie vedāntique. Avec sa roue et son bâton le potier n'est qu'un facteur extérieur à l'ensemble de la configuration, car il n'a qu'un statut secondaire ou accidentel. Même dans le contexte cosmologique, il y a un flux dans le grand processus de devenir et ce flux opère le long d'un axe vertical qui représente l'état constant et indépendant des développements ou des contractions qui alternent et sont accidentales. Avant de pouvoir atteindre l'Absolu il faut en quelque sorte que le vedānta transcende le délicat paradoxe qui persiste entre l'être et le devenir. C'est ce que confirme la *Bhagavadgītā* au chapitre II, stance 16 :

« Ce qui n'est pas réel ne peut pas être  
Et ce qui n'est pas ne peut être réel ;  
La conclusion de ces deux faits  
Était bien connue des philosophes. »<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Nataraja Guru, 1961, p. 124. Traduction Word, p. 89.

Cette stance nous donne la subtile formule dialectique du dynamisme que l'on trouve au cœur de l'Absolu. De la même manière Bergson ne raisonne pas en termes de causes et d'effets mais il accorde une place centrale à ce grand processus de devenir dans la réalité absolue. Que nous choissions l'être ou le devenir, le temps ou l'espace, ou la cause ou l'effet comme facteurs complémentaires réciproques susceptibles de s'absorber l'un l'autre, ce modèle structurel reste valide. Par conséquent, dans chacun des chapitres suivants on peut considérer que notre épistémologie et notre méthodologie fondées sur le schématisme (conçu du point de vue statique comme le *schematismos* de Kant et conçu du point de vue dynamique comme le *schéma moteur* de Bergson) forment un cadre de référence linguistique et proto-linguistique valide. Nous garderons à l'esprit le double aspect de cette référence et celle-ci clarifiera les concepts et les percepts dont on fait intuitivement l'expérience, afin qu'en partant d'une double correction venant des deux côtés nous puissions rehausser le degré de certitude.

## 6. Mouvement Ascendant et Descendant dans le Raisonnement

Si nous préservons les relations structurelles entre causes et effets et prenons soin d'attribuer au paramètre vertical une place prépondérante parmi elles, nous pouvons considérer qu'il y a deux processus de raisonnement réciproques ; l'un va dans le sens de la descente et consiste à mettre en équation rétroactivement ou négativement tous les effets situés à l'extrémité positive avec leurs causes basiques ou matérielles à l'extrémité négative ; dans la succession des stances du chapitre deux, la méthode de Narayana Guru consiste à utiliser une mise en équation pure et verticale des termes impliqués. Cela prend tout d'abord la forme d'une descente dialectique et l'on voit à la fin d'une série que celle-ci est corrigée, dans la mesure du nécessaire, par l'ascension dialectique qui lui correspond ; par cette ascension il met en équation et il neutralise dans les dernières stances la tendance à la négation pour éviter que celle-ci soit trop accentuée. En examinant le commentaire restitué avec le texte on peut voir ce subtil jeu de mouvements

dialectiques opposés. L'étudiant minutieux ne devrait pas manquer de noter ces délicates nuances de raisonnement, c'est en leur cœur que réside l'enseignement ou la clarification de l'Absolu de ce chapitre dans son ensemble.

Dans la terminologie technique du Vedānta on appelle ce mode de raisonnement *satkāraṇavāda* (donner la primauté à la cause par rapport à l'effet) ; par opposition aux autres écoles de philosophie comme la *Vaiśeṣika* (atomiste), méthode à laquelle on constate que Rāmānuja adhère également. Il est important de noter une autre caractéristique de la méthodologie qui est adoptée ici, c'est que celle-ci cherche à éviter de reculer indéfiniment lorsqu'elle poursuit sa démarche qui consiste à mettre en équivalence les effets avec une cause. Agir ainsi aboutit à l'erreur d'*anavasthā* (instabilité du terrain), erreur que la logique occidentale appelle régression infinie.

À première vue la parfaite réciprocité entre causes et effets de la stance 4 semble rompue par une double négation. Mais bientôt sa contrepartie dialectique de double assertion du côté positif restaure la raison et confère un statut absolutiste à la Cause Première, cause qui ne peut avoir aucune autre cause derrière elle. C'est la limite inférieure du mouvement de descente dialectique. C'est ainsi qu'il semble y avoir une parenthèse à la hausse, à un certain point de l'axe vertical, pour éviter qu'il y ait une régression sans fin. De la même façon, on peut remarquer en examinant la seconde moitié de la série de stances, qu'il y a un mouvement compensatoire correspondant qui vise à la renormalisation de ce qui n'est qu'ontologique à travers la subsistance qui, à son tour, touche un élément de valeur qui en quelque sorte marquerait une limite supérieure, bien que la pensée se déplace encore à l'intérieur des limites des trois pures catégories de l'Absolu que sont *sat*, *cit* et *ānanda* (Existence, Subsistance, Valeur).

Il y a donc une double mise entre parenthèses afin de faire en sorte que le concept d'Absolu contienne une valeur existante réelle dans le cadre de la conscience subsistante, aussi fine ou pure qu'elle puisse-t-être. C'est au nom de cette Valeur Suprême que l'on appelle *ānanda* qu'est finalement déterminée la nature de l'Absolu. Cette posture finale s'accorde parfaitement avec l'esprit des enseignements des Upaniṣads, tel qu'on peut le voir dans la troisième *vallī* (chapitre) de la *Taittirīya Upaniṣad*.

## 7. La Transition du Relatif à l'Absolu

En utilisant la terminologie vedāntique on pourrait dire que ce chapitre cherche à effectuer une transition du point de vue pratique et ordinaire de la vie courante que l'on appelle *vyāvahārika*, à ce qui constitue les plus hautes des valeurs absolument vraies que l'on appelle *pāramārthika*. Ensembles, ces deux perspectives relèvent du contexte global auquel appartient l'homme vertueux qui aspire à se perfectionner sur le plan spirituel. En ayant pour objectif d'atteindre la suprême perfection de l'Absolu, il dispose de deux bases relativement solides et doit choisir l'une d'elles pour guider sa vie. En position intermédiaire entre ces deux positions relativement solides il y a une gamme infinie de possibilités d'erreurs, d'hallucinations ou de valeurs déplacées. On appelle cette zone *prātibhāsika*, et le terrain où abonde ce type d'erreur est plutôt le monde des concepts abstraits que le monde des percepts dont on fait réellement l'expérience. C'est pourquoi le mot sanskrit qui y fait référence est *pratibhā* (lumière réfléchie dans la conscience) et c'est donc à juste titre que l'on appelle cette zone d'erreur *prātibhāsika*. Pour servir l'esprit des étudiants du monde des valeurs données pour empiriques et le pousser vers des valeurs suprêmement vraies, Śāṅkara utilise ces trois termes fort à propos dans sa

méthodologie. Voici comment le Prof. Olivier Lacombe analyse les implications de ces trois concepts :

« Une fois encore nous nous heurtons à cette difficulté que dans l'*advaita vedānta* la théorie de l'être (*sat*), ne s'achève pas dans sa ligne propre, mais verse dans la théorie de la vérité (*satya*) et de la connaissance (*jñāna*). ..... on aurait tort de considérer cette philosophie comme un idéalisme, si l'idéalisme professe un primat inconditionnel de la pensée sur l'être, ni même comme un idéalisme qui s'ignorerait, puisque d'authentiques idéalismes s'étaient développés dans l'Inde avant qu'elle-même vit le jour, et qu'elle les a expressément combattus. ....

Il y a lieu de distinguer des approximations successives du Réel absolument réel (*pāramārthika*). Dans l'infini du relatif il y a une infinité de degrés qui vont se rapprochant de plus en plus de l'absolu sans jamais le rejoindre : et chaque degré plus profond qu'un autre absorbe en soi toute l'apparence de réalité de cet autre qui devient ainsi purement illusoire, de ce point de vue. Pourtant deux grandes zones au moins peuvent être distinguées dont la portée métaphysique ne se confond pas. L'une toute chargée de sens et de valeurs pratiques offre à notre action humaine, et à notre action morale, un point d'appui suffisamment ferme : c'est la *vyāvahārika*, textuellement 'l'ordre pratique'. L'autre n'est plus seulement l'apparence de la Réalité, mais l'apparence de l'apparence, au second degré : c'est le *prātibhāsika*, qui bien sûr a ses causes objectives, mais n'a de consistance que subjective : par exemple toutes les erreurs de perception, hallucinations etc... »<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Lacombe, 1937, l'Absolu Selon le Vedānta, p. 57.

Des passages comme celui-là dévoilent ce terrain intermédiaire sur lequel il y a une possibilité d'erreurs. Ce terrain se situe entre les deux limites fixes marquant d'un côté les intérêts relatifs de la vie et de l'autre ses intérêts absolutistes. Ce n'est pas chose facile que de classer toutes les erreurs possibles, qu'elles soient fondées sur les jugements ou les expériences. Dans ses *Philosophical Investigations* <sup>6</sup> Ludwig Wittgenstein a tenté de donner des exemples des divers types d'incompatibilités et a introduit des 'jeux de mots'. Il fait remarquer que pour prouver l'information concernant le décès d'une personne X que l'on a lu dans le journal, il ne sert à rien d'essayer de la confirmer en faisant dix copies de ce même journal. Même s'il est facile de reconnaître l'erreur, il est difficile de l'analyser. Un des exemples d'erreur les plus simples c'est le cas où un étranger répond instantanément dans sa propre langue vernaculaire à quelqu'un qui lui a posé une question qu'il ne pouvait pas comprendre. Śaṅkara se réfère au fait qu'il n'est pas possible qu'une personne boive le médicament d'une autre, même si l'on peut facilement comprendre qu'un voyageur aide un autre voyageur à porter sa valise. Considérer qu'une image réfléchie est réelle, c'est une forme simple d'illusion dont même les animaux sont capables, mais il y a des formes d'illusion plus subtiles, c'est le cas par exemple d'une enfant qui considère que sa poupée a faim ou qu'elle a sommeil, ou d'un adulte qui arrive à voir des projections eidétiques de forêts dans le ciel et traite le monde visible avec l'attitude passive d'une indifférence apathique, comme s'il s'agissait d'une vision passagère qui serait à ce même niveau de réalité. C'est deux derniers exemples sont tirés des écrits de Narayana Guru. On peut multiplier les exemples et on peut même les classer si l'on garde à l'esprit les paramètres relationnels et structurels qui séparent les aspects structurels réciproques de la pensée conceptuelle ou perceptuelle. Ce sont des possibilités à venir.

<sup>6</sup> Wittgenstein, 1953, *Philosophical Investigations*, tr. CEM Anscombe, sections 65-67.

A l'heure actuelle on peut difficilement ajouter davantage de précisions à cette analyse si ce n'est en rassemblant toutes les erreurs découlant de la confusion des valeurs conceptuelles et perceptives sous le terme générique de *prātibhāsika*, comme l'a fait Śaṅkara dans la citation ci-dessus. Lorsque les concepts ne correspondent pas tout à fait aux perceptions, alors apparaissent les superstitions, et une erreur dans l'autre sens devient cause d'hallucinations. Provenant d'au-dessus ou d'en dessous, les possibilités et les probabilités doivent en quelque sorte se rencontrer pour aboutir à une bonne connaissance. Il se peut que des faits isolés ne correspondent pas aux idées générales qui découlent d'a priori, et inversement il se peut que des idées générales ne correspondent pas à des ensembles donnés de faits. Tous deux doivent se confirmer l'un l'autre à chaque étape de la vie. Si une personne dit qu'une colonne qui supporte un toit tombe à un moment où personne ne regarde, et qu'elle se redresse rapidement juste avant que quelqu'un regarde, on ne peut le prouver sans avoir auparavant envisagé toutes les possibilités. Le terme sanskrit qui correspond à ce dernier cas est *ṛtam* (vérité par ordre général du monde) ; la contrepartie de *ṛtam* est *satyam* (vérité par expérience ontologique), *satyam* se construit en allant vers le haut et non pas en descendant vers le bas. Tous deux doivent contribuer au résultat central et permettre d'aboutir à une conviction.

Or, si nous introduisons notre méthode d'analyse dans la complexe situation des diverses erreurs qui se situent dans la zone intermédiaire *prātibhāsika*, nous pouvons alors les classer selon la primauté des percepts ou des concepts. C'est exactement ce que les vedāntins du *khyātivāda* ont tenté ; le *khyātivāda* est un mode structurel qui analyse toutes les possibilités d'erreurs. Les quatre *khyātis* relèvent ensemble du même contexte de connaissance absolue, lorsque celle-ci est considérée en partant du point de vue relativiste. *Adhyāsa* (fausse supposition) et *māyā* font référence à des catégories d'erreurs globales. *Upādhi* est le conditionnement de la vérité.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Pour clarifier ces termes, se reporter à notre article intitulé 'Favourite Examples of Vedānta' dans *Unitive Philosophy*.

Grâce à l'approche structuraliste qui nous permet de classer les erreurs et de les situer aux emplacements qui sont les leurs ou dans les limites qui leurs sont propres, on peut se faire une idée claire de toutes les erreurs possibles. Les superstitions, les suppositions, les erreurs d'appréciation, les hallucinations ou les illusions, et même les absurdités, qui toutes relèvent du domaine de *māyā* telle qu'on la conçoit dans l'Advaita Vedānta, pourraient ainsi être analysées et scrupuleusement examinées. Nous aurons l'occasion d'y revenir à un stade ultérieur.

## 8. L'Approche Analytique

En concentrant notre attention sur la méthodologie de la stance 7 on s'aperçoit que dans cette stance Narayana Guru dévie du mode védāntique habituel qui consiste à déterminer la réalité par une approche synthétique a priori semblable à celle de Kant. Les philosophes et les scientifiques actuels se proclament positivistes et préfèrent considérer qu'ils ont une approche plus analytique que synthétique. La méthode a priori répugne à l'esprit scientifique général de notre époque. Il est cependant étrange de constater que même des penseurs chevronnés comme Einstein ne distinguent pas clairement des expressions telles que 'a priori synthétique' et 'a posteriori analytique'. Voici comment celui-ci exprime sa défiance vis-à-vis de l'a priori :

« Une remarque sur les concepts en général avant de nous tourner vers le problème de l'espace : les concepts se réfèrent à l'expérience sensible, mais, en toute logique, ils ne dérivent jamais de concepts. C'est pour cette raison que je n'ai jamais été capable de comprendre la quête de l'a priori au sens kantien du terme. »<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Einstein, 1934, 'The Problem of Space, Ether and the Field in Physics', p. 474.

De nouveau nous voyons un épistémologue de haut niveau comme Heisenberg exprimer sa défiance envers les deux divisions cartésiennes de *res cogitans* et de *res extensa* sur lesquelles se fondent Descartes pour analyser la substance (Descartes divise la substance en aspects fondamentaux de la réalité). Étrangement ces scientifiques semblent oublier que tous les axiomes sur lesquels les mathématiques doivent nécessairement se baser pour aboutir à leurs postulats, correspondent à une réalité donnée a priori. De plus, pour ce qui est d'Heisenberg, il est assez étrange qu'il rejette les deux catégories de Descartes alors qu'il continue à utiliser les corrélats cartésiens, comme le font tous les scientifiques de notre époque.

C'est ainsi qu'Heisenberg accepte indirectement ces corrélats si fondamentaux pour la pensée post-einsteinienne à laquelle il appartient indubitablement ; et voici comment une fois de plus il exprime sa désapprobation envers Descartes :

« Avec sa *res cogitans* et sa *res extensa*, Descartes ne propose pas un bon point de départ pour ceux qui veulent comprendre les sciences modernes de la nature. »<sup>9</sup>

<sup>9</sup> Heisenberg, 1962, 'l'Homme, la nature, la science', *Planète*, 5 : 27 (N.d.t. : traduction de la traduction de Nataraja Guru).

Un examen attentif de ces déclarations nous révèle que les scientifiques confondent ce qui est strictement 'subjectif' avec ce qui est strictement 'objectif'. Il y a un premier degré d'objectivité qui est celui que l'on voit, par exemple, lorsque l'on considère la réciprocité horizontale qu'il y a entre deux contraires. Il y a aussi une subjectivité et une objectivité plus profondes auxquelles il serait plus juste de se référer en disant que l'une est immanente et l'autre transcendante. Si la première paire relève de l'axe horizontal il est plus approprié de considérer que la seconde relève de l'axe vertical. Sur l'axe vertical ce qui est plus objectif ou plus riche du point de vue ontologique correspond au côté négatif de l'axe <sup>10</sup>, alors que l'aspect transcendantal de ce même axe se développe dans la pauvreté du pur conceptualisme et du pur nominalisme. La réalité est en bas et non en haut. Si l'on met naturellement l'objectivité en équation avec ce qui est donné comme étant ontologique, nous devons reconnaître que l'on peut appliquer une réversion du positif et du négatif aux deux axes. Comme le révèlent la langue et les mathématiques, la négation de la négation est possible sur l'axe vertical, et une double assertion empêche également les réalités conceptuelles de dissiper leurs essences en direction du simple néant nominaliste. Le fait de clairement comprendre la nature de la pensée nous permet d'éviter une confusion des termes tels que ceux que l'on trouve dans des paires comme 'a priori et a posteriori', et 'analytique et synthétique'. Nous avons des traces de cette confusion de termes dans les phrases d'Einstein que nous avons citées. Il est vrai que tous les concepts doivent nécessairement renvoyer aux percepts qui leurs correspondent et que, si l'on a les percepts, l'esprit n'est pas capable d'arriver aux concepts de manière naturelle ni aux noms auxquels ils correspondent. S'il y a entre eux un lien dans un sens, un lien qu'Einstein admet au moins en principe, alors il doit aussi y avoir un lien qui retourne en sens inverse. C'est le fondement de la correspondance biunivoque entre les *ensembles* mis en évidence par les mathématiques modernes. C'est parce qu'Einstein accorde plus d'importance aux percepts que

Bergson a dû prendre la peine de réévaluer sa théorie de la relativité pour signaler ses déficiences et ses partialités.

<sup>10</sup> C'est aussi ce qu'affirme Spinoza lorsqu'il déclare au sujet du déterminisme négatif :

'Quant à la théorie selon laquelle la figure est une négation et qu'elle n'est pas quelque chose de positif, il est clair que l'ensemble de la matière considérée dans l'indétermination ne peut avoir de figure, et que la figure n'existe que dans les corps finis et déterminés. Car celui qui déclare percevoir une figure, indique simplement par là qu'il conçoit une chose déterminée, et nous dit comment elle est déterminée. Ainsi cette façon de déterminer la chose ne relève pas de la chose du point de vue de son existence, mais, au contraire, du point de vue de sa non-existence. Comme par conséquent la figure n'est rien d'autre qu'une chose que l'on détermine, et que cette chose déterminée est négation, la figure, comme cela a été dit, ne peut être que négation.'

Spinoza, 1951, *The Works of Spinoza*, pp. 369-70.

En étudiant la méthodologie de cette stance 7 nous constatons que Narayana Guru fait sciemment une concession à l'approche analytique, ou approche a posteriori naturelle à l'esprit des scientifiques modernes. En lisant attentivement le commentaire nous voyons qu'à travers un procédé visant à éliminer des parties d'un tout, Narayana Guru fait suivre à son raisonnement un chemin qui descend au cœur de l'existence ontologique. N'importe quel scientifique peut visualiser ce processus dans son laboratoire sans avoir à passer par la logique ou la métaphysique. Il peut prendre un morceau de craie et le diviser *ad infinitum*. Rien ne l'empêche de penser que cette division est possible. La suite de réalités échelonnées qui résultent du fait de séparer des parties d'un morceau de tissu, exemple que prend Narayana Guru, nous donne une succession de réalités réelles partant de la réalité du tissu, du fil, du coton pour finalement parvenir aux atomes et à leurs dupliquas mentaux dont nous sommes conscients.

A l'heure actuelle cette méthode est même adoptée par la physique nucléaire. Traçant ainsi le parcours de la méthode analytique dans le raisonnement, l'esprit de cette méthode est pleinement scientifique. Grâce à cette approche graduée a posteriori Narayana Guru peut tracer l'axe vertical en descendant au cœur même de la conscience de Soi absolue.

Même aux yeux d'un positiviste analytique, il n'y a dans cette façon de raisonner rien d'illégal, rien qui manque de rigueur, rien qui soit inapproprié ni rien avec lequel on ne puisse composer. On peut descendre dans le domaine de la physique nucléaire où se cache l'incertitude, tout aussi bien qu'il est possible, grâce aux hypothèses métaphysiques, d'aller dans la direction opposée pour atteindre le domaine des prédictions ou des visions astronomiques, là où prévaut ce même indéterminisme et cette même incertitude. Pour donner corps à ce que nous avons dit au sujet du structuralisme situé au cœur de la physique nucléaire et de ses méthodes qui ont été accréditées, nous citons ci-dessous où l'on considère qu'un phénomène nucléaire réfléchi dans un miroir est bien réel :

« Il y a un autre type fondamental de symétrie, c'est celle qu'il y a entre la droite et la gauche, ou celle observée avec l'image réfléchie. On peut énoncer de la manière suivante le principe d'invariance impliqué : Tout processus qui se déroule dans la nature peut également se dérouler comme si on le voyait par réflexion dans un miroir ; L'image reflétée de n'importe quel objet est aussi un objet qu'il est possible de trouver dans la nature ; le mouvement de n'importe quel objet que l'on voit dans un miroir est également un mouvement qui serait autorisé par les lois de la nature ; une expérience menée en laboratoire peut aussi être menée de la façon dont elle est apparue dans le miroir, et tout effet qui en résulterait serait l'image en miroir de l'effet réel. Plus précisément, nous



pensons que les lois de la nature ne changent pas quand elles sont réfléchies, et l'expérience semble supporter cette thèse. »<sup>11</sup>

<sup>11</sup> Kaplan, 1964, *Nuclear Physics*, p.382.

## 9. Remarques de Conclusion

Pour conclure notre discussion, passons brièvement en revue le contenu de ce chapitre en disant quelques mots sur chacune des stances.

**Stance 1 :** Il nous faut remarquer que la première stance fait référence à deux niveaux de réalité. On les appelle *sthūla* (grossier) et *sūkṣma* (subtil). Le niveau du grossier induit un plus haut niveau d'objectivité, ou du moins une dualité entre le sujet et l'objet. Il doit avoir à ses côtés un contenu ontologique qui entre dans le cadre de la conscience vitale (*caitanya*), conscience vitale que l'on considère ici comme étant le concept clef de l'ensemble du chapitre, étant donné qu'il a le statut d'une norme absolue. Le grossier est de teneur horizontale, alors que le subtil, sa contrepartie réciproque, est de teneur verticale. Dans le but de commencer la discussion sur le plan pratique, il reste encore entre eux un vestige de dualité. A la stance 2 cette dualité sera absorbée dans l'unité. Dans cette stance introductive l'accent est mis sur le subjectif et la tendance à traiter le sujet de façon de plus en plus subjective sera encore plus prononcée après la seconde stance. Le paradoxe n'est pas encore éliminé, car il y a encore une relation de *soit-soit* entre la contrepartie grossière et la contrepartie subtile. Dans la dernière stance cette relation sera complètement supprimée par absorption de l'un par l'autre.

**Stance 2 :** L'effet (*kārya*) de la seconde stance correspond au monde grossier visible, et la cause (*kāraṇa*) est sa contrepartie dialectique la plus subtile. Cette stance tend à traiter la relation qu'il y a entre eux dans un contexte plus vertical. La dualité du *ou bien – ou bien* commence à céder la place à une unité dans laquelle la cause et l'effet se rassemblent sans contradiction. La pluralité relativiste horizontale est résolue en termes d'une unité verticale des causes et des effets ; ces causes et ces effets sont de plus en plus purs, de plus en plus raffinés, et ils sont traités conjointement. C'est l'essence même de la transition de ce qui est relativiste vers ce qui est plus absolutiste. Les causes et les effets vont de pair comme c'est le cas dans le contexte des pures mathématiques et ils sont considérés comme étant interchangeables au sein d'un processus réversible. Le fait que rien ne soit affirmé, mais qu'indirectement cette stance nous donne une réponse sous forme de deux questions rhétoriques, prouve son caractère immanent-transcendant. Il nous faut aussi remarquer qu'il reste encore une trace de contradiction du fait de l'emploi du terme *asat* (non-existence). Dans les stances qui suivent nous devrions remarquer que cette contradiction s'estompe progressivement.

**Stance 3 :** Il est question ici du principe d'erreur ou d'indéterminisme (*māyā*). Ce principe avait déjà été utilisé dans le chapitre précédent dans un sens plus général. Si l'on parle d'une chose qui n'existe pas il ne peut être question d'origine ou de dissolution. À travers le terrain flou et neutre de l'indéterminisme présenté par le principe de *māyā* qui s'interpose comme élément d'ambiguïté entre les facteurs relatifs et les facteurs absolus que sont les références au *pāramārthika* et au *vyāvahārika* que l'on a ici, on voit que la transition entre le point de vue relatif et le point de vue absolu s'effectue avec la plus grande facilité. La référence à *māyā* est également pleinement justifiée car elle permet de totalement transcender tout ce qui reste de contradiction dans l'emploi des termes *asti* (est) et *nāsti* (n'est pas). C'est aussi dans ce chapitre qu'apparaît pour la première fois le terme *brahman* (l'Absolu). Nous devons également

remarquer la rapidité avec laquelle la non-existence suggérée dans la stance précédente est résolue dans celle-ci. Dans un raisonnement d'ordre supérieur la contradiction peut être dépassée grâce à un traitement dialectique plus pur et plus vertical. Ce traitement qui est pour ainsi dire un traitement par annulation relève en propre de la méthodologie de la Science de l'Absolu. Nous analyserons plus tard ce facteur indéterminé qu'est *māyā*, à ce stade il ne s'agit que de l'introduire. *Māyā* représente la contrepartie relative de l'Absolu et on l'utilise pour faciliter la communicabilité linguistique, mais elle n'a en elle-même aucune réalité. C'est le nom d'une catégorie globale d'erreur philosophique.

**Stance 4 :** Dans cette stance nous aboutissons à une forme de raisonnement à double sens, raisonnement qui est tout à fait justifié dans l'Advaita Vedānta. Dans la logique occidentale on connaît cette méthode d'*anvaya-vyatireka*, c'est la méthode de l'accord et de la différence. Il y a un double mouvement, tout d'abord un mouvement de la pluralité vers l'unité puis un mouvement inverse de l'unité négative vers l'existence traitée dans son ensemble. Le terme *avyatiriktavāt* désigne une forme extrêmement technique de raisonnement unitif et négatif très apprécié des penseurs védāntiques. Il y a d'autres expressions similaires et également appréciées des vedāntins, ce sont par exemple *ananya* (qui n'est autre que) et *prāg-abhāva* (non-existence antérieure) qui, avec ces trois autres *abhāvas* : *anyonya-abhāva* (non-existence réciproque), *atyanta-abhāva* (ultime non-existence) et *pradhvamsa-abhāva* (non-existence postérieure), doivent toutes être traitées ensemble dans le contexte d'une structure en quatre parties pour que nous puissions voir comment le raisonnement fonctionne dans sa globalité tout en étant structuré. Parmi ces concepts à deux facettes, le type le plus subtil de tous est celui qui est employé dans cette stance (i.e. *avyatiriktavāt*) parce que de par son état il n'est pas différent. Comme l'action et la rétroaction en cybernétique, ce double mouvement prend place sur l'axe vertical comme c'est le cas dans une réaction interchangeable ou pour son équation mathématique correspondante. Les deux questions de la stance nous indiquent la particularité que nous avons mise entre parenthèse, et que nous avons déjà expliquée.

**Stance 5 :** En faisant référence aux esprits obtus (*mandadhīh*), Narayana Guru souhaite faire ressortir une subtilité que nous ne devrions pas manquer de voir dans cette stance. On constate que l'effet est totalement absorbé par la cause. La réalité qui relève de l'effet doit nécessairement passer du côté de la cause. Ce faisant elle doit dépasser la zone de confusion représentée par l'incertitude de *māyā*, zone où cohabitent l'existence et la non-existence. En les reconnaissant toutes deux on reste encore pris dans les alternances d'une situation du type *ou bien – ou bien*. Cette confusion doit être transcendée pour conférer à la réalité le plein statut absolu qui ne peut être qu'unique et exempt de facteur de dualité rival. Les *bheda-abheda-vādins* (affiliés au principe de la différence-non-différence) comme Bhartṛprapañca ont effectivement été réfutés par Śaṅkara qui leur reprochait cette même tendance à la confusion caractéristique des 'esprits obtus'. Il est indubitable dans cette stance que la primauté doit passer du relatif à l'Absolu.

**Stance 6 :** Afin d'éliminer toute éventualité de confusion sur la position concernant le statut définitif de l'Absolu, cette stance insiste encore davantage sur le point de vue unitif. Il est expressément fait référence à la limite inférieure et la limite supérieure de la contradiction et de la tautologie que connaissent les spécialistes de la logistique moderne. C'est dans l'amplitude de ces deux limites que peuvent prospérer les doutes relativistes, et elles sont ici abolies en faveur d'un concept absolu unitif. Einstein lui-même déclare :

« Mais l'idée qu'il puisse y avoir deux structures d'espace indépendantes l'une de l'autre, la métrico-gravitationnelle et l'électromagnétique, paraissait intolérable aux yeux d'un théoricien. »<sup>12</sup>

<sup>12</sup> Einstein, 1934, 'The Problem of Space, Ether and the Field in Physics', p. 482.

À plus forte raison un philosophe ne devrait-il pas déclarer qu'il est important d'éviter d'avoir deux vérités en une seule et même fois ?

**Stance 7 :** Nous avons déjà traité l'importance méthodologique particulière de cette stance. Il nous suffit d'ajouter que, ne serait-ce qu'avec cette approche analytique, il est possible d'éliminer *māyā* et de l'envoyer au loin. On peut dépasser la relativité à la fois par une approche synthétique et par une approche analytique. Cette dernière nous mène au cœur de la matière et la première nous mène à l'Absolu conceptuel ou nominaliste global.

**Stance 8 :** Cette stance réussit pleinement à montrer le statut vertical de l'Absolu. Il reste cependant une dernière trace de dualité à supprimer explicitement. Selon l'Advaita Vedānta la contradiction horizontale et la dualité verticale doivent être supprimées ensemble. C'est ce qu'on appelle *sajātīya-vijātīya-bheda-śūnyatā* (non-différence comme celle qu'il y a entre des éléments d'une même classe et un élément qui est différent). On doit éliminer les aspects verticaux et les aspects horizontaux de la dualité pour que l'Absolu acquière son plein statut. Le dernier argument qui permet d'éliminer la dualité interne est contenu dans la seconde moitié de la stance où le concept de Berkeley, *esse est percipi*, est rendu à la fois sous sa forme ordinaire et sous sa forme converse. Pleinement développé, ce double aspect est une caractéristique qui relève à la fois de la méthodologie scientifique et de la méthodologie védāntique.

**Stance 9 :** Avant d'aborder la dernière stance qui définit l'Absolu par les trois catégories *sat-cit-ānanda* (existence-subsistance-valeur), cette stance met l'accent avec un certain soulagement sur l'indépendance du concept de valeur par rapport aux deux autres facteurs. Il faut d'abord fusionner ces deux facteurs pour en faire un tout afin d'éliminer les implications horizontales et verticales qui peuvent encore persister entre eux. Lorsque la dualité a été réciproquement absorbée, ils sont élevés au même rang à un statut que l'on appelle Valeur Suprême ; c'est *ānanda* dans le sens de béatitude. Ce statut que l'on attribue à l'Absolu est pleinement reconnu dans diverses Upaniṣads où la béatitude va de pair avec l'Absolu. Citons la *Taittirīya Upaniṣad* (III, 6) :

« Ayant pratiqué l'austérité, il comprit  
Que brahman est béatitude (*ānanda*). »<sup>13</sup>

<sup>13</sup> Hume, 1951, *The thirteen Principal Upaniṣads*, p. 291.

**Stance 10 :** Au nom de l'Absolu, la dernière stance insiste pour que soient éliminées les dernières traces de pluralité qui pourraient encore subsister dans l'esprit du lecteur. Les trois catégories d'Absolu sont censées s'absorber l'une l'autre. Tout d'abord *sat* et *cit* s'absorbent mutuellement puis elles sont finalement incluses dans la catégorie d'*ānanda* qui ne fait aucune différence entre le sujet et l'objet. Le Prof. Olivier Lacombe explique cette façon de comprendre l'unique concept d'Absolu. Il précise que l'on retrouve ce concept dans un concept identique qui est celui de l'échange osmotique, échange osmotique que Bergson utilise également dans sa philosophie. (Il se peut que Lacombe ait été influencé par ce dernier.) Il écrit :

“Il y a sans doute dans l’univers empirique dualité du sujet et de l’objet avec un primat très marqué mais non pas incondtionnel du sujet. Mais si le sujet émerge d’un fond qui est indivisément être et lumière intellectuelle – *sat* et *cit* – derrière l’objet aussi, bien que la dégradation soit plus marquée, il y a encore de l’être et de la lumière intelligible qui ne se divisent point. De sorte que l’identité profonde du sujet et de l’objet en réalité absolue, se traduit en relativité par une osmose et comme un échange substantiel entre ces deux ordres, entre ces deux « attributs » pour parler comme Spinoza. »<sup>14</sup>

<sup>14</sup>Lacombe, 1937, L’Absolu Selon le Vedānta, p. 58.

### 3

## PHÉNOMÉNOLOGIE

### PROLOGUE

PARTANT de l’aspect théologique et de l’aspect cosmologique du premier chapitre, en passant par un premier niveau de réévaluation en termes d’énergie vitale dans le second chapitre, nous arrivons maintenant à mieux préciser le concept subjectif du mental. *Manas* (mental) est un terme que l’on conçoit de manière plus formelle dans le Vedānta que lorsque l’on parle de ‘mind’ en anglais. En français on utilise davantage le mot ‘esprit’ mais celui-ci a un sens plus large et plus subtil que le terme ‘mental’ qui est un concept plus commun. Pour définir le sens de *manas* tel qu’on l’utilise dans ce chapitre nous devons nous fier à la précision qu’apportent les phénoménologues modernes à ce concept ordinaire. Ceux-ci le considèrent selon deux différentes perspectives. Les disciples d’Hegel emploient le mot *Geist*<sup>1</sup>, terme qui s’approcherait le mieux du mot ‘esprit’.

<sup>1</sup>On trouve la définition que donne Hegel à ce terme dans son *Encyclopedia of Philosophy*, tr. G. E. Müller, 1959, p. 191 :

Ce Mental ou Esprit (*Geist*) est le noyau concret, universel et substantiel de l’existence humaine.... Mental-Esprit (*Geist*) unit sa propre unité fondamentale à ses nombreuses manifestations partielles et individuelles, manifestations qui sont tout aussi fondamentales.’

Nous Interprétons parfois l’expression ‘substance mentale’ dans le sens de la traduction que nous avons-nous-même donnée au mot sanskrit *cit*. C’est l’expression que nous utilisons car nous n’avons pas de terme qui rende sons sens fondamental en anglais/français. Les phénoménologues de notre époque se sont appuyés sur le mot grec *epochè* (*self-restraint*, retenue), et si on l’interprète bien il est censé être plus scientifique que philosophique, contrairement à l’emploi que fait Hegel du mot *Geist*.

Dans le contexte du Vedānta *manas* est le siège de l’ignorance (*avidyā*), de la volonté mal orientée (*vikalpa*) et même de la pure volonté (pensée concentrée, *saṅkalpa*). C’est un facteur que toute personne qui aspire à voir l’Absolu dans sa plénitude doit éliminer. Son contenu est à la fois transcendant et immanent et en définitive on peut le supprimer en faveur d’une pleine vision de la vérité absolue ou réalité absolue. Néanmoins les phénoménologues modernes ne sont pas favorables à la terminologie employée par les métaphysiciens traditionnels. Il semblerait qu’ils ne s’intéressent pas à des termes tels qu’a priori et a posteriori. Le Vedānta n’a pas besoin d’avoir ces réserves, ni de se limiter de la sorte, parce que du point de vue de la pensée il n’a pas les mêmes antécédents qu’en Occident. Nous avons déjà expliqué cela. <sup>2</sup>

<sup>2</sup> *The Search for a Norm in Western Thought* (chap. 1: Some Background Aspects), inclu dans *Unitive Philosophy*, 2005.

On peut tout à fait comprendre de nos jours que de nombreux intellectuels européens répugnent à utiliser certains termes, mais des préjugés qui n'appartiennent qu'à des régions limitées ne doivent pas nous empêcher d'employer librement les termes appropriés dans la mesure où nous précisons le sens que nous leur donnons, et où, dans la littérature philosophique et scientifique, nous écartons de notre esprit toutes les connotations qui portent à confusion. Au sujet de la nature et des particularités de la phénoménologie, citons la personne qui l'expose le mieux, Edmund Husserl :

« ...la phénoménologie pure ou transcendantale ne s'instaurera pas comme une science factuelle, mais comme une science de l'Être fondamental (comme dans la Science 'eidétique' ; une science qui a exclusivement pour but d'établir la 'connaissance des essences' (*Wesenserkenntnisse*) et absolument aucun 'faits'. À celle-ci correspond une réduction qui mène de la pure 'essence', ou, pour ce qui est du jugement que l'on fait, du factuel ('empirique') à l'universalité 'essentielle', c'est la *Réduction eidétique*.

*En second lieu, les phénomènes de la phénoménologie transcendantale auront pour caractéristiques de n'être pas réels (irréels). D'autres réductions, les réductions spécifiquement transcendantales, 'purifient' les phénomènes psychologiques de ce qui leur confère une réalité et donc un cadre dans le "monde" réel. Notre phénoménologie devrait être une théorie de l'Être fondamental, elle ne doit pas traiter du réel mais de phénomènes transcendantalement réduits .<sup>3</sup>*

<sup>3</sup> Husserl, 1962, *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, p. 40.

Par elle-même cette citation ne dévoilera pas aux yeux de l'étudiant en phénoménologie moderne l'exacte nature de ce que cette branche 'scientifique' est supposée représenter. On peut lire des pages et des pages dans les écrits de Husserl et d'autres intellectuels qui expliquent ce qu'il ne faut pas considérer comme une discipline stricte. D'autre part on ne doit pas non plus considérer qu'elle ait quoique ce soit à voir avec les entités objectives ou réelles que les positivistes acceptent dans leur philosophie. La phénoménologie se délecte ouvertement d'un monde d'apparences qui n'est donné qu'à l'esprit, sans pour autant totalement nier le monde réel. Cependant elle semble ne prendre qu'une portion de l'ensemble de la configuration du savoir et semble vouloir l'annexer à une nouvelle discipline qui, étrangement, prétend être une 'Science des Essences' a priori, bien qu'à première vue ce titre semble se contredire dans les termes. Husserl n'utilise pas le mot *réel* dans le sens qu'on lui attribue communément, parce que sa réalité a un statut spécifique, un statut qui lui est propre et qu'il est difficile d'expliquer. Aux côtés d'Husserl il y a une large palette d'écrivains modernes que l'on inclut généralement dans la mesure où ils sont affiliés à différents niveaux à cette même école. Certains comme Sarthe et Heidegger en sont des exemples marginaux, et C. G. Jung a assurément quelques liens avec la phénoménologie lorsqu'il considère que l'approche à sa psychologie analytique ainsi que sa propre philosophie sont 'phénoménologiques'<sup>4</sup>, même si son domaine ne recouvre pas la même base qu'Husserl qui l'arrange et la délimite à sa propre façon.

<sup>4</sup> Jung, 1938, déclare dans *Psychology and Religion*, p. 1: 'Mis à part le fait que l'on m'ait souvent considéré comme un philosophe, je suis un empiriste et j'adhère au point de vue de la phénoménologie.'

Dans la mesure où les experts qui appartiennent à cette école ont du mal à exposer clairement leurs arguments, nous n'aurons pas la prétention ici d'essayer de faire mieux. Tout ce que nous pouvons faire c'est tracer grossièrement les frontières et les limites qu'il y a à tel ou tel endroit, afin que nous puissions reconnaître que ce nouveau mouvement de pensée moderne qui gagne de nombreux et illustres adhérents a un lien avec ce qui intéresse ce chapitre, dans la mesure où il représente un champ de recherche légitime dans le contexte de l'ensemble du savoir absolu. Pour commencer, pour montrer comment l'on peut considérer que le scepticisme marque une limite négative au progrès de la pensée phénoménologique moderne, citons Jean-Paul Sartre. Voici ce que Sartre, qui est connu pour avoir dit ; 'l'existence précède l'essence', veut nous dire :

« L'existentialisme athée, que je représente, est plus cohérent. Il déclare que si Dieu n'existe pas, il y a au moins un être chez qui l'existence précède l'essence, un être qui existe avant de pouvoir être défini par aucun concept et que cet être c'est l'homme ou, comme dit Heidegger, la réalité humaine. Qu'est-ce que signifie ici que l'existence précède l'essence ? Cela signifie que l'homme existe d'abord, se rencontre, surgit dans le monde, et qu'il se définit après. L'homme, tel que le conçoit l'existentialiste, s'il n'est pas définissable, c'est qu'il n'est d'abord rien. Il ne sera qu'ensuite, et il sera tel qu'il se sera fait. Ainsi, il n'y a pas de nature humaine, puisqu'il n'y a pas de Dieu pour la concevoir. L'homme est non seulement tel qu'il se conçoit, mais tel qu'il se veut, et comme il se conçoit après l'existence, comme il se veut après cet élan vers l'existence, l'homme n'est rien d'autre que ce qu'il se fait. »<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Sartre, 1957, *L'Existentialisme est un Humanisme*, Nagel 197, p. 6 :

<https://prepagrandnoumea.net/hec2015/TEXTES/SARTRE%20L%20existentialisme%20est%20un%20humanisme.pdf>

Bien qu'il ne soit pas un phénoménologue classique, on peut considérer qu'il est un adepte de cet élan de pensée moderne que représente la phénoménologie, même s'il se peut que les phénoménologues au sens strict n'admettent pas leur adhésion à la religion ou au scepticisme. Cependant, dans le cas de Sartre, le scepticisme exclut les concepts théologiques d'un Absolu ou d'un Dieu, mais il ne rejette pas l'idée d'un Absolu psychologique, comme nous le voyons dans ce qui suit :

« ... pour définir le probable il faut posséder le vrai. Donc, pour qu'il y ait une vérité quelconque, il faut une vérité absolue ; et celle-ci est simple, facile à atteindre, elle est à la portée de tout le monde ; elle consiste à se saisir sans intermédiaire. »<sup>6</sup>

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 4.

Si nous considérons que Sartre est une sorte de représentant d'arrière-garde de la ramification moderne d'une tradition de pensée partagée tout à la fois par Hume, Berkeley et Hegel, nous ne nous tromperions pas beaucoup en fixant ainsi l'une des limites au sein desquelles évolue la phénoménologie moderne.

## **1. Conversation sur l'Esprit**

L'un des traits marquants de la phénoménologie qui nous intéresse la met en relation avec la Science de l'Absolu. Comme nous l'avons montré jusqu'à présent, la méthodologie propre à la

phénoménologie tient au fait qu'il y a en elle deux points de référence. Elle ne perd jamais de vue le mental ou quelque chose qui lui serait équivalent, qu'on l'appelle le soi, *Wesen*, *Geist* ou *epochè*. D'un côté le total absolutisme avec ce qu'il implique, comme par exemple avec le concept du mental chez Hegel<sup>7</sup>, répugne à la pure phénoménologie, et de l'autre un scepticisme sans concession qui rejette tous les fondements de la croyance en quelque chose d'empirique, comme c'est le cas avec Hume, est également une position extrême qui n'a pas la faveur des phénoménologues. Comme c'est le cas avec la relativité d'Einstein qui, pour développer sa théorie, inclut l'observateur et l'observé en un seul et même contexte, et comme c'est le cas avec l'approche védāntique générale qui relie le Soi et le non-Soi en une relation bipolaire, la phénoménologie est une approche dans laquelle, pour reprendre l'expression utilisée par Sir William Hamilton, il est question du mental :

« Si nous considérons le mental en ayant pour seul objectif d'observer et de généraliser les divers phénomènes qu'il révèle – c'est-à-dire, de les analyser selon des capacités ou des facultés – nous avons une seule science mentale, ou un seul département de science mentale ; et nous pouvons appeler celui-ci la Phénoménologie du Mental. »<sup>8</sup>

<sup>7</sup> La définition du mental que donne Hegel est la suivante :

...« Le mental subjectif connaît l'existence de son soi conscient et simultanément il en a la certitude, de la même façon qu'il est conscient de son âme naturelle qu'il oppose maintenant à lui-même dans la mesure où celle-ci est son propre objet, elle est ce matériel qui doit être façonné. Par conséquent le « Je suis » est placé d'un côté de cette relation et il est en même temps la relation dans sa globalité ; en étant conscient de moi-même en tant qu'objet qui m'est propre je suis autoréflexion. Dans le domaine de la nature la lumière est une analogie pour ceci : En ce manifestant elle rend le monde visible évident pour les yeux. »  
Encyclopedia of Philosophy, p. 208.

<sup>8</sup> Hamilton, 1877, Lectures on Metaphysics, vol. I, p. 121.

Que l'on accorde une place centrale au mental dans la mesure où c'est une réalité à laquelle s'intéresse la phénoménologie, ou que l'on transfère la réalité du mental aux divers effets phénoménaux dont le mental est la cause, c'est une question qui n'est pas très claire aux yeux des phénoménologues de notre époque. Ils ont tendance à considérer que ces deux options sont aussi réelles l'une que l'autre. À ce que nous constatons dans les écrits d'Husserl, il en résulte un grand flou quant à la nature de la réalité à laquelle s'intéressent les phénoménologues. Hume n'aurait donné aucune réalité aux apparences que représente sa phénoménologie. D'autres attribuent un certain type de réalité au mental, et y relient l'apparence, mettant l'accent unilatéralement sur l'unité du mental par-delà l'apparence. On voit dans ses écrits, qu'afin de donner une sorte de contenu à la pure phénoménologie, Husserl adopte de nombreux et subtils mécanismes pour que les phénomènes qui sont des états mentaux illusoire relèvent d'une sorte de courant de conscience ayant une certaine teneur. C'est ainsi qu'il fait référence à l'*epochè* qui en elle-même ne désigne rien de réel, mais dont on peut considérer qu'elle renvoie à quelque vague élément relevant de ce que l'on appelle le courant de la conscience. Il corrige cet élément en utilisant un procédé que l'on appelle 'mise entre parenthèses'. Une fois mise entre parenthèses il contient un *epochè* eidétique intentionnelle qui est une sorte de réalité aussi proche qu'il est possible qu'elle soit pour que le phénoménologue puisse travailler avec elle. Voici ce qu'il écrit :

« Tel que le monde nous l'explique déjà, je constate que ce 'monde factuel' est *là-bas*, et je le prends aussi *tel qu'il se donne à moi comme quelque chose qui existe là-bas*. À chaque fois que l'on doute des données de l'environnement naturel et à chaque fois

qu'on les rejette, la *thèse générale concernant le point de vue naturel subsiste*. 'Le monde, en tant que monde factuel est toujours là ; tout au plus est-il à certains égards 'autre' que je le supposais, telle ou telle chose que l'on désigne par des noms comme 'illusion', 'hallucination', et autres noms du même genre, doit *en être rayée*, pour ainsi dire ; mais le "il" reste toujours, au sens de la thèse générale, un monde qui a son être là-bas.

*Nous mettons hors service la thèse générale qui relève de l'essence du point de vue naturel, nous mettons entre parenthèses tout ce qui concerne la nature de l'Être ; par conséquent l'ensemble de l'univers qui est toujours 'là pour nous', 'à portée de main' et qui restera toujours là, est un 'monde factuel' dont nous continuons d'être conscients, même s'il nous plaît de le mettre entre parenthèses. »<sup>9</sup>*

<sup>9</sup> Husserl, 1962, *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, pp. 96, 99-100

Ainsi, nous constatons que l'accent se déplace du mental subjectif à l'*époque* objectif considéré comme réel. Dans l'esprit de ceux qui sont à l'origine de ce terme, un *époque* présente un aspect délimité et fixe dans la mesure où c'est quelque chose qui ne dépend pas du mental. Toutefois, le *Geist* ou le *Wesen* d'Hegel ne suggère rien de cette réalité mise entre parenthèses, ce n'est que dans une phénoménologie plus tardive qu'elle sera formulée sous sa forme définitive. Bien que l'on ne puisse pas discerner tous les éléments de la phénoménologie d'Husserl dans les écrits de Franz Brentano, c'est ce dernier que l'on considère comme le père de la phénoménologie moderne. Mais dans la théorie 'd'intentionnalité' de Brentano - théorie qui modifie le statut épistémologique du percept d'une chose en la situant dans son propre contexte - nous voyons les prémices de la perspective phénoménologique moderne :

« ...seules trois formes d'activité psychique, la représentation, le jugement et les 'phénomènes d'amour et de haine', constituent les trois modes d'intentionnalité', c'est-à-dire les modes de référence à un objet ciblé. Les jugements peuvent se prouver d'eux-mêmes et par conséquent considérés comme vrais, et de manière analogue amour et haine peuvent avoir pour caractéristique d'être 'justes'. »<sup>10</sup>

<sup>10</sup> Runes, *Dictionary of Philosophy*, p. 41.

Nous savons qu'Husserl et l'humaniste éthique Nicolai Hartmann étaient disciples de Brentano, et que par l'intermédiaire d'Husserl celui-ci a indirectement influencé Heidegger et Sartre. Bien que Brentano ait été une sorte de doyen de l'école phénoménologique, il n'a jamais poussé les implications de la pure phénoménologie jusqu'à leurs extrêmes limites, contrairement à Husserl. La plus grande part de l'hésitation et du flou que l'on trouve chez Husserl ne se retrouve pas chez Brentano qui se contente quant à lui de dégager trois modes d'intentionnalité'. Il est difficile de reconnaître dans ces trois modes trois sortes de relations ou de tendances relevant des processus psychiques ou psychologiques. Parmi ces modes le 'phénomène d'amour et de haine' est axiologique ; du point de vue structurel, si nous tentons de le situer dans son propre schéma structurel, ce phénomène relève de la dimension verticale. La représentation est un simple mouvement horizontal dans la pensée. Dans l'action de juger il y a un choix entre une ou plusieurs alternatives que l'on peut considérer comme réelles ; la ratiocination et la logique entrent dans ce mode d'activité. C'est la zone où sont impliqués les faits et les doutes que l'on a face aux faits.



## 2. Deux Ensembles d'Antithèses Impliqués

Husserl a donné une forme plus complète aux premiers principes de la phénoménologie que Brentano avait indiqués dans ses trois modes d'intentionnalité quelques années auparavant. Voici ce qu'il a à dire au sujet de Brentano :

« L'impression la plus moderne de cette ancienne tendance réside dans la distinction que fait Brentano entre phénomènes 'psychiques' et phénomènes 'physiques'. Elle est particulièrement importante étant donné qu'elle ouvrait une nouvelle voie pour le développement de la phénoménologie – même si Brentano lui-même restait étranger au terrain phénoménologique, et même s'il n'a pas réussi avec cette tranchante distinction à atteindre le but recherché, à savoir séparer le domaine empirique de la psychologie et celui des sciences naturelles physiques. »<sup>11</sup>

<sup>11</sup> Husserl, 1962, *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, p. 229.

Bien qu'Husserl ne considère pas Brentano comme un phénoménologue au sens stricte, il reconnaît néanmoins qu'il lui est redevable, particulièrement au sujet des problèmes liés à la raison dans les sphères du sentiment et de la volonté. Il écrit : « C'est grâce au brillant ouvrage de Brentano, *On the Origin of Social Knowledge* (1889), livre pour lequel je lui dois beaucoup et dont je lui suis profondément reconnaissant, qu'un premier élan a été donné dans cette direction. »<sup>12</sup>

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 359.

Husserl a quelque peu perçu les grandes lignes d'un schéma structurel à quatre parties, et il a été capable de le formuler comme deux ensembles d'antithèses :

« Cependant deux antithèses sont impliquées : l'*eidétique* versus factuelle et la transcendantale versus psychique. À juste titre, elles donnent lieu à une quadruple classification. »<sup>13</sup>

<sup>13</sup> Runes, *Dictionary of Philosophy*, p. 233.

Il n'est pas difficile de voir comment la science de la phénoménologie a adopté ces deux axes de référence distincts et nous avons considéré qu'ils correspondaient aux corrélats cartésiens. Le vertical est celui qui est compris entre le transcendantal et l'*eidétique*, alors que l'horizontal correspond au *factuel* et au psychique. Cependant, dans ces écrits, Husserl ne traite pas ces deux ensembles d'antithèses comme s'ils correspondaient parfaitement à des corrélats cartésiens, mais il fait allusion à certains corrélats à chaque fois qu'il y a une distinction entre deux aspects de cette quadruple division. Il aurait pu éviter une grande part de verbosité et d'imprécision, et il n'aurait peut-être pas trouvé nécessaire d'inventer davantage de termes spécifiques à la science de la phénoménologie ; il aurait peut-être pu discuter des caractéristiques structurelles en utilisant une forme géométrique plus aboutie. Tels qu'ils sont actuellement les écrits d'Husserl paraissent difficiles et exigeants aux yeux d'un profane non initié à ces subtiles nuances qui regorgent parfois de termes techniques. C'est là que l'usage d'une forme de structuralisme comme celui que nous avons suggéré devient évident. Jusqu'à présent nous avons pu reconnaître chez Brentano et Husserl les deux corrélats qui se coupent à angles droits et les trois zones intentionnelles qui correspondent à notre propre structuralisme. Poursuivons

maintenant en examinant les caractéristiques structurelles dynamiques de la phénoménologie. Au vu des citations ce complexe langage s'éclaircit.

### 3. Le Noème et le Noétique en Phénoménologie

Si le lecteur s'est fait ne serait-ce qu'une idée approximative de ce que signifie l'intentionnalité ainsi que le terme eidétique dans l'usage qu'on en fait en phénoménologie, et s'il comprend également ce que signifie une réduction phénoménologique du 'monde qui nous entoure', alors il est en mesure de saisir à peu près correctement les aspects spécifiques de l'ensemble de la configuration du savoir, configuration qui se démarque sur le plan épistémologique dans la mesure où elle relève spécifiquement de cette nouvelle science a priori. Pour expliquer ceci selon notre propre terminologie, disons que la réduction phénoménologique désigne simplement la verticalisation du monde factuel et du monde empiriquement objectif qu'est le monde 'autour de nous' ou le monde 'tel qu'il nous est donné' dans sa version horizontale. Le monde de l'intentionnalité est un monde plus fluide, ou du moins un monde plus raffiné et plus subtil ; le statut de ce monde schématique est plus mince et plus pur, il se cache derrière les apparences totalement factuelles et les grossières réalités. Le phénoménologue met entre parenthèses les réalités fondamentales qui sous-tendent les faits. Si le monde factuel a une référence horizontale, le monde propre à la phénoménologie donne la primauté à la référence verticale. Husserl prend soin d'expliquer qu'en définitive cette référence horizontale elle-même relève de ce même monde phénoménologique :

« Les sciences expérimentales sont des *sciences 'factuelles'*. Les actes de cognition qui sous-tendent notre vécu posent le réel sous une forme *individuelle*, ils le posent en considérant qu'il a une existence spatio-temporelle..... »<sup>14</sup>

<sup>14</sup> Husserl, 1962, *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, p. 46.

Quant à la nature de la réduction phénoménologique, nous avons donné dans le chapitre précédent un exemple très élaboré de la méthode qu'a utilisée Bergson pour sa théorie de la relativité. Nous avons examiné les différentes étapes de la méthodologie impliquée. La réduction phénoménologique en termes eidétiques et en termes d'intentionnalité de la version brute et horizontale des faits donnés de manière empirique n'est pas sans ressembler à la réévaluation que fait Bergson des aspects factuels de la relativité en aspects qui soient davantage donnés à l'intuition. Le terme eidétique fait référence au pôle du mental qui voit dans les apparences bien plus qu'une simple vacuité. Le phénomène de la couleur par exemple peut relever du mental ou du monde empirique 'là-bas'. Locke fait une distinction entre les qualités primaires et les qualités secondaires d'une réalité empirique correspondant exactement à ces aspects primaires et ces aspects secondaires lorsqu'ils sont assemblés et mis entre parenthèses. Cet enclos est un *epochè* qui, dans le courant de la conscience, est davantage donné au fondement psychologique qu'au fondement simplement physique. La mise entre parenthèses est le processus subtil par lequel une réalité simplifiée donnée en tant que telle est enfermée comme le segment d'un axe vertical considéré à différents niveaux. L'objectif étant d'éviter que soient ajoutées aux faits des implications factuelles inutiles et des constructions qui ne seraient pas nécessaires. Il en résulte comme résidu représenté par le terme *epochè*, un monde réel simplifié et coloré dans un sens spécifique qui correspond à une abstraction du monde factuel des sciences naturelles. Si nous comprenons cette mise entre parenthèses nous pouvons penser à un *epochè* que l'on met entre parenthèses au niveau immanent et au niveau transcendant de l'axe vertical. L'immanent est riche du point de vue ontologique tandis que le transcendant est plus riche en essences. L'ontologique est la noétique et le transcendant est le *noématique*.

Il se peut que cette libre interprétation que nous faisons sur le plan structurel ne corresponde pas à tous égards avec ce qu'Husserl a en tête, mais ici, dans le but de notre étude, nous couvrons au moins dans les grandes lignes ce qu'il voulait dire. Afin que le lecteur puisse se faire sa propre opinion sur ce difficile sujet, nous prenons soin de citer ci-dessous les propres mots d'Husserl. Commençons tout d'abord par la noétique :

« Pour plus de simplicité limitons-nous aux vécus noétiques de degré inférieur,.....Prenons pour exemple une perception sensible, la perception simple d'un arbre : nous venons de jeter un coup d'œil dans le jardin; nous avons cette perception si nous contemplons dans une unité de conscience cet arbre là-bas, qui maintenant est immobile, puis apparaît agité par le vent ; il s'offre également sous différents modes d'apparaître, selon que nous modifions notre position spatiale par rapport à lui tout en continuant de le contempler, par exemple en nous approchant de la fenêtre, ou bien en changeant simplement la position de la tête et des yeux, en tendant et en relâchant à nouveau l'accommodation, etc. Une seule perception peut de cette façon englober dans son unité une grande multiplicité de modifications ; tant que notre contemplation reste conforme à l'attitude naturelle, nous attribuons tantôt ces modifications à l'objet réel (*wirklichen*), comme étant ses altérations ; tantôt nous les rapportons à une relation naturelle (*realen*) et réelle (*wirklichen*) qu'il entretient avec notre subjectivité psychophysique naturelle ; enfin nous les rattachons à cette subjectivité même. »<sup>15</sup>

<sup>15</sup> Husserl, « *Idées Directrices pour une Phénoménologie et une Philosophie Pures* », Tel, Gallimard, 1950 ; p. 336.

Puis Husserl poursuit en décrivant ce qui reste comme résidu phénoménologique :

«...si nous retournons à la 'pure immanence', et ce *qui dans ce cas peut compter comme composante réelle (reelles) du pur vécu.* »<sup>16</sup>

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 336.

Puis il montre le contraste avec ce qu'il y a ci-dessus et les facteurs noématiques :

« La couleur du tronc d'arbre, dans la mesure où on en a conscience dans des conditions de pure perception, est précisément « la même » que celle que nous attribuons à l'arbre réel avant la réduction phénoménologique (du moins comme homme « naturel » et avant l'immixtion de connaissances physiques). Cette couleur, mise entre parenthèses, appartient désormais au noème. Mais elle n'appartient pas, au vécu de perception en tant que composante réelle (*reelles*), bien que nous trouvions également en lui 'quelque chose comme de la couleur' : à savoir la « couleur sensuelle » (*Empfindungsfarbe*) qui est le moment hylétique du vécu concret dans lequel 's'esquisse' la couleur noématique, ou 'objective' (*objektive*) *selon diverses perspectives.* »<sup>17</sup>

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 337

Il conclut :

« Dès lors il est également hors de doute que dans ce cas 'unité' et 'multiplicité' relèvent de *dimensions totalement différentes ; tout ce qui est 'd'ordre hylétique'* rentre bien dans le vécu concret à titre de composante réelle (*reelles*) : par contre ce 'qui se figure', ce qui 's'esquisse' dans le moment hylétique comme multiple, rentre dans le noème. »<sup>18</sup>

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 338

#### 4. L'Idée du Processus et Dynamisme Phénoménologique

Bien que la phénoménologie porte sur les pures apparences, les entités avec lesquelles elle traite ont un statut pleinement existentiel. Cependant ces entités ne deviennent pas des objets fixes et statiques au sens ordinaire, et quel que soit la dynamique qu'il y a entre des objets elle est de l'ordre de la mécanique. Mais l'échange d'essence au cœur du réel relevant de la sphère phénoménologique il est assujéti à une forme plus subtile de dynamisme, un dynamisme qui ressemble presque à l'osmose vitale qu'il y a entre des organismes conçus en termes plus structuraux. Quoique pour certains partisans extrémistes de la phénoménologie et de l'existentialisme, comme Martin Heidegger, il n'y a aucune dualité entre être et devenir étant donné que l'emphase absolutiste se porte au final sur ce qui existe réellement. Heidegger écrit :

« L'être qui existe est l'homme. L'homme seul existe. Il y a des roches, mais elles n'existent pas. Il y a des arbres, mais ils n'existent pas. Il y a des anges, mais ils n'existent pas. Il y a un Dieu, mais il n'existe pas. La proposition 'seul l'homme existe' ne signifie pas du tout que seul l'homme est un être réel alors que tous les autres êtres sont irréels et ne sont que de simples apparences ou des idées que se font les hommes. »<sup>19</sup>

<sup>19</sup> Heidegger, 1962, 'The Way Back to the Ground of Metaphysics', p. 214.

Tandis qu'Heidegger ne traite que de ce qui existe vraiment, Husserl parle plutôt d'un processus dynamique d'échange entre la noétique et le noématique. Il est capable de visualiser une réciprocité entre *epochès* à différents niveaux. Ce processus n'est pas sans ressembler l'échange qu'il y a en thermodynamique entre l'entropie et la néguentropie, processus privilégié par ceux qui veulent représenter les subtiles réciprocités qui prennent place au cœur de la réalité absolue comme nous l'avons vu dans le cas de Costa de Beauregard. Au nom de l'évolution créatrice Bergson favorise l'idée d'exosmose et d'endosmose qui relève du contexte de l'*élan vital*. En phénoménologie nous avons ce même processus. Voici comment Husserl en parle :

« Tous les types de modification de représentation traités jusqu'à présent peuvent se prêter à de nouvelles constructions hiérarchiques, de sorte que les intentionnalités de la noèse et du noème *s'étagent par degrés* les unes sur les autres ou plutôt s'emboîtent les unes dans les autres d'une manière originale.

Il y a des *présentifications simples*, des modifications simples de perceptions ; mais il y a aussi des *présentifications de second, de troisième degré et par essence de degré quelconque*. On peut prendre pour exemple les souvenirs évoqués 'dans' des souvenirs. En vivant 'dans' le souvenir, nous « opérons » un enchaînement de vécus sur le mode de la *présentification*. Pour s'en convaincre il suffit de faire réflexion dans le souvenir (ce qui est à nouveau une modification *présentifiante* qui affecte un acte originaire de réflexion) ; l'enchaînement du vécu nous apparaît alors caractérisé comme 'ayant été vécu' sous forme de souvenir. Or parmi les vécus ainsi caractérisés, que nous fassions ou non réflexion sur eux, il peut même apparaître des souvenirs caractérisés comme 'souvenirs qui ont été vécus' : à travers eux le regard peut être dirigé sur le souvenu de deuxième degré. Mais dans l'enchaînement du vécu modifié au second degré peuvent à nouveau apparaître des souvenirs, et ainsi à *l'infini, du moins idéalement*. »<sup>20</sup>

<sup>20</sup> Husserl, « *Idées Directrices pour une Phénoménologie et une Philosophie Pures* », Tel, Gallimard, 1950 ; p. 349.

Il s'agit ici d'un processus dialectique descendant et, comme il est question de la mémoire, nous pouvons affirmer que ce processus qui, jusqu'à ce qu'il atteigne une limite, désigne un changement de signe, ne concerne que le côté négatif de l'axe vertical. Puis, une fois que nous avons changé de signe, nous pensons que le côté positif de l'axe vertical émerge. De même qu'il y a 'des mémoires dans les mémoires', il y a aussi 'des imaginaires d'imaginaires' de second degré. Ceci n'est pas sans ressembler à l'opération mathématique qui consiste à extraire des racines carrées, ou à celle qui consiste à multiplier un nombre par lui-même. En théorie la première est négative, tandis que la seconde est positive. C'est le changement de signe qui implique cette différence dans l'orientation du processus. Voici avec plus de détails ce que cela implique :

« Un simple changement de signe dont nous découvrirons plus tard la nature propre, suffit pour transposer tous ces processus dans le type *image libre* ; il y a ainsi des images en images, et l'emboîtement peut se poursuivre à n'importe quel degré.

Dans le même sens nous rencontrons en outre des *mélanges*. Outre que chaque présentification par essence enveloppe en soi, par rapport au degré qui lui est immédiatement inférieur, des modifications présentifiantes de *perceptions* qui tombent sous le regard de l'attention par le moyen de cette réflexion étonnante qui s'exerce dans la présentification — nous pouvons trouver dans l'unité d'un phénomène de présentification, *outré des* présentifications de perceptions, également des présentifications de souvenirs, d'attentes, d'images, etc., etc.: les présentifications en question peuvent appartenir elles-mêmes à chacun de ces types. Tous ces redoublements peuvent se produire à différents degrés. »<sup>21</sup>

<sup>21</sup> Husserl, « *Idées Directrices pour une Phénoménologie et une Philosophie Pures* », Tel, Gallimard, 1950 ; pp. 349-350.

Il y a aussi une troisième variété et elle est importante. Ici il n'y a pas qu'un seul mouvement qui est impliqué mais un complexe de mouvements verticaux et horizontaux. Les deux sortes de représentation que l'on appelle portrait et signe doivent nécessairement faire respectivement référence à l'aspect horizontal et à l'aspect vertical des quatre types de réalités ou d'entités qui résultent des deux ensembles d'antithèses dont nous avons déjà parlé. De notre côté nous devons ajouter ici ce qu'Husserl ne déclare pas explicitement, c'est qu'il est possible que l'aspect horizontal prévale et domine les aspects verticaux de manière démesurée. Le monde naturel tel qu'il est donné aux sciences physiques ordinaires résulte de cette accentuation horizontale, il relève davantage du domaine des 'portraits' que de celui des 'signes'. Nous attirons l'attention sur ce point car dans le texte qui va suivre il est fait pertinemment référence à un sujet que nous aurons l'occasion d'approfondir dans l'Épilogue. Lorsque l'on considère que les causes et les effets s'absorbent les unes les autres et s'agglutinent en formant des masses d'aperception, nous comprenons un peu ces entités phénoménologiques. Śāṅkara nomme ceci *nāma-rūpa-kṛta-kārya-kāraṇa-samghāta*, ou complexe constitué de noms et de formes et de causes et d'effets traités ensemble. Il parle du corps humain en disant qu'il est constitué de ce genre de complexes. Husserl explique ces mêmes complexes de la façon suivante :

« On peut en dire autant des types complexes de représentation par *portrait* et par *signe*. Prenons un exemple qui nous montrera des édifices de représentations fort compliqués et pourtant aisément compréhensibles, formés de représentations de degré supérieur. Un

nom prononcé devant nous nous fait penser à la galerie de Dresde et à la dernière visite que nous y avons faite : nous errons à travers les salles et nous arrêtons devant un tableau de Teniers qui représente une galerie de tableaux. Supposons en outre que les tableaux de cette galerie représentent à leur tour des tableaux, qui de leur côté feraient voir des inscriptions qu'on peut déchiffrer, etc. Nous mesurons quel emboîtement de représentations peut être réellement institué et quelles séries de médiations peuvent être introduites entre les objets discernables. Il n'est pas besoin d'exemple si compliqué pour illustrer des évidences eidétiques, en particulier pour saisir la possibilité idéale que nous avons de poursuivre à volonté cet emboîtement. »<sup>22</sup>

<sup>22</sup> Husserl, « *Idées Directrices pour une Phénoménologie et une Philosophie Pures* », Tel, Gallimard, 1950 ; p. 350

Tout naturellement, après avoir vu les aspects individuels des processus complexes ascendants et descendants cités ci-dessus, il paraît nécessaire de trouver une base ou une formulation générale sur laquelle puissent se calquer ces différents mouvements. Ce qui nous amène à concevoir l'idée d'une norme telle que celle à laquelle Husserl fait également référence dans le passage suivant :

« Nous n'abandonnons pas proprement le problème de la méthode en introduisant ces considérations nouvelles. Déjà les discussions méthodologiques antérieures étaient déterminées par des vues très générales sur l'essence de la sphère phénoménologique. - Il va de soi qu'une connaissance plus approfondie de cette sphère — non dans ses détails mais sur les points les plus généraux et les plus dominants — doit nous mettre en possession de règles de méthode également plus riches de contenu auxquelles devront se rattacher toutes les méthodes spéciales. La méthode n'est pas quelque chose qu'on importe ou qu'on puisse importer du dehors dans un domaine quelconque. La logique formelle ou la noétique ne fournissent pas une méthode mais une forme pour une méthode possible ; aussi utile que puisse être la connaissance formelle en matière de méthode, une méthode *déterminée* — considérée non dans ses particularités purement techniques mais dans son type méthodologique général — est une norme qui procède de la spécification régionale fondamentale à laquelle appartient le domaine en question, et de ses structures générales ; elle dépend donc essentiellement, au point de vue épistémologique, de la connaissance de ces structures ».<sup>23</sup>

<sup>23</sup> Husserl, « *Idées Directrices pour une Phénoménologie et une Philosophie Pures* », Tel, Gallimard, 1950 pp. 245-246

Si maintenant nous ajoutons au tableau que nous avons élaboré jusqu'à présent une autre caractéristique encore plus subtile, nous nous faisons alors une idée suffisamment claire de ce qu'implique le mode opératoire et le dynamisme général qui relèvent de la phénoménologie. Il s'agit d'une fonction méthodologique intéressante qui consiste à faire en sorte que les contreparties 's'annulent'. Ici nous touchons à quelque chose dont la portée est à la pointe de la dialectique et nous devons l'interpréter sous le même éclairage que celui qu'utilise Hegel lorsqu'il parle de la thèse et de l'antithèse qui se contrebalancent en une synthèse. En tentant de donner du contenu à la synthèse à laquelle il aboutissait ainsi, Hegel s'est égaré et il n'a pu la visualiser qu'en regardant les images de l'historique. Dans le contexte extrêmement épuré d'une Science de l'Absolu, il n'est pas difficile de voir que lorsque les deux éléments fixes de l'axe des paramètres verticaux, l'un étant du côté positif et l'autre du côté négatif, se contrebalancent pleinement et convenablement ils aboutissent à un concept normatif central de l'Absolu. Ce

concept sert de référence commune à toutes les disciplines. Ce contrebalancement ne se fait pas nécessairement sans qu'il y ait une sorte de résidu. Ce n'est que lorsque le numérateur d'une fraction trouve sa contrepartie équivalente au dénominateur qu'une neutralisation complète est valide. Sinon, lorsque l'aspect noétique et l'aspect noématique se contrebalancent il en résultera un reliquat de l'un ou de l'autre, ce qui confère au résultat final un statut révisé. C'est un mécanisme très délicat et il est difficile de le concevoir. La citation suivante nous aidera à clarifier cette question :

« Sa fonction *noématique* nouvelle est de 'biffer d'un trait' le caractère positionnel correspondant ; son corrélat spécifique est le caractère-de-biffement, le caractère du 'ne pas'. Le trait de la négation traverse un élément positionnel ou, pour parler plus concrètement, une « proposition » ; et cela, en biffant son *caractère* spécifique de *proposition (Satz)*, c'est-à-dire sa modalité d'être. Par-là précisément ce caractère et la proposition elle-même se présentent comme 'modification' d'autre chose. On dira la même chose différemment : la conversion de la conscience simple d'être dans la conscience correspondante de négation provoque dans le noème le passage du simple caractère de 'étant' (*seiend*) au caractère de 'n'étant pas'. »<sup>24</sup>

<sup>24</sup> Husserl, *Idées Directrices pour une Phénoménologie et une Philosophie Phénoménologique Pure*, tel Gallimard, 1950, p. 361

## 5. Variétés et Interrelations

À ce stade il nous faut expliquer en quoi la phénoménologie est pertinente pour le sujet qu'aborde Narayana Guru dans ce chapitre. Il est également nécessaire d'examiner quelques-unes des variétés de phénoménologie qui sont devenues à la mode dans la pensée philosophique moderne. Nous discuterons de la première question dans l'Épilogue lorsque nous aurons étudié plus en détail le texte de Narayana Guru. Pour l'instant nous allons poursuivre avec le second.

La phénoménologie n'est pas un sujet dont les délimitations sont strictes, ni un sujet au contenu sec et tranché que l'on peut facilement considérer comme quelque chose dont les contours sont clairement définis. Dans la mesure où c'est une branche nouvelle et moderne de la pensée moderne, tout auteur qui s'engage dans des écrits phénoménologiques choisit de combler le fossé qui existe naturellement dans l'actuel univers de la pensée. Dans la pensée européenne, la théologie, la philosophie et la pensée scientifique ont dû être séparées les unes des autres. Pour des raisons historiques l'esprit scientifique devait avoir une teneur sceptique et la philosophie qui se conformait à ce même esprit considérait forcément Dieu à sa façon, en lui attribuant en quelque sorte une place dans un cadre de référence révisé. Dans ce cadre révisé l'ontologie prenait la primauté sur la téléologie, et les complexités de la pensée scolastique étaient supprimées ou allégées afin d'accommoder le concept d'un être transcendant qui participait à ces pures essences desquelles ses principaux attributs devaient être ses expressions naturelles.

L'aristotélisme trouve une chaîne d'hypothèses complémentaires ou même opposées dans le platonisme et le néo-platonisme. La façon dont il a été décliné ultérieurement correspondait plus à l'esprit scientifique qu'à l'esprit théologique. Aristote pensait en termes de matière première et de pur mouvement, et ce qui était antérieur au monde visible l'intéressait en tant que Moteur Immobile, ou cause originelle. Contrairement à Platon, il descendait par la pensée au cœur de la matière et atteignait des concepts tels que l'*entelecheia* (la puissance qui peut faire apparaître la matière) et le concept plus fondamental de *prius nobis* (ce qui est antérieur à

la connaissance). Par opposition au Bien Suprême de Platon, sorte d'aboutissement auquel on doit parvenir dans un futur plus ou moins lointain, Aristote a fait remonter l'extrémité arrière du pôle opposé dans le progrès de la pensée classique. Saint Thomas d'Aquin accordait la primauté à l'aristotélisme par rapport au platonisme tel que le représentait Saint Augustin. Il a réellement commencé une révolution au cœur de la théologie, en la rendant peut-être un peu plus compatible à l'esprit de la science.

Descartes a pleinement affirmé le statut ontologique de Dieu, même si pour effectuer cette transition il a dû faire preuve d'une grande prudence, et si pour ce faire il a pris de grands risques face à la papauté. Le fait qu'il ait dû supprimer certaines de ses idées et de ses écrits par crainte d'une condamnation officielle en est une preuve suffisante. Il y a également le cas de Spinoza qui non seulement a dû faire face à la persécution de ses propres coreligionnaires juifs - qui finalement l'ont exterminé - mais aussi à celle de l'Église Chrétienne. À cette époque où les tendances religieuses étaient très cloisonnées, les philosophes devaient sans cesse être sur leurs gardes. Voilà en gros le contexte dans lequel nous devons retracer l'origine de la phénoménologie. En réalité c'est un produit post-hégélien, même si, lorsque la phénoménologie hégélienne nous vient à l'esprit, nous devons la relier à des concepts kantien tels que la *Ding-an-sich* (chose en elle-même) qui elle-même ne peut être connue. On peut résumer comme suit l'épistémologie de la phénoménologie kantienne :

« Il est encore moins permis de confondre le *phénomène* (*Erscheinung*) et l'apparence (*Schein*) en une seule et même chose. En effet, la vérité ou l'apparence ne sont pas dans l'objet, en tant que cet objet est intuitionné, mais dans le jugement porté sur lui, en tant qu'il est pensé. On peut donc assurément dire avec justesse que les sens ne commettent pas d'erreur, non pas toutefois parce qu'ils jugent toujours de façon juste, mais parce qu'ils ne portent aucun jugement. Par conséquent, la vérité aussi bien que l'erreur, donc aussi l'apparence en tant qu'elle induit en erreur, ne se peuvent rencontrer que dans le jugement, c'est-à-dire uniquement dans le rapport de l'objet à notre entendement. Dans une connaissance qui s'accorde entièrement avec les lois de l'entendement, il n'y a aucune erreur. Dans une représentation des sens il n'y a pas non plus d'erreur (puisque'elle ne contient aucun jugement). Cela dit, aucune force de la nature ne peut de son propre chef s'écarter des lois qui la gouvernent. Raison pour laquelle ni l'entendement par lui-même (sans subir une influence venue d'une autre cause) ni les sens par eux-mêmes ne commettent d'erreur. L'entendement ne le peut, puisque s'il agit simplement en conformité aux lois qui le gouvernent, l'effet obtenu (le jugement) doit nécessairement s'accorder avec ces lois. »<sup>25</sup>

<sup>25</sup> Kant, *Critique de la Raison Pure*, 2019, trad. Jacques Auxenfans, p. 181.

Nous pouvons même faire remonter les origines de la phénoménologie au cœur de l'empirisme, car elle se trouve dans les qualités secondaires de Locke et dans le phénoménalisme attribué à Hume qui a rejeté la réalité du monde de la simple apparence en mettant l'accent sur l'esprit. Les sources mêmes de la phénoménologie nous ramènent finalement aux philosophes hylozoïstes présocratiques qui ont influencé des phénoménologues comme Heidegger. Bien que dans son concept de l'essence ontologique de la matière Heidegger prenne soin d'éliminer de nombreux aspects superficiels de l'Être pur, il garde toujours une certaine affinité avec cette ancienne école de pensée.

Si l'on considère la tradition de la phénoménologie dans sa pleine perspective, ce n'est pas surprenant de trouver parmi les intellectuels qui la représentent des penseurs qui, comme Søren Kierkegaard, Gabriel Marcel et même le sioniste Martin Buber, sont également religieux. Comme nous l'avons déjà montré il y a aussi des athées aussi convaincus que Sartre qui utilisent



la phénoménologie. Husserl, bien qu'il ne soit pas croyant au sens habituel du terme, considère que Dieu est 'un concept-limite nécessaire'. Il écrit :

« Dieu Lui-même par conséquent est lié à cette nécessité absolue et évidente, aussi bien qu'à l'évidence selon laquelle  $2 + 1 = 1 + 2$ . Même Lui ne pourrait obtenir de sa conscience et de son contenu de conscience qu'une connaissance réflexive. <sup>26</sup>

<sup>26</sup> Husserl, *Idées Directrices pour une Phénoménologie et une Philosophie Phénoménologique Pure*, tel Gallimard, 1950, p. 265

Sur une note de cette même page nous lisons :

« Nous ne transportons pas ici le débat sur le plan de la théologie : l'idée de Dieu est un concept-limite nécessaire dans les discussions épistémologiques, ou un index indispensable lors de la construction de certains concepts-limites dont l'athée lui-même ne peut se passer quand il philosophe. »

Heidegger insiste sur l'importance de chercher de nouveau à comprendre le concept de *doxa*, mot grec qu'il traduit 'gloire'.

« La gloire n'est pas pour les Grecs quelque chose qu'on reçoive ou non par-dessus le marché ; elle est la manifestation de l'être le plus haut. Pour les hommes d'aujourd'hui la gloire n'est plus depuis longtemps que la célébrité, et par suite quelque chose de très douteux, un acquêt jeté et distribué ici et là par les journaux et la radio –presque le contraire de l'être.

...

Ainsi la gloire est le renom (*Ruf, reputation, fame*) dont jouit quelqu'un. Héraclite dit (Fragment 29) : 'il y a en effet une chose que les plus nobles choisissent avant toute autre : la gloire qui reste constante en face de ce qui meurt ; mais la multitude est rassasiée comme le bétail.'

A tout cela pourtant doit être jointe une restriction, qui montre en même temps le fond de la chose (*Sachverhalt*) dans sa plénitude d'estance. *Doxa* est la considération (*Ansehen, looking-at, esteem*) dont jouit quelqu'un et, plus généralement, le 'considérable' que chaque étant cèle et décèle en son évidence (*Aussehen, eidos, idea*). <sup>27</sup>

<sup>27</sup> Heidegger, *Introduction à la Métaphysique*, 1967, Gallimard, pp. 111-112.

Revenant au concept de gloire tel qu'on l'entend dans la Grèce antique, Heidegger y ajoute quelques réévaluations personnelles. Marcel, un chrétien convaincu, croit pour sa part en un "mystère ontologique". Voici ce qu'il écrit :

« Pour résumer ma position sur ce difficile et important point, je dirai que la reconnaissance du mystère ontologique, dans lequel je perçois pour ainsi dire la redoute centrale de la métaphysique, n'est sans doute possible que par une sorte de rayonnement qui procède de la révélation elle-même et qui est parfaitement apte à toucher des âmes étrangères à toute religion positive, quelle qu'elle soit ; que cette reconnaissance, qui s'opère à travers certains modes supérieurs de l'expérience humaine, n'implique nullement l'adhésion à une religion déterminée ; mais elle permet à ceux qui l'ont atteinte de percevoir la possibilité d'une révélation d'une manière qui n'est pas ouverte à ceux qui ne se sont jamais aventurés au-delà des frontières du problématique et qui, par

conséquent, n'ont jamais atteint le point d'où le mystère de l'être peut être vu et reconnu. »<sup>28</sup>

<sup>28</sup> Marcel, 1949, *The Philosophy of Existence*, p. 29. (N.d.t., n'ayant pas réussi à retrouver l'original en français, ceci est une traduction).

Plus tôt dans son ouvrage Marcel définissait l'être comme étant :

« ce que supporte - ou ce que supporterait - une analyse exhaustive portant sur les données de l'expérience et visant à les réduire étape par étape à des éléments de plus en plus dépourvus de valeur intrinsèque ou significative. »<sup>29</sup>

<sup>29</sup> Marcel, 1949, *The Philosophy of Existence*, p. 5. (N.d.t., n'ayant pas réussi à retrouver l'original en français, ceci est une traduction).

Heidegger se rapproche bien plus de Sartre lorsqu'il définit l'être ainsi : 'L'essence du fait d'être là réside dans le fait qu'il existe.'<sup>30</sup>

<sup>30</sup> Heidegger, 1962, 'The Way Back to the Ground of Metaphysics', p. 213.

Bien qu'Heidegger laisse au concept de Dieu la place qui lui revient, sa contribution à la philosophie se situe à l'extrémité opposée de toute notion qui porterait sur un Dieu téléologique. On constate que c'est lorsqu'il écarte toute idée de l'Être qui existait jusqu'alors en métaphysique qu'il pratique le mieux ses purs et pénétrants pouvoirs d'analyse. Selon lui ces concepts ne sont pas 'l'Être en tant que tel' qui réside toujours à un niveau inférieur à celui de l'Être métaphysique et qui échappe à l'analyse du métaphysicien ou du philosophe ordinaire. Lorsqu'on va jusqu'à le débarrasser de ce qu'implique des concepts classiques tels que l'*ousia* (essence) cet aspect dissimulé laisse voir une ligne lumineuse droite et verticale qui n'est ni subjective ni objective, et qui au contraire mène à l'idée du Temps dont il discute dans son remarquable livre, *Être et Temps*. Ce Temps atteint le cœur de l'Être lui-même. Il écrit :

« Dans *Être et Temps*, l'Être n'est pas quelque chose qui diffère du Temps : le 'Temps' est considéré comme étant le premier nom de la vérité de l'Être, et cette vérité étant la présence de l'Être, elle est l'Être lui-même.

Mais ce n'est pas à travers la carrière mouvementée des êtres, que nous faisons l'expérience du Temps tel que nous devons l'envisager ici. Le Temps est de toute évidence d'une toute autre nature ; on ne se rappelle pas de la nature de ce Temps par le truchement du concept de temps de la métaphysique, et on peut non plus s'en rappeler de cette façon. Par conséquent le Temps devient le premier nom de la vérité de l'Être dont on doit encore faire l'expérience, et il faut bien tenir compte de cette première appellation. »<sup>31</sup>

<sup>31</sup> Heidegger, 1962, 'The Way Back to the Ground of Metaphysics', p. 221.

Lorsque l'on aboutit de cette façon à l'Être en lui-même, Heidegger ne s'arrête pas pour autant et il poursuit son analyse. Quand il dit que l'Être doit induire l'existence tout autant que le Néant, il pousse l'analyse aux extrêmes limites de la pensée absolutiste. Le Néant est la contrepartie dialectique de l'existence. Selon le mode de pensée d'Heidegger le fait d'unir ces antinomies est tout à fait justifié. Lorsqu'on la confronte de nouveau au Néant, la réalité gagne du terrain d'une étrange façon :

« Comment se fait-il qu'avec l'Être Elle n'est réellement rien et qu'il n'y ait vraiment pas de Néant ? Est-ce de là que vient la présomption, encore inébranlable, qui s'est introduite dans toute la métaphysique, selon laquelle on peut considérer que 'l'Être' va de soi et que par conséquent le Néant se fabrique plus facilement que les êtres ? Nous sommes effectivement dans cette situation pour ce qui concerne l'Être et le Néant. S'il en avait été autrement alors Leibniz n'aurait pas pu dire dans ce cas même, par le biais d'une explication : '*Car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose*'.<sup>32</sup>

<sup>32</sup> *Ibid.*, pp. 215-216.

En dépassant l'objection finale de la régression infinie, Heidegger est en mesure d'atteindre l'Absolu tel qu'il est donné à l'ontologie phénoménologique fondamentale. L'existence pure est l'Être pur, et telle qu'il la définit elle se situe par-delà toutes les éventuelles souillures imputables à la dualité.

## 6. La Structure du Vrai et du Faux

Avec Kierkegaard, nous avons l'exemple d'un phénoménologue qui, à bien des égards, transcende les limites de la phénoménologie telle qu'on l'entend d'ordinaire. En premier lieu, c'est un homme enclin à éprouver des émotions et des sentiments hautement mystiques. L'intérêt qu'il porte à l'ontologie ne se limite pas à quelque chose de réel, mais, comme chez Heidegger où l'Être et le Néant se rencontrent, cet intérêt se révèle dans la limite fondamentale de l'analyse ontologique.

C'est dans un contexte extrêmement général et très personnel que Kierkegaard aborde très directement la question du vrai et du faux. A la base de sa pensée philosophique, ses écrits sont profondément colorés par un net sentiment de frustration et une évidente angoisse. Cela rend sa pensée audacieuse et lui confère un caractère qui sort des sentiers battus. On trouve une étrange note d'Absolutisme dans ses écrits et cette tonalité attire les autres intellectuels qui voient en lui un représentant de ce qu'ils veulent dire ; pour eux il exprime ce qu'ils ont à dire d'une manière plus approfondie. C'est ainsi qu'indirectement il a inspiré de nombreux phénoménologues et existentialistes comme Jaspers, Heidegger et Sartre. Voici ce que dit Paul Tillich au sujet de Kierkegaard :

« Lorsque Kierkegaard rompit avec le système hégélien des essences, il fit deux choses : il revendiqua une attitude existentielle et il fut le promoteur d'une philosophie de l'existence. Il se rendit compte que la connaissance de ce qui nous concerne infiniment n'est possible que dans une attitude de préoccupation infinie, à savoir une attitude existentielle. »<sup>33</sup>

<sup>33</sup> Tillich, *Le courage d'Être*, 1999, éditions du Cerf, Labor et Fides – Presses de l'Université Laval, pp. 101-102.

Dans la mesure où Kierkegaard adopte implicitement et même ouvertement un cadre de référence plus complet que ce que la phénoménologie requiert d'ordinaire pour ses mouvements ascendants et ses mouvements descendants, bien qu'il ne soit pas au sens strict un phénoménologue ontologique on peut l'inclure dans le contexte global de la phénoménologie. Si l'on examine attentivement Kierkegaard en considérant également la façon personnelle, générale et globale avec laquelle il aborde le sujet, on réalise en lisant ses écrits qu'il exploite

avec force certains aspects d'un cadre de référence structurel et qu'il les accepte tacitement.

L'étrange et émouvante épitaphe qu'il désirait faire inscrire sur sa tombe, 'Cet individu', indique assez clairement la pensée maîtresse et le concept clef qu'il a gardé à l'esprit tout au long de sa vie. C'est sa propre personnalité qu'il cherchait à mettre à nu, ainsi que quelques-uns de ses traits de caractère les plus profonds, et tout particulièrement ceux qui relèvent de ce que l'on peut considérer comme relevant de l'axe vertical négatif. C'est ce même aspect d'ontologie phénoménologique que d'autres, comme Heidegger, ont essayé de montrer. Il n'est pas facile de dévoiler cette partie de la structure et tenter de la prendre en considération exige une attitude du mental et de l'esprit que les existentialistes appellent 'angoisse'. Pour comprendre cette angoisse l'on doit penser à la solitude de l'individu qui vit à l'écart des autres ; sur le plan formel la foule des autres représente la contrepartie fautive et horizontale du négatif vertical dont relève justement l'angoisse. Le processus qui consiste à dévoiler cette angoisse ressemble à la dissection d'un nerf profondément enfui. Dans le cas présent ce n'est qu'ici que cette mise au jour des tendances profondes est devenue subjectivement évidente pour soi-même, et non pas telle qu'elle l'aurait été sur la table de dissection.

C'est cet élément subjectif qui rend la discussion difficile dans une métaphysique ordinaire telle que celle d'Hegel ; Kierkegaard désapprouve cette métaphysique. Une autre caractéristique de la façon dont Kierkegaard approche la phénoménologie est la manière dont il traite l'individu comme s'il était relié en même temps aux sphères politiques, à la religion et à la métaphysique. Cette synthèse marque un nouveau départ et n'a rien d'académique. On doit comprendre que tout en se situant au centre d'un délicat schéma structurel l'individu appartient également au contexte de la vie publique, au monde des journaux ainsi qu'au monde des gens qui vont à l'église, comme c'est le cas pour les chrétiens croyants et les missionnaires ordinaires. Dans de nombreux milieux officiels et religieux la fermeté de langage avec laquelle il condamne les chrétiens conventionnels, les démagogues politiques et les chefs de parti à l'esprit de groupe suffit à éloigner les gens. Ce langage ferme est à la fois ce qu'il recommande, ce qui lui porte préjudice et ce qui le rend plus intéressant :

« Le lecteur se souviendra également qu'ici le mot 'foule' est entendu dans un sens purement formel, et non dans le sens que l'on attache communément à 'la foule' lorsqu'il s'agit de la qualifier de façon péjorative et de la distinguer comme le fait l'homme empli d'égo qui érige une distinction impie entre 'la foule' et les personnes supérieures, etc. Bon Dieu ! Comment un homme religieux a-t-il pu avoir la brillante idée d'une égalité aussi inhumaine ! Non, 'foule' désigne un nombre, le numérique, un nombre de nobles, de millionnaires, de hauts dignitaires, etc. – dès qu'il s'agit du quantitatif c'est le mot 'foule', 'la foule'. »<sup>34</sup>

<sup>34</sup> Kaufmann, 1962, *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*, p. 97.

C'est à travers les propres mots de Kierkegaard que l'on peut le mieux examiner les spécificités de sa phénoménologie. Afin de révéler un trait fondamental de sa pensée philosophique, il aime adopter un style très intime et très informel. Il dévoile l'individu dans sa globalité tout autant que morceau par morceau. Pour donner un exemple du traitement global de quelques-unes des particularités les plus profondes de la personnalité, nous avons ce passage :

« ..... car la vérité profonde consiste précisément dans cette conception de la vie exprimée par l'individu. La vérité ne peut être communiquée, ni reçue si ce n'est sous le

regard de Dieu, non pas avec l'aide de Dieu, non pas avec l'implication de Dieu comme moyen terme, Lui lui-même étant la vérité. Par conséquent elle ne peut qu'être communiquée et reçue par 'l'individu' qui, en fait, peut être n'importe quel homme. »<sup>35</sup>

<sup>35</sup> *Ibid.*, p 98

On doit comprendre la référence à Dieu comme 'moyen terme' à la lumière de tout ce qu'elle implique sur le plan logique, métaphysique, religieux et dans la vie en général ; toutes ces implications devant être traitées ensemble. Sous l'éclairage des autres analyses structurelles et fragmentées que nous allons maintenant citer, cette référence à un 'moyen terme' a des conséquences précises sur le plan de la structure. On ne doit pas se contenter de le considérer comme le moyen terme d'un syllogisme aristotélicien. Lorsqu'on le conçoit structurellement dans le sens que Kierkegaard souhaite que nous lui donnions, l'ensemble de la condition de l'homme a un point zéro dont l'origine est au centre et où toutes les communicabilités de vérité qui en valent la peine prennent place entre ses contreparties positives et ses contreparties négatives ; on peut imaginer que ces communicabilités sont intégrées à un axe de référence vertical. Dieu, en tant que Témoin global et Juge Suprême de toutes les vérités, est un observateur, un superviseur et un régulateur de la communicabilité de la vérité. C'est le point d'aperception où ce qui est périmé et ce qui est conventionnel viennent neutraliser leurs partialités et leurs mensonges inévitables à la vie en foule. Le fait qu'il soit fait référence à la nécessité d'une double polarité pour que la vérité puisse se transmettre d'un individu à un autre révèle que le processus ne peut se dérouler que sur un axe vertical dont une contrepartie est positive et l'autre négative, l'une étant conceptuelle et publique, et l'autre ressentie comme étant personnelle et non dévoilée. Cette dernière faisant de toute évidence référence au côté négatif de l'axe vertical.

En examinant de près certaines analogies et références de Kierkegaard, on constate que d'autres exemples d'analyse structurelle morceau par morceau sont indubitablement présents. Nous prenons comme exemple la fois où il s' imagine être à un banquet au moment où il a tellement mangé qu'il en est presque au point d'en avoir la nausée. Dans cette analogie l'un des maîtres d'hôtel représente le côté positif de la situation et l'autre le côté négatif. Il écrit :

« Quand, lors d'un banquet où les convives ont déjà trop mangé, une personne se préoccupe d'apporter de nouveaux plats, une autre d'avoir un vomitif à portée de main, il est tout à fait vrai que seule la première a correctement interprété ce que désiraient les invités, mais je me demande si la seconde ne pourrait pas aussi rétorquer qu'elle se préoccupe aussi de ce qui pourrait lui être demandé. »<sup>36</sup>

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 87.

L'analyse structurelle est sans équivoque. On retrouve ce même type de structure dans la citation suivante :

« Ici, on ne passe pas à côté de ce qui fait généralement défaut, à savoir une définition catégorique et tranchante, et une expression déterminante dans la situation : prêcher le christianisme... au royaume des chrétiens. Tout est exprimé en termes de réflexion. La communication est qualifiée par la réflexion, par conséquent c'est une communication indirecte. Le communicant est caractérisé par la réflexion, il est donc négatif – il n'est pas une personne qui se dit chrétien à l'extrême, ni même une personne qui argumente sur des révélations... mais, au contraire, il est quelqu'un qui va jusqu'à se prévaloir de ne pas être un chrétien. C'est-à-dire que le communicant se tient derrière l'autre

homme et l'aide de façon négative – car, quant à savoir si son aide est efficace ou non, cela est une autre question. Le problème quant à lui est un problème de réflexion : devenir chrétien... quand en quelque sorte on est un chrétien. »<sup>37</sup>

<sup>37</sup> *Ibid.*, pp. 87-88.

Le zèle que mettent les missionnaires chrétiens à transmettre à une autre personne les 'vraies' vérités chrétiennes est empreint d'une subtile ironie. L'homme qui montre le plus de passion à transmettre les doctrines chrétiennes n'est pas forcément celui qui ressent en lui-même l'une ou l'autre de ces vérités. Pourtant, pour des raisons matérielles, il trouve intérêt à propager le christianisme sans que sa motivation soit réellement spirituelle. D'une certaine façon le véritable croyant et l'homme de foi gardent le silence et se tiennent derrière celui qui prétend. Voici comment il nous montre l'ironie de cette situation :

« Car une 'foule' est une contre-vérité. Au sens religieux elle est vraie, éternellement, comme le dit Saint Paul, de manière chrétienne, 'seule un personne atteint le but' – ce qui ne vaut pas à titre de comparaison, car la comparaison fait entrer les autres en ligne de compte. Ce qui signifie que chaque homme peut être cette personne, avec l'aide de Dieu – mais seule un personne atteint le but. Et encore une fois cela signifie que tout homme devrait se méfier de tout ce qui a trait aux 'autres' et surtout qu'il ne devrait parler qu'à Dieu ou se parler à lui-même – car seule un personne atteint le but. »<sup>38</sup>

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 94.

La phrase souvent répétée par Kierkegaard selon laquelle tout ce qui relève de la foule est faux, révèle un trait de similitude avec Plotin qui parle de 'l'envol du seul vers le seul'. La véritable spiritualité monte et descend le long d'un axe de référence vertical, même si elle a clairement un aspect positif lorsqu'il est question d'une congrégation. La congrégation est fausse, mais chaque individu représente la vérité en lui-même. Voici ce qu'il écrit :

« Car la 'foule' est une contre-vérité.....

Il s'en suit que lorsqu'il y a une multitude, une foule, ou lorsqu'on attache une importance primordiale au fait qu'il y a une multitude, là il est certain que personne ne travaille, ne vit, ne s'efforce d'atteindre le but suprême, mais seulement un objectif matériel ou un autre ; puisque travailler pour le but éternel et primordial n'est possible que s'il n'y a qu'une personne, et être cette personne pour qui tout ce qui peut être c'est laisser Dieu être le seul secours – la 'foule' est la contre vérité.

En premier lieu ce qui est faux c'est l'idée que la foule agit alors qu'en fait seul l'*individu* dans la foule agit, même si c'est chaque *individu* qui agit. Car la 'foule' est une abstraction et qu'elle n'a pas de mains : mais normalement chaque individu a deux mains....

Non, lorsqu'il s'agit d'un seul homme individuellement, alors il est temps d'exprimer la vérité en montrant que l'on a du respect pour ce que c'est que d'être un homme... »<sup>39</sup>

<sup>39</sup> *Ibid.*, pp. 95-96.

En aucun cas on ne doit considérer que le regard que Kierkegaard porte sur la foule dans son ensemble est factuel ou réaliste. Comme il l'a déjà expliqué elle n'est censée avoir qu'un statut formel.

Bien que Kierkegaard ne se conforme pas au schéma de la phénoménologie ordinaire, nous voyons qu'inconsciemment il utilise les modes du subjectivisme, du sélectivisme, du structuralisme et même du *schematismos* de Kant. Il est plus directement intéressé par le fait de placer la vérité du côté négatif de l'ensemble de la configuration de la connaissance. C'est en ce sens qu'il est conforme aux stances du présent chapitre de Narayana Guru. Nous examinerons dans l'Épilogue ce que cette correspondance entre le négativisme de Kierkegaard et le négativisme de ce chapitre impliquent encore ; c'est là que nous analyserons les stances une à une.

## 7. Ontologie Phénoménologique

C'est avec l'existentialisme de Jean-Paul Sartre que l'élan phénoménologique de la pensée moderne atteint son point culminant et son caractère définitif. Pour évaluer et estimer comme il convient l'importance de son existentialisme il nous faut prendre en considération trois circonstances primordiales.

Tout d'abord, la brutalité et la souffrance causées par les deux guerres mondiales ont passablement choqué l'autosatisfaction de l'Européen qui se complaisait jusqu'alors dans une vie opulente et confortable. Il y a finalement eu un réveil brutal et une recherche d'une réalité plus ferme et plus stable que ce qu'offrait la religion des gens qui allaient à l'église tous les dimanches. La promesse d'un salut futur n'attirait plus personne. Les idées réalistes de Platon semblaient également trop vaporeuses et trop légères pour satisfaire les besoins de l'époque. Par conséquent on approchait la réalité sous tous ses aspects les plus rudes y compris en considérant l'agonie et l'anxiété de la vie réelle.

Secundo, outre cette circonstance d'ordre général, nous devons également considérer le fait que les théories scientifiques n'ont pas réussi à apporter une réponse concrète à la quête de l'homme ordinaire qui aimerait trouver une réalité stable sur laquelle il puisse se fonder pour régler sa vie. Selon Einstein la matière pourrait changer sa masse du fait de son mouvement et l'espace pourrait se rétracter jusqu'à finalement disparaître, absorbé dans un amalgame d'espace-temps. Les corrélats cartésiens offraient un point d'origine neutre, où espace et temps pénétraient dans une réalité centrale. Le structuralisme flou dont on disposait alors, même s'il suggérait quelque chose qui était d'un subtil ordre logique, ou de l'ordre des mathématiques, ne pouvait rassembler des aspects de la réalité ni les maintenir fermement ensemble comme cela aurait été nécessaire pour offrir à l'esprit humain quelque chose qui soit facile à appréhender.

Comme si elle était poussée par le besoin de trouver une sorte de base ontologique, la phénoménologie tirait ses sources de l'histoire ancienne. D'autre part, on n'acceptait plus de se fonder sur le monde des intelligibles de Platon car celui-ci semblait insuffisant aux yeux de la personne qui souhaitait être guidé dans sa quête de vérité. Il s'agissait de relier les essences qui constituaient les meilleurs attributs de Dieu à l'existence d'ici-bas. Les philosophes postkantien et hégélien ont préféré des concepts absolutistes tel que celui de la *chose-en-soi*, tout en donnant à ces concepts un contenu vague et douteux. La phénoménologie d'Hume n'était qu'une phénoménologie d'apparences sans teneur et sans valeur pour la vie de l'homme. Ainsi la pensée philosophique descend des essences en Dieu et en la Déesse Céleste pour aboutir à une sorte d'ontologie fondamentale. En se fondant sur les noms même que les auteurs

de la phénoménologie et les écrivains existentiels ont attribué à la réalité, on peut deviner les étapes successives qu'elle traverse. Husserl utilise l'expression d'ontologie fondamentale, alors que le chrétien Marcel parle de Mystère Ontologique. Pourtant, lorsqu'on arrive à Sartre, tout ce flou et ce mystère s'évapore. Sartre fixe et finalise son ontologie phénoménologique avec le nom apodictique d' 'existence'. Cette audacieuse formule "L'essence de l'homme est son existence" est devenue une sorte de grand dicton de l'existentialisme moderne.

La distanciation négative et le fait de descendre sur le terrain ontologique de l'existence, deux facteurs qui permettent à l'être humain de s'impliquer, se trouvent confrontés au néant qui se situe à l'extrémité opposée, puisque, dans la mesure où ils s'efforcent de trouver une stabilité, ils atteignent le noyau paradoxal. C'est le point auquel la pensée d'Heidegger est finalement parvenue. Malgré tout, Sartre a été capable de résoudre ce problème. Il écrit :

« ...son néant d'être ne se rencontre que dans les limites de l'être et la disparition totale de l'être ne serait pas l'avènement du règne du non-être, mais au contraire l'évanouissement concomitant du néant : il n'y a de non-être qu'à la surface de l'être. »<sup>40</sup>

<sup>40</sup> Sartre, 1943, *l'Être et le Néant*, Bibliothèque des Idées, Gallimard, p. 14.

Nous savons comment l'existentialisme de Sartre a frappé l'imagination du public et a impressionné la jeunesse de façon inédite. L'enthousiasme sauvage avec lequel l'existentialisme a été reçu chez les jeunes intellectuels et les artistes créateurs d'Europe lui a conféré une forme qui l'a discrédité aux yeux des respectables philosophes ecclésiastiques, des philosophes académiques et des autres philosophes officiels. Sartre lui-même a refusé le Prix Nobel parce qu'il préférerait rester en compagnie du monde que l'on considère comme non-bourgeois. D'une certaine manière cet acte marque le point culminant du succès de ce mouvement, que des philosophes plus conventionnels et plus respectables l'approuvent ou non.

Celui qui examine de près les écrits de Sartre ne peut manquer de voir en lui un philosophe qui, à tous égards, est un penseur sérieux et un intellectuel parfaitement qualifié. Même pour ce qui est de ses compétences académiques, on ne peut y déceler aucune faille. Nous avons un exemple de son talent académique dans *l'Être et le Néant*, un ouvrage de plus de 600 pages. Nulle part dans ce livre on ne peut trouver de raison de le (*him*) discréditer. Sartre mérite pleinement toute la reconnaissance qu'il reçoit pour être l'un des grands penseurs de l'existentialisme.

Pour évaluer comme il convient l'ontologie phénoménologique de Sartre, il nous faut garder à l'esprit un troisième facteur, c'est qu'à notre époque on attend généralement de la philosophie qu'elle se conforme aux exigences d'une sorte de pensée scientifique normative. La phénoménologie a parfois été qualifiée de science a priori. Avant que la théorie de la relativité d'Einstein ne vienne briser les concepts classiques de temps et d'espace rigides, faisant de l'univers une sorte de continuum espace-temps raffiné, la possibilité même que ce type de science aboutisse à une certitude était impensable. On se mit à intégrer aux calculs 'factuels' de la physique des équations mathématiques comportant de longues rangées de chiffres. Ces équations et ces nombres ne pouvaient plus être considérés comme des réalités au sens classique du terme. Ils ne pouvaient que relever d'un autre domaine de la physique, un domaine où l'esprit de l'observateur et la chose observée pouvaient entrer en communion grâce aux mathématiques. Ce terrain épuré et à double face offrait à la phénoménologie un climat et un sol dans lesquels elle pouvait s'enraciner et s'affirmer. Même si Einstein prenait position pour la relativité universelle, il n'était pas difficile de découvrir dans sa relativité un relativisme qui était la contrepartie dialectique d'un absolutisme appartenant à ce même contexte épistémologique.



Pour Sartre, il semblerait que ce ne soit pas difficile d'écarter les implications de la relativité et de considérer la réalité en termes absolutistes. La facilité avec laquelle il y parvient diffère de la lourde tâche qu'a accomplie Bergson pour réduire les réelles implications de la relativité en termes absolutistes ; comme on le voit très nettement dans *Durée et Simultanéité* c'était pour lui un travail pénible. Voici un exemple de la façon dont Sartre approche ce sujet :

« On croit que le mouvement est simple affection de l'être parce que le mobile se retrouve après le mouvement tel qu'il était antérieurement. On a souvent posé en principe que la translation ne déformait pas la figure translaturée, tant il paraissait évident que le mouvement se surajoutait à l'être sans le modifier : et il est certain, nous l'avons vu, que la quiddité du ceci demeure inaltérée. Rien n'est plus typique de cette conception que la résistance qu'a rencontré une théorie comme celle de Fitzgerald sur la « contraction » ou comme celle d'Einstein sur « les variations de la masse », parce qu'elles semblaient attaquer plus particulièrement ce qui fait l'être du mobile. De là vient évidemment le principe de la relativité du mouvement, qui se comprend à merveille si celui-ci est une caractéristique extérieure de l'être et si aucune modification intrastructurale ne le détermine. Le mouvement devient alors une relation tellement externe de l'être à son entourage qu'il devient équivalent de dire que l'être est en mouvement et ses entours en repos, ou réciproquement que les entours sont en mouvement et l'être considéré en repos. De ce point de vue le mouvement n'apparaît ni comme un être ni comme un mode d'être, mais comme un rapport entièrement désubstantialisé. »<sup>41</sup>

<sup>41</sup> Sartre, 1943, *l'Être et le Néant*, Gallimard, p. 261.

Il fait également une intéressante observation :

« ...l'homme ne peut plus rencontrer que de l'humain ; il n'y a plus d'autre côté de la vie, et la mort est un phénomène humain, c'est le phénomène ultime de la vie, vie encore. Comme telle, elle influence à contre-courant la vie entière ; la vie se limite avec de la vie, elle devient comme le monde einsteinien « finie mais illimitée; .. »<sup>42</sup>

<sup>42</sup> Sartre, 1943, *l'Être et le Néant*, Gallimard, p. 616.

En tant qu'ontologue et existentialiste, Sartre nous conduit jusqu'au bout de ses raisonnements philosophiques et se garde d'aller plus loin en déclarant que, s'il le faisait, il entrerait alors dans le domaine de la métaphysique. En tant que telle, la métaphysique peut se permettre de se laisser aller à de simples abstractions, mais l'existentialiste, même s'il parvient à une réalité existante absolue, ne se perdra pas dans des abstractions qui ne sont pas suffisamment concrètes pour offrir à l'homme un terrain sur lequel il puisse 's'engager'. La personne qui s'implique ainsi ressent un profond sentiment d'angoisse et trouve toujours le moyen d'engager sa personnalité dans la réalité ici et maintenant.

C'est là où Sartre accepte pleinement le point de vue absolutiste. On peut considérer qu'il est un absolutiste qui veut se limiter aux vrais problèmes de la vie. Ses autres œuvres dramatiques et littéraires développent une éthique et une théorie des valeurs liées à la vie où trouve également sa place cette même angoisse que l'on voit de manière si prononcée chez Kierkegaard. Ce qui suit montre à quel point dans son ontologie Sartre, sur le plan de l'absolutisme, est prêt à aller jusqu'au bout dans sa recherche de ce qui existe pleinement :

« Ainsi, en remontant au primat de la connaissance, nous avons découvert l'*être* du *connaissant* et *rencontré l'absolu*, cet absolu même que les rationalistes du XVII<sup>e</sup> siècle avaient défini et constitué logiquement comme un objet de connaissance. Mais, précisément parce qu'il s'agit d'un absolu d'existence et non de connaissance, il échappe à cette fameuse objection selon laquelle un absolu connu n'est plus un absolu, parce qu'il devient relatif à la connaissance qu'on en prend. En fait, l'absolu est ici non pas le résultat d'une construction logique sur le terrain de la connaissance, mais le sujet de la plus concrète des expériences. Et il n'est pas *relatif* à cette expérience, parce qu'il est cette expérience.

.....

Ainsi aurions-nous atteint le fondement ontologique de la connaissance, l'être premier à qui toutes les autres apparitions apparaissent, *l'absolu par rapport à quoi tout phénomène est relatif*. Ce n'est point le sujet, au sens kantien du terme, mais c'est la subjectivité même, l'immanence de soi à soi. »<sup>43</sup>

<sup>43</sup> Sartre, 1943, *l'Être et le Néant*, Gallimard, pp. 23-24, resp. (Introduction de l'auteur), italiques appliquées par nous.

L'Absolu n'est pas un monde vide et dépourvu de contenu existentiel. Sartre est un réaliste qui souhaite regarder le réel avec les yeux d'un homme fermement implanté dans le monde d'ici-bas au moment présent. Pour nous aider à comprendre le réel par le biais de l'intuition, il veut combler le fossé qu'il y a entre une vision réelle de l'existence dans le contexte absolutiste de la conscience et sa propre représentation schématique. Nous voyons qu'il reconnaît pleinement la nécessité d'un tel schéma dans les trois dimensions du temps :

« La temporalité est évidemment une structure organisée et ces trois prétendus «éléments» du temps : passé, présent, avenir, ne doivent pas être envisagés comme une collection de « data » dont il faut faire la somme — par exemple comme une série infinie de « maintenant » dont les uns ne sont pas encore, dont les autres ne sont plus — mais comme des moments structurés d'une synthèse originelle. Sinon nous rencontrerons d'abord ce paradoxe : le passé n'est plus, l'avenir n'est pas encore, quant au présent instantané, chacun sait bien qu'il n'est pas du tout, il est la limite d'une division infinie, comme le point sans dimension..... La seule méthode possible pour étudier la temporalité c'est de l'aborder comme une totalité qui domine ses structures secondaires et qui leur confère leur signification. C'est ce que nous ne perdrons jamais de vue. Toutefois nous ne pouvons nous lancer dans un examen de l'être du Temps sans avoir élucidé préalablement par une description pré-ontologique et phénoménologique le sens trop souvent obscur de ses trois dimensions. Il faudra seulement considérer cette description phénoménologique comme un travail provisoire dont le but est seulement de nous faire accéder à une intuition de la temporalité globale. »<sup>44</sup>

<sup>44</sup> Sartre, 1943, *l'Être et le Néant*, Gallimard, p. 150.

Dans l'extrait qui suit nous avons une autre démonstration de ce langage structurel :

« Aussi *ens causa sui* demeure comme le manqué, l'indication d'un dépassement impossible en *hauteur* qui conditionne par sa non-existence même le mouvement plan de la conscience ; ainsi l'attraction verticale que la lune exerce sur l'océan a pour effet le déplacement horizontal qu'est la marée. »<sup>45</sup>

<sup>45</sup> Sartre, 1943, *l'Être et le Néant*, Gallimard, p. 714, italiques appliquées par nous.

Le langage des corrélats cartésiens n'est pas étranger à l'ontologie phénoménologique de Sartre. Nous sommes donc pleinement fondés à considérer qu'il constitue un support linguistique sur lequel nous pouvons nous appuyer pour comprendre certains des complexes paragraphes qu'il écrit. Pour un lecteur non-averti il est très difficile de bien appréhender ce que Sartre veut dire avec cette terminologie aussi originale et aussi peu familière que l'on retrouve dans le jeu constant d'expressions telles que 'être-en-soi', 'pour soi-même' et 'en-soi'. De plus il utilise des phrases du type 'l'être est opaque à lui-même précisément parce qu'il est rempli de lui-même' et parle d'être 'empâté' de soi-même.

Ce n'est que sur le plan structurel que l'on peut considérer ce type de langage comme métaphorique et figuratif. Dans les citations suivantes, nous pourrions reconnaître des implications structurelles et nous prendrons soin de les souligner. Nous lisons :

« Il (l'être) est également par-delà la négation comme l'affirmation. L'affirmation est toujours affirmation de quelque chose, c'est-à-dire que l'acte affirmatif se distingue de la chose affirmée. Mais si nous supposons une affirmation dans laquelle l'affirmé vient remplir l'affirmant et se confond avec lui, cette affirmation ne peut pas s'affirmer, par trop de plénitude et par inhérence immédiate du *noème* à la *noèse*.... Mais l'être n'est pas rapport à soi, il est soi. Il est une immanence qui ne peut pas se réaliser, une affirmation qui ne peut pas s'affirmer, une activité qui ne peut pas agir, parce qu'il s'est empâté de soi-même. »<sup>46</sup>

<sup>46</sup> Sartre, 1943, *l'Être et le Néant*, Gallimard, p. 32, italiques appliquées par nous.

Ce dont il est question ici, c'est d'un concept de l'Être absolu entièrement normé. Il y a deux aspects collés l'un à l'autre, et ces deux aspects ne sont rien d'autre que le plus vertical et le moins vertical que l'on appelle le *noème* et la *noèse*. Sartre poursuit :

« Mais si l'être est en soi cela signifie qu'il ne renvoie pas à soi, comme la conscience (de) soi : ce soi, il l'est. Il l'est au point que la réflexion perpétuelle qui constitue le soi se fond en une identité. C'est pourquoi l'être est, au fond, par-delà le soi et notre première formule ne peut être qu'une approximation due aux nécessités du langage. En fait, l'être est opaque à lui-même précisément parce qu'il est rempli de lui-même. C'est ce que nous exprimerons mieux en disant que l'être est ce qu'il est. Cette formule, en apparence, est strictement analytique. En fait, elle est loin de se ramener au principe d'identité, en tant que celui-ci est le principe inconditionné de tous les jugements analytiques. D'abord, elle désigne une région singulière de l'être : celle de l'être en soi. Nous verrons que l'être du pour soi se définit au contraire comme étant ce qu'il n'est pas et n'étant pas ce qu'il est. Il s'agit donc ici d'un principe régional et, comme tel, synthétique. En outre, il faut opposer cette formule : l'être en soi est ce qu'il est, à celle qui désigne l'être de la conscience : celle-ci, en effet, nous le verrons, a à être ce qu'elle est. »<sup>47</sup>

<sup>47</sup> Sartre, 1943, *l'Être et le Néant*, Gallimard, p. 33.

Ici le concept ontologique d'être est définitivement fixé entre la double négation et la double affirmation. On ne doit pas l'interpréter en fonction de la conscience qui contourne l'être en tant

que tel. Le fait de distinguer cette région spécifique a une importance sur le plan de la structure. Ensuite Sartre fait entrer dans le tableau la contingence et le possible :

« Un existant phénoménal ne peut jamais être dérivé d'un autre existant, *en tant qu'il est existant*. C'est ce que nous appellerons la *contingence* de l'être-en-soi. Mais l'être-en-soi ne peut pas non plus être dérivé d'un *possible*, le possible est une structure du pour-soi, c'est-à-dire qu'il appartient à l'autre région d'être. L'être-en-soi n'est jamais ni possible ni impossible, il est. »<sup>48</sup>

<sup>48</sup> Sartre, 1943, *l'Être et le Néant*, Gallimard, p. 34, italiques appliquées par nous.

Ici, la région du possible est distinguée de ce qui a une existence finalisée. La possibilité fait référence à l'axe horizontal du pour-soi-même et non pas au en-soi vertical. Sartre poursuit :

« L'être est. L'être est en soi. L'être est ce qu'il est. Voilà les trois caractères que l'examen provisoire du phénomène d'être nous permet d'assigner à l'être des phénomènes. Pour l'instant, il nous est impossible de pousser plus loin notre investigation. Ce n'est pas l'examen de l'en-soi — qui n'est jamais que ce qu'il est — qui nous permettra d'établir et d'expliquer ses relations avec le pour soi. »<sup>49</sup>

<sup>49</sup> Sartre, 1943, *l'Être et le Néant*, Gallimard, p. 34, italiques appliquées par nous.

C'est un préliminaire à la structure de l'être qui distingue l'être-en-soi du simple fait d'être qui renvoie à la totalité. 'L'être est ce qu'il est' se réfère à tout ce qui est extérieur au vertical et recouvre l'élément horizontal 'être pour soi-même'. Plus loin Sartre évoque la nécessité d'une synthèse unitaire :

«...il faut bien nous rendre compte de ce que nous exigeons d'un existant pour le considérer comme une totalité : il faut que la diversité de ses structures soit retenue en une synthèse unitaire, de telle sorte que chacune d'elles, envisagée à part, ne soit qu'un abstrait. Et, certes, la conscience envisagée à part n'est qu'une abstraction, mais l'en-soi lui-même n'a pas besoin de pour-soi pour être : la « passion » du pour-soi fait seulement qu'il y ait de l'en-soi, Le phénomène d'en-soi est un abstrait sans la conscience mais non son être. »<sup>50</sup>

<sup>50</sup> Sartre, 1943, *l'Être et le Néant*, Gallimard, p. 716.

Ici Sartre souhaite mettre l'accent sur la distinction qu'il y a entre la structure qui est une abstraction et qui peut prendre de nombreux aspects, et l'être dont on peut avoir une intuition directe en s'appuyant sur l'abstraction structurelle. Si l'on considérait que la structure et l'être relèvent du même ordre épistémologique, l'ontologie en pâtirait. Pour conclure, voici un dernier extrait :

« Quant à la totalité du pour-soi et de l'en-soi, elle a pour caractéristique que le pour-soi se fait l'autre par rapport à l'en-soi, mais que l'en-soi n'est nullement autre que le pour-soi en son être : il est, purement et simplement. »<sup>51</sup>

<sup>51</sup> Sartre, 1943, *l'Être et le Néant*, Gallimard, p. 718.

Ce passage fait ressortir la subtile différence épistémologique entre le statut du 'en-soi' qui représente la verticalité, et celui du 'pour-soi' qui représente l'horizontalité. Ils appartiennent à deux sous-divisions d'une même classe, comme c'est le cas avec le genre et l'espèce. Le genre

peut recouvrir l'espèce, mais non l'inverse. En d'autres termes, le vertical a une teneur ontologique plus globale ; il présuppose et comprend l'horizontal, de la même manière que le courant électrique comprend un champ électrique ou que la multiplication recouvre l'addition.

## 8. L'Aspect Religieux

Il nous reste maintenant à aborder quelques autres représentants du point de vue phénoménologique et existentiel. En tout premier lieu ce que nous devons remarquer c'est que l'élan original de la phénoménologie a culminé sous sa forme la plus frappante, la plus efficace et la plus populaire avec l'existentialisme de Sartre ; c'est là où se sont dessinés ses contours définitifs, et là où elle a atteint un statut quasi absolutiste. Sous cette forme les implications structurelles de la phénoménologie se sont bien clarifiées et elles ont atteint une certaine complétude. Lorsqu'on se réfère directement à l'existence, l'ontologie perd toute son ambiguïté et toute son imprécision. Sartre ainsi qu'Heidegger ont amené une grande clarté à la phénoménologie et à l'existentialisme comme critique légitime de la Réalité Absolue.

Malheureusement, d'autres porte-parole existentialistes ont compromis et minimisé la clarté de cette position. On pourrait clairement décrire le mouvement ontologique par cette grande maxime 'L'essence de l'homme, c'est son existence'. Ce mouvement prenait ses distances avec l'essentialisme sans lui faire la moindre concession et commençait à se ralentir. La note radicale d'hétérodoxie que Heidegger et Sartre avaient héritée de Nietzsche et de Kierkegaard (et, dans une moindre mesure, de créateurs tels que Dostoïevski, Hölderlin et Rilke) a été considérablement diluée au profit de considérations plus téléologiques qu'ontologiques. Les grandes lignes structurelles devinrent moins claires et un existentialisme en profondeur céda la place à une croyance aux contours flous. A la façon dont cela s'est passé on soupçonne la religion officielle et peut-être même la politique d'être en partie responsable de cette attitude d'ouverture aux compromis. Néanmoins, dans le cadre de cette étude ceci ne nous concerne pas directement. Nous ne cherchons pas à prendre parti en la matière pour l'orthodoxie ou pour l'hétérodoxie, notre seul souhait est de présenter une Science intégrée de l'Absolu. Une telle science doit avant tout clarifier la phénoménologie et l'existentialisme contemporains.

Parmi les philosophies des trois représentants de la phénoménologie et de l'existentialisme que nous allons rapidement passer en revue, on peut dire que celle de Karl Jaspers est celle qui répond le mieux aux exigences de clarté, et celle dont la présentation est la moins contestable. Il est capable d'étendre les caractéristiques structurelles et ce qu'elles impliquent jusqu'à de vastes horizons dont les limites et les contours sont clairement définis. Au sein d'un concept structurel qui se dégage clairement de ses écrits la vérité ontologique que recherche la phénoménologie se voit accorder une place centrale. Il ne s'intéresse pas seulement à la descente verticale au cœur de l'existence mais cherche à situer le concept d'existence dans un contexte global qui lui est propre. Il pense avec clarté et son expression est précise. Ce sont des dons précieux que possède Jaspers ; il ne cherche pas à parler au nom d'un groupe religieux particulier. Une de ses principales réussites est d'avoir promu la psychologie et l'histoire à une meilleure place au sein de la philosophie existentialiste. Pour sa théorie de l'histoire il a émis l'hypothèse d'un principe appelé la Période Axiale. Même si en réalité Jaspers n'est pas de confession chrétienne, l'attitude généreuse qu'il exprime à l'égard de toutes les expressions religieuses est indéniable :

« ...la foi chrétienne est simplement une (one) foi ce n'est pas la foi de l'humanité »<sup>52</sup>

<sup>52</sup> Jaspers, *Origine et Sens de l'Histoire*, Plon, 1954, p. ? (N.d.t. : extrait non trouvé dans les premières pages, dans *The Origin and Goal of History*, 1953 : p. 1 ; ceci est une retraduction).

Méthodologiquement, il classe la philosophie en trois disciplines, aboutissant ainsi à une classification particulièrement frappante. Ces disciplines traitent toutes les trois des aspects structurels de sa méthode, ce sont : (1) l'orientation du domaine philosophique, (2) la clarté de l'existence, (3) le chemin de la métaphysique. La première fait référence à la caractéristique structurelle globale à l'intérieur de laquelle s'exprime sa principale contribution, l'Exhaustif. La seconde renvoie à l'existence, elle part du point d'origine et marque le commencement de la descente négative. La troisième qui est une autre façon de nommer 'la perpétuelle recherche de la vérité', désigne clairement le côté positif de l'axe vertical. Quant à l'Exhaustif, on peut voir assez clairement ce qu'il implique sur le plan structurel en lisant la citation suivante :

« L'Exhaustif apparaît et disparaît pour nous dans deux perspectives opposées : soit en tant qu'Être lui-même, Être dans et par lequel nous sommes - soit comme l'Exhaustif que nous sommes nous-mêmes, Exhaustif dans lequel chaque mode d'Être nous apparaît.

Notre connaissance des objets du monde prend la forme d'une mise en relation de ces objets entre eux, et il nous semble que ces objets dérivent les uns des autres. Nous comprenons l'objet qui nous apparaît en comprenant la relation qu'il a avec quelque chose d'autre. Mais, là où en philosophant nous nous intéressons à l'Exhaustif, il est clair que nous traitons de quelque chose que l'on ne peut pas comprendre au sens où l'on comprend un objet de ce monde, en particulier, nous voyons que l'on ne peut dériver les modes de l'Exhaustif d'une particularité que nous leurs trouvons. Par exemple, si nous appelons 'réflexion' l'Exhaustif, on ne peut dériver cette réflexion elle-même de quoi que ce soit qui puisse être l'objet d'une réflexion. Ou, si l'Exhaustif est notre conscience, on ne peut la dériver de quoique ce soit qui apparaît à cette conscience. Ou, si c'est tout l'Ensemble, il ne peut être dérivé d'aucune chose individuelle, fût-elle tout aussi entière. Ou si c'est l'existence empirique, alors en tant que telle elle ne peut jamais être dérivée d'un objet déterminé que l'on connaîtrait objectivement comme une chose empirique. Si c'est la raison, alors on ne peut la dériver de l'irrationnel. Ou si c'est l'Existence, on ne peut la dériver d'aucun des modes de l'Exhaustif, et encore moins de l'un des modes de son contenu. En résumé, on ne peut jamais dériver notre être des choses qui nous apparaissent ; moi-même je ne peux jamais être compris à travers les choses qui m'adviennent.

En pensant à l'existence temporelle, on doit continuellement parcourir le circuit des modes de l'Exhaustif. Nous ne pouvons demeurer statiques dans l'un de ses modes. Chacun d'eux dépend des autres. La perte de l'un de ces modes rend tous les autres faux. Le philosophe s'efforce de n'en omettre aucun. »<sup>53</sup>

<sup>53</sup> Jaspers, 1955, *Reason and Existence*, pp. 52, 69-70, 75.

À travers cet extrait on voit bien que l'Exhaustif est pour Jaspers un concept normatif. D'autre part, il pense davantage en termes de dynamisme plutôt qu'en termes statiques.

Nous constatons que, comme Gabriel Marcel, il qualifie sa phénoménologie de 'mystère' ontologique, même s'il explique qu'il ne faut pas faire un amalgame entre ce mystère et le mysticisme orthodoxe. Il apparaît clairement que Marcel est un croyant et qu'il n'est ni un hétérodoxe, ni un intellectuel non conformiste. Les efforts qu'il fait pour dériver du côté téléologique ce qu'il voudrait être ontologique paraissent parfois artificiels et contraints. Il emploie parfois des expressions telles que 'le rayonnement généré par la révélation', chose que l'être humain est censé expérimenter comme une réalité sans pour autant sortir du domaine de la pensée phénoménologique. À travers l'extrait suivant les difficultés qu'éprouve Marcel à réconcilier ces deux points de vue paraissent flagrantes :

« M'adressant plus particulièrement aux catholiques, j'aimerais leur faire remarquer que, de mon point de vue, il faut maintenir une stricte distinction entre le naturel et le surnaturel. On objectera peut-être que le mot "mystère" risque de brouiller les pistes.

Je répondrais qu'il n'est pas question de faire un amalgame entre les mystères qui se trouvent au cœur de l'expérience humaine en tant que telle avec des mystères révélés, comme l'Incarnation ou la Rédemption, auxquels il ne nous est pas possible d'accéder quelques soient les efforts de réflexion que nous portions sur notre expérience.

...En fin de compte la vie surnaturelle *doit* s'appuyer sur le naturel, ce qui ne veut pas dire qu'elle soit l'épanouissement du naturel. Au contraire, il me semble que toute étude sur le concept de *Nature Créée*, concept fondamental pour les chrétiens, nous amène à conclure qu'il y a dans les profondeurs de la nature, de même que pour la raison qui est gouvernée par elle, un principe fondamental d'inadéquation par rapport à elle-même qui est en quelque sorte une anticipation fébrile d'un autre ordre. »<sup>54</sup>

<sup>54</sup> Marcel, 1949, *The Philosophy of Existence*, pp. 45-46. (N.d.t., n'ayant pas réussi à retrouver l'original en français, ceci est une retraduction).

En tentant de définir l'existence ontologique, Marcel la réduit à quelque chose qui n'a aucune valeur ni aucun sens sur le plan ontologique. Ici, il se révèle être un partisan convaincu de la croyance en une sorte de facteur de valeur hypostatique. Par conséquent l'Église peut accepter sa phénoménologie. Il écrit :

« Il faut reconnaître que c'est extrêmement difficile de définir le mot 'être'. Je me contenterais du suggérer la méthode d'approche suivante : l'être est ce qui résiste – ou ce qui résisterait – à une analyse exhaustive des données de l'expérience qui aurait pour but de réduire ces expériences étape par étape à des éléments de plus en plus dénués de valeur intrinsèque ou de valeur déterminante. »<sup>55</sup>

<sup>55</sup> Marcel, 1949, *The Philosophy of Existence*, p. 14.

Le dernier exemple que nous prendrons nous vient de Martin Buber. Il est d'origine hébraïque et fait souvent référence aux prophètes de la Bible. Dans ses écrits, dont il tire donc l'inspiration d'une source non européenne, il applique les standards et les normes bibliques à des philosophes européens tels que Kant et Nietzsche. Il souligne les lacunes de leurs raisonnements, notamment en dénonçant le fait que leur conception de l'homme n'est pas à même de conférer à celui-ci une pleine stature spirituelle. Martin Buber considère que ces lacunes sont liées à ce qu'il appelle de façon désobligeante leur 'anthropologie philosophique'. Il fait remonter l'origine de ces défaillances à quelques notes non vérifiées qu'un des partisans de Kant auraient prises lors de ses conférences pour ensuite les publier sous formes de *cahier*. Même le surhomme de Nietzsche ne répond pas aux attentes de Buber parce qu'il ne parvient pas à conférer à l'homme la place centrale qu'il devrait avoir au sein de la nature. Le surhomme s'élève au-dessus du contexte naturel, fait valoir ses droits mais lorsque prévaut la négativité il sombre dans l'anxiété. L'image que présente Nietzsche en décrivant la difficile situation de l'homme, et la façon avec laquelle il doit la surmonter, ne donne pas pleine satisfaction à Buber qui voudrait que l'on attribue à l'homme une place plus prépondérante et qui voudrait situer celui-ci dans une sorte de contexte ontologique biblique qui lui est propre ; selon lui ce ne serait qu'en partant de cette position que l'homme pourrait être directement relié au monde qui l'entoure. Il est ainsi en mesure de situer l'homme en tant qu'être au sein du monde des choses dans lequel il est placé. L'anthropologie philosophique permet à Buber de poursuivre son analyse des grandes divisions

et des implications structurelles de la relation de l'homme au monde. Quant à savoir si une telle analyse relève en propre des sphères phénoménologiques et existentielles ou si elle les dépasse pour atteindre les domaines de la théologie et de la religion, la question reste ouverte. Mais il semble très clair que Buber fait un effort pour rendre sa philosophie anthropologique aussi conforme que possible aux conditions requises par les perspectives phénoménologiques et existentielles. C'est en ce sens que l'on peut considérer Buber comme un scientifique et non pas comme un simple doyen de la culture, de la politique et de la religion hébraïque. Les citations suivantes nous donnent quelque idée de l'analyse de la relation de l'homme à son environnement. On peut voir le principe du *Je-Tu* et le principe du *Je-Cela* et des corrélats verticaux et horizontaux. Il écrit :

« Le mot-principe *Je-Tu* ne peut être prononcé que pas l'être entier. Le mot-principe *Je-Cela* ne peut jamais être prononcé par l'être entier. »

« Et si tu veux que je te le dise avec tout le sérieux de la vérité : l'homme ne peut vivre sans le Cela. Mais qui vit seulement avec le Cela n'est pas homme. »<sup>56</sup>

<sup>56</sup> Buber, 1960, *La Vie en Dialogue*, pp. 7 & 29, resp.

Avant de conclure il nous faut expliquer pourquoi nous avons intitulé ce chapitre *Phénoménologie*. Le lecteur peut remarquer dès le premier coup d'œil que Narayana Guru emploie le terme d'*asatya* (non-existence) comme thème de ce troisième chapitre ; nous verrons plus loin que ce terme est mentionné dans le titre. Quant à nous nous avons opté pour phénoménologie car dans le domaine de la pensée occidentale c'est le mot qui nous paraît le plus proche. La phénoménologie fait référence à la science des apparences ou des phénomènes et elle désigne la même chose que le terme *asatya*. D'autre part il paraît évident que ce chapitre s'intéresse à l'ontologie, et l'ontologie est la réalité considérée du point de vue existentiel ou fondamental. Dans l'Épilogue, nous verrons clairement comment les limites de ce chapitre concordent avec le cadre de la phénoménologie. La phénoménologie occidentale sur laquelle nous nous sommes appuyés pour soutenir la vision de l'apparence et de la réalité propre à Narayana Guru, considérée en même temps sur la base de l'esprit et de la façon dont il fonctionne, est une approche unilatérale dans la mesure où elle traite du phénomène global pour lui-même (*for its own sake*) sans sa contrepartie naturelle qu'est l'esprit. Comme nous allons le voir maintenant, pour parler de ce même monde d'apparences Narayana Guru approche ce sujet bilatéralement comme une équation dialectique, réciproque ou réversible entre l'esprit qui est la cause et le phénomène qui est l'effet. Dans les dix stances qui vont suivre on peut voir la méthodologie dialectique propre à la science de l'Absolu en plein travail. Au bout du compte ce qu'il en résulte, c'est une ontologie absolutiste.



# DARŚANA MĀLĀ

(Une Guirlande de Visions de l'Absolu)

## Chapitre III

*Asatya-Darśanam*

(VISION DE NON-EXISTENCE)

1

*manomayam idam sarvam na manaḥ kvāpi vidyate |  
ato vyomnīva nīlādi drśyate jagad ātmani ||*

All this (world) is of mind stuff,  
The mind, however, is not anywhere;  
Therefore like the blue and so on in the sky  
The world is seen in the Self.

*idam sarvam*, all this (world); *manomayam*, is of mind-stuff; *manaḥ*, the mind; *kvāpi*, anywhere; *na vidyate*, is not; *ataḥ*, therefore; *vyomni*, in the sky; *nīlādi iva*, like the blue and so on; *ātmani*, in the Self; *jagat*, the world; *drśyate*, is seen.

Dans le ciel il n'y a pas de couleurs comme le bleu, etc. Malgré cela, cependant, nous connaissons cette vérité dans la mesure où nous observons réellement que le ciel est de couleur bleue. En réalité, seul le ciel est réel, et le bleu etc. sont totalement irréels. De la même manière, on perçoit ce monde dans le pur Soi qui n'a pas de qualification, et ce monde est un présentiment de la volonté. Seul le Soi est réel et le monde constitué de l'étoffe du mental est irréel.

2

*manaso 'nanyayā sarvam kalpyate 'vidyayā jagat |  
vidyayā 'sau layam yāti tadālekhyam ivākhilam ||*

Par l'absence de savoir qui n'est autre que le mental  
Tout ce monde est un pressentiment de la volonté ;  
Cette (absence de savoir) se fait réabsorber par la connaissance,  
Alors le monde entier (devient) une simple configuration.

*manasaḥ*, from the mind; *ananyayā*, which is no other; *avidyayā*, by nescience; *sarvam jagat*, all this world; *kalpyate*, is a presentiment of the will; *asau*, this (nescience); *vidyayā*, by knowledge (i.e., true knowledge of the Self); *layam yāti*, gets reabsorbed; *tadā*, then (when ignorance is abolished and Self-knowledge prevails); *akhilam*, the whole (world); *ālekhyam iva (bhavati)*, then it (becomes) a mere configuration (drawing).

C'est le mental que l'on doit considérer comme étant identique à l'absence de savoir. C'est à cause de cette absence de savoir que le monde semble être réel. Pour détruire cette ignorance qu'est l'absence de savoir, il n'y a pas d'autre façon que de passer par le savoir, c'est-à-dire, par la véritable connaissance du Soi. Lorsque l'on élimine l'absence de connaissance, alors la

connaissance de Soi prédomine, le monde entier ressemble à une configuration (dessin) présenté par le mental. De la même manière c'est par le pouvoir de l'ignorance qui revêt la forme du mental que l'on désire ce monde entier. Par conséquent ce monde n'existe pas. Lorsque prévaut la connaissance du Soi alors on fait l'expérience du fait que ce monde est irréel.

### 3

***vijṛmbhate yat tamaso bhīror iha piśācavat |  
tat idam jāgrati svapnalokavad dṛśyate budhaiḥ ||***

Ici-bas ce qu'à travers l'obscurité un lâche  
Prend pour un fantôme menaçant,  
Cela même le sage le perçoit  
Comme un rêve éveillé.

*iha*, here (i.e. from a workaday standpoint); *bhīroḥ*, to a coward; *tamasah*, through darkness; *piśācavat*, like a ghost; *yat*, what; *vijṛmbhate*, looms; *tat idam*, that same (i.e. what is visible); *budhaiḥ*, by the wise; *jāgrati*, of the wakeful state; *svapna-lokavat*, like a dream-world; *dṛśyate*, is seen.

Aux yeux d'un lâche l'obscurité ressemble à un fantôme, et ceci est une expérience commune ; Le fantôme et sa cause, c'est-à-dire l'obscurité, sont tous deux non-existants. Cependant, à cause de sa peur et du manque de lumière, c'est l'obscurité que le lâche voit comme un fantôme. Lorsqu'on apporte une lampe pour le voir, il n'y a ni obscurité, ni fantôme. De la même manière, pour ceux qui ne sont pas conscients du principe de l'absence de savoir, ce monde qui a la forme de l'absence de savoir (ce qui est la même chose que l'ignorance), i.e. pour un homme qui ne connaît pas ce principe, (ce monde) semble réel. Exactement de la même manière que par cette ignorance, qui est de la nature de l'obscurité, pour un lâche l'obscurité devient un fantôme, ce qui se profile sous la forme de ce monde ne paraît véritable qu'aux yeux de ceux qui n'ont pas atteint la connaissance du Soi. Mais pour ceux qui ont la connaissance du Soi et qui sont des sages, ce monde est comme un rêve éveillé, il paraît être irréel.

### 4

***saṅkalpa-kalpitam dṛśyam saṅkalpo yatra vidyate |  
dṛśyam tatra ca nānyatra kutracid rajju-sarpavat ||***

Ce monde visible résulte d'un pressentiment de la volonté ;  
Là où est présente la volonté, on ne voit que  
Ce monde visible ; nulle part ailleurs,  
De même (que l'on voit) un serpent, là où (seule) se trouve une corde.

*dṛśyam*, this visible world is seen (results); *saṅkalpa-kalpitam*, (as) a presentiment of the will; *yatra*, where; *saṅkalpaḥ vidyate*, willing is present; *tatra ca*, there alone; *dṛśyam (vidyate)*, this visible (world exists); *anyatra kutracid na*, not anywhere else; *rajju-sarpavat*, as a snake too where (alone) a rope is found.

Tous les objets visibles sont le produit de la volonté. Ce n'est que là où il y a de la volonté qu'il y a un objet. S'il n'y a pas de volonté il n'y a aucun objet. Le serpent que l'on imagine sur la base d'une corde n'est qu'un produit de la volonté. Pour un homme qui a le pressentiment d'un

serpent, un morceau de corde posé dans un endroit mal éclairé ressemble à un serpent. Lorsqu'on amène une lampe et qu'on examine l'objet, il n'y a aucun serpent dans la corde. Si maintenant on se demande où était le serpent, on peut voir qu'il n'a son existence que dans la volonté. Ce serpent n'a pas de réalité dans le monde quotidien (*vyāvahārika*) ni dans une réalité absolue (*pāramārtika*). Il n'est que de l'ordre d'un reflet eidétique (*prātibhāsika*). Comme c'est le cas avec ce serpent eidétique, si nous considérons n'importe lequel des autres objets que l'on nous présente, nous arrivons à la conclusion que ce ne sont que des produits de la volonté. Ici se trouve justifié ce qui était écrit dans le premier chapitre où il était question de la création du monde produite par la simple volonté du Seigneur Suprême. De la même manière que ce serpent eidétique provient de la volonté vitaliste (de l'individu), (de même) ce monde quotidien est le produit de la volonté du Seigneur Suprême. En tant que pressentiments de la volonté, toutes les choses sont irréelles. Lorsque vient la connaissance, elles sont détruites. Mais la différence que nous devrions remarquer ici, c'est que la corde-serpent se caractérise comme étant un pressentiment vital de la volonté. Lorsque la connaissance ayant trait aux êtres vivants est juste et qu'elle est opérationnelle, alors ils (le serpent et la corde) sont éliminés. Mais lorsqu'il s'agit de ce monde quotidien qui a sa source dans la volonté du Seigneur Suprême, alors, même après que nous soyons parvenus à le considérer comme irréel, nous ne pouvons l'éliminer totalement parce que la volonté du Seigneur est plus forte que la volonté vitale individuelle et parce que tous les êtres sont happés par la volonté du Seigneur qui les fait tourner autour de Lui, impuissants. Seule la volonté du Seigneur peut totalement éliminer ce pressentiment collectif (que l'on appelle) le monde visible. Néanmoins, malgré cela, ces grandes âmes qui sont parvenues à faire l'expérience de la réalité grâce à la connaissance du Soi, connaissent l'irréalité du monde eut égard aux trois aspects du temps, qu'il soit passé, présent ou futur. Parce qu'il provient de la volonté et qu'il est aussi éliminé par la volonté, le monde est non-existant de la même manière que le serpent que l'on pressent sur la base d'une corde. En introduisant l'analogie de la corde et du serpent nous devons comprendre que le monde n'était pas avant ni après, mais qu'il était seulement présent dans la période intermédiaire où prévalait l'absence de savoir et où la connaissance devait se faire valoir. On peut dire avec certitude que ce qui n'était pas présent dans le passé ni dans le futur, est non-existant dans le présent.

## 5

*saṅkalpa-manasoḥ kaścīn nahi bhedo 'sti yan manaḥ |  
tat avidyā-tamaḥ-prakhyam indrajālam iva adbhutam ||*

Entre la volonté et le mental  
Il n'y a absolument aucune différence ;  
Ce qui est mental et que l'on appelle ignorance et obscurité  
Comme la magie d'Indra, c'est une merveille.

*saṅkalpa-manasaḥ*, as between the will and the mind; *kaścīn bhedaḥ*, any difference; *na hi asti*, there is none at all; *avidyā-tamaḥ-prakhyam*, what is called nescience and darkness; *yat manaḥ*, which is mind; *tat*, that; *indrajālam iva*, like the magic of Indra; *adbhutam*, is a marvel.

Ce que l'on considère comme étant ce monde - un monde qui est faux pour ce qui est des trois aspects du temps - est une apparence qui est préservée avec les diverses notes pittoresques qui lui sont attachées ; ce monde semble lui-même avoir été créé par ce pouvoir spécifique qu'est le mental doté de volonté. C'est pourquoi on le décrit comme une merveille (*adbhutam*) identique à la magie d'Indra. Étant donné que ce pouvoir reste sous forme d'obscurité et d'ignorance il n'est pas facile de déterminer avec clarté la nature intrinsèque de ce facteur qui

lui-même est irréel. Même si tout le monde sait que les objets que fait apparaître le magicien sont irréels, tout le monde les considère comme réels. Puisqu'il est difficile de trouver la réalité de cette irréalité, on dit d'elle que c'est une merveille. De la même façon, puisqu'il n'est pas possible de comprendre la nature du mental, on dit également de lui que c'est une merveille.

## 6

*marīcikāvat prājñasya jagad ātmani bhasate |  
bālasya satyam iti ca pratibimbam iva bhramāt ||*

Comme pour un homme sage (qui verrait) un mirage  
Le monde se profile dans le Soi,  
Exactement comme pour un enfant, par méprise,  
Une image reflétée peut également sembler réelle.

*prājñasya*, to a wise man (who can discriminate between what is real and unreal); *jagat*, the world; *marīcikāvat*, like a mirage; *ātmani*, in the Self; *bhāsate*, shines, looms; *bālasya*, to an infant (without discrimination); *bhramāt*, by confusion; *pratibimbam iva*, like a reflected image; *satyam iti ca*, as if real too; (*bhāsate*), might seem.

Lorsqu'un enfant qui n'a pas encore de discrimination voit son image reflétée dans un miroir, il croit voir un autre enfant. L'enfant considère que cette image réfléchie est un enfant réel. Ceci est dû au fait qu'il y a une confusion dans l'esprit de l'enfant. Par confusion nous désignons le fait qu'il croit par erreur voir une chose à la place d'une autre. Mais une personne qui a atteint le stade de la discrimination sait que l'image réfléchie dans la glace n'existe pas. De la même manière les gens qui n'ont pas de discrimination considèrent que ce monde est réel, mais ceux qui en ont comprennent qu'il n'existe pas. Le mirage que l'on voit prendre l'apparence d'une marre d'eau dans le désert ne semble réel qu'aux yeux des animaux, alors que ceux qui ont acquis un savoir et une expérience comprennent qu'il n'a pas d'existence réelle. De même, un sage qui sait faire une discrimination entre les valeurs éphémères et les valeurs éternelles de la vie acquiert une certitude du fait de sa connaissance. Il considère ce monde comme un mirage, ou, en d'autres termes, il considère qu'il n'a pas d'existence réelle. Ce n'est que pour les gens qui n'ont pas de discrimination que ce monde semble réel. Le monde n'est qu'une simple superposition sur du Soi, ou un épiphénomène du Soi. Par conséquent, dans l'absolu, il est non-existant.

## 7

*ātmā na kṣīravat yāti rūpāntaram ato 'khillam |  
vivartam indrajālena vidyate nirmitam yathā ||*

This Self, (contrairement) au lait (qui tourne),  
Ne prend pas une autre forme ;  
Par conséquent cet (univers) entier comme s'il était créé  
Par la magie d'Indra, existe comme un pressentiment (eidétique).

*ātmā*, the Self; *kṣīravat*, [un]like milk; *rūpa-antaram*, to another form; *na yāti*, does not attain; *ataḥ*, therefore; *akhillam*, the whole (universe); *yathā indrajālena nirmitam*, as if created by Indra's magic; *vivartam vidyate*, exists as (an eidetic) presentiment (i.e. being non-existent it appears as existent).

Le Soi est une chose qui reste inchangée et qui ne passe pas par l'état de naissance, l'état d'être, l'état de développement, l'état de transformation, l'état de décroissance ou de destruction. Contrairement au lait qui tourne et qui se transforme en yaourt ou en babeurre, le Soi ne se transforme pas, il ne prend pas la forme du monde parce qu'il n'est pas possible que, ne serait-ce qu'un seul atome, soit en dehors du Soi. Si l'on se demande comment ce merveilleux monde visible a pris naissance, comment il est apparu et sur quel fondement il s'est établi, la réponse est qu'il existe dans le Soi sous forme de pressentiment eidétique (*vivarta*). Les objets que produit le magicien n'existent pas vraiment. De la même manière ce monde est réellement non-existant (i.e. il est faux).

## 8

***māyāiva jagatām ādikāraṇam nirmītam tayā |  
sarvam hi māyino nānyad asatyam siddhijālavat ||***

*Māyā* elle-même est la cause première (matérielle)  
Du monde ; elle n'est autre  
Que le faiseur de *māyā*, toutes choses en effet  
Se créent elles-mêmes comme divers effets irréels et magiques.

*māyā eva, māyā* itself is; *jagatām*, of the world (with varied forms); *ādi kāraṇam*, the prime material cause; *māyinaḥ na anyat*, what is no other than the *māyā*-maker (i.e. the Self); *siddhijālavat asatyam*, as various unreal magical effects; *sarvam*, everything (i.e. the whole world); *tayā hi*, indeed by herself (i.e. by *māyā*); *nirmītam*, created, made.

*Māyā* c'est ce qui n'existe pas du tout. Lorsque l'on dit la non-existante *māyā* est la première cause matérielle du monde, il va sans dire que le monde n'est pas réel. *Māyā* n'est autre que le Soi et le monde résultant qui en est l'effet n'est pas différent du faiseur de *māyā* qui est le Soi. Les divers effets magiques irréels ne sont autres que leur auteur. Même ainsi ils sont irréels. De la même manière le monde n'est autre que le Seigneur, bien qu'il (*it*) soit non-existant.

## 9

***vibhāti viśvam vṛddhasya viyat vanam ivātmani |  
asatyam putrikā-rūpam bālasyaeva viparyayam ||***

Pour un esprit d'âge mûr cet univers  
Apparaît dans le Soi comme une forêt de ciel ;  
Alors que même sous la forme d'une marionnette irréaliste  
Pour un enfant (cet univers semblerait) en être l'opposé.

*viśvam*, the universe; *vṛddhasya*, to the mature mind; *viyat vanam iva*; like a sky-forest; *ātmani*, in the Self; *vibhāti*, seems; *asatyam*, unreal; *putrikā-rūpam*, puppet-form; *bālasya*, to a child; *viparyayam iva*, as contrariwise (would seem).

Les sages considèrent ce monde comme une forêt de ciel que l'on imagine dans le Soi. En d'autres termes, ils voient tout sous la forme du Soi et il considère que ce monde est irréel étant donné qu'il est supposé être dans le Soi. Ils comprennent que seul le Soi est réel. Seules les personnes dépourvues de sagesse pensent que ce monde est réel. Les enfants qui manquent de

jugement considèrent que des marionnettes inertes et sans vie sont aussi réelles qu'eux-mêmes, et ils jouent avec elles tout en leur parlant. Seuls ceux qui sont plus avancés en âge savent que ces objets sont inertes et sans vie.

## 10

*ekam satyam na dvitīyam hy asatyam bhāti satyavat |  
śīlaiva śivaliṅgam na dvitīyam śilpinā kṛtam ||*

Un (seul) est réel, et non un second ;  
Ce qui est irréel en effet semble être réel ;  
Le Śiva-liṅgam est lui-même de la pierre,  
Ce n'est pas un second (liṅgam) fait par le sculpteur.

*ekam satyam*, one alone is real; *dvitīyam na*, not a second; *asatyam hi*, what is unreal indeed; *satyavat bhāti*, seems as being real; *śīla-eva śivaliṅgam*, the Śiva-liṅgam is stone itself; *śilpinā kṛtam dvitīyam na*, not a second made by the sculptor.

Seul le Soi est réel. Tout ce qui est autre que le Soi n'est pas du tout réel. Le monde irréel n'a qu'une apparence de réel. Ce qui semble être le Śiva-liṅgam (i.e. l'emblème phallique de Śiva) est en réalité la pierre elle-même. Quant au Śiva-liṅgam il ressemble simplement à une réalité indépendante de la pierre. Ce qui est réel est la pierre ; le Śiva-liṅgam c'est ce que l'on suppose sur la base de ce qui existe réellement. Le Śiva-liṅgam n'est pas une chose que le sculpteur a créé indépendamment de la pierre. La pierre est réelle et le Śiva-liṅgam est irréel. De la même manière, l'Absolu est réel et le monde est irréel. (Seul) le monde irréel semble réel.

## ÉPILOGUE

Globalement ce chapitre a pour objectif d'établir une unité ontologique fondamentale de statut absolutiste en lieu et place du double facteur de la simple apparence et du mental ; dans la mesure où il est le fondement de toutes les apparences ce mental n'est pas moins irréel. La toute première stance de ce chapitre reconnaît la dualité dialectique et dans la dernière stance nous voyons comment en définitive cette dualité est réabsorbée par un processus réciproque d'absorption osmotique de l'essence de l'un dans l'essence de l'autre. Nous appelons ces deux aspects l'aspect noétique et l'aspect noématique du contexte phénoménologique.

Lorsque nous avons fait une introduction sur la teneur de ce chapitre, nous avons employé des termes familiers aux oreilles du lecteur contemporain pour examiner une série de positions et de suppositions relevant de l'école de pensée de la phénoménologie moderne. Nous devons comprendre qu'à côté de la noématique et de la noétique il y a d'autres termes tels qu'eidétique, époque, réduction phénoménologique, etc. qui présentent déjà une variété de nouveaux concepts. Ces concepts ont été inventés pour servir une nouvelle science combinant la psychologie naturelle et la théorie philosophique se rapportant à l'homme et au monde. Face à cette multiplicité de mots, le lecteur doit se garder de tomber dans la confusion, et ceci tout particulièrement lorsqu'il aura fini de lire ce chapitre où se trouvent également d'autres termes techniques tels qu'obscurité (*tamas*), ignorance (*avidyā*), volonté (*saṅkalpa*) et substance mentale (*manomayam*). Il doit comprendre que ces mots forment un tout, mais qu'il ne faut pas les confondre les uns avec les autres.

C'est à ce stade nous devons faire intervenir le structuralisme protolinguistique. Aussi simples que ces stances puissent paraître et bien qu'à travers leurs détails et leurs descriptions elles ne présentent qu'un squelette dépourvu de chair et de sang, le lecteur qui est capable de suivre les étapes successives représentées par chacune d'elles se fera une idée globale et complète de la façon dont Narayana Guru réduit la dualité entre l'esprit et le monde phénoménologique en une unité ontologique fondamentale qui relève de la Science de l'Absolu. La phénoménologie n'est pas traitée unilatéralement comme une simple science d'apparences ni comme une branche de la connaissance distincte des autres et qui se suffirait à elle-même. Au lieu de cela elle nous est présentée avec ses implications réciproques. Pour commencer ces implications s'absorbent négativement l'une l'autre, là où en définitive l'ontologie prend la primauté sur la téléologie. Même cette dualité de mouvement dans la pensée est contrebalancée ou neutralisée d'ici à ce que nous atteignons le concept final qui marque la limite de ce chapitre. Ce concept est empreint d'une unité ontologique où ne se trouve aucune trace de dualité.

Par une méthodologie qui laisse la place d'un seul coup aux aspects de l'existence immanents-transcendants tout autant que factuels-virtuels, les deux ensembles de facteurs antithétiques sont successivement éliminés. Les quatre membres interagissent avec délicatesse et, dans le but d'accentuer le contraste qu'il y a entre deux formes d'apparences, il est de nouveau question du concept de *paramāśvara* (Seigneur) qui relève en propre du premier chapitre. La première apparence est plus riche et plus universelle que la seconde, elle s'appelle *vyāvahārika* (le monde du quotidien), alors que la première s'appelle *prātibhāsika* (réflexion-apparence). Ce sont deux versions différentes du même pressentiment eidétique, la première étant plus forte que la seconde. *Vyāvahārika* a une validité plus universelle et vaut pour tous les hommes ordinaires à quelque époque que ce soit. *Prātibhāsika* est une apparence qui vaut pour les individus qui ont une vision partielle et qui sont faibles d'esprit comme c'est le cas avec les personnes qui se montrent lâches dans certaines circonstances. Dans le Vedānta on fait référence à la première par le terme *samaṣṭi* (l'aspect collectif) alors que la seconde relève du *vyāṣṭi* (l'aspect individuel). On peut mettre en équation *samaṣṭi* avec l'esprit du Seigneur et le Lui attribuer dans la mesure où il représente l'esprit collectif de l'humanité, tandis que le second fait référence aux erreurs individuelles communes à tous les hommes.

Ici il serait utile que nous donnions un autre conseil de prudence à l'étudiant qui fait preuve d'esprit critique. Narayana Guru ne considère pas que les antinomies telles que savoir et absence de savoir, vrai et faux, soient susceptibles d'être totalement neutralisées sans qu'il n'en reste le moindre contenu. Il existe un délicat principe de mise entre parenthèses, comme c'est le cas dans la phénoménologie fondamentale de Husserl où le fond d'un récipient et son couvercle sont assemblés de telle sorte que le contenu y soit toujours préservé dans sa réalité. Une fois résolu le paradoxe ne supprime pas tout le contenu pour ne laisser que du vide. Au contraire, un raisonnement qui induit à la fois une double affirmation et une double négation réaffirme sa pleine existence absolue plutôt que de la réduire à néant. C'est pourquoi nous trouvons dans la glose que Narayana Guru fait sous la stance 2 une référence à l'*ātma-vidyā* (connaissance de Soi). Il faut la prendre au sens général et considérer qu'elle a pour but de contrer les effets néfastes de l'absence de savoir. Si l'on considère l'*ātma-vidyā* comme étant structurellement d'ordre vertical et l'absence de savoir comme étant structurellement d'ordre horizontal alors on résout les difficultés que présentent ces deux ensembles d'antinomies.

L'absorption réciproque ou l'échange osmotique qu'il y a entre l'apparence et sa cause dans le mental, prend place alternativement en tant qu'exosmose et en tant qu'endosmose en une seule fois comme cela est requis par chacun des raisonnements correspondants à chaque stance de la

série. Lorsque l'inverse se produit, il convient d'y être attentif. La réduction de la dualité en unité induit à chaque étape une double correction.

## 1. Statut Épistémologique de Ce Chapitre

Il convient ici de clarifier le statut épistémologique et méthodologique de ce chapitre et il est également nécessaire de préciser les facteurs constitutifs de la relation qu'il y a entre les autres chapitres ainsi que les relations qu'il y a à l'intérieur de ces chapitres comme par exemple celles qui relient leurs dix stances. Ceci est important, car c'est de cette façon que se fait l'intégration. L'intégration est toujours plus importante qu'un simple examen détaillé des contenus. Il y a déjà une littérature abondante qui discutent des diverses implications de la Science de l'Absolu en allant presque jusqu'à pinailler sur les moindres détails. Nous en avons des exemples dans les nombreux commentaires portant sur les *Brahmasūtras*.

S'il est facile de prendre un par un les éléments qui constituent la *brahma-vidyā* (Science de l'Absolu) et d'examiner minutieusement et séparément chacun de leurs composants, le processus inverse est quant à lui extrêmement difficile. Un simple amateur en horlogerie peut démonter une montre, mais quand il s'agit de la remonter correctement cela demande l'habileté d'un expert. Quiconque veut tenter d'ajuster entre eux les aspects fractionnés doit avoir une vue d'ensemble de la structure du mécanisme et il doit la comprendre. Cela est d'autant plus vrai dans le cas présent où Narayana Guru a agencé une guirlande de visions dont chacun des joyaux doit être correctement interprété et convenablement relié au produit global qui en résulte. Chaque pièce est travaillée avec minutie, mais la façon avec laquelle toutes les pièces sont réunies les unes aux autres tout en respectant d'un bout à l'autre les éléments cardinaux et ordinaux constitue le facteur qui à lui seul confère à tout le sujet son statut scientifique.

Nous avons vu qu'il existe des points de vue différents au sein même de la sphère de la phénoménologie moderne et que ses diverses perspectives d'une grande variété mettent l'accent sur l'une ou l'autre de ses caractéristiques. Nous avons tenté de relier et de réexaminer ces divers points de vue en suivant un ordre méthodique déterminé. Il en va de même pour ce qui concerne chacune des stances du présent chapitre, ainsi que pour le contenu de ce chapitre dans son ensemble lorsqu'on le relie au chapitre qui le précède et à celui qui lui succède.

On peut se demander qu'elle est la *raison d'être* de ce chapitre, surtout lorsque l'on sait qu'il y a un autre chapitre, le suivant, qui est également dédié à l'apparence et à l'illusion, deux éléments dont on considère qu'ils forment la catégorie globale de l'erreur (*māyā*). Dans ce chapitre-ci les aspects grossiers et les aspects subtils d'un monde de réalités phénoménologiques semblable ont été réduits à l'unité par une méthodologie propre à ce type de réduction. Nous avons souligné comment cette réduction se faisait en fonction d'un *élan vital* d'ordre plus positif que l'ordre actuel. Dans le chapitre suivant dédié à *māyā*, non seulement la réalité ontologique et phénoménologique est réconciliée ou contrebalancée par les contreparties correspondantes, mais elle se présente avec un statut épistémologique plus complet. Nous constatons que certains des éléments qui le constituent relèvent d'une abstraction plus pure que celle que reconnaît la phénoménologie. La phénoménologie appartient précisément à la sphère où le visible rencontre l'intelligible en terrain neutre. Ici nous nous intéressons plus particulièrement au monde des apparences. Sans aucun doute le monde des apparences est l'effet d'une cause plus profondément ancrée qui est le mental, mais pour les besoins du présent chapitre nous nous intéressons avant tout à l'équation de l'effet avec sa cause.



Nous devons aussi remarquer qu'en y introduisant ce qui s'avère être une nouvelle *darśana* Narayana Guru se démarque quelque peu de la tradition védāntique habituelle. Dans la littérature védāntique on trouve une grande confusion sur la question de faire collaborer la matière et l'esprit ainsi que le pur et le pratique avec des aspects matériels correctement intégrés aux aspects mentaux, dans le but d'obtenir une bonne articulation qui aboutisse à une relation réciproque exempte des clivages qui pourraient les séparer. Dans le domaine de la cause et de l'effet où les considérations matérielles prévalent sur les considérations mentales, nous devons utiliser des raisonnements qui acceptent la contradiction. Cependant, dans le pur domaine de la pensée il est possible d'utiliser une forme supérieure de raisonnement dialectique grâce à laquelle on peut contourner sans difficulté le principe de contradiction.

Comment un Dieu bon pourrait-il créer un monde mauvais ? Comment les manifestations grossières et subtiles de la vie peuvent-elles coexister ? Ce sont des problèmes auxquels on ne peut répondre que si l'on trouve un terrain neutre entre l'esprit et la matière, car seul ce terrain neutre peut justifier cette relation à deux niveaux. Lorsque le Vedānta parle du Soi vivant (*jīvātmā*) pris dans le processus cyclique de l'être et du devenir (*samsara*) et que dans le même temps il parle des âmes qui entrent en *brahman* (l'Absolu), il doit utiliser deux sortes de logiques. C'est précisément ce genre de difficulté qui a vicié la plupart des polémiques pincailieuses au sujet des *Brahmasūtras*. Emprisonnés dans une verbosité déroutante, on trouve dans les commentaires portant sur cette œuvre certains raisonnements et certaines conclusions extrêmement peu convaincants. Ce chapitre a pour but de dissiper les difficultés qui proviennent du fait que l'esprit et la matière ne sont pas d'égal statut. Nous voyons qu'une fois pour toutes, en introduisant une *darśana* inhabituelle, une vision qui lui est propre, Narayana Guru réussit à répondre à de nombreuses questions qui reviennent *ad nauseam* sous forme de vains sophismes.

Cela est particulièrement vrai en ce qui concerne les avancées scolastiques du Vedānta après Śankara.

D'ordinaire on fait intervenir le concept de *māyā* comme si c'était une expression générale susceptible de couvrir toutes les erreurs possibles sans qu'il soit besoin d'analyser avec clarté les facteurs qui constituent le concept pris dans son ensemble. Dans le chapitre suivant nous verrons comment Narayana Guru peut dénombrer et évaluer certains de ces facteurs constituants avec plus de clarté que ce qui a été fait auparavant. Grâce au fait d'avoir interposé le présent chapitre la *Māyā-Darśanam* a été soulagée de la plus grande part du poids qui l'alourdissait inutilement. Cette *darśana* intègre également dans son cadre bon nombre des subtils facteurs épistémologiques qui relèvent du contexte de la *negativitat* d'Hegel.

Le concept de *caitanya* (conscience vitale), idée maîtresse du chapitre 2, est maintenant évincé par ce concept plus concis et plus intime qu'est le mental. Comme l'explique Narayana Guru, le mental ou *manas* compte parmi les concepts qui entrent dans les discussions védāntiques en lien avec la cause et l'effet de l'apparence. Des termes comme la volonté (*saṅkalpa*), l'obscurité (*tamas*) et l'ignorance (*avidyā*) sont quelques-uns des mots techniques que l'on emploie dans ces discussions. *Manas* se voit attribué un statut plus honorable quand il représente le Soi négatif qui prend la place du Seigneur et du *caitanya* des deux premiers chapitres.

Dans chaque stance les contreparties sont mises en équation comme c'est le cas avec le concept clef de *manas* et le monde des apparences. D'autres éléments d'ordre horizontal et se situant à l'antithèse entrent également dans l'argumentation de chacune des stances ; ce sont des éléments qui, comme cela est l'intention de Narayana Guru, doivent être structurellement isolés

et différenciés. Ce n'est qu'à ce moment-là que se révélera le caractère pleinement scientifique de ces stances d'apparence banale. L'ontologie de ce chapitre n'est ni mentale ni matérielle mais elle relève du terrain neutre de la pure phénoménologie. Elle est en plein accord avec l'esprit de la science contemporaine, comme nous l'avons vu dans le cas de la relativité moderne où les souples et élastiques lignes lumineuses sont susceptibles d'expansion et de contraction, et sont traitées parallèlement aux rigides paramètres logiques de la pensée qui impliquent que l'observé et l'observateur appartiennent à une seule et même réalité existante. Avant de conclure cette section nous allons tenter de clarifier les implications structurelles de chacune des stances de ce chapitre.

## 2. l'Aplat de Couleur et l'Agrégation Universelle

Parmi les caractéristiques de ce chapitre qui nécessitent une explication spécifique se trouve celle que l'on peut voir à la toute première stance. Dans cette stance il est fait référence aux couleurs, bleu, etc. Le monde coloré que représente la réfraction sur notre planète n'est qu'un substitut commode pour ce plus vaste univers qui s'étend à l'infini et indéfiniment dans toutes les directions. Il semblerait que l'aspect de l'espace le plus éloigné soit de couleur bleue. On ne peut pas extraire la couleur bleue du ciel, ni la posséder. Elle a le statut d'une sorte d'épiphénomène dont l'origine n'est pas tout à fait 'là-bas', puisqu'elle provient de la faiblesse inhérente à notre propre capacité visuelle. La science moderne autorise de plus en plus cette sorte de double vue. Le rouge de la couverture d'un livre ne doit pas être imputé au livre mais aux particularités de la rétine humaine.

Le phénomène de la couleur a la double caractéristique de faire référence à la fois au sujet et à la couleur. Par conséquent il n'est pas surprenant de voir Narayana Guru traiter de la parfaite réciprocité qu'il y a entre le sujet et l'objet dans le phénomène du visible. Il dit clairement que, bien que le bleuté soit faux et qu'on s'imagine le voir dans le ciel, il y a encore une contrepartie de vérité réciproque qui est implicite lorsqu'on l'établit dans le langage dialectique qui convient. Cela fait du monde un univers miniature coloré qui flotte dans l'espace vectoriel subjectif et tensoriel de la conscience de soi.

La couleur, telle qu'on la voit dans l'arc-en-ciel par exemple, ou aux heures du crépuscule au lever du soleil et au coucher du soleil, ne relève généralement pas du réel et on doit plutôt la situer du côté de l'apparence. Le point de vue neutre et normé qu'adopte ici Narayana Guru paraît clair du fait que cet aspect phénoménal de la réalité visible, au lieu d'être exclu unilatéralement, est inclus à la fois subjectivement et objectivement et qu'il est considéré comme constituant un sujet suffisamment important pour être pris en compte dans une Science de l'Absolue exhaustive. Il nous faut en outre remarquer que le premier chapitre de la *Darśana-Mālā* part d'un monde physique qui est peut-être onirique et qui passe par des aspects moins fins, plus légers et moins fluides des relations spatiales et temporelles, pour aboutir, à la dixième stance et au deuxième chapitre, à une vision neutre ou normée. Dans le domaine de la phénoménologie où sujet et objet se rencontrent plus intimement sans sacrifier à l'expérience perceptive interne ou externe ni à l'expérience eidétique, on atteint au troisième chapitre un statut encore plus subtil et encore plus pur. Nous resterons dans le domaine de l'existence jusqu'à ce que nous atteignons le cinquième chapitre où nous verrons que le point zéro est impliqué comme facteur limitatif ; il y représente un facteur central et double qui est en quelque sorte positionné dos à dos. Nous avons déjà expliqué ces facteurs dans les Préliminaires et au chapitre 2.

On ne doit pas nécessairement s'imaginer que l'univers subjectif et coloré qui se trouve dans le mental ou dans le Soi, a les mêmes limites spatiales ou les mêmes particularités structurelles horizontales que sa contrepartie objective. La pensée est libre d'élaborer ses propres complexes relation-relata en s'aidant des coordonnées et en tenant compte des nouvelles représentations et des nouveaux paramètres géométriques relationnels. Nous avons déjà exploré les possibilités d'une telle représentation lorsque nous avons pris en compte les diverses disciplines distinctes qui laissent apparaître les mêmes éléments structurels - des éléments que l'on voit de manière implicite et uniforme à travers elles toutes – et nous leur avons donné une unité scientifique. Ici nous ne nous intéressons pas seulement au phénomène de la couleur mais aussi à son statut en tant qu'élément de caractère universel et concret, un peu à la manière d'Hegel qui déclare :

« La nature, en tant que système d'éléments actifs en relations dynamiques, est l'image apparente de l'essence ontologique de l'être : La Nature est essentiellement dialectique dans ses polarités qualitatives.... Cette interpénétration qualitative concrète de la lumière et de l'obscurité apparaît dans le domaine des couleurs réelles. »<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Hegel, 1959, *Encyclopedia of Philosophy*, p. 175.

Par exemple, on peut dire que la feuille que l'on tient à la main à un moment et en un lieu précis est de couleur verte. On peut faire une abstraction de cette même couleur verte et la généraliser mentalement comme on le fait avec une pensée mathématique, et alors il n'est pas nécessaire que la couleur soit une réalité dont le caractère est fixé en un lieu, mais elle peut au contraire être donnée comme agrégat universel en n'importe quel lieu et à n'importe quel moment, et cela peut valoir pour tous les êtres humains et même pour les animaux. Nous accédons ici à une notion d'agrégat universel, ce qui ne signifie pas nécessairement que la concrétude concerne la solidité ou l'impenétabilité de la matière, deux choses qui relèvent uniquement de la physique naturelle. La distinction que nous tentons de faire paraît assez évidente dans cette citation d'Husserl.

« Ce qui alors s'esquisse, c'est une seule et même couleur noématique qui, dans l'unité continue d'une conscience perceptive changeante, accède à la conscience comme couleur identique et en soi-même invariable, dans une multiplicité continue de couleurs sensuelles. Nous voyons un arbre qui ne change pas de couleur : c'est sa couleur, celle de l'arbre ; et pourtant la position des yeux, l'orientation relative changent à de multiples égards ; le regard ne cesse de se déplacer sur le tronc, sur les rameaux ; en même temps nous nous rapprochons ; et ainsi nous rendons fluide de multiple manière le vécu de perception. »<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Husserl, « *Idées Directrices pour une Phénoménologie et une Philosophie Pures* », Tel, Gallimard, 1950 ; p. 337.

De plus, la structure de la totalité de l'espace de l'univers coloré impliqué dans l'espace subjectif du Soi est telle que celle qui lui a été donnée par Riemann et Lobachevsky ; comme lorsqu'on observe le monde physique à travers un puissant télescope ou à travers un microscope extrêmement grossissant, elle implique un facteur mathématique de mesure qui est exponentiel. Grâce à ces instruments, ce que l'on ne peut pas voir de nos propres yeux peut néanmoins entrer dans le domaine strictement scientifique. Lorsqu'on les pousse à une puissance de plus ou moins dix, notre vie bascule dans un monde de carrés et de racines carrées ou d'espaces élargis ou d'espaces contractés. Partant d'un point zéro où l'on suppose une vision normale, nous parvenons à une suite de possibilités de visions portées sur le monde qui s'étend de plus en plus

dans le sens du macroscopique ou dans celui du microscopique. En dépit de cette inévitable déformation instrumentale, la couleur du monde reste la même et atteint une limite subjective dans l'une ou l'autre direction. Le microscopique et le macroscopique s'attachent réciproquement l'un à l'autre, et dans la mesure où la couleur proprement dite est un phénomène qui nécessite un espace topologique, la structure de la couleur pure que nous avons déjà adoptée pour les besoins de notre étude n'en est que plus justifiée.

Le Vedānta traite également de ce monde de la couleur et, comme on le voit dans la *Śvetāśvatara Upaniṣad* et les commentaires de Śāṅkara sur les *Brahmasūtras* (voir pp. 121 & 137 respectivement), il lui confère le même statut phénoménal. Bergson intègre également la couleur à sa vision de la substance de l'univers matériel au point de rencontre de la continuité et de la discontinuité des éléments du pur mouvement.

D'autre part on voit que le Vedānta reconnaît pleinement l'agrégat (*concrete*) universel. Lorsque la création est réabsorbée dans l'Absolu, tous les êtres individuels dans l'univers, et même les entités aussi minuscules que les moucheron et les moustiques, ne perdent pas leurs individualités concrètes mais les préservent sous une forme schématiquement purifiée. Comme le déclare la *Chāndogya Upaniṣad* (VI. 9. 2-3) :

«... comme elles ne sont pas capables de faire la différence entre 'je suis de l'essence de cet arbre-ci', 'je suis de l'essence de cet arbre-là' – même ainsi, mon ami, toutes les créatures ici-bas, bien qu'elles atteignent l'Être, ne savent pas qu'elles ont atteint l'être' . »

« Quel que soit ce qu'elles sont dans ce monde, qu'elles soient tigre ou lion ou loup ou sanglier ou ver ou mouche ou moucheron ou moustique, cela, elles le deviennent. »<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Hume, 1951, *The Thirteen Principal Upanishads*, p. 246.

Ailleurs, il est écrit que tous les êtres vivants sont imprégnés jusqu'au bout des ongles par le principe d'Absolu. On pourrait croire qu'étant donné que les ongles sont grossiers et inertes ils sont exclus et ne participent pas de l'Absolu, l'Absolu ayant un statut spirituel opposé au statut grossier et matériel des ongles. La pleine participation du mental et de la matière que l'on admet ici justifie les arguments en faveur du concept d'un agrégat universel. Dans la *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (I. 4.7), il est écrit :

« Il (i.e. l'Absolu) y pénétra même jusqu'au bout des ongles, de la même façon qu'un rasoir serait dissimulé dans son étui ou le feu dans le pot qui sert à le transporter. Lui ils ne le voient pas, car (tel qu'ils le voient) il n'est pas complet. »<sup>4</sup>

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 82.

### 3. Réduction Absolutiste

Dans le Prologue nous avons traité d'un certain nombre de caractéristiques épistémologiques, méthodologiques et culturelles propres à la sphère de la phénoménologie. L'intentionnalité par opposition à une appréciation factuelle de la réalité, tel est le nouveau facteur général que nous avons appliqué au domaine des simples faits pour le rendre plus subtile et plus fluide. Les tendances eidétiques relevant du mental révèlent divers niveaux où les facteurs phénoménologiques apparaissent sous différents degrés de réalité immanente et transcendante. L'ensemble de la sphère de la phénoménologie s'intéresse à l'ontologie fondamentale telle qu'on l'entend dans le contexte de la noèse et dans le contexte du noème.

La réduction phénoménologique consiste à adopter une vision verticale du contenu des sciences naturelles et de la psychologie ordinaire. Qui plus est, il est toujours possible que les deux contreparties constituées d'ensembles de facteurs antithétiques se contrebalancent l'une l'autre. Lorsqu'on réduit la sphère phénoménologique à ses propres proportions et qu'ensuite on la réduit à une sorte de résidu synthétique, la réalité résiduelle est constituée de la pure individualité de l'homme situé au centre du monde des objets qui l'entoure. C'est la valeur centrale que révèle la réduction ou la compensation phénoménologique. Certains phénoménologues considèrent que ce concept fondamental a un statut pleinement absolutiste. Dans ce chapitre les quatre facteurs antithétiques impliquant l'être ou le non-être, chacun des ensembles étant considérés verticalement et horizontalement, se réduisent finalement à une seule existence centrale.

Gardant ces concepts à l'esprit nous allons maintenant examiner ce chapitre de Narayana Guru et nous verrons que nous y trouvons ces mêmes éléments de portée épistémologique et méthodologique. Si nous lisons ce chapitre de la façon habituelle, c'est-à-dire en n'y cherchant que des vérités védāntiques conventionnelles et traditionnelles, il sera facile de constater que tous les principes du Vedānta ordinaire y sont également énoncés, mais qu'il y a en plus des éclaircissements sur certaines vérités subtiles. En lisant le commentaire de ces stances on a l'impression qu'il est truffé de tautologies et de synonymes dont les nuances de connotations et les sens qu'ils dénotent doivent être considérés selon différents arrangements ou dans diverses perspectives. Il est possible que cela nous paraisse déroutant. Si nous n'analysons pas ces stances à la lumière des caractéristiques phénoménologiques auxquelles nous avons ci-dessus fait référence, l'ensemble du chapitre peut nous sembler truffé de banalités et de répétitions. C'est pourquoi il est primordial qu'en faisant ressortir le caractère scientifique du raisonnement utilisé, nous les examinions à la loupe.

Examinons la portée de ce chapitre et ses limites. A la lecture de la dernière stance nous comprenons facilement que la réalité ontologique absolue (*sat*) est supposée être le résidu que l'on obtient après avoir procédé aux réductions et aux compensations bilatérales. Dans les stances intermédiaires on constate que pour permettre la discussion ou la réduction, le paradoxe est toujours maintenu sous une forme rudimentaire. Lorsque, cependant, la dernière stance qui supprime ou réduit la première en fonction de la dernière attire l'attention sur des affirmations rivales qui prétendent qu'elles sont erronées et affirment l'existence pleine et fondamentale, cette dernière trace de dualité est finalement éliminée en faveur de l'ontologie grâce à un processus de double négation de l'erreur, laissant la réalité du côté de l'Existence franchement fondamentale ou absolue. Dans le commentaire de cette stance, Narayana Guru lui-même déclare catégoriquement, comme nous sommes fondés à le croire, que le Śiva-liṅgam est faux et que la pierre est réelle. Les dévots ordinaires ou les personnes religieuses attachées au culte de ce symbole seront quelque peu choqués ; de la même manière Kierkegaard a choqué les religieux lorsqu'il a catégoriquement condamné tout l'esprit d'Église de la congrégation en déclarant qu'il ne s'agissait que d'un pur et simple mensonge. Néanmoins, pour ce qui est de Narayana Guru, il est sauvé par le fait d'avoir déjà consacré tout son premier chapitre au Dieu pourvu d'une valeur conventionnelle pour l'adoration qu'on lui manifeste et le culte qu'on lui rend. Il a même pris soin dans ce chapitre-ci de se référer à une version ontologique de Dieu, comme on peut le voir dans le commentaire de la stance 8 où il déclare 'le monde n'est autre que le Seigneur'. Lorsqu'il déclare que le Śiva-liṅgam est faux et que la pierre est réelle Narayana Guru ne cherche pas à commettre un sacrilège. Nous devons apprécier la véracité de chacun de ces chapitres à la lumière du thème qui est le sien. Si l'on extrait un concept qui relève en propre d'un chapitre pour le mettre à côté de ce qui relève d'un autre chapitre, on obtient alors des réponses absurdes. Chaque darśana a sa propre consistance interne. On devrait

traiter chacun des concepts fondamentaux de l'Absolutisme en considérant qu'il constitue le centre d'un chapitre particulier sans violer les normes ou les règles de la Science de l'Absolu. Dans le contexte platonicien, on sait qu'il est possible d'interchanger la Vérité et la Beauté. À sa façon Jaspers a également mis le doigt sur cette même vérité lorsqu'il écrit :

"En pensant à l'existence temporelle, on doit constamment parcourir le circuit des modes de l'Englobant. Dans aucun de ces modes nous ne pouvons demeurer statiques. Chacun d'eux nécessite les autres. La perte de l'un des modes rend tous les autres faux. Le philosophe s'efforce de n'en omettre aucun.

Les modes sont reliés les uns aux autres. Ce qui les met sous tension ce n'est pas une bataille où chacun cherche à anéantir les autres, mais plutôt une vivification mutuelle où ils se renforcent les uns les autres." <sup>5</sup>

<sup>5</sup> Jaspers, 1955, *Reason and Existence*, p. 75.

À la lecture de cette citation nous pouvons voir que Jaspers défend une perspective dynamique et qu'il n'a pas envie de se restreindre à son propre point de vue.

L'apparence et son fondement, dont le statut ontologique est fondamental, sont assemblés au sein des limites ontologiques de ce chapitre. Mais l'élimination définitive de toute dualité ne prend place dans le concept normé et neutralisé de l'Absolu que lorsque nous l'aurons convenablement atteint, c'est-à-dire à la fin du chapitre 5. Ici nous sommes encore dans le domaine des percepts et des perceptibles propre à celui du *sat*. Dans d'autres chapitres nous passerons au *cit* (substance pensante) et pour finir, d'ici la fin de la première partie de cet ouvrage, nous parviendrons au stade où les normes seront pleinement définies en accord avec la position centrale de ce cinquième chapitre, comme nous pouvons le constater à la lumière de l'ensemble de la structure de l'intégralité de l'ouvrage. Tournons maintenant notre attention sur la première stance car cela nous permettra d'en saisir le caractère limitatif eut égard au contenu de ce chapitre. Nous pouvons tout de suite reconnaître les deux paires de facteurs antithétiques. Le premier ensemble est d'ordre factuel ; c'est un ensemble où, dans l'esprit de l'homme, le domaine de l'existence physique est contrebalancé par son substratum causal. Les réalités et les virtualités impliquées se déplacent le long d'un axe horizontal sur lequel l'intentionnalité qu'il y a entre elles n'est pas encore pleinement fixée. C'est par une analogie avec la relation qu'il y a entre cette première paire de facteurs antithétiques que nous devons faire le premier pas de la réduction phénoménologique. La seconde paire de facteurs antithétiques se trouve entre le Soi compris dans sa globalité et le monde visible soumis à une révision structurelle globale.

Le premier correspond au noétique et le second au noématique. Ce qui est irréel et ce qui n'existe pas s'associe au côté des essences transcendantales. Dans les dernières stances les équations des facteurs positifs avec leurs contreparties négatives sont négativement repoussées vers l'arrière, étape par étape, jusqu'à ce que nous atteignons le cœur de l'existence ontologique non entachée par l'essence. Ailleurs nous avons déjà expliqué l'approche négative propre au Vedānta, approche que l'on retrouve également dans la méthode fondée sur le doute telle qu'on la voit dans l'approche cartésienne. La pleine intentionnalité entre en jeu avec la seconde paire de facteurs antithétiques que l'on vient de mentionner et que l'on peut clairement distinguer dès la première stance. Dans chacune des stances qui se succèdent nous devons chercher à distinguer la même paire de facteurs antithétiques et voir comment chacun gagne la primauté négativement, et par réduction, sur sa propre contrepartie positive. Avec les indications que nous avons données ci-dessus, ce que nous appelons réduction absolutiste dans le contexte de l'existence ontologique doit paraître assez clair aux yeux du lecteur.

#### 4. Quelques Termes d'Importance Structurale

Comme nous l'avons remarqué en rapport avec le chapitre précédent, il y a des expressions qui font spécifiquement allusion à des sujets qui ont une importance du point de vue de la méthodologie. C'est le cas par exemple de *satkāraṇavāda* (primauté de la cause sur l'effet) et *anvaya-vyatireka* (méthode d'acceptation et de non acceptation). Maintenant il va nous être utile de remarquer une fois de plus dans ce chapitre certains termes qui relèvent spécifiquement du domaine de la phénoménologie. Ces termes auront des conséquences déterminantes sur le plan structurel. La méthodologie et le structuralisme ont des groupes ou des familles de termes ou d'expressions privilégiées qui se sont développés après avoir été manipulés pendant des années et avoir été sélectionnés pour leur usage linguistique. Le Vedānta a également de nombreux termes techniques, et cela lui confère la précision tous azimuts indispensable pour une science de l'Absolu.

Dans le langage il existe des idiomes et des idéogrammes qui servent ce même objectif. Nous avons vu dans les Upaniṣads à quel point le langage structurel et pictural est avantageusement utilisé. On est surpris de constater que les premiers auteurs de ces textes philosophiques pouvaient déjà avoir quelques idées du langage des mathématiques modernes. Śaṅkara connaissait au moins vaguement des concepts tels que celui de la parité, de la correspondance d'élément à élément, d'ensembles inclusifs et exclusifs, la possibilité d'abstraction et de généralisation à divers degrés ainsi que les pronostiques basés sur les possibilités et les probabilités ; et les intellectuels qui se penchaient sur les Upaniṣads les connaissaient selon des termes clairement plus intuitifs. Les Pūrva-Mīmāṃsā-Sūtras de Jaimini en particulier font remarquablement référence à la psychologie des rêves et à l'autosuggestion (parfois sous une forme quelque peu puérile et quelque peu déformée) et même à des idées générales qui se rapportent aux processus sémantiques ou sémiotiques ; quant à Śaṅkara il s'appuie largement sur ces concepts. Quand Jaimini considère la posture ritualiste des Vedas dans leur ensemble et qu'il les compare ouvertement à un taureau à deux têtes dont les quatre cornes, les trois pieds et les sept mains servent à figurer les aspects qui entrent dans la structure de la totalité des mantras (formules védiques que l'on prononce dans les rituels) et les actes rituels qui se conforment à cette même structure, il est également pleinement conscient de ce structuralisme.

« Jaimini nous explique que ces descriptions sont un langage figuré dont le nom technique est Catvāri Śṛṅga. Par exemple : « Le sacrifice est comparé à un taureau parce qu'il produit l'effet désiré ; il a quatre cornes qui représentent les quatre sortes de prêtres ; ses trois pieds sont les trois libations (*Savanas*) (pratiquées trois fois par jour) ; Le sacrificiant et sa femme sont les deux têtes ; the *chandas* (désirs) sont les sept mains. Étant attaché par les trois Vedas, à savoir le *Rk*, *Yajus* and *sāma*, il résonne du rugissement des prêtres ; ce grand dieu qui revêt la forme du sacrifice vit au milieu des mortels. »<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Theos Bernard, 1958, *Hindu Philosophy*, p. 131.

Plus tard, pour montrer comment le protolinguisme structurel permet d'éviter la verbosité et de rendre plus clairs les aspects obscurs de la Science de l'Absolu, nous aurons l'occasion de donner d'autres exemples qui se réfèrent à ces sujets.

Dans cette section nous cherchons à remarquer et expliquer des termes spécifiques. Le premier qui s'offre à nous est *ananya* (qui n'est autre). Nous trouvons également ce terme dans la *Bhagavadgītā* (XI. 54), dans le contexte de la contemplation où il est demandé au disciple d'établir une stricte relation bipolaire avec l'objet de sa méditation à l'exclusion de tout ce qui pourrait être extérieur à la situation. Ce terme est un terme important même en dehors du domaine de la contemplation. Ce dont il s'agit ici ce n'est pas d'une parfaite identité mécanique

entre deux termes au sens horizontal. Si, dans un domaine où il est question d'une intention spécifique deux termes peuvent en effet être utilisés de la même manière en principe, ils ne sont pas différents verticalement, même si des nuances de sens peuvent les différencier comme celles que l'on a sur la base d'aspects non essentiels et non intentionnels. Le terme est donc propre au contexte d'une équation de réduction phénoménologique entre des contreparties verticales telles que celles que l'on utilise dans ce chapitre.

Nous allons maintenant faire référence à une ou deux expressions du même genre, même si elles n'apparaissent pas vraiment dans ce chapitre mais qu'elles ne font que suggérer la façon dont on doit comprendre que certains concepts s'inscrivent correctement dans le dynamisme de la phénoménologie. L'une de ses expressions est *tādātmya* (qui atteint le statut d'identité avec le Soi). Celle-ci sous-entend qu'un concept peut devenir identique à un autre sur le plan de son contenu sémantique interne tel qu'on le conçoit dans le domaine de la connaissance de Soi. En observant attentivement, l'un après l'autre, les termes ayant une portée négative qui sont employés dans les stances qui se succèdent dans ce chapitre, nous constatons que différentes expressions sont d'abord mêlées les unes aux autres comme *anaya* (non-différent) et qu'ensuite chaque terme précédent est connoté de manière inclusive par le suivant en une succession dont le statut est plus général et plus abstrait. On peut facilement remarquer cette succession graduelle et inclusive qui existe entre le mental (*manas*) et l'ignorance (*avidyā*) comme elle est présumée dans la deuxième stance. Ainsi l'ignorance recouvre le mental et l'inclut. Qui plus est, elle a sa propre contrepartie dialectique et positive en *vidyā* (connaissance), contrepartie qui est susceptible d'être verticalement contrebalancée par sa propre contrepartie négative. La généralité et l'abstraction s'accroît dans la connotation des termes tels qu'obscurité (*tamas*), volonté (*saṅkalpa*), l'auteur de *māyā* (*māyin*) mis en équation avec le Seigneur (*prabhu*) et finalement *sat* ou le fondement final de l'existence ontologique. On doit supposer une contrepartie positive pour chacun de ces termes. Au sein d'une vision phénoménologique de l'apparence, l'ontologie a un statut qui fait qu'à la dernière stance l'ontologie absolue est atteinte sans qu'il y ait de paradoxe. L'ontologie phénoménologique fondamentale ne peut dépasser cette limite de la vision de l'Absolu qui est envisagée dans ce chapitre ainsi que dans tous les autres chapitres de cet ouvrage.

Le principe de *tādātmya* auquel il est ci-dessus fait allusion est mis en évidence dans la transition qui prend place entre le principe d'ignorance trouvé dans le magicien et l'auteur de *māyā*, tous deux considérés comme étant des termes interchangeables. Comme cela est stipulé dans la *Bhagavadgītā* (XVIII.61), l'auteur de l'illusion universelle n'est autre qu'un Dieu ontologique situé précisément dans le cœur de tous les êtres :

« Le Seigneur réside au cœur de tous les êtres,  
O Arjuna, par le principe d'apparence (*māyā*)  
Il fait se mouvoir tous les êtres (comme s')  
Ils étaient montés sur une machine. »<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Nataraja Guru, trad., 1961, *The Bhagavad Gita*, p. 702.

Ici l'ignorance a atteint un statut égal au Seigneur situé dans le cœur de tous les êtres. En d'autres termes, elle a atteint *tādātmya* avec lui (*with it*). A la dernière stance, la réalité même est représentée de manière impersonnelle comme étant le côté vertical négatif de l'Absolu sans aucune des images anthropomorphiques que l'on a laissées derrière nous dans le premier chapitre.



Nous introduisons également deux autres concepts associés qui font référence au connu et à l'inconnu que nous trouvons dans la *Kena Upaniṣad* (I.3). Dans cette citation on peut difficilement douter que le structuralisme se réfère au paramètre vertical. Une Science complète de l'Absolu doit prendre en compte tous ces termes et considérer qu'ils relèvent d'un ensemble organique. Le mental, l'ignorance, l'obscurité et même le Seigneur ontologique en tant que Soi sont des points de ce même paramètre vertical. Voici ce qui est écrit :

« Il (It) est autre en effet que ce qui est connu,  
Et de plus Il est au-dessus de l'inconnu.  
- Voilà ce que nous avons entendu des anciens (*pūrva*)  
Qui nous L'ont expliqué. »<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Hume, 1951, *The Thirteen Principal Upanishads*, p. 335.

Ce que nous connaissons n'est qu'une certaine zone ou aire qui, sur le paramètre vertical, représente l'absolutisme finalisé. Les versions relativistes de ce même paramètre ont un aspect positif ou négatif qui n'est ni au-dessus ni en-dessous du paramètre relationnel et structurel. De la même manière que nous venons de clarifier les différents termes du texte de ce chapitre qui correspondent aux aspects négatifs successifs de l'ontologie, nous pourrions distinguer les aspects positifs ou téléologico-transcendants qui se succèdent pour cette même série dans chacune des stances. L'illusion et le faiseur de *māyā* sont des contreparties dialectiques de même que les divers effets magiques qui font référence au Soi comme à un même magicien. Ils ne font pas strictement partie de l'expérience humaine ordinaire, mais dans le domaine de la phénoménologie qui est plus qu'une simple science naturelle, ils sont justifiés et font référence aux aspects surnaturels ou occultes du monde des effets possibles dans un univers que l'on peut au moins envisager, bien qu'en eux-mêmes ils soient faux. De même d'autres aspects du numérateur correspondants aux aspects du dénominateur sont plus strictement ontologiques et on peut plus facilement les reconnaître dans l'une ou l'autre des stances. Avec leur teneur eidétique, les exemples du serpent et de la corde et du fantôme et du pilier sont courants dans la vie de tous les jours. On considère que l'obscurité a le même statut que le fantôme qui est sa cause matérielle directe.

Les erreurs possibles à l'esprit humain ne sont pas du même ordre que celles que l'on peut attribuer à la volonté du Seigneur qui représente l'esprit collectif de l'humanité. Cette nuance est mise en évidence dans le commentaire de la stance 4. Le bleu du ciel est une erreur car il disparaît lorsque nous nous élevons dans les airs, mais néanmoins c'est une erreur qui affecte l'esprit de l'humanité entière. C'est une illusion collective que l'on peut distinguer de la méprise d'un homme isolé susceptible d'avoir des hallucinations. La volonté du Seigneur a une richesse de contenu horizontale qui soutient et confère une assise stable aux activités quotidiennes nécessaires à la vie de l'homme. Ce n'est que l'axe horizontal du *vyāvahārika* (réalité quotidienne). Entre le *vyāvahārika* et le *pāramārthika* (ultime réalité) il y a un nombre infini de possibilités d'erreurs à peu près constantes, toutes pouvant être classées sous un *prātibhāsika* (une réflexion sur la réflexion de la vérité de l'Absolu).

On doit faire une distinction entre la phénoménologie normée et les possibilités de visions en lien avec la superstition ou des jugements erronés qui résultent de la promiscuité entre les vérités factuelles et les vérités logiques. La plus grande possibilité d'illusion repose sur les épaules d'un Dieu ontologique qui Lui seul est capable de faire en sorte que l'erreur apparaisse

comme une réalité dans un contexte absolutiste. C'est en ce sens qu'il est fait référence à lui en tant que *māyin* (créateur de *māyā* ou magicien).

## 5. Deux Degrés de Réciprocité Eidétique

Aux stances 6 et 9 nous avons deux paires de réciprocités. La première est fondée sur une symétrie de structure bilatérale des deux côtés de l'axe vertical. D'un côté se trouve la réplique ou le reflet horizontal de l'autre, et l'on peut voir cette réplique dans ses dimensions positives et négatives à différents niveaux le long de l'axe vertical. Un mirage que l'on voit dans le désert n'a pas de réalité si ce n'est une réalité d'ordre phénoménologique. Les facteurs sont tous d'eux de l'ordre du stérile, ou d'un ordre sans valeur. C'est le sujet ou le Soi, que l'on voit sur le plan horizontal, qui forme la base ontologique du mirage, de même que le désert en est la base stérile. Le monde visible est donc un spectacle qui passe et qui a le caractère d'un flux stérile ou dépourvu de valeur en lien avec le sujet. On peut imaginer que le futur coule à travers le Soi, alors que le passé s'en retire. Voici la perspective exacte dont relève le premier couple de réciprocités.

Bergson a déjà analysé l'ensemble de ce processus sur le plan structurel. Tout ce à quoi nous voulons faire référence ici, c'est à la première paire de symétrie horizontale bilatérale des contreparties attribuée au mental. Pour la représenter on pourrait donner l'exemple d'un enfant qui croit que son propre reflet dans le miroir est aussi réel que lui. Un homme qui s'interroge peut considérer que l'un deux (à savoir l'image dans le miroir) est équivalent à sa source véritable ou réelle sur le côté positif de l'axe horizontal, ou il peut s'y référer de la sorte. Dans le domaine des nombres complexes nous savons comment les nombres réels ont des nombres négatifs qui leurs correspondent, comme par exemple avec 1 et -1. Des quatre facteurs antithétiques qui relèvent de la phénoménologie, ces deux-là font référence au réel et au virtuel. A la stance 6 Narayana Guru cherche à attirer l'attention sur ce phénomène de *pratibimba* (image réfléchie) qui n'implique que le réel et le virtuel. Cette sorte de paire ne doit pas être confondue avec une autre paire antithétique secondaire et plus profondément ancrée qui est une paire de phénomènes vraiment eidétiques se référant à deux points du paramètre vertical – l'un sur le côté négatif et l'autre sur le côté positif. Le premier est l'immanent (noétique) et le second est le transcendant (noématique).

Pour quiconque observe les états d'esprit des enfants tout autant que ceux des adultes, l'exemple de la stance neuf paraît familier. La forêt céleste est une version conceptualisée qui résulte de la tendance opposée à l'autre type de représentation eidétique qui confère la vie à une poupée inerte. Adhérent à une base structurelle de coordonnées cartésiennes, les deux sortes de réciprocité coexistent dans la conscience. Dans un contexte plus large que celui de la phénoménologie, il y a des nombres négatifs et des nombres imaginaires ainsi que des liens d'associations continues et contiguës. Sur cette même base on peut distinguer les nombres cardinaux et les nombres ordinaux ainsi que les quatre opérations arithmétiques fondamentales. On peut également catégoriser de cette façon ce qui est contraire et ce qui est contradictoire. Le premier marque la réciprocité verticale de deux contreparties et le second leur réciprocité horizontale.

Ainsi nous voyons que l'on peut concevoir que le même structuralisme opère à différents degrés d'abstraction et de généralisation. L'opération s'effectue entre réalités et virtualités avec entre elles une gradation verticale ou horizontale. C'est dans le Soi absolutiste que ces quatre

gradations sont maintenues ensemble avec un quelconque degré de concrétion ou d'abstraction sous forme d'une unité de pensée ou d'une idée.

## 6. Échos de la Phénoménologie dans les Upaniṣads

Même des experts en exégèse védique tels que Śaṅkara ont omis d'interpréter certains passages des Upaniṣads particulièrement frappants. Dans ses commentaires des *Brahmasūtras* Śaṅkara abonde en allusions sur certains extraits parmi les plus remarquables d'entre eux. Ses écrits font parfois preuve de sa capacité à pénétrer les implications sémantiques et syntaxiques des textes des Upaniṣads. Il lui arrive d'aller jusqu'à prendre en compte des facteurs tels que le *sphoṭa* (éclatement du sens) que l'on trouve dans la *Pāṇinī-Darśana*. Les caractéristiques structurelles de la polyvalence sémantique lui sont familières, même s'il s'avère qu'il dépende beaucoup des textes de la Pūrva-Mīmāṃsā pour faire ses analyses. On voit que dans ses écrits ses critiques sur les écoles de sémantiques Bhāṭṭa et Prābhākara sont pertinentes.

Ici et là on peut également voir d'autres aspects du structuralisme, et la théorie des *ensembles* grâce à laquelle des catégories peuvent relever de catégories plus larges n'est pas du tout étrangère à Śaṅkara. Au cours de ses éternelles polémiques contre les philosophes du Sāṃkhya (rationalistes) qui eux-mêmes ont contribué aux hypothèses indiennes, il utilise ces procédés avec beaucoup d'habileté et de perspicacité ; il emploie de nombreuses caractéristiques structurelles ou cadres de référence telles que les trois *guṇas* (modalités de la nature). Les trois *guṇas* reflètent le mécanisme d'un mode opératoire qui respecte une réciprocité interne entre *prakṛti* (Nature) et *puruṣa* (Esprit). Le dix-huitième chapitre de la *Bhagavad Gītā* reconnaît pleinement et élabore ce mécanisme.

À ce que l'on constate dans son commentaire de la *Gītā*, Śaṅkara n'émet pas de véritable objection contre ce concept, mais, dans son commentaire des *Brahmasūtras*, à chaque fois qu'il est mis en avant par les *pūrva-pakṣins* (anciens critiques) qui représentent l'école de sagesse Sāṃkhya il s'érige catégoriquement contre tout genre de schématisme de ce type. Nous ne considérons pas que le point de vue à double face adopté par Śaṅkara soit justifié, excepté peut-être en ce que les *Brahmasūtras* sont plus orthodoxes et plus fermés, et en ce qu'initialement ils cherchent à maintenir l'autorité du Védisme sur les autres écoles contemplatives qui se montrent plus rationnelles et plus critiques dans leurs appréciations des *Upaniṣads*, de la *Bhagavadgītā* et autres textes.

Plus de la moitié des pages des *Brahmasūtras* sont consacrées à réfuter en détails la philosophie Sāṃkhya et ses explications sur la structure des Upaniṣads. Tel que nous le connaissons de par son origine et son contenu, le Védisme s'intéresse moins aux aspects ontologiques ou phénoménologiques de l'Absolu. L'idée d'un Seigneur Suprême (*parameśvara*) dont l'intelligence est primordiale domine la pensée védique. *Śabda-brahman* (lit. 'Verbe-Absolu' ou Absolu du monde des sons ou parole prononcée) est l'aspect transcendantal qui prend le pas sur les caractéristiques ontologiques relevant de ce même Absolu. Ainsi le Védisme est avant tout destiné aux croyants, et aux yeux de l'orthodoxie védique le raisonnement critique ou le rationalisme en lui-même suffit à disqualifier un grand ṛṣi (sage) comme Kapila.

Le Védisme a mis Kapila au ban de l'orthodoxie, mais nous voyons que la *Śvetāśvatara Upaniṣad* (V.2) lui rend hommage. Quoiqu'il en soit les *Brahmasūtras* ont tendance à le dénigrer lui et le concept de substance primordiale (*pradhāna*) autour duquel est construite sa philosophie. Pour les *Brahmasūtras* ce concept est tout à fait révoltant, du moins tel qu'il est interprété par Śaṅkara. Dans cette étude nous suivrons plutôt l'exemple et l'esprit de la

*Śvetāśvatara Upaniṣad* qui combine une approche ontologique rationnelle avec une croyance aux valeurs transcendantes. Au chapitre XVIII, stance 19, la *Bhagavadgītā*, qui est un *brahma-vidyā-śāstra* (texte sur la Science de l’Absolu) supporte ouvertement la position du Sāṃkhya.

Bien que le commentaire des *Brahmasūtras* s’oppose aux interprétations structurelles des Upaniṣads sur tout ce qui concerne l’ontologie et la phénoménologie, nous voyons que dans la *darśana* suivante (voir stances 1 et 9) Narayana Guru accorde une place légitime au *pradhāna*. Quant à savoir s’il considère que le *pradhāna* est un substitut de *brahman* en tant qu’origine du monde, c’est une autre question que nous examinerons le moment venu. Il se peut qu’il soit nécessaire de réévaluer et d’extrapoler le *pradhāna* des Sāṃkhyistes avant de pouvoir l’adapter convenablement à la Science de l’Absolu. Tout ce que nous souhaitons souligner ici c’est que les discussions scientifiques ne peuvent se permettre de passer par-dessus ou de négliger les aspects ontologiques fondamentaux du concept d’Absolu. Nous avons attiré l’attention sur le fait que ce même chapitre a sa *raison d’être* en termes de nécessité scientifique. Les apparences doivent être expliquées en tant qu’apparences, afin que la réalité n’apparaisse pas de façon partielle, mais qu’elle s’affirme d’un bout à l’autre dans toute sa gloire neutre et normée.

À la lumière de ce que nous avons dit dans les pages précédentes il nous est permis de citer quelques passages marquants des Upaniṣads. Étant donné qu’ils font référence au monde des apparences colorées, ces extraits relèvent de la sphère phénoménologique. Nous verrons dans quelle mesure il est possible d’interpréter les références fondées sur le schématisme et le structuralisme comme procédé littéraire. Le fait que Śāṅkara ait beaucoup hésité à adopter une interprétation structurelle et à fonder ses arguments à la place de celle-ci sur de pures exégèses védiques n’est pas justifié. Cette attitude semble davantage motivée par le désir de réaffirmer l’orthodoxie et l’autorité védiques, et sur la base de cette affirmation discréditer les écoles par ailleurs saines et authentiques que sont les écoles de Kapila, de Nāgārjuna, de Kaṇāda et autres, écoles dont on ne peut en aucun cas sous-estimer les contributions à la pensée indienne.

## (I) LA FEMELLE NON NÉE

Le plus remarquable des quatre exemples que nous avons sélectionnés dans les Upaniṣads est un exemple qui fait référence à la femelle non née ; il est tiré de la *Śvetāśvatara Upaniṣad* (IV.5).

« Avec la seule femelle non née, rouge, blanche et noire,  
Qui procrée de nombreuses créatures comme elle,  
Ici est couché le seul mâle non né ; il prend son plaisir.  
Un autre mâle non né la quitte, un mâle qui a pris son plaisir avec elle. »<sup>9</sup>

<sup>9</sup> Hume, 1951, *The Thirteen Principal Upanishads*, p. 403.

Pour toute personne n’ayant pas de préjugés contre le langage du structuralisme, les implications structurelles visées ici sont assez évidentes. Cependant, on constate que dans son commentaire des *Brahmasūtras* Śāṅkara, ou peut-être un de ses représentants plus tardifs, a émis une objection au point de vue du Sāṃkhya en lien avec ce passage. Il s’écarte de sa route en suggérant des alternatives moins défendables avec pour seule intention, il semblerait, d’exclure toute interprétation structurelle ou phénoménologique de l’image représentée dans cette stance des Upaniṣads. Néanmoins, dans sa *Vivekacūḍāmaṇi* (108) Śāṅkara écrit la stance

suiuante. Cette remarquable stance fait directement référence à ce même principe de la femelle non née et lui attribue les trois *guṇas* :

« *Avidyā* (ignorance) ou *Māyā*, que l'on appelle aussi l'Indifférenciée, est le pouvoir du Seigneur. Elle est sans commencement, Elle est constituée des trois *guṇas* et Elle est supérieure aux effets (dans la mesure où Elle en est la cause). L'homme intelligent et lucide doit la déduire en partant des effets qu'Elle produit. C'est Elle qui donne naissance à tout cet univers. »<sup>10</sup>

<sup>10</sup> *Vivekacūḍāmaṇi of Śaṅkara*, tr. Swami Madhavananda, 1970, p.39.

La stance ci-dessus suggère clairement l'idée de donner naissance à l'univers entier. Il est vrai que l'un des sens d'*ajā* tel qu'on le trouve dans la *Śvetāśvatara Upaniṣad* est 'chèvre femelle', terme que l'on peut substituer au terme à la définition plus large et plus communément acceptée de 'femelle non-née'. Cependant, sur le plan de la structure, cela ne change pas les objectifs visés par la stance. Si nous le souhaitons nous pouvons même substituer un chien ou un chat en lui donnant une coloration rouge blanche et noire sans que cela modifie en quoi que ce soit le sens de la métaphore. Dans son commentaire du *Brahmasūtra* (I.4.9), Au lieu d'interpréter cela de la façon la plus naturelle qui soit, Śaṅkara suppose une vraie chèvre, ou une simple chèvre, sans que cela implique quoique ce soit ne serait-ce que par analogie, juste comme si par hasard elle avait trois couleurs. Voici ce qui est écrit :

« Car, comme par accident, une chèvre femelle pourrait être en partie rouge, en partie blanche et en partie noire, et pourrait avoir de nombreux chevreaux aux mêmes couleurs ; quel qu'autre chèvre mâle pourrait en tomber amoureux et se coucher près d'elle tandis que quel qu'autre chèvre mâle quitterait sa couche après avoir pris du plaisir avec elle. »<sup>11</sup>

<sup>11</sup> *Vedāntasūtras, Commentary by Śaṅkara*, vol.I, p. 256.

Dans cette citation nous voyons que Śaṅkara ferme totalement la porte à toute interprétation schématique, et en particulier à une interprétation qui permettrait de comparer les trois couleurs aux trois *guṇas* (modalités de la nature) si chers au structuralisme du Sāṅkhya. Au lieu de cela il semble se contenter de s'appuyer sur l'exégèse védique fondée sur la polyvalence sémantique du structuralisme, comme lorsqu'il parle de *jahal-lakṣaṇa* et d'*ajahal-lakṣaṇa* qui suggère ce même structuralisme dans un contexte plus méta-linguistique. Les couleurs ont leur propre langage et lorsqu'on les intègre dans la structure proto-linguistique qui est la leur cela nous permet d'en établir le véritable sens. Bien que dans un certain contexte Śaṅkara parle des couleurs en disant qu'elles sont de l'ordre du concret universel, l'utilisation de la couleur dans le langage semble sortir de son champ de compréhension et d'interprétation. Dans les *Upaniṣads* nombreux sont les exemples dont les secrets se révéleront tout d'un coup avoir un sens parfaitement cohérent aussitôt qu'on leur appliquera ce nouveau procédé structurel pour les expliquer. Les prochains extraits confirmeront nos dires. Dans les pages suivantes il y aura de nombreux autres exemples que nous traiterons de la même façon.

La couleur en tant que telle est un élément qui relève du côté perceptuel de la réalité. Il n'est pas difficile de voir pourquoi le blanc correspond au côté positif alors que le noir correspond au côté négatif. Tant qu'à la couleur rouge nous devons nous souvenir qu'elle est généralement associée à la passion ou à l'action (*rajas*), et que par conséquent elle correspond exactement au

*rajo-guṇa* ou modalité de la nature active. Au sujet des trois *guṇas*, voici ce qui est écrit dans la *Sāṃkhya-Kārikā* d'Īśvara Kṛṣṇa (stance 12) :

« Les trois modes (*guṇas*) ont une nature joyeuse, grave et stupéfiante. Ils servent à l'expression, l'activité et la retenue ; ils se tempèrent les uns les autres, se soutiennent mutuellement, se produisent l'un l'autre, s'associent entre eux et prennent les conditions les uns des autres. »<sup>12</sup>

<sup>12</sup> Davies (tr. et comm.), 1952, *Sāṃkhya-Kārikā of Īśvara Kṛṣṇa*, p. 22.

Il s'agit d'une tendance extravertie qui cherche à posséder un objet cher. Les deux mâles non nés ne sont pas représentés avec des couleurs particulières, bien qu'ils fassent partie de cette scène colorée. Ils relèvent d'un pur contexte vertical, et le second a un statut plus transcendantal parce qu'il n'est pas au niveau horizontal où prévalent les passions. Le fait même que le mâle et la femelle soient cités suggère le côté positif et le côté négatif de l'axe vertical. Le mâle est plus proche du *puruṣa* du schéma du *Sāṃkhya* et la femelle de la *prakṛti* qui n'est qu'un degré négatif de plus que *māyā* ; *māyā* étant un concept plus épistémologique que phénoménologique.

Si c'est la dualité des *Sāṃkhyas* qui répugne aux yeux de Śaṅkara et de son école, on peut voir que cette même dualité persiste jusqu'à ce que toutes les causes et tous les effets s'absorbent et s'éliminent mutuellement. La Dualité est de l'essence du paradoxe et elle ne peut être dissoute qu'en atteignant la plénitude de l'Absolu. Ici, nous sommes encore dans le domaine de la phénoménologie, et il est par conséquent naturel que l'aspect coloré visible l'emporte sur les aspects plus purement conceptuels de ce même Absolu. Dans la stance que nous avons extraite de la *Vivekacūḍāmaṇi* de Śaṅkara il est clair que c'est *māyā* qui est désignée comme étant la cause donnant naissance aux entités plurielles du monde visible. Ailleurs, dans le commentaire du *Brahmasūtra*, Śaṅkara insiste sans concession sur le fait que seul l'Absolu est la cause du processus du monde. Ici aussi nous discernons une légère divergence méthodologique et épistémologique. Nous aurons l'occasion plus tard d'approfondir ces sujets. La différence que l'on y voit ressemble à la différence qu'il y a entre dire que c'est le gouvernement qui collecte les taxes et dire que c'est le collecteur d'impôts représentant le gouvernement qui les collecte, alors que l'on peut payer ses impôts à l'un ou à l'autre. Comme le soutient Śaṅkara lui-même dans sa *Vivekacūḍāmaṇi* (260) l'Absolu n'est la cause globale de l'univers qu'en théorie :

« Celui qui, bien qu'Il (*It*) soit unique, est la cause d'une pluralité ; Lui qui réfute toutes les autres causes, mais qui est Lui-même sans cause ; distinct de *Māyā* et de son effet, l'univers ; et indépendant – Tu es ce *Brahman*, médites mentalement sur cela. »<sup>13</sup>

<sup>13</sup> *Vivekacūḍāmaṇi of Śaṅkara*, tr. Swami Mahadevananda, 1970, p. 101.

Ainsi, même selon Śaṅkara, comme on le voit dans ses autres écrits, il n'y a aucune sérieuse objection à accorder le bénéfice de toutes les conséquences structurelles à ce passage des Upaniṣads. Des deux mâles que l'on voit s'alterner dans ce même schéma, on doit attribuer à l'un une relation horizontale en lien avec le contexte passionnel et à l'autre une relation purement verticale. Ce dernier est libre de toute passion et il transcende les intérêts horizontaux grâce à la connaissance du Soi. Dans le cœur du mâle en lien avec l'horizontalité, une 'rougeur' est impliquée, mais au lieu de cela l'autre mâle se déplace du point neutre gris vers le pôle blanc de l'axe vertical représentant une totale transparence et une totale pureté, un pôle où l'on est totalement libre de passion.

Il reste un dernier point, celui de la pluralité de la progéniture. Cette pluralité fait nécessairement référence à l'axe horizontal et elle a son origine au point zéro. Dans les Upaniṣads on trouve un autre passage où, à un certain stade du processus selon lequel l'Absolu voulait que le monde ait une multiplicité d'entités, Lui qui était Un s'est dit, 'que Je sois multiple'. Cet acte de volonté a son point neutre de participation là où le un et le multiple se rencontrent en tant que contreparties dialectiques. La progéniture à trois couleurs représente cette participation du un et du multiple. Le un et le multiple ont entre eux une transparence ou une homogénéité mutuelle qui relève de l'ensemble de la représentation schématique qui est prévue ici.

## (II) LE PRINCIPE DE LA Foudre

L'exemple suivant est tiré de la *Kaṭha Upaniṣad* (VI. 2-3) et nous l'avons choisi pour clarifier le structuralisme :

« Le monde entier, tout ce qui y existe,  
A été créé à partir de la Vie (*prāṇa*) et se meut dans la Vie  
La grande peur, la foudre dressée –  
Ceux qui connaissent Cela, deviennent immortels.  
C'est par crainte de Lui (*Him*) que le Feu (*Agni*) brûle.  
Par crainte le Soleil (*Sūrya*) émet de la chaleur.  
Par crainte tous deux Indra et le Vent (*Vāyu*),  
Et la Mort (*Mrtyu*) en cinquième, avancent à toute allure. »<sup>14</sup>

<sup>14</sup> Hume, 1951, *The Thirteen Principal Upaniṣads*, p. 358.

Dans ce passage les cinq dieux védiques personnifiés représentent un lien avec le principe de Vie. La Mort, comme étant le 'cinquième' représente un événement d'une grande importance dans la vie personnelle de tous les êtres. Les autres dieux ont davantage un statut phénoménologique transcendantal qu'un statut immanent. Comme il est la source de la lumière, on peut placer le Soleil au sommet de l'axe vertical positif, et comme la Mort est la ligne de séparation on peut la placer au point d'origine ou au point zéro. Les trois autres dieux sont des personnifications de phénomènes du monde visible de la lumière ou du monde des intelligibles. Ce que l'on considère comme étant la Vie est le fondement ontologique de tous les événements phénoménologiques. Celui-ci occupe le côté négatif ou côté sombre de la structure. Tous les phénomènes ont leur origine ou leur source dans ce fondement ontologique et immanent qui est la contrepartie de la région lumineuse. On peut considérer qu'il atteint les ténèbres qu'il a doublement remplies à son pôle négatif.

La foudre est le paramètre relationnel central ; c'est elle qui régule toutes les autres lois naturelles secondaires en lien avec elle. La crainte est une façon indirecte de se référer à d'autres lois naturelles qui ne peuvent être violées par aucun facteur ni aucune entité relevant du monde phénoménologique. Il faut observer les lois naturelles. On ne peut pas choisir des éventualités. La rigide nécessité domine. La mort avançant à toute allure avec les autres fait l'objet d'une mention particulière, elle est désignée comme étant 'le cinquième' parce qu'elle a un statut spécial ; c'est un statut à double face situé au cœur de la vie dans la dimension verticale. On peut également placer *Agni* sur l'axe vertical, même s'il n' 'avance pas à vive allure'.

### (III) MONADES PHÉNOMÉNOLOGIQUES

Dans la *Chāndogya Upaniṣad* (VIII.14) il est écrit :

« En vérité, ce qu'on appelle l'espace (*ākāśa*) est celui qui accomplit le nom et la forme. Celui en qui ils se trouvent, c'est Brahma. C'est l'immortel. C'est le Soi (*Ātman*). »<sup>15</sup>

<sup>15</sup> Hume, 1951, *The Thirteen Principal Upaniṣads*, p. 273.

D'ordinaire on trouve *brahman* (l'Absolu) représenté comme quelque chose de suprême ou quelque chose qui est de l'au-delà. Cette suprématie est parfois considérée de façon négative comme la première source ou l'ultime commencement. En adoptant le processus d'investigation inverse nous parvenons à un concept téléologique de l'Absolu.

Toute personne qui comprend bien l'épistémologie des Upaniṣads constatera que dans divers passages les deux alternatives ci-dessus se contrebalancent dans un concept d'Absolu normé. Ceux qui aiment le transcendantal croient généralement en un Dieu hypostatique et ils placent la réalité dans le monde des intelligibles. On distingue généralement ce domaine en disant qu'il relève de la connaissance (*vidyā*), c'est le domaine auquel appartiennent les êtres célestes (*devas*). Celui-ci a aussi sa contrepartie négative, c'est le monde ontologique de l'ignorance (*avidyā*). Ceux qui sont attachés à cet aspect sont des sceptiques et ce qu'ils perdent avec ce scepticisme ils le regagnent à travers la richesse ontologique du contexte négatif de l'Absolu. Nous avons vu comment même un homme aussi religieux que Kierkegaard insiste sur le fait qu'il relève de cet aspect négatif de la réalité.

La méthodologie des Upaniṣads consiste à traiter ces deux alternatives par la dialectique. Dans cette dialectique la pensée se déplace à reculons et horizontalement en partant tout d'abord du factuel et du réel pour atteindre ensuite sa propre contrepartie virtuelle. De la même manière les nombres peuvent théoriquement être absorbés par les nombres imaginaires où l'on trouve des éléments mathématiques tels que  $\sqrt{-1}$ . C'est ce premier degré de virtualité du côté horizontal négatif qui est absorbé par la négativité plus riche et plus inclusive de l'axe vertical à son pôle inférieur. C'est alors qu'entre en jeu la seconde paire d'éléments antithétiques. Ici nous devons penser en termes de compensation ou d'échange d'essences d'un côté à l'autre, de sorte que, transcendant la mort comme un point zéro médian, la pensée s'élève par une double affirmation d'elle-même.

Dans l'*Īśa Upaniṣad* nous avons deux exemples de ce processus ambivalent, ils font référence à l'ignorance (*avidyā*) et à la connaissance (*vidyā*) ainsi qu'au devenir (*sambhūti*) et au non-devenir (*vināśa*). Ici, l'ancienne façon qui consistait à accorder la primauté à l'un ou l'autre est définitivement remplacée par une méthodologie totalement dialectique où les deux alternatives sont traitées conjointement. On ne peut parler plus clairement de la dialectique impliquée qu'en citant l'*Īśa Upaniṣad* (stances 11 et 14 respectivement).

« Connaissance et ignorance –  
Celui qui sait que cette paire forme un tout (*saha*),  
Avec l'ignorance il dépasse la mort,  
Avec la connaissance il gagne l'immortalité. »

« Devenir (*sambhūti*) et destruction (*vināśa*) –



Celui qui sait que cette paire forme un tout (*saha*),  
Avec la destruction il dépasse la mort,  
Avec le devenir il gagne l'immortalité. »<sup>16</sup>

<sup>16</sup> Hume, 1951, *The Thirteen Principal Upaniṣads*, p. 364.

Dans l'extrait de la *Chāndogya Upaniṣad* il nous faut remarquer que le nom et la forme ont un substrat commun et que celui-ci est mis sur le même pied que l'Absolu ou le Soi. Les noms sont de statut conceptuel et les formes sont perceptuelles. Lorsqu'un nom et la forme qui lui correspond collent l'un à l'autre pour former une réalité, il se constitue dans la conscience une unité de relation-relata comparable à ce que Leibniz appelle une *monade*. Toutes ces unités relèvent du substrat global du *monas monadum* (la Monade de toutes les monades) en lien avec les principes d'un raisonnement approprié et d'une harmonie préétablie. Le premier (i.e. raisonnement approprié) est un principe vertical alors que le second est horizontal. Ils correspondent respectivement aux termes sanskrits de *samavāya-sambandha* (relation par inhérence intime) et *saṃyoga-sambandha* (relation par contiguïté).

L'espace pur (*ākāśa*) peut être rempli de ces unités crypto-cristallines du nom et de la forme ; elles constituent une matrice amorphe qui quant à elle n'a pas de nom. Comme on le voit à la fin de la citation tirée de la *Chāndogya*, en passant par le concept normatif d'Absolu le fondement cosmologique cède la place au substratum psychologique. L'immortalité et le Soi sont considérés comme des termes interchangeables.

#### (IV) L'ÉNIGME DE LA TASSE RETOURNÉE

Pour donner un dernier exemple de proto-linguisme, voici une citation tirée de la *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (II.2.3-4) :

« Il existe une tasse dont l'ouverture est en bas et le fond est en haut – ce fond est la tête, car c'est une tasse qui a son ouverture en bas et son fond en haut. 'En elle se trouve toute forme de splendeur' – les souffles en vérité sont 'toutes ces formes de splendeur' qui y sont placées ; c'est ainsi qu'il déclare les souffles (*prāṇa*). 'Sur son rebord sont assis sept personnes clairvoyantes' - en vérité, les souffles sont ces sept sages. C'est ainsi qu'il déclare les souffles. 'La voix étant le huitième, elle s'unit à la prière' – car la voix étant le huitième est unie à la prière.

Ce deux-là (organes des sens) ici (i.e. les oreilles) sont Gautama et Bharadvāja. Celle-ci est Gautama et celle-ci est Bharadvāja. Ces deux-là (i.e. les yeux) sont Viśvāmitra et Jamadagni. Celui-ci est Viśvāmitra. Celui-ci est Jamadagni. Ces deux-là (i.e. les narines) sont Vasiṣṭha et Kaśyapa. Celle-ci est Vasiṣṭha. Celle-ci est Kaśyapa. La voix est Atri, car c'est par la voix que l'on mange la nourriture (*ad*). En vérité, la nourriture (*at ti*) est identique au nom Atri. Celui qui sait cela devient le mangeur de toutes choses, toute chose devient sa nourriture. »<sup>17</sup>

<sup>17</sup> Hume, 1951, *The Thirteen Principal Upaniṣads*, p. 96-97.

Śaṅkara approuve l'analogie de la tasse inversée parce qu'il dit que, même si son sens est énigmatique, l'auteur des Upaniṣads nous livre une indication supplémentaire pour nous faire comprendre sa propre interprétation. Selon Śaṅkara, dans le cas de l'animal (i.e. la femelle non-née) impliqué dans la *Śvetāśvara Upaniṣad*, la signification n'a pas de rapport avec les trois

couleurs. <sup>18</sup> Bien qu'il semble se contenter de cette façon de voir unilatérale, nous constatons que l'explication donnée dans l'Upaniṣad sert à clarifier ce même exemple de la tasse retournée, exemple encore plus schématique, plus simple, et habillé d'un langage mythologique qui, d'une certaine façon, est poussé jusqu'aux limites de la puérité.

<sup>18</sup> Voir *Vedāntasūtra*, vol I, p. 254 (I.4.8).

Si la référence aux sept ṛṣis (sages clairvoyants) est assez mystérieuse, le mystère n'est que réhaussé par le fait qu'il soit indiqué que les ṛṣis sont par paires dans les oreilles, dans les yeux et dans les narines et qu'il y en a un seul dans la bouche. Il est très clair qu'en s'efforçant d'éviter le langage naturel du structuralisme, Śaṅkara pousse l'exégèse jusqu'à des limites qu'il est impossible d'atteindre. Comme l'explique Bergson, c'est dans la géométrie que l'on peut comparer au structuralisme que l'esprit humain se sent pleinement chez lui.

« Nous verrons que l'intelligence humaine se sent chez elle tant qu'on la laisse parmi les objets inertes, plus spécialement parmi les solides, où notre action trouve son point d'appui et notre industrie ses instruments de travail, que nos concepts ont été formés à l'image des solides, que notre logique est surtout la logique des solides, que, par là même, notre intelligence triomphe dans la géométrie, où se révèle la parenté de la pensée logique avec la matière inerte, et où l'intelligence n'a qu'à suivre son mouvement naturel, après le plus léger contact possible avec l'expérience, pour aller de découverte en découverte avec la certitude que l'expérience marche derrière elle et lui donnera invariablement raison. »<sup>19</sup>

<sup>19</sup> L'Évolution *Créatrice*, Henri Bergson, Edition numérique : Pierre Hidalgo La Gaya Scienza, © janvier 2012, p. 3.

Pour en revenir à l'énigme de la tasse retournée, nous voyons instantanément qu'elle fait référence au domaine des valeurs transcendantales (i.e. splendeurs). Une tasse utilisée pour contenir des éléments de valeur immanente, comme par exemple le beurre clarifié dont on se sert au cours des rituels védiques, est une contrepartie au réceptacle d'une valeur d'ordre transcendantal. La *Bhagavadgītā* (XVIII.14) parle également de ce type de différences quand l'*adhiṣṭhānam* (base ou piédestal) est mis en opposition au facteur divin.

La tête que l'on considère comme une tasse, dont la bouche permet aux ṛṣis de prononcer les paroles védiques, est cette même tête qui est capable d'apprécier les valeurs essentielles et transcendantales. Dans la langue des Vedas le bénéficiaire et la personne qui mange sont souvent des termes interchangeables. Si on pousse d'un cran cette explication structurelle on voit comment la tasse retournée correspond sur le plan structurel à ce que la phénoménologie d'Husserl met entre parenthèse. Toute valeur doit être insérée entre des parenthèses réciproquement orientées de façon à contenir un époché. Suggérer qu'il puisse y avoir une correspondance entre Husserl et le langage des Upaniṣads n'est donc pas du tout tiré par les cheveux.

La dernière indication 'toute chose devient sa nourriture' renvoie aux pulsions afférentes et efférentes en une seule et même fois. Les narines, les oreilles et les yeux ont ces mêmes aspects doubles et jumeaux ; ce sont des aspects de pulsions afférentes et efférentes qui relèvent de chacun d'eux. Le mécanisme qui émet une information absorbe également cette même information vers l'intérieur. Dans le monde des valeurs essentielles, un échange osmotique a toujours lieu.

## 7. Remarques de Conclusion

Le chapitre précédent s'était terminé en se référant aux trois importants aspects de l'Absolu que l'on appelle *sat-cit-ānanda* (existence-subsistance-value). Bien qu'ils soient au nombre de trois, ils ne sont pas considérés dans leur pluralité. On peut attribuer à chacun d'eux un statut absolutiste particulier alors que les deux autres y sont également présents, du moins en théorie. Dans ce chapitre-ci le premier élément auquel il est fait référence est *sat* (existence ontologique). Il est la clef de ce chapitre où il occupe la position centrale. Dans chacune des stances les analogies représentent les facteurs antithétiques horizontaux tandis que l'enseignement représente les verticaux. Passons brièvement en revue les stances :

**Stance 1** : Cette stance a pour objectif de commencer en faisant remarquer que le mental et le monde qui lui est présenté ont un statut phénoménologique égal. L'apparence de l'un est virtuellement présente dans l'autre. En mettant les deux en équation nous nous faisons une idée du facteur ontologique qui relève de la phénoménologie. Nous avons alors deux ensembles de facteurs antithétiques donnés à l'expérience factuelle commune. Ce sont, le bleu du ciel et le ciel lui-même. Cette paire est donnée à l'expérience commune alors qu'il y a des facteurs plus profondément ancrés entre le Soi et le monde phénoménologique ouvert. Lorsqu'on le conçoit comme un agrégat universel, ce phénomène inclut même la couleur.

**Stance 2** : Nous devons remarquer ici que nous sommes face à une subtile forme d'équation qui s'établit entre le mental et le concept plus global d'ignorance. Le mental est une simple virtualité horizontale alors que l'ignorance relève d'un monde d'intentionnalités plus profond et plus riche. *Ananya* (pas autre) est le raisonnement spécial du Vedānta employé pour donner à ce qui est horizontal un statut plus vertical. Le fait de contrebalancer la connaissance avec le monde présenté à l'ignorance aboutit à la suppression de son contenu eidétique. Au lieu d'être réel au sens de la vie ou au sens réel, elle est réduite à une simple configuration. Le terme *ālekhyam* (configuration) suggère une chose esquissée par un artiste. On peut le considérer comme une version schématique du monde.

**Stance 3** : Cette stance a pour objet d'accentuer d'un degré supplémentaire l'effet de l'ignorance. Les phénomènes eidétiques peuvent être faibles ou forts. Le terme *tamas* (obscurité) est substitué à l'ignorance (*avidyā*) dont le statut est inférieur. À partir de sa propre négativité ontologique le plein pouvoir de l'obscurité ontologique est capable de faire émerger un fantôme comme une complète représentation eidétique. Exactement comme en mathématiques où un numérateur et un dénominateur ne s'annulent que lorsqu'ils sont d'égal statut et qu'ils relèvent d'une même classe, ici aussi nous devons remarquer une des lois régulant la phénoménologie. Cette loi c'est l'hypothèse selon laquelle la négativité est de même ordre que sa contrepartie positive, et que par conséquent elle peut être annulée par elle. Le rêve enlève de la présomption d'un fantôme l'exact montant de réalité que celui que le fantôme ôte à la réalité de l'état de veille, de droit ou de conscience. Mentalement pour un sage le rêve représente le résultat de l'annulation de deux contreparties eidétiques. Aux yeux du sage le fantôme est une version totalement horizontale réduite à sa propre version verticale. Dans le Prologue nous avons souligné comment l'intensité eidétique est davantage accentuée et plus complète ici qu'elle ne l'est lorsqu'elle est considérée par la phénoménologie ordinaire. Ceci confère une place légitime au Soi ontologique mis en équation avec le Seigneur comme source de tous les phénomènes qui constituent sa cause numineuse.

**Stance 4 :** Nous en arrivons maintenant au stade où le mental est régulièrement assimilé à la nescience, etc. Il est finalement supplanté par un concept encore plus riche sur le plan ontologique, le concept du *saṅkalpa* (volonté). Bien que *saṅkalpa* se distingue du mental horizontal on peut le mettre en équation avec lui si on le réduit verticalement. Ici le pressentiment n'est pas d'un autre ordre, comme c'est le cas avec le serpent que l'on croit voir, mais il a un substrat ontologique plus valide comme dans le cas de la corde. L'erreur n'est pas aussi inexcusable que dans la stance précédente, cependant une certaine faiblesse d'esprit demeure dans le genre d'erreur dont il est question. Dans l'expérience de tous les jours, c'est dans une demi-obscurité que l'on fait naturellement ce type d'erreur. Le point essentiel qui est souligné c'est la réciprocité ambivalente et mutuelle qu'il y a entre le pressentiment ontologique et le pressentiment transcendantal. Le serpent est superposé à une corde qui est davantage ancrée dans l'existence. De plus les contreparties que sont le serpent et la corde appartiennent plus intimement à un seul et même contexte phénoménologique, et sont inséparables dans ce contexte.

**Stance 5 :** L'objet de cette stance est de réduire encore et de fusionner les facteurs individuels en leur conférant à tous un statut plus complet et plus abouti. Lorsqu'on assimile verticalement le principe de la volonté avec le mental, il se trouve au même niveau que lui. Lorsque les diverses négations sont toutes additionnées les unes aux autres du côté du dénominateur, nous aboutissons à une négativité qui est source de merveilleuses possibilités. Les réalités absolutistes telles qu'elles se présentent à la vue relèvent alors de son contexte. La référence à la magie d'Indra est justifiée parce qu'en définitive ici on atteint le surnaturel.

**Stance 6 :** Ici, le monde phénoménal est comparé à un mirage et c'est à juste titre que l'on utilise traditionnellement cette analogie dans le vedānta. Le mirage n'est qu'un effet épi-phénoménal dont la teneur eidétique est d'ordre inférieur à celle de la forme de marionnette de la stance 9. Ici la réciprocité horizontale de nature bilatérale a le même statut que celui qu'il y a entre un objet et son reflet dans le miroir. Même si l'eau d'un mirage présente toute l'apparence de la réalité, elle ne peut éteindre la soif. La vie sur ce côté positif de l'axe vertical avance ou recule, selon le cas, dans le monde des pressentiments vides de contenu. Techniquement le sujet qui observe est appelé *dr̥k* et il est plus important que sa contrepartie objective (*dr̥ṣya*). Pris dans son ensemble ce qui est vu n'est qu'un mirage qui n'a aucun pouvoir désaltérant. C'est une sorte de spectacle éphémère sans aucun contenu de valeur dans la durée. Seul un esprit d'enfant ou un homme dépourvu de sagesse peut le prendre au sérieux.

**Stance 7 :** Cette stance rejette catégoriquement la théorie du changement ou de la transformation réelle qui prend place dans le monde phénoménal. Ce n'est que dans le monde des réalités mécanistes qu'ont lieu des changements chimiques tels que le lait qui tourne en lait caillé. Dans l'univers mental de la pure conscience de Soi aucun changement (*vikāra*) ne survient. Tout changement est réciproque ; il est d'ordre purement phénoménologique ou purement mental. Le terme technique décrivant ses états mentaux qui revêtent l'apparence de la réalité est *vivarta*. Une fois encore on a recours à la magie d'Indra. C'est parce que ce monde phénoménal transcendantal ressemble de près à la réalité, qu'on parle de lui en disant 'comme s'il avait été créé' (*nirmitam yathā*).

**Stance 8 :** Dans cette stance on trouve tout ce que contient la catégorie de l'erreur, du faux de l'apparence ou de l'illusion. Ici sont posées les bases qui permettront d'élaborer davantage le principe négatif qui fera l'objet d'un traitement complet dans le chapitre suivant. En l'introduisant par avance l'objectif visé est de spécifier que le principe d'erreur (*māyā*) a pour cause un agent (*māyin*). Cet agent est comme le musicien qui produit les nombreux et divers

aspects horizontaux de la pluralité, alors qu'en tant que cause globale il demeure une potentialité verticale unique. L'horizontal est faux et le vertical est vrai.

**Stance 9 :** Cette stance met en relief le contenu phénoménologique de l'ensemble du chapitre. L'exemple de l'enfant et celui de l'adulte sont introduits pour faire une distinction entre deux paires de pressentiments eidétiques sur l'axe horizontal et l'axe vertical. Le premier est noétique, c'est un pressentiment naturel chez l'enfant. Le second est noématique, c'est un pressentiment naturel chez l'adulte. Ces deux pressentiments sont intérieurement opposés ou réciproquement complémentaires. La forêt céleste marque la limite du pressentiment phénoménologique de la volonté et il devra être supprimé lorsqu'on reconnaîtra qu'il relève de la catégorie du faux ou de la simple apparence.

**Stance 10 :** L'objectif de la dernière stance est d'éliminer le dernier vestige de paradoxe naturel au contexte d'apparence. L'ontologie se voit maintenant accorder un statut révisé, réévalué et absolutiste. Ce qui a permis cela c'est un processus de raisonnement qui induit à la fois une double négation et une double affirmation. Ensemble ils aboutissent à l'unité et éliminent toute suspicion de dualité. Cette position apodictique, ontologique et absolutiste marque l'ultime limite de ce chapitre. La négativité ontologique demeure valide et elle est tout naturellement poursuivie dans le chapitre suivant.

#### 4

### NÉGATIVITÉ

#### PROLOGUE

Ici nous arrivons à un aspect épistémologique de la Science de l'Absolu appelé *māyā*. En Inde, aucune autre idée, aucun autre concept ni aucune autre doctrine n'a donné lieu à autant de vaines spéculations. Le contexte dans lequel ce terme est le plus couramment employé c'est lorsque l'on dit 'Tout ce monde est *māyā*'.

Sous cette forme d'énoncé général du monde phénoménal, il s'agit seulement de déclarer une chose qui est familière par ailleurs dans la littérature lorsque, comme le fait Shakespeare, on compare le monde à une scène de théâtre. D'autres auteurs la considèrent comme une illusion cosmique. La plupart du temps dans les Vedas on parle de *māyā* en disant qu'elle est la magie d'Indra, ce qui veut dire que c'est une illusion d'ordre surnaturel. On parle d'elle également en la considérant comme une catégorie générale d'erreur. C'est la catégorie qui regroupe les erreurs que le mental peut faire lorsque, par-delà les simples apparences, il s'efforce de chercher la vérité et la réalité. C'est ce même type de quête que l'on retrouve dans l'expression familière 'Tout ce qui brille n'est pas d'or'. Lorsque Shakespeare dit '*The play's the thing*', il fait se rencontrer l'apparence et la réalité au sein d'un ensemble intégré incluant en son sein l'imitation et l'original.

Nombreuses sont les occasions de se tromper dans le domaine de la simple existence où, par exemple, un enfant considère que l'image reflétée par un miroir est réelle. C'est une erreur de l'espèce la plus élémentaire qui soit. Il y a aussi diverses autres erreurs comme dans le cas où un bâton à moitié enfoncé dans l'eau semble être plié. Ceci est dû à la réfraction. Il existe d'autres sortes d'erreurs ou d'illusions d'optique causées par des erreurs de jugement où entrent en jeu, sous des formes atténuées ou prononcées, des facteurs eidétiques qui nous font croire

qu'il y a un fantôme là où il n'y a que de l'obscurité ou qu'il y a un serpent là où il n'y a qu'une corde.

Une erreur classique relevée par un Vedānta plus sérieux et plus philosophique, est celle où l'on considère qu'il y a une dualité entre la vague et l'océan. Pour un adepte de l'Advaita Vedānta c'est également une grave erreur de considérer que le pot et l'argile sont différents, même si Rāmānuja et d'autres personnes dont le point de vue est plus dualiste excusent ce genre d'erreur ; ils pensent qu'elle est pleinement justifiée par ce qu'ils considèrent être juste, vrai et important.

Au sein de *māyā*, nous ne nous intéressons pas seulement aux erreurs d'existence ontologique mais aussi aux erreurs de jugement logiques et à la confusion des valeurs. Cette dernière fait référence au dernier facteur relevant du cadre de la philosophie indienne qui est l'axiologique. Bien penser doit nous mener à la liberté spirituelle, au salut ou à l'union avec le divin. Si la philosophie ne nous conduit pas à ce suprême objectif l'enseignement s'en trouve discrédité et on le considère comme défectueux ou globalement erroné. La fin doit justifier les moyens ou vice versa, sinon la fin et les moyens devront finalement être tous deux contrebalancés au sein d'une unité neutre. Toutes ces considérations rendent la question de *māyā* complexe. Parfois les étudiants et les professeurs de philosophie indienne semblent surtout influencés par la pensée occidentale lorsqu'ils traitent de ces sujets, ce qui a eu pour résultat de faire apparaître une montagne d'écrits douteux. Certains philosophes indiens contemporains ont même honte et s'excuse de ce principe qui semble aller à l'encontre de l'esprit pratique et technique du modernisme. On voit même parfois que certains des meilleurs héritiers de la pensée indienne - intellectuels dont on pourrait au moins s'attendre à ce qu'ils connaissent les implications de cette grande et noble contribution à la discussion - parlent de *māyā* avec un étrange accent étranger et concèdent qu'au mieux celle-ci a pour office de servir de tautologie ou de contradiction. Cependant ces porte-paroles de la pensée indienne n'ont pas réussi à abolir le paradoxe fondamental impliqué dans ce principe.

Lorsque l'on dit que le monde existe parce qu'il existe, il s'agit d'une tautologie. La contradiction entre en jeu lorsque l'on dit à la fois que le monde existe et qu'il n'existe pas. Les intellectuels indiens ont rejeté ces positions car ils considèrent qu'elles sont irrecevables. Ils les ont désignées l'une et l'autre comme étant des sortes de *doṣas* (défaillances) que l'on trouve chez les esprits obtus et non-philosophiques. On appelle la tautologie *ātmāśraya* et comme la *petitio principii* elle soulève une question. La contradiction ou l'impossibilité logique est appelée *asambhava*. L'applicabilité au-delà de ses limites est désignée par le terme *ativyāpti* et la non-applicabilité à l'ensemble par le terme *avyāpti*. Ce sont deux *doṣas* intermédiaires. Il y a un autre *doṣa* que l'on appelle *anavasthā* (qui n'a pas de solide fondement). En occident on l'appelle la régression à l'infini.

D'autres véritables particularités méthodologiques connues de Vedānta, telle que *satkāraṇavāda* (accorder la primauté à la cause plutôt qu'à l'effet) sont spécifiques de l'Advaita de Śāṅkara. D'un autre côté Rāmānuja, qui prône une sorte de non-dualité qualifiée, reconnaît le *satkāryavāda* qui considère que la cause et l'effet sont aussi réels l'un que l'autre. À cet égard ses écrits ressemblent à ceux des Vaiśeṣikas et des Pūrva-Mīmāṃsakas. Rāmānuja ne trouve donc aucune utilité au concept de *māyā*, alors que c'est sur celui-ci qu'est fondée la philosophie de Śāṅkara.

Nous avons mentionné ses spécificités de méthode et d'ontologie pour montrer à quel point la question de *māyā* s'avère compliquée. En outre, il ne faut pas confondre *māyā* avec une

quelconque doctrine religieuse. On constate souvent qu'elle est traitée comme telle, comme c'est le cas par exemple avec une personne qui déclare ne pas y croire. D'autres, alors qu'ils essaient de réfuter le monde, nient également *māyā* qui est censée faire la même chose et rien de plus. En s'efforçant d'aller au-delà des apparences pour trouver la cause qui se trouve derrière tous les effets, il y a de nombreuses stratifications de causes qui échappent en succession à la vue du chercheur en philosophie et chacune d'elles doit être dépassée en s'appuyant sur une façon de douter qui suive une méthode adéquate.

Lorsque l'on procède en sens inverse en remontant vers la cause qui se trouve derrière les effets positifs, on finit par atteindre la strate subjective où se rencontrent l'esprit et la matière. Si l'on poursuit encore la recherche dans cette même direction négative de l'existence ontologique, on atteint le domaine de la phénoménologie où le transcendant et l'immanent se développent sur un subtil terrain. Il y a là un continuuel échange d'existences et d'essences. Si l'on pousse cette recherche encore plus loin en arrière on aboutit finalement à la strate de la pure épistémologie. C'est ici que la négativité atteint son plein statut en tant que principe ayant sa contrepartie dialectique dans le principe d'Absolu le plus positivement normé. Nous examinerons au chapitre suivant ce qu'implique cette standardisation. Chez Hegel nous retrouvons ces deux aspects de l'Absolu, le positif ainsi que le négatif. Selon la représentation qu'il en fait ils se confrontent l'un à l'autre. Sa conception du processus du devenir où la thèse et l'antithèse se contrebalancent sans cesse en une synthèse présuppose ce type de raisonnement dialectique. Si nous regardons autour de nous pour trouver un point d'appui dans le monde de la spéculation occidentale, nous constatons que la philosophie d'Hegel est le seul domaine où l'on peut trouver ne serait-ce qu'un semblant de soutien au concept de la philosophie indienne qu'est *māyā*. Voici comment est décrit le principe de la *négativité* d'Hegel :

« Dans tous les cas, qu'il agisse ou réagisse aveuglément, l'objet est le jouet des circonstances ; il est là pour être bousculé et pour bousculer à son tour. Cette activité, qui ne peut que changer et détériorer l'objet, est la *négativité* inhérente ou l'irrationalité inhérente à sa nature. »<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Hegel, 1959, *Encyclopedia of Philosophy*, p. 148.

Il écrit aussi :

« L'absolu nie toutes les choses qui ne sont pas absolues. Il est leur Néant ou leur négativité.

Néanmoins, on peut isoler par abstraction cette négativité ou liberté de l'Absolu, ou on peut la représenter par des images. Pour la religion, donc : Dieu est l'Être suprême au-delà de toutes les déterminations ; ou le Vide qui n'est ni défini ni indéfini. Ou encore, la métaphysique de l'objet dépeint l'Absolu comme une chose-en-soi sans forme ni contenu. Ou encore, il arrive que certains fassent des compromis pour tenter de sauver une partie de l'être de sa négativité omniprésente, par exemple en postulant la conservation de la matière dans tous les changements. »<sup>2</sup>

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 103-104.

Ces citations ne suffisent pas à dissiper l'image floue et générale que nous avons de la nature de la *négativité* d'Hegel. L'Absolu devient pleinement l'Absolu lorsqu'il réfute son propre aspect négatif et s'affirme doublement en partant du côté positif. Dans la première citation il est fait référence à l'inertie qui relève des objets inertes, cette inertie étant le principe négatif

qui génère l'idée de l'Absolu. Par conséquent il y a deux forces qui agissent dans des directions opposées. Ces deux forces sont déjà implicites dans les réévaluations dialectiques de la thèse et de l'antithèse en synthèse. Il n'est pas difficile de concevoir dans cette alternance de processus et de stabilisation, un mouvement positif et négatif ainsi qu'une résultante tendant à être plus positive. Dans ce double mouvement le négatif est le principe de *négativité* d'Hegel. On peut le considérer comme étant une dimension négative sur l'axe vertical. Les autres clarifications que nous livre la seconde citation d'Hegel nous donnent des exemples concrets des niveaux successifs de négativité pure ou impure. On pourrait dire que la religion est impure dans la mesure où la croyance religieuse ne parvient pas à cette clarté de philosophie qui s'interroge et doute en s'appuyant sur le sens critique.

## 1. La Négativité de Kant et l'Idéalisme Allemand

En nous penchant sur l'histoire de l'idéalisme allemand nous voyons qu'il a existé un groupe fermé de philosophes qui étaient tous postkantien. Étant influencés par les concepts de Kant sur la *Ding-an sich* (la chose en elle-même) et les antinomies présentes dans sa cosmologie transcendantale, ils se mirent à envisager des voies similaires qui ont fini par aboutir à la dialectique d'Hegel.

Ce double jeu spéculatif a commencé avec le concept du Soi et du non-Soi de Fichte. Fichte, le père du pangermanisme, passa rapidement de mode à cause de l'inflexibilité de son moralisme et son sens de la responsabilité sociale. Cependant son influence n'a pas été totalement vaine au sein de ce groupe postkantien, car c'était un groupe romantique et épris de libre pensée. L'univers de Schopenhauer en tant que Volonté et pressentiment contient les mêmes éléments synthétiques a priori que ceux que l'on a chez Kant. Il est indéniable qu'il apprécie la pensée bouddhiste et celle des Upanishads.

Schelling et Schlegel ont également été influencés par l'absolutisme de Kant et de Fichte ainsi que par ce qu'ils ont retiré de leurs études du sanskrit. Même si Schelling a désavoué son disciple Hegel, on peut déceler des affinités dans leurs philosophies respectives. L'idéalisme absolutiste allemand est donc l'intégration et le point culminant de certaines tendances présentes en commun chez un groupe de philosophes dont on doit supposer qu'ils se sont influencés mutuellement dans l'admiration, directe ou non, qu'ils ont ressenti pour la philosophie des Upanishads.

Paul Deussen et Max Müller ont été plus loin que les premiers postkantien. Ils souscrivaient plus volontiers et plus ouvertement à la pensée védāntique. En gardant ces faits à l'esprit il est assez facile de compléter ce qui n'a pas été explicitement révélé par la citation d'Hegel que nous avons donnée ci-dessus. Les antinomies de Kant ainsi que le Soi et le non-Soi de Fichte ont leur fondement dans un facteur interne appelé Volonté. Cette Volonté relève du Soi en lui-même considéré comme étant pour lui-même et par lui-même. Lorsqu'on l'envisage sous cet angle le Soi atteint un statut absolutiste indépendant avec un double mouvement dialectique de la pensée accommodée dans le contenu de l'Absolu.

La Volonté de vivre, la Volonté de puissance, et la Volonté en tant que pressentiment sont toutes des expressions positives situées à différents niveaux du même facteur intérieur considéré en lui-même. Ici ce ne sont pas les aspects positifs de cette volonté qui nous intéressent, mais nous souhaitons éclairer un peu plus la nature de la *négativité* ébauchée par Hegel. Chez Kant cette même négativité est décrite en fonction de sa propre *Ding-an-sich*. La description qu'il en fait



relève du domaine de la raison pure. En s'appuyant sur sa critique nous pouvons aisément voir à quel point sa négativité et celle d'Hegel vont dans le même sens. Voici ce qu'il écrit :

« Si je dois penser quelque chose de nécessaire en général pour les choses existantes, mais que je ne sois pas autorisé à concevoir aucune chose en soi comme nécessaire, il suit inévitablement de là que la nécessité et la contingence ne peuvent pas atteindre les choses-mêmes ni porter sur elles, parce qu'autrement il y aurait contradiction ; par conséquent aucun de ces deux principes n'est objectif, et ils ne peuvent jamais être que des principes subjectifs de la raison, à savoir ; d'une part, pour chercher à tout ce qui est donné comme existant quelque chose qui est nécessaire, c'est-à-dire pour ne jamais s'arrêter nulle part, si ce n'est dans une explication parfaite a priori ; mais, d'un autre côté aussi, pour ne jamais espérer cette perfection, c'est-à-dire pour ne rien prendre d'empirique comme inconditionné, et pour ne se dispenser jamais par là d'une dérivation ultérieure. Dans ce sens, ces deux principes peuvent très bien coexister comme simplement heuristiques et régulateurs qui ne concernent que l'intérêt formel de la raison. Car l'un dit : Vous devez philosopher sur la nature comme s'il y avait, pour tout ce qui appartient à l'existence un premier principe nécessaire, uniquement pour mettre de l'unité systématique dans votre connaissance puisque vous poursuivez une telle idée, savoir un principe suprême imaginé. Mais l'autre vous avertit de ne prendre aucune détermination unique concernant l'existence des choses, pour ce premier principe, c'est-à-dire comme absolument nécessaire mais de vous tenir toujours le chemin ouvert à une dérivation ultérieure et de ne la regarder que comme conditionnée. Mais si tout ce qui est perçu dans les choses doit être considéré comme absolument nécessaire, aucune chose (qui peut être donnée empiriquement) ne saurait être considérée comme absolument nécessaire. »<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Kant, 1836, *Critique de la Raison Pure*, Tome II, Paris, Librairie Ladrangé, pp. 219-220.

<https://archive.org/details/critiquedelarai01tissgoog/page/n233/mode/1up?ref=ol&view=theater&q=n%C3%A9cessaire>

Se référant aux 'philosophes de l'antiquité' Kant poursuit :

« Les philosophes de l'antiquité, considèrent toute forme de la nature comme accidentelle, et la matière, suivant le jugement de la raison générale, comme originelle et nécessaire. Mais s'ils avaient considéré la matière non relativement ou comme substratum des phénomènes, mais quant à son existence en elle-même, l'idée de la nécessité absolue se serait évanouie aussitôt. Car il n'est rien qui force absolument la raison à l'admission de cette existence ; elle peut toujours, au contraire, la supprimer par la pensée et sans contradiction ; la nécessité absolue n'était donc aussi pour eux que dans la pensée. »<sup>4</sup>

<sup>4</sup> *Ibid.* pp. 220-221.

Puis il montre en quoi la matière n'est pas appropriée pour l'idée d'un Être nécessaire :

« Néanmoins, comme toute détermination de la matière qui compose ce qu'il y a de réel en elle, par conséquent aussi l'impenétrabilité, est un effet (action) qui doit avoir sa cause, et qui est par conséquent toujours indéfiniment dérivé, la matière alors ne se prête cependant pas à l'idée d'un être nécessaire, comme principe de toute unité dérivée, parce que chacune de ses propriétés réelles, comme dérivées, n'est nécessaire que

conditionnellement, et par conséquent peut être supprimée en soi; mais avec elle l'existence totale de la matière serait aussi supprimée. »<sup>5</sup>

<sup>5</sup> *Ibid.* p. 221.

Kant introduit ensuite le paramètre vertical de la raison pure, il ajoute :

«D'où il suit que la matière, et en général ce qui appartient au monde, ne s'accorde pas avec l'idée d'un être primitif nécessaire, comme simple principe de la plus grande unité empirique possible, mais qu'il faut que cet être soit placé hors du monde, puisqu'alors nous pouvons dériver avec confiance les phénomènes du monde et leur existence d'autres phénomènes, comme s'il n'y avait aucun être nécessaire, et que nous pouvons néanmoins tendre sans relâche à la plénitude de la dérivation, comme si un tel être était admis en qualité de principe suprême. »<sup>6</sup>

<sup>6</sup> *Ibid.* p. 222.

Kant poursuit et explique ce qu'est la 'discipline négative' de la raison pure. Comme nous pouvons le voir, sa *négativité* est une négativité d'ordre épistémologique :

« Il n'est besoin d'aucune critique de la raison dans l'usage empirique, parce que ses principes sont continuellement soumis à l'épreuve de la pierre de touche de l'expérience. Il en est de même dans les mathématiques, dont les concepts doivent être exposés continuellement à l'intuition pure *in concreto*; par-là, tout ce qui est faux et arbitraire est aussitôt rendu visible. Mais dans les cas où ni l'intuition empirique, ni l'intuition pure ne contiennent la raison dans un orbite percevable, savoir dans son usage transcendantal par les seuls concepts, alors elle a grandement besoin d'une discipline qui réprime son penchant à s'étendre au-delà des propres bornes de l'expérience possible, et la garantisse de l'extravagance et de l'erreur ; et toute la philosophie de la raison pure n'a d'autre but que cette *utilité négative*. »<sup>7</sup>

<sup>7</sup> *Ibid.* p. 316.

Kant conclut en nous montrant qu'il est nécessaire d'avoir un 'code négatif' pour corriger des systèmes entiers d'illusions et de fausses apparences. Il écrit :

« Elle peut remédier aux erreurs particulières par la *censure*, et à leurs causes par la *critique*. Mais dans le cas où, comme dans la raison pure, se trouve un système total d'illusions et de prestiges bien liés entre eux, et systématisés sur des principes communs, il semble alors nécessaire d'établir une législation spéciale, mais négative, et qui, sous le nom de *discipline*, constitue en partant tout à la fois de la nature de la raison et de celle des objets de son usage, un système de circonspections et d'examen de soi-même, en présence duquel aucune fausse et subtile apparence ne puisse subsister, mais au contraire doit se dévoiler sur-le-champ, nonobstant toutes les raisons qui semblent être pour elle. »<sup>8</sup>

<sup>8</sup> *Ibid.* pp. 316-317.

## 2. Les Positions Plus Normées de Schelling

Bien que Schelling appelle sa philosophie un Idéalisme Transcendantal, il est capable de créer un lien étroit entre les aspects positifs et négatifs de l'Absolu et de les traiter comme s'ils étaient sur un pied d'égalité. Ces aspects étant considérés comme équivalents, la positivité et la négativité peuvent se contrebalancer en un Absolu totalement neutre. À ce stade nous ne nous intéressons pas à cet Absolu finalisé et totalement normé. Ce n'est qu'à la fin du chapitre suivant que nous aurons besoin de clarifier ce concept finalisé. Ici ce qui nous concerne davantage c'est le concept de négativité de Schelling dans le domaine de l'Absolu. Sa position est identique à celle du Vedānta.

Si nous pouvons supposer que le principe de négativité prévaut sur sa propre contrepartie dialectique, ce qui rend tout juste possible l'existence de deux facteurs ambivalents rivaux ayant entre eux un élément de paradoxe qui persiste pour finalement être aboli, nous nous faisons alors une idée à peu près correcte de ce que l'on entend par *māyā*. Le degré de négativité infinitésimalement petit qui y est impliqué est le seul facteur qui l'empêche de représenter le pur Absolu lui-même. Dans le passage suivant, B.A.G Fuller expose clairement la position de Schelling :

« En outre, si nous examinons les expressions supérieures conscientes du Réel, nous constaterons qu'elles aussi obéissent à la loi d'attraction, de répulsion et d'équilibre, qui se manifeste dans les processus naturels. L'objectif du système de l'*Idéalisme Transcendantal* est de mettre en évidence ce nouveau lien entre le moi et le non-moi. Schelling fait remarquer que l'exclusion de la conscience repose sur le fait que la conscience *existe*. La conscience pure et primitive n'est que l'enregistrement de sa propre expérience. Cependant, même cet acte d'enregistrement vierge de la simple existence par la pure conscience, *est* la conscience de *quelque chose*. En l'accomplissant, la conscience devient un objet en soi et elle est désormais consciente d'*elle-même*. Puisque l'objet dont elle est consciente n'est qu'elle-même, la limitation du sujet par l'objet, du 'je' par le 'me' est un acte de *limitation de soi*. »<sup>9</sup>

<sup>9</sup> Fuller, 1949, A History of Philosophy, pp. 295-96.

Décrivant comment Schelling perçoit la conscience comme un processus de contraction et d'expansion, Fuller poursuit :

« Commençons par la sensation. La conscience est un processus d'expansion et de contraction, et la sensation est l'équilibre qui résulte du conflit de ces deux forces. Les sensations sont des données de la conscience parce qu'elles représentent une activité débordante et ouverte du soi. Mais étant involontaires et incontrôlables, comme le sont les limites de l'activité créatrice, elles montrent également que le déferlement de conscience qui leur donne lieu est continuellement contrôlé et contrebalancé par la contraction et le retour de la conscience sur elle-même. »<sup>10</sup>

<sup>10</sup> *Ibid.* p. 296.

Pour finir on voit comment Schelling est capable de concevoir l'Absolu comme une Unique Réalité transcendant toute dualité :

« L'Absolu est une Raison infinie et éternelle en laquelle le conscient et l'inconscient, le sujet et l'objet, le moi et le non-moi sont *identiques*. La Raison Absolue est une. En dehors d'elle il n'y a rien. En elle il ne peut y avoir ni distinction, ni différenciation, ni division, puisque, s'il y en avait une, l'Absolu ne serait pas un et infini. Ce serait alors davantage une collection d'êtres finis. Il s'en suit que du point de vue de l'Absolu le fini n'est pas réel, qu'il n'est qu'une apparence et que la distinction et l'opposition que l'on voit entre le conscient et l'inconscient, l'esprit et la matière, le soi et le non-soi, sont des illusions. Exprimé en termes de loi d'attraction et de répulsion, l'Absolu est le point d'*indifférence*, ou d'équilibre absolu. C'est précisément en ce point que l'expansion et la contraction qui sous-tendent le moi et le non-moi se contrebalancent et se neutralisent l'une l'autre. C'est ainsi qu'ici, nous avons une Réalité qui transcende l'opposition entre idéalisme et réalisme, une Réalité que l'on peut décrire en disant qu'elle n'est *ni* sujet ni objet, ni esprit ni matière. »<sup>11</sup>

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 299.

### 3. Une Description de Māyā

Maintenant nous tentons de suivre la relation qu'il y a entre le concept de *māyā* tel qu'on le trouve dans le Vedānta, dans la philosophie socratique et post-socratique, et les influences qu'elle a léguée à la pensée moderne en général. Les dialectiques du 'un et (du) multiple' de Parménide et des paradoxes de Zeno contiennent des éléments d'ambiguïté ou d'incertitude. Pour l'essentiel elles sont identiques si on les conçoit avec l'épistémologie propre à *māyā*. Néanmoins leurs affinités sont dissimulées derrière d'autres considérations. Dans la citation suivante le Prof. O. Lacombe fait ressortir quelques obstacles et certaines des différences qui marquent une distinction entre *māyā* et les modes de pensée occidentaux :

« Māyā est l' « irrationnel » du système de Śaṅkara.

Māyā est moins que la *chora* de Platon ou l'*ule* d'Aristote : non-être en ceci qu'elles n'ont d'existence et de réalité que par et pour la forme, mais à aucun degré par elles-mêmes, on peut encore les dire participations de l'être en un sens limite mais qui n'est pas faux. L'illusion śaṅkarienne sans être davantage pour elle-même, ni par elle-même, ni en elle-même n'est participation de l'être qu'en un sens tellement exténué qu'il en devient faux. Et c'est bien cette fausseté (*mithyātva*) cette ambiguïté essentielle qui la fait principe d'illusion. Mais elle est plus que la simple possibilité objective de nos métaphysiques médiévales et de celles qui les ont suivies ; car celle-ci n'est revêtue d'aucun caractère positif et n'est que la manière dont nos esprits finis conçoivent *du dehors* la richesse créatrice de Dieu et pensent en images renversées et passives la capacité absolument actuelle qu'Il a de faire librement don de l'être au néant. Le moment purement idéal où se dessine *in abstracto* le réseau des modes sous lesquels l'être peut se refléter dans le non-être, modes finis parce que le non-être n'est pas un, en nombre infini parce que l'être est infiniment généreux, ce moment n'a pas à être dépassé, pour Śaṅkara, par un acte créateur *libre* – d'une liberté métaphysique, ou d'une liberté morale à la manière leibnizienne – il est *nécessairement* transcendé par la présence féconde de l'être. »<sup>11</sup>

<sup>12</sup> Lacombe, 1937, *L'Absolu Selon le Vedānta*, pp. 66-67.

Surchargé de termes classiques et scolaires familiers à la théologie européenne, ce passage est un exemple de texte qui serait presque impossible à lire ou à comprendre

dans une langue orientale. Mais vers la fin de cet extrait il n'est pas difficile de remarquer à quel point la générosité de Dieu et la féconde présence de l'Être relèvent des pôles épistémologiques opposés d'une situation à double face. Le premier est contingent et fait référence aux essences tandis que le second est nécessaire et fait référence à l'existence féconde. À la lumière de notre discussion précédente sur les antinomies et les facteurs antithétiques dans la structure de la conscience absolutiste, on peut distinguer ces deux aspects ambivalents. Au lieu d'accorder la primauté aux intelligibles de Platon ou au Moteur Immobile d'Aristote, *māyā* prend en compte ces deux aspects dans leur ensemble. L'analyse de Lacombe est percutante, et dans d'autres références sur ce même sujet, lorsqu'il prend en considération d'autres aspects de *māyā* tels que l'« illusion cosmique », la « magie », les « pouvoirs extraordinaires », *māyāmayī-sṛṣṭi* (la création faite d'étoffe de l'illusion) et *māyāvī* ou *māyin* (le magicien), il fait ressortir les particularités du Vedānta. Nous n'avons pas besoin à ce stade d'aborder tous les aspects de *māyā*, car nous aurons d'autres occasions de revenir sur ces questions dans les chapitres 8, 9 et dix.

#### 4. Des Points de Vue Erronés sur Māyā

On peut applaudir ou se moquer de tout pour de bonnes ou de mauvaises raisons. Nous avons vu que la théorie de la relativité est acceptable pour servir les objectifs de la physique, mais qu'elle devient indéfendable aux yeux d'un bon philosophe comme Bergson. Voltaire se moquait de l'idée de vivre « dans le meilleur des mondes possible » et tournait en dérision les adeptes de Leibniz. Selon la philosophie du commentateur de l'Advaita de Śaṅkara, le concept de *māyā* ou celui de *māyāvāda* ou principe d'illusion est tantôt pris au sérieux, tantôt pris à la légère. Mis à part sous sa forme d'ignorance primaire (*avidyā*) Rāmānuja utilisait peu le concept de *māyā*. Dans son schéma il ne lui accorde aucun statut indépendant. Dans le contexte de l'absolutisme Madhva représente un suprême Viṣṇu sur un pôle dualiste et dérive à partir de là divers facteurs de valeurs universelles qu'il représente en succession graduée. Madhva fait une place à cette série dans sa philosophie dans un schème appelé *svarūpānanda-tāratamya* (une gradation basée sur le degré de béatitude dans le Soi).

Le principe cardinal d'une école de pensée indienne devient la risée d'une école rivale et cela d'autant plus lorsque les philosophes occidentaux apportent leurs propres contributions dans ce domaine ; à ce stade il s'en suit un très grand chaos. Il devient donc vraiment impérieux que le principe de *māyā* - considéré comme produit du génie de l'esprit indien et qui a surgit tout à fait légitimement des Upaniṣads - puisse être vu dans sa propre perspective, c'est-à-dire en lien avec le système ou la vision à laquelle il appartient en propre. Śaṅkara en est le meilleur représentant et sa définition de *māyā* mérite que nous la considérions en priorité. Voici ce qui est écrit dans la *Vivekacūḍāmaṇi*, stance 108 :

« *Avidyā* (Ignorance) ou *Māyā*, aussi appelée l'Indifférencié, est le pouvoir du Seigneur. Elle est sans commencement, elle est constituée des trois *Guṇas* et elle est supérieure aux effets (comme étant leur cause). Seule une personne dotée d'une intelligence claire peut concevoir son existence et celle ne peut en la déduire qu'à partir des effets qu'Elle produit. C'est Elle qui a engendré l'univers entier. »<sup>13</sup>

<sup>13</sup> Śaṅkara, *Vivekacūḍāmaṇi*, tr.Swāmī Mādhavānanda, 1956, p. 40.

Puis, à la stance suivante, Śaṅkara élimine tout paradoxe :

« Elle n'a pas d'existence, Elle n'a pas non plus de non-existence, et ne partage pas non plus les caractéristiques de l'existence et de la non-existence ; Elle n'est pas identique, ni différente, ni les deux à la fois ; Elle n'est pas non plus composée de parties et n'est pas non plus un entier indivisible, ni non plus l'un et l'autre ; Elle est suprêmement merveilleuse et ne peut être décrite par des mots. »<sup>14</sup>

<sup>14</sup> *Ibid.*

À la lumière des définitions de Śaṅkara il apparaît clairement que le traitement appliqué par les intellectuels occidentaux à ce qu'ils appellent la 'théorie de māyā' - et ceci même par des autorités aussi éminentes que Paul Deussen - n'a aucun lien qui puisse correspondre avec ce que Śaṅkara avait à l'esprit. Deussen écrit ce qui suit :

« La doctrine fondamentale est ainsi revêtue des formes empiriques de la connaissance qui sont innées en nous et, tandis que le dogme métaphysique est progressivement supplanté par les méthodes intellectuelles empiriques, ces formes affirment leur droit. C'est ainsi que naît une série de conceptions que nous nous proposons d'examiner brièvement, en suivant ce qui a déjà été dit. Ces conceptions remodelent l'idéalisme originel en théories du panthéisme, du cosmogonisme, du théisme, de l'athéisme et du déisme. »<sup>15</sup>

<sup>15</sup> Deussen, 1908, *The Philosophy of the Upanishads*, pp. 236-237.

Après avoir minutieusement examiné la dernière citation de Lacombe et l'avoir comparée à celle de Deussen, on peut constater que Deussen traite *māyā* sur un pied d'égalité avec les autres théories de la fausse apparence que l'on trouve chez Kant et Platon. Voici ce qu'il écrit :

« Lorsque Kant, dans son enquête sur les capacités de l'intellect humain, arrive à la conclusion que tout l'univers que nous connaissons n'est qu'une apparence et non une réalité, il ne dit rien de fondamentalement nouveau ; sous une forme moins intelligible, cela existait déjà bien avant lui... C'est le cas dans la philosophie grecque où Parménide déclare que la réalité empirique n'est qu'un simple spectacle, et où Platon affirme qu'elle n'est que l'ombre de la vraie réalité. »<sup>16</sup>

<sup>16</sup> *Ibid.*, pp. 226-227.

A l'inverse, l'analyse pénétrante de Lacombe montre que *māyā* a un statut absolutiste interne comme principe de nécessité de caractère négatif. Deussen tend plutôt vers la suppression totale de la réalité empirique au nom de quelque réalité ressemblant à celle des intelligibles de Platon. Le principe de *māyā* n'est pas destiné à être un article de foi, ni à être traité comme une théorie qu'il faudrait totalement accepter ou totalement rejeter. Elle a plutôt un fondement épistémologique et méthodologique qui lui est personnel ; ce fondement est celui qui est propre au type d'absolutisme que l'on trouve dans la philosophie de l'Advaita de Śaṅkara. Ce n'est pas un simple idéalisme. Le prof.

Betty Heimann pointe du doigt à juste titre la façon dont les philosophes et les universitaires ont tendance à traiter la question de *māyā* sous un éclairage différent de celui qu'elle est supposée avoir. Elle écrit :

« En voyant par exemple que le concept indien de *māyā* est traduit par "illusion", le sanskritiste doit d'emblée éprouver une certaine répulsion. Étant donné l'usage actuel que l'on fait du mot d' 'illusion', un esprit occidental y voit quelque chose d'irréel, de trompeur et d'illusoire. Cependant cela ne correspond même pas au sens initial du mot latin *illusio* qui provient de la racine *ludere*, 'jouer'. *Illusio* à l'origine, bien que l'on ait maintenant oublié ce sens, signifie 'interaction'. En tant que tel, mais seulement dans son sens original, ce mot est assez équivalent au terme *māyā*. *Māyā*, 'le monde des mesurables' (tiré de la racine *MA-* mesurer) est l'exposition relative et transitoire des formes. En ce sens elle correspond effectivement à *illusio*, interaction selon des figures et des formes variées, manifestations de la substance sous-jacente. Interprétée ainsi en fonction de sa signification d'origine, *illusio* est réellement analogue au terme sanskrit de *līlā* (jeu et spectacle) de l'élan créateur pour la formation du monde et l'insaisissable manifestation du monde. C'est ce qu'enseigne la cosmogonie indienne. »<sup>17</sup>

<sup>17</sup> Heimann, 1964, *Facets of Indian Thought*, p. 172.

L'idée de l'interaction des facteurs complémentaires est aussi fondamentale pour *māyā* que le principe d'incertitude d'Heisenberg l'est pour la physique. Deux facteurs opposés comme le sont la lumière et l'obscurité ne peuvent coexister sans une participation réciproque qui contribue à éliminer ce qui les distingue comme facteurs tout aussi réels l'un que l'autre. C'est le principe d'ambiguïté paradoxal qui distingue *māyā*. Le paradoxe lui-même n'est pas donné aux sens du physicien. Il existe au point où se rencontrent la physique et la métaphysique. Pour résoudre le paradoxe il ne suffit pas que ces deux facteurs fondamentaux opposés puissent coexister comme si le philosophe concerné leur avait donné une sorte de permission. Ce n'est pas cela qui va supprimer le paradoxe. À moins d'avoir tout d'abord éliminé le paradoxe, on ne peut atteindre l'Absolu.

Ici on peut facilement se faire emprisonner par les principes de tautologie et de contradiction sans parvenir à une base fixe qui serait une fondation reposant sur la combinaison des fondements des deux alternatives possibles, celle de la réalité ou celle de l'apparence. On voit également qu'en commentant le *Brahmasūtra* (1.4.21) Śāṅkara prend grand soin d'éliminer tous vestiges de ce persistant paradoxe que l'on trouve dans un type de doctrine connue sous le nom de *bheda-abheda-vāda* (principe de différence et de non-différence). Pour démontrer ce paradoxe on doit prendre au moins une position initiale contraire, c'est-à-dire que l'on doit aborder le paradoxe sous sa forme négative en disant qu'il n'y a ni différence ni non-différence. Ce qui est tout à fait conforme à l'*anirvacanīya* (inprédicabilité) que l'on trouve dans l'Advaita de Śāṅkara. On peut voir cette subtile distinction en observant le contraste qu'il y a entre le point de vue de Śāṅkara et celui de l'interprète indien contemporain exprimé dans le passage suivant :

« Bien que Radhakṛṣṇan soit un disciple de Śāṅkara, il n'adhère pas strictement à ce que dit ce dernier sur le fait que le monde n'est ni réel ni irréel, et il ne considère pas que *māyā* soit une illusion mais que c'est un concept explicatif.

On ne peut connaître le pourquoi de ce monde et ‘ce que signifie le mot *māyā*, c’est le fait que son existence ne peut pas être expliquée’. Mais, tandis qu’il admet que l’apparence du monde ne peut être expliquée, Radhakṛṣṇan ne ‘prend pas en considération notre perplexité en utilisant le mot *māyā*’ et il ne considère pas non plus que le monde n’a aucune valeur ni aucune importance, car, selon ses propres termes, ‘les choses du monde luttent toujours pour retrouver leur réalité’. Par conséquent il semblerait qu’à ce stade, il traite le monde comme étant une combinaison d’Être et de non-Être, *sat* et *asat*, et non pas comme étant ni Être ni non-Être comme le pensent la plupart des Advaitins. »<sup>18</sup>

<sup>18</sup> Reyna, 1962, *The Concept of Māyā: from the Vedas to the 20<sup>th</sup> Century*, p. 52.

À partir de l’appréciation que fait S. Radhakṛṣṇan de *māyā*, le lecteur peut facilement constater qu’il ne la transcende pas, que le paradoxe soit exposé sous une forme ou sous sa forme opposée.

Celui qui a mis en évidence le fait que tout le problème de la volonté et du monde en tant que pressentiment devait être envisagé sous un angle différent, c’est Schopenhauer. Partir de l’extérieur empirique pour parvenir à l’idéaliste fait naître une suite graduée de noms en *-isme* telle que celle énumérée par Deussen. Lorsqu’on le considère en partant de l’autre pôle qui est plus profondément ancré et plus intérieur et qu’on le développe méthodiquement, un nom en *isme* devient transparent au regard du suivant, et la multiplicité des points de vue opposés qui se côtoient tous et elle aussi assimilée et donc évitée. Voici ce qu’écrit Schopenhauer :

« Le monde objectif, le monde des idées, n’est pas la seule facette du monde, ce n’en est que la face externe ; et il a une face entièrement différente – celle de sa nature la plus profonde – son noyau – la chose en elle-même. »<sup>19</sup>

<sup>19</sup> Schopenhauer, 1909, *The World as Will and Idea*, p. 39.

Le *kārya-anumeya* (ce que l’on peut déduire en partant de l’effet) nous montre qu’elle est l’approche de *Śaṅkara*. C’est une approche qui part de l’intérieur pour aller vers l’extérieur et qui suit sa méthode du *satkāraṇavāda*, méthode que nous avons déjà expliquée. Si un médicament précis soigne une maladie spécifique, l’effet de guérison est ce qui fait du médicament un bon médicament. Ici, nous avons un raisonnement de l’effet à la cause. Un aveugle tenant une cruche à l’envers trouve qu’elle est inutile. Lorsqu’on la tient dans le bon sens il n’y a plus de problème. Dans le Vedānta, la méthode et la matière doivent être compatibles l’une avec l’autre, et en remplissant cette condition il est primordial d’avoir une vision structurelle et subjective globale qui soit fondée sur des catégories soigneusement sélectionnées.

## 5. Le Paradoxe et l’Absolu

Par une méthode de réduction et de verticalisation nous atteignons à la fin du chapitre trois une sorte de limite négative à l’intérieure de laquelle l’Absolu demeurerait toujours sous forme d’aplat de couleur. Le monde des apparences et des représentations eidétiques justifiait que ce statut marque la limite du chapitre. Auparavant, et ceci dès le début, à travers une succession d’équations de contreparties qui se succédaient les unes aux autres en procédant toujours dans le sens de l’effet vers la cause, nous avons déjà remarqué ce processus de réduction. Chaque stance contenait invariablement les éléments d’une équation de contreparties qui étaient successivement absorbées dans les aspects plus existants et plus ontologiques.



D'ici la dernière stance du chapitre 3 l'Absolu était ce qui existe. Maintenant que nous avons disposé les aspects ontologiques relevant de la phénoménologie, nous sommes prêts dans ce chapitre-ci à poursuivre une épuration de l'Absolu en considérant son épistémologie et sa méthodologie. La pure Idée d'Absolu, comme l'appelle Hegel, doit se débarrasser de toutes les souillures de son éventuelle négativité. Il y a à la fois une négativité intérieure et une négativité extérieure. Ce que l'on conçoit en termes de conscience fait référence à la négation intérieure. Ce qui fait référence à un agrégat universel pourrait encore retenir un élément de contradiction ou de contrariété qui doit être éliminé. Ceci aurait pour but de faire ressortir la pure notion normative de l'Absolu indépendamment de son propre aspect négatif. Quand le concept émerge dans sa forme purifiée sans être intérieurement contrarié ni contredit, il remplit certaines des caractéristiques définies par Hegel. Hegel écrit :

« Il ne s'agit pas d'un idéalisme dans lequel la teneur de la connaissance serait subjective de part en part, emprisonnant ses produits dans le sujet ; l'objet et le sujet ne sont que des pôles distincts, mais nécessaires, au sein d'un agrégat universel qui les englobe. Le contraste qu'il y a entre la philosophie idéaliste et la philosophie réaliste importe peu ; des termes comme subjectivité et objectivité, réalité et idéalité, ne sont que de simples abstractions. »<sup>20</sup>

<sup>20</sup> Hegel, 1959, *Encyclopedia of Philosophy*, p. 71.

On ne peut jamais atteindre l'ensemble du concept d'Absolu sans se débarrasser totalement du paradoxe résidant au sein de sa structure. On peut trouver ce paradoxe dans les zones les plus périphériques tout autant que dans les zones les plus centrales. Nous parlons ici du langage du structuralisme et nous ne devrions jamais le considérer comme une réalité en soi mais plutôt comme un ensemble de points ou de paramètres de référence à visée linguistique. Même l'aplat de couleurs qui semble faire référence à des aspects de la réalité doit être considéré comme un agrégat universel au sens général, on doit l'envisager comme un schéma. L'espace sur lequel on peut étaler une couleur peut être grand ou petit, mais conçu en termes topologiques, vectoriels ou tensoriels, nous devons oublier les attributs de la réalité en faveur d'une entité abstraite et générale même si nous pouvons encore penser qu'elle a des attributs concrets. En ce sens nous sommes d'accord avec Hegel qui considère que l'Absolu est une Idée. Mais à la lumière d'une structure proto-linguistique et géométrique où le langage concret et visible de la géométrie et le symbolisme conceptuel de l'algèbre se prouvent l'un l'autre, nous devons légèrement corriger la perspective d'Hegel car celui-ci semble ne penser qu'en fonction des idées qui sont algébriques, ignorant les possibilités d'un langage géométrique plus concret. Maintenant que nous parvenons à nous faire une idée précise des implications phénoménologiques dans le domaine de l'ontologie, il reste donc possible de garder à l'esprit l'aplat de couleur qui nous a paru si utile dans le chapitre précédent. Afin d'atteindre les objectifs de ce chapitre, en passant de l'ontologie à l'épistémologie nous laisserons de côté ce contraste ou cette harmonie de couleurs trop prononcées.

Maintenant nous devons nous intéresser essentiellement aux contrastes et aux contradictions qui résident au sein de la structure des antinomies ou des deux ensembles de facteurs antithétiques que l'on trouve dans la pensée de Kant et de Hegel. À l'intérieur d'un structuralisme délimité on peut considérer que les paradoxes sont présents à différents niveaux concrets ou abstraits. Dans la structure de la sphère phénoménologique, le blanc, le rouge et le noir différencient clairement trois aspects et représentent en théorie les zones positive, négative et intermédiaire à l'intérieur desquelles les antinomies vivent et se déplacent. Lorsqu'on a défini

une synthèse stable, les contreparties sont alors absorbées ou contrebalancées. Comme le souligne Schopenhauer ce processus implique deux différents aspects de la réalité. En tant que principe négatif de la nature la plus délicate ou la plus subtile, le siège du paradoxe le plus profond réside au cœur de l’Absolu. On doit atteindre l’Absolu en éliminant ce dernier reste de paradoxe qui, dans sa transparence, se distingue à peine de la lumière de l’Absolu dont il se nourrit.

Pour l’essentiel, la *māyā* que l’on doit concevoir ne fait pas référence à la zone ou gaine de cette unité structurelle qui est phénoménale et se situe à l’extérieur. À l’intérieur de ces éléments périphériques où le processus de devenir et le flux de changements sont au maximum de leur horizontalité, il n’y a aucun terrain ferme sur lequel le philosophe en quête d’Absolu puisse s’appuyer. Il doit commencer au niveau du noyau central, là où les paradoxes commencent à être cristallisés ou formés. *Māyā* est le dernier résidu de la négativité épistémologique comme catégorie globale d’erreur logeant au cœur même du concept d’Absolu. La transparence qu’il y a dans cette zone des plus internes est tellement proche de l’Absolu qu’elle participe et ne participe pas en même temps.

La méthode philosophique doit correspondre au contenu de la philosophie. Elle peut partir de ce que l’on connaît ou de ce que l’on ne connaît pas selon que l’on privilégie la certitude axiomatique ou la certitude expérimentale. Dans la Science de l’Absolu il ne suffit pas de parler des apparences qui sont données aux sens de façon positive ou empirique. On doit atteindre pas à pas la réalité la plus profondément enfouie derrière les apparences avant que puisse se révéler la réalité absolue. À chaque étape il y a un paradoxe et il doit être résolu, classé et numéroté si l’on veut que les éléments ou les facteurs qui la composent soient traités de façon scientifique. Voici comment Hegel parle de ce genre de difficulté lié au point de départ de la philosophie de l’Absolu :

“On ne connaît pas à l’avance l’objet et la méthode de la philosophie, leur développement est la philosophie proprement dite. C’est l’enchevêtrement de leur forme. D’une part, la philosophie doit en premier lieu commencer par elle-même ; d’autre part, c’est une médiation de toutes choses. Le concept (*Begriff*) de la philosophie, c’est cette nécessaire unité de l’immédiateté et de la médiation. »<sup>21</sup>

<sup>21</sup> Hegel, 1959, *An Encyclopedia of Philosophy*, p. 68.

Le concept d’Absolu devrait se débarrasser de toutes teintes de négativité. Il faut prendre soin de bien distinguer le relatif et l’Absolu. Dans de nombreux cas l’Absolu peut émerger de son propre background. En théologie nous avons un parfait Dieu de Bonté ; en cosmologie, l’Ultime Fondement de toutes choses ; en psychologie, le Soi et le non-Soi. Le pur Absolu ne peut tolérer une dénaturation par quoique ce soit qui ne soit pas tout à fait lui. Il doit être en lui-même, pour lui-même et par lui-même élevé exclusivement et indépendamment au-dessus de tout relativisme négatif. Comme le dit Eddington, ‘on peut définir l’Absolu comme un relatif qui est toujours le même quel que soit ce à quoi il est relatif’.

Tel qu’on l’entend du point de vue épistémologique, le relativisme négatif est ce à quoi l’on se réfère sous le nom de *māyā*. Il est le résultat d’une double négation ou de la double assertion induite par le fait d’avoir pleinement atteint l’Absolu. Il est le parfait Soi de toutes choses sans que quoique ce soit lui fasse concurrence. Il vit dans le monde de la raison pure par opposition au monde phénoménal. De possibles antinomies et d’éventuels facteurs antithétiques ajoutent d’autres complications qui résistent à l’analyse. Cela vaut particulièrement pour les

implications négatives qui se logent au cœur de l'Absolu et que l'on doit faire disparaître étape par étape en s'appuyant sur une critique percutante. Il est donc tout à fait naturel de commencer par le cœur, là où le paradoxe est le plus subtil et le plus inaccessible, plutôt que par là où les propriétés du paradoxe sont difficiles et revêtent une forme totalement horizontale. Il y a également d'autres gradations entre ces deux limites. Dans ce chapitre Narayana Guru a pu les analyser toutes. Ensuite l'Absolu pourra se dévoiler totalement, et nous verrons au chapitre cinq qu'il sera normé avec sa propre contrepartie. Ce n'est que lorsque tout cela aura été accompli que se révélera la nature pleinement normée de l'Absolu.

## 6. Philosophie Scientifique

La philosophie discursive est trop souvent verbeuse et polémique là où deux écoles de pensée rivales prétendent l'une et l'autre détenir la vérité. Il arrive qu'une philosophie ne soit évaluée que sur la base d'une seule bataille entre deux camps rivaux. Sur de plus longues périodes se déroulent des batailles de longue haleine au cours desquelles prennent place des affrontements nombreux et variés. Les résultats finaux restent souvent vagues et ils sont perdus pour l'humanité. Même parmi les ouvrages de philosophie les plus sérieux il n'est pas rare que l'on trouve de la verbosité, des pinaillages et des ruptures dans le raisonnement, dont personne ne sait vraiment à quoi ils servent ni de quoi il s'agit. Il arrive qu'un mécénat à mauvais escient soit à l'origine de certains gros volumes produits pour appuyer telle ou telle philosophie particulière. Les bibliothèques se remplissent souvent de cette façon, et comme le dit Śaṅkara, 'la magie des mots crée une grande forêt qui nous étourdit mentalement'. Ici nous ne citerons aucun exemple en particulier et nous ne parlerons que des principes généraux.

Une Science unifiée de l'Absolu, lorsqu'elle est conçue structurellement et qu'elle possède une cohérence interne et une théorie uniforme de la connaissance, est la seule réponse que l'on puisse faire dans l'état critique de la spéculation philosophique que l'on voit actuellement. L'énoncé de Hegel cité ci-dessus préfigure cette possibilité au nom de l'Absolu comme Idée (*Begriff*). Bien qu'étant capable de concevoir une philosophie qui recouvrait toutes les philosophies, qu'elles soient idéalistes ou réalistes, Hegel soit parvenu à un point de vue si élevé, nous savons qu'il s'est malheureusement quelque peu perdu dans les enthousiasmes pangermaniques. Les spéculations verbales ne peuvent contrôler ou réguler la dernière orientation à laquelle mènent les spéculations, car nous ne pouvons pas nous attendre à ce que des forces extérieures entrent dans la mêlée pour tenir la main des écrivains qui s'écartent des lignes qui devraient guider le choix de leurs conjectures. Nous devons nous soumettre à une sorte de contrôle qui s'exercerait en partant de la science et de la philosophie proprement dite. C'est de cette façon que les mathématiques se sont élevées au rang des disciplines autonomes. Par conséquent, en extrapolant, ce qui s'est avéré vrai pour les mathématiques peut aussi s'appliquer à d'autres disciplines intégralement et en général. Il pourrait donc y avoir une science de la philosophie, une philosophie de la science ou une Science qui unifierait toutes les sciences.

Si maintenant nous passons à une autre analogie et si nous imaginons des jeux pour illustrer certaines des autres implications d'une méthode appropriée, nous pourrions alors nous représenter un match de tennis entre deux joueurs. Nous pouvons aussi penser à un tournoi constitué de nombreux matchs qui se succèderaient jusqu'à ce que deux finalistes s'opposent l'un l'autre. Chacune des parties est assez intéressante, et nous devons remarquer que chacune d'elle se joue sur le même terrain et suit les mêmes règles. Il n'y a aucune règle qui serait spécifique à une partie ou qui ne s'appliquerait qu'à un des deux joueurs. Ce qui est le plus

important dans chacun de ces matchs c'est que les deux concurrents sont à peu près d'un niveau équivalent ; cela rend la partie intéressante. Ici nous abordons le principe de *samāna-adhikaraṇatva* (homogénéité de contenu). Si un philosophe veut être un réaliste, alors il doit jouer contre un idéaliste ; sinon la partie serait absurde. En outre il va sans dire qu'un jeu ne peut être joué avec les règles d'un autre. Ces questions vont de soi pourtant de nombreux philosophes violent les règles du jeu en toute impunité. Ici nous avons seulement tenté d'expliquer qu'il était nécessaire d'avoir une cohérence interne et externe, que ce soit en philosophie, en science ou dans toute autre discipline.

Dans les chapitres précédents, nous avons passé en revue trois visions précises de la vérité, chacune ayant son propre cadre de référence. Chaque chapitre respectait un niveau d'épistémologie et de méthodologie cohérent par lui-même. Avec ce chapitre quatre nous restons du côté négatif de la configuration. Dans le tout premier chapitre qui portait sur la cosmologie et la théologie nous avons traité les aspects positifs autant que cela était nécessaire ; pour cela nous avons postulé un Dieu dans un contexte positiviste. Dans chaque chapitre on fait une réduction, et on applique le principe du Rasoir d'Occam <sup>22</sup> afin d'éliminer aussi rapidement que possible tout ce qui est accessoire pour concentrer la discussion sur ses éléments les plus importants et les plus essentiels.

<sup>22</sup> Principe selon lequel les entités ne doivent pas être multipliées, sauf en cas de nécessité.

Il faut dégager le délicat fil d'argumentation qui traverse l'ensemble et qui, du côté négatif, s'oriente initialement vers un Dieu à qui l'on attribue un pur et délicat statut mathématique. D'ici la dixième stance du premier chapitre il devient un *vrai* Dieu et la source d'une *vraie* création. Comme nous l'avons déjà expliqué, les autres chapitres renvoient à des facteurs plus négatifs ou plus subjectifs comme par exemple *caitanya* (conscience vitale), *manas* (mental) et *sankalpa* (volonté). La relativité atteint son point culminant dans ce chapitre. Dorénavant c'est au lecteur de distinguer les nombreux niveaux de relativité énumérés qui entrent dans le cadre de ce même chapitre. Un positiviste ou un réaliste ne peut accepter la négativité comme principe.

Néanmoins, comme Bergson le souligne, philosopher c'est 'un renversement du travail habituel de l'intelligence'. <sup>23</sup>

<sup>23</sup> Bergson, *Introduction à la métaphysique*, PUF, Quadrige, édition 2011 p. 22.

Dans les Upaniṣads on appelle cette approche par la voie négative *neti-neti* (pas ceci, pas ceci). Avec cette méthode on passe d'un degré de négativité à un autre encore plus bas et plus profond. C'est avec le Guru Yājñavalkya de la *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (III.9.26) qu'elle est le plus clairement mise en évidence :

« Cette âme (*ātman*) n'est pas ceci, elle n'est pas cela (*neti-neti*). Elle est insaisissable, car elle n'est pas saisie. Elle est indestructible, car elle n'est pas détruite. On ne peut l'attacher, car elle ne s'attache pas. Elle n'est pas liée. Elle ne vacille pas. Elle n'est pas endommagée. »<sup>24</sup>

<sup>24</sup> Hume, 1951, *The Thirteen Principal Upaniṣads*, p. 125.

Dionysos l'Aréopagite a utilisé cette méthode, elle était connue sous le nom de *via negativa* et on la retrouve implicitement chez Spinoza et Leibniz. Étant donné que le positiviste et le réaliste

ne peuvent accepter la négativité, on est contraint, comme le fait Hegel, de commencer en partant de l'autre extrémité, ou point d'origine zéro, là où la négativité se cache au cœur de l'*Idée* en tant qu'Absolu. À ce point d'origine elle a un pur statut épistémologique en termes de connaissance, mais pas en termes d'être. L'existence et l'être relève d'un monde qui se manifeste à travers la nature qui est de l'ordre du phénoménologique. Avant d'aborder le texte du présent chapitre, nous devons garder à l'esprit ses propres délimitations et le cadre de ses contenus. On ne doit pas s'attendre à ce que ce qui a déjà été couvert par la phénoménologie soit répété ici où nous passons de l'ordre phénoménologique des choses au nouveau domaine épistémologique de la raison.

Dans les limites de ce chapitre, la référence au trois *guṇas* (modalités de la nature) - qualités de la pureté (*sattva*), de la passion (*rajas*) et de l'obscurité (*tamas*) -, marque le point jusqu'où s'étend son champ d'application. Nous devons expliquer à ce stade que les trois *guṇas* ne sont pas considérés comme des modes de transformation réalistes, mais qu'ils servent à suggérer la structure et le mode opératoire qu'il y a derrière la Nature ; ils ne font que révéler son dynamisme abstrait. Ce principe dérivé de la philosophie du *Sāṃkhya* (rationalisme) est l'une des plus grandes contributions jamais faites à la réflexion philosophique indienne. À cause du rationalisme que l'on trouve dans la philosophie du *Sāṃkhya* les védiques orthodoxes qui s'appuient sur la foi ne prennent guère en considération cette contribution à la pensée. Cependant, dans le Vedānta, la *Bhagavadgītā* a placé le structuralisme et les catégories du *Sāṃkhya* à un niveau élevé et, dans le dernier chapitre qui traite de la voie unitive dans les schémas de comportement, elle s'est elle-même appuyée sur ce structuralisme. D'un autre côté les *Brahmasūtras* ne reconnaissent pas vraiment les *guṇas*, ni aucun autre aspect de la philosophie et de la structure du *Sāṃkhya*. Quoiqu'il en soit la théorie des *guṇas* s'est solidement ancrée dans la philosophie indienne et dans la foi populaire de l'Inde.

Dans la langue populaire de l'Inde on entend encore de nos jours des expressions familières telles que '*sāttvic life*' et '*sāttvic food*'. Cette erreur est du même ordre que cette phrase que l'on entend souvent, 'Je ne *crois* pas en *māyā*, le monde est réel'. *Māyā* fait référence à un procédé méthodologique à l'usage de la philosophie. On ne doit pas la considérer comme un article de foi ou un refus de croire en la religion. Cela vaut aussi pour les trois *guṇas*. On entend également cette expression courante, 'Je mange des aliments *sāttviques* pour devenir spirituellement *sāttvique*'. C'est absurde. On doit utiliser *sattva*, *rajas* et *tamas* dans le but de faire un diagnostic qui nous permette de différencier des types psychologiques. Comparer ainsi la nourriture avec la spiritualité est aussi absurde que de dire qu'en portant un manteau rouge un homme va devenir *rājassique* (passionné).

Ceux qui attaquent la négativité philosophique impliquée dans *māyā* oublient très souvent qu'elle a sa propre *raison d'être* épistémologique. On ne doit jamais considérer que *māyā* est en elle-même une entité ou une réalité qu'il faut confirmer ou infirmer. Sa seule réalité positive réside dans son nom. Voici une autre intéressante citation de Bergson qui confirme encore ce que nous avons dit sur le principe négatif :

« C'est donc du négatif, ou tout au plus du zéro, qu'il faudra ajouter aux Idées pour obtenir le changement. En cela consiste le « non-être » platonicien, la « matière » aristotélicienne, — un zéro métaphysique qui, accolé à l'Idée comme le zéro arithmétique à l'unité, la multiplie dans l'espace et dans le temps. Par lui l'Idée immobile et simple se réfracte en un mouvement indéfiniment propagé. En droit, il ne devrait y avoir que des Idées immuables, immuablement emboîtées les unes dans les autres. En fait, la matière y vient surajouter son vide et décroche du même coup le devenir

universel. Elle est l'insaisissable rien qui, se glissant entre les Idées, crée l'agitation sans fin et l'éternelle inquiétude, comme un soupçon insinué entre deux cœurs qui s'aiment. Dégradez les idées immuables : vous obtenez, par là même, le flux perpétuel de choses. Les Idées ou Formes sont sans doute le tout de la réalité intelligible, c'est-à-dire de la vérité, en ce qu'elles représentent, réunies, l'équilibre théorique de l'Être. Quant à la réalité sensible, elle est une oscillation indéfinie de part et d'autre de ce point d'équilibre. »<sup>25</sup>

<sup>25</sup> Bergson, 1910, *L'Évolution Créatrice*, p. 342.

Dans la philosophie moderne telle que nous la connaissons c'est ce qui se rapproche le plus de l'expression de la négativité de l'Idée d'Absolu entre zéro et -1 au sein de la structure de l'Absolu normatif et neutre.

## 7. Opposition à Māyā

De nombreux indologues occidentaux ont été à juste titre surpris de constater qu'au sein du même corpus de pensée védāntique fondée sur le principe de " sagesse " et s'appuyant sur la *prasthānatrayī* (source littéraire fondée sur trois livres, à savoir, la *Bhagavad Gītā*, les Upaniṣads et les *Brahmasūtras*) les avis divergeaient sur des principes philosophiques fondamentaux. L'orthodoxie et l'hétérodoxie peuvent toutes deux reconnaître le *Brahman* qui est impliqué dans les *mahāvākyas* (grandes maximes) et dont l'objectif est de supprimer la dualité qu'il y a entre la cosmologie, la théologie et la psychologie en tant que *dictats* doctrinaux. Pourtant, bien que celles-ci prêtent toutes allégeance à ces grandes déclarations, des points de vue philosophiques et religieux diamétralement opposés émergent parmi les disciples de certaines écoles de pensée.

On comprend aisément qu'une personne étrangère au mode de pensée indien ne puisse pas totalement pénétrer l'esprit des subtiles doctrines et points de vue philosophiques présentés dans le principe de *māyā*. Cette doctrine, si pour des raisons de commodités on peut la désigner ainsi, est le résultat d'une spéculation qui s'est développée avec lenteur et constance sur des milliers d'années. Ce que l'on nomme les six systèmes de la philosophie indienne ont pris de nombreux siècles à traverser leurs diverses formulations, retraitements et réévaluations. L'arbre de la sagesse indienne est un vieil arbre, et il lui pousse parfois de nouveaux rameaux là où on ne s'y attendrait pas tandis que certaines de ces racines ou de ces branches perdurent au-delà de ce qui paraîtrait un âge raisonnable.

Il semblerait que la source de tous les problèmes que l'on a pour interpréter correctement le Vedānta et la *māyā* réside dans les particularités de la langue mystique des Upaniṣads ; celle-ci a été développée dans les Itihāsas (légendes), les Purāṇas (épopées) et les Dharmasāstras (textes de morale sociale et de bonne conduite). Si nous ajoutons à la complexité de cet état de choses les nombreux *bhāṣyas* (commentaires), *tīkāś* (commentaires sur les commentaires) et *vṛttis* (gloses) que l'orthodoxie et l'hétérodoxie acceptent à divers degrés, nous aboutissons à une situation extrêmement compliquée ; c'est un casse-tête qui offre un défi à n'importe quel étudiant ou expert en sagesse indienne. Et pourtant nous trouvons des érudits comme Lacombe qui mettent magistralement à profit leurs pénétrantes capacités d'analyse pour appréhender la situation et ouvrir un œil critique sur les contradictions inhérentes au Vedānta de Śaṅkara et de Rāmānuja. Un universitaire comme Thibaut démontrait ouvertement sa préférence pour Rāmānuja et cela essentiellement pour son attachement à l'idée d'un Dieu personnel. Cet état d'esprit ressemblait étroitement à ce qui, chez les chrétiens, nourrissait ces mêmes intellectuels.

En exposant la différence d'interprétation des sūtras entre Śaṅkara et Rāmānuja dans son introduction à la traduction qu'il fit du commentaire de Śaṅkarācārya sur les Vedāntasūtras, Thibaut, accorde presque toujours la préférence à la position prise par Rāmānuja. Apparemment il ne lui était pas facile d'accepter tout ce qui n'avait pas de connotation prophétique. Dans le passage suivant on voit le point de vue ou la vision que Rāmānuja avait de *brahman*, brahman qu'il appelait Nārāyaṇa ou Viṣṇu :

« Le *Brahman* décrit par les Vedas est Nārāyaṇa, il est à l'antithèse de tout ce qui est démoniaque, il est transcendant et unique. Dans sa nature profonde, il est connaissance et béatitude infinies. Il est l'océan d'innombrables hôtes aux attributs prometteurs, fondamentaux et illimités dans leur excellence... Sa suprême splendeur est infinie et dépasse la pensée par sa nature et ses attributs. Il a l'univers entier pour pratiquer son activité ; cet univers est constitué d'une multitude d'espèces d'innombrables entités sensibles et insensibles. »<sup>26</sup>

<sup>26</sup> *Vedārtha-saṅgraha* (stance 234) par Rāmānuja, tr. Raghavachar, 1956, pp. 181-182.

Par la suite des universitaires comme Paul Deussen se montrèrent capables d'appréhender Śaṅkara à travers les yeux de Platon, de Parménide et de Kant. Voici ce qu'il écrit :

« Vous constaterez que les métaphysiques indienne, grecque et allemande concordent : 'le monde est *māyā*, il est illusion', dit Śaṅkara ; 'c'est un monde d'ombres, ce n'est pas un monde de réalités', dit Platon ; il est 'seulement une apparence, non une chose en soi', dit Kant. Ici nous voyons la même théorie exposée dans trois différentes parties du monde.... »<sup>27</sup>

<sup>27</sup> Deussen, 1930, *The Vedānta Philosophy*, p. 92.

Quant à Max Müller, le professeur de Paul Deussen, il reconnaît que la façon de spéculer de Śaṅkara lui donne parfois le tournis, néanmoins il ne fait aucun doute qu'il tient l'Advaita de Śaṅkara en haute estime :

« De telles spéculations ont le don de nous donner le vertige, mais quel que soit ce que l'on en pense, elles montrent en toutes circonstances jusqu'à quelle hauteur a grimpé la philosophie indienne dans sa patiente ascension de sommet en sommet, et à quel point ses poumons sont solides pour lui avoir permis de respirer dans cette atmosphère. »<sup>28</sup>

<sup>28</sup> Max Müller, 1950, *The Vedānta Philosophy*, p. 92.

Nous voyons également que Lacombe apprécie grandement cette " théorie " de *māyā*. Nous constatons à quel point il est capable d'en pénétrer toutes les implications et qu'il ne s'écarte jamais de l'esprit des textes de Śaṅkara. Il le cite à profusion pour appuyer la plupart de ses propres évaluations ou arguments. On peut reconnaître qu'il a le mérite d'avoir relevé le défi avec sérieux. Malgré tout il n'est pas impossible de discerner chez lui une certaine préférence pour Rāmānuja à qui, lorsqu'il réfute *māyā* dans son *Śrībhāṣya*, il accorde le crédit d'un 'robuste sens commun'.

Quant à savoir comment les Indiens qui sont familiarisés avec le contexte de leur pensée peuvent se placer aux antipodes de *māyā*, c'est un défi plus sérieux et nous y sommes confrontés. Certains de nos contemporains qui interprètent le Vedānta sont animés d'une grande

défiance envers Śaṅkara et son principe de *māyā*, ils vont jusqu'à considérer que celui-ci n'est pas un principe d'erreur, mais 'un concept explicatif'. Quelques soient les efforts que l'on puisse faire pour expliquer *māyā*, on doit se confronter ouvertement et sans détour aux aspects les plus profonds de ce défi. Pour Rāmānuja *māyā* n'est d'aucune utilité et il la rejette d'emblée avec virulence. Réfutant la position de l'Advaita de Śaṅkara et de ses disciples, voici ce qu'il dit :

« La pluralité contenue dans d'autres passages étant réfutée, notre adversaire ne peut pas non plus soutenir que ce dernier texte se réfère à quelque chose d'irréel, car il serait parfaitement risible d'affirmer que des écrits enseignent d'abord cette théorie, difficile à accepter, selon laquelle la pluralité suggérée par la perception et les autres moyens de connaissance appartient aussi à Brahman, et qu'elle nie ensuite cette même théorie. »<sup>29</sup>

<sup>29</sup> Thibault, 1962, *The Vedānta Sūtras with the Commentary of Rāmānujācārya*, vol.1, p. 85.

Rāmānuja énumère également sept *anupapattis* (arguments non-conclusifs) contre l'Advaita.<sup>30</sup> Il n'a aucune affinité pour la polyvalence sémantique de Śaṅkara qui postule les principes du *vācyārtha* (sens direct) et du *lakṣaṇārtha* (sens indirect). Au lieu de cela Rāmānuja préfère éviter toute ambiguïté et éluder tous les aspects profonds du Vedānta. Il favorise résolument le théisme ou le déisme avec un dieu personnel que l'on adore sous la forme de Viṣṇu et que l'on place au niveau le plus élevé possible. Ici il fait correspondre Viṣṇu au *brahman* des Upaniṣads. Il le fait sans outrepasser les besoins de la pieuse et commune dévotion des simples croyants.

<sup>30</sup> Les sept *anupapattis* de Rāmānuja sont : (1) *āśraya-anupapatti*, argument non-conclusif sur l'interconnexion ; par conséquent *māyā* ne peut avoir son siège en *jīva* ou *Brahman* (l'Absolu) ; (2) *tirodhāna-anupapatti*, argument non-inclusif sur la disparition, par conséquent *māyā* ne peut se cacher en *Brahman* ; (3) *svarūpa-anupapatti*, argument non-conclusif sur la nature du soi, par conséquent on ne sait pas de quoi *māyā* relève en tant qu'existant ou non-existant ; (4) *anirvacanīya-anupapatti*, argument non-conclusif sur l'imprévisibilité, par conséquent on doit considérer que *māyā* est une chose, et que l'imprévisibilité n'est pas un échappatoire légitime ; (5) *pramāṇa-anupapatti*, argument non-conclusif sur les moyens de connaissance, par conséquent aucune nécessité ne nous oblige à postuler *māyā* ; (6) *nivartaka-anupapatti* argument non-conclusif sur la cause d'un retour en arrière, par conséquent *māyā* n'a aucun véritable effet négatif ; et (7) *nivṛtti-anupapatti*, argument non-conclusif sur ce qui est négatif, par conséquent, si *māyā* était une réalité, *mokṣa* (libération) serait impossible, on doit donc rejeter le concept dans la mesure où il est une entrave à l'objectif que l'on a d'obtenir la libération.

De même que Śaṅkara a été influencé par le bouddhisme, et en particulier par la philosophie Mādhyamika de Nāgārjuna et d'autres philosophes, on voit que Rāmānuja qui met l'accent sur un dieu personnel aux tendances prophétiques semble avoir été influencé par l'islam, pouvoir qui dominait l'Inde à cette époque. Rāmānuja veut rendre un culte à un Dieu *réel*. Un Dieu qui correspond au monde *réel* et qui ne laisserait aucune place à la contradiction qui interfèrerait pour séparer son Dieu de ce monde. Ce qui constitue la différence fondamentale entre leurs points de vue respectifs, c'est le fait que Śaṅkara accepte le principe de contradiction alors que Rāmānuja le rejette catégoriquement.

## 8. Le Contraire et le Contradictoire

Ici, il n'est ni nécessaire ni possible d'examiner en détails et de comparer toutes les particularités de la théorie de la connaissance et de la méthode qui amènent Śaṅkara et Rāmānuja à prendre les positions opposées qui sont les leurs. Au passage nous avons déjà consacré quelques pages à cette étude en lien avec les différents types de Vedānta.<sup>31</sup>



<sup>31</sup> Voir notre neuvième article intitulé ‘Varieties of Vedāntism’ in *Vedānta Revalued and restated*, dans *Unitive Philosophy*, 2005.

À ce stade nous nous intéressons plus spécifiquement au principe de *māyā*. Nous avons déjà énuméré les sept éléments (*anupapattis*) par lesquels Rāmānuja rejette la position de Śaṅkara.

Étant un réaliste, Rāmānuja préfère par-dessus tout la clarté et le sens commun. Il croit également à la plénitude, la générosité et la perfection de Dieu et il arrive à se justifier en tous points. À cela s'ajoute une indéfectible loyauté envers les écritures védiques qu'il ne remet jamais en cause, même lorsqu'on y trouve de flagrantes contradictions. Au lieu de cela il estime qu'il doit les prouver, même lorsqu'elles affirment le contraire de ce qui est donné au sens commun. C'est en suivant la voie du simple bon sens réaliste qu'il peut expliquer sans difficulté tout problème philosophique ou religieux. Le monde en tant que création divine est réel car on le perçoit avec clarté. S'il y a des diversités dans la création, Dieu n'en demeure pas moins unique. Rāmānuja n'a aucune difficulté à expliquer cette divergence, et se contente de déclarer que l'omnipotence et l'omniprésence de Dieu est capable de faire apparaître une chose sous de nombreuses formes (*prakāras*). Pour lui, des erreurs telles que celle où l'on croit voir de l'argent dans la nacre ne présentent aucune difficulté car, puisque l'on voit de l'argent, même s'il n'y en n'a pas réellement, un élément potentiel ou essentiel d'argent doit être présent dans l'univers. C'est parce que dans le domaine de Dieu qui est une unité toutes choses participent de toutes les autres choses, et la perception est la preuve de l'essence. Comme nous pouvons le voir dans le passage suivant, *māyā* ne trouve pas sa place dans la plénitude de la réalité :

« Déclarer que le fait que la nacre *semble être* de l'argent est fondé sur une erreur n'implique certainement pas que tout l'argent que l'on trouve dans le monde est irréel. »<sup>32</sup>

<sup>32</sup> Thibault, 1962, *The Vedānta sūtras with the Commentary of Rāmānujācārya*, p. 91.

Pour ce qui est de la troisième caractéristique de la façon avec laquelle Rāmānuja émet des suppositions par comparaison avec celle de Śaṅkara, nous devons nous tourner vers le *Brahmasūtra* II.I.27 et les différences nous sauteront immédiatement aux yeux. Ce *sūtra* introduit la question concernant le traitement des passages contradictoires là où ils apparaissent dans les Vedas. Śaṅkara se contente de dire que s'il y a le choix entre deux injonctions de nature opposée le croyant a le droit d'adopter celle qui lui est naturelle. Si, par exemple, une école dit que la coupe de *śoḍaśin* doit être tenue dans les mains et qu'une autre dit que non, Śaṅkara déclare qu'on a le droit d'agir selon les circonstances du moment. L'attachement de Rāmānuja aux écritures va plus loin que cela. Nous constatons que sa gamme de citations tirées des écritures pour supporter ses théories est bien plus large que celle de Śaṅkara. Il n'hésite pas à y introduire les Vedas et bon nombre de *smṛtis* (textes traditionnels contraignants). Rāmānuja les inclut tous dans le cadre de ce qui fait autorité en matière d'écritures. En de nombreuses occasions il fait même référence au *Viṣṇu Purāṇa*. Avec en arrière-plan le *Pañcarātra* et le *Bhāgavata*, il s'autorise à conférer à Viṣṇu toutes les qualités favorables imaginables que l'on appelle les *kalyāṇa-guṇas*. La citation suivante est tirée du *Śrībhāṣya* sous le *sūtra* auquel nous avons fait référence ci-dessus ; elle nous montre à quel point il va encore plus loin dans le sens où il accepte même des injonctions contraires et impossibles quel que soit l'endroit où on les trouve dans les écritures. Voici ce qu'il écrit :

« Les Écritures disent d'une part que *Brahman* n'est pas composé de parties et d'autre part qu'il émane de lui une création aux formes multiples. Et lorsqu'il s'agit de questions attestées par les Écritures nos idées doivent se conformer à ce que les Écritures disent vraiment – Mais alors les Écritures doivent pouvoir être capable de nous transmettre des

idées de choses tout à fait contradictoires ; comme par exemple dans le sens où quelqu'un nous demanderait 'd'arroser de l'eau avec du feu' – C'est pourquoi le *sūtra* ajoute 'du fait qu'elle se base sur les mots'. Quant au fait que Brahman possède divers pouvoirs (qui lui permettent de donner naissance au monde) il repose exclusivement sur l'autorité de la parole des Vedas et par conséquent il n'a rien à voir avec les autres questions (qui relèvent de même de la sphère des autres moyens de connaissance), le fait d'admettre ces pouvoirs n'est pas contraire à la raison. Brahman ne peut être à la fois prouvé ou réfuté au moyen de généralisations tirées de l'expérience. »<sup>33</sup>

<sup>33</sup> Thilbaut, 1962, *The Vedānta sūtras with the Commentary of Rāmānujācārya*, p.474.

Pour Rāmānuja, ni les contraires ni les contradictions ne créent de difficultés. La plénitude de la création de Dieu et Sa parfaite bonté justifient tout. Ce qui ne veut néanmoins pas dire que Rāmānuja ne se livre pas à des arguments et des conjectures très étudiés. Sa polyvalence et sa familiarité avec les Vedas et les Śāstras, la liberté qu'il prend avec le langage polémique du Vedānta, ainsi que sa grande connaissance de la grammaire sanskrite et des règles de la syntaxe, le mettent en réelle adéquation avec les partisans de l'Advaita de Śāṅkara.

Nous voyons que Rāmānuja règle la question des contraires en s'appuyant sur l'autorité des Écritures. Les contraires existent au cœur de l'ensemble de la configuration du savoir, alors que les contradictions se manifestent sur une zone plus phénoménologique. Lorsque l'on élimine la première dualité ce qu'il reste encore à éliminer ce sont les contradictions au tout premier plan du réalisme. Rāmānuja va jusqu'à supprimer cette contradiction au nom d'un total réalisme et du pur sens commun. Le principe de l'omniprésence de Dieu veille à ce que ce qui est supprimé à un endroit ou à un moment particulier est toujours confirmé à d'autres endroits et à d'autres moments. Ce qui signifie en théorie qu'absolument rien n'est vraiment supprimé. Telle est la tendance principale des arguments précis adoptés par Rāmānuja lorsqu'il réfute le māyāvāda de Śāṅkara. Alors que Śāṅkara considère que les contraires et les contradictions qui contribuent au paradoxe impliqué dans l'apparence et la réalité sont parfaitement valides, Rāmānuja considère pour sa part qu'aucune erreur ni aucun paradoxe n'est possible. Par conséquent, la question de *māyā* ne se pose même pas pour lui. Rāmānuja remplace *anirvacanīya-khyāti* (le principe d'imprévisibilité) par *akhyāti* (aucune erreur). De même le problème du mal n'a que peu d'importance et il le traite simplement comme étant *tuccha* (insignifiant). Puisque Dieu est doté du pouvoir de *līlā* (activité ludique sans but précis), on ne peut l'accuser d'avoir une intention malveillante. Aucune difficulté majeure ne vient donc entraver les conjectures de Rāmānuja. Afin de voir comment fonctionne son mode de raisonnement voici un long extrait tiré de *l'Absolu Selon le Vedānta* d'Olivier Lacombe. Olivier Lacombe discute d'abord des différences qu'il y a entre Śāṅkara et Rāmānuja, puis ensuite il traduit intégralement une partie du *Śrībhāṣya* de Rāmānuja :

« Les arguments par lesquels Śāṅkara prétend prouver sa thèse sont bien loin d'avoir la valeur qu'il leur attribue : c'est pour lui une preuve en quelque sorte expérimentale de l'irréalité du multiple que le caractère localisé selon l'espace et le temps des choses différenciées : leur existence en un certain lieu et une certaine durée est exclusive de leur existence simultanée en tout autre lieu et toute autre durée, et l'Être de soi, dit omniprésence rigoureuse. C'est la contradiction du divers et du devenir : bien qu'atténuée et ne se confondant pas, redisons-le, avec la contradiction pure et simple, avec l'inanité du cercle carré, c'est une contradiction tout de même que ce flux incessant de conditions évanescences et de morts succédant aux naissances pour faire place à d'autres naissances. – Le robuste bon sens de Rāmānuja ne se laissera pas désarmer : tout cela n'est que 'le produit d'une erreur par défaut de perception des différences qui

distinguent le rapport entre chose à supprimer et facteur de suppression d'une part, et celui d'impermanence à permanence. En effet, lorsqu'il y a contradiction entre deux connaissances c'est le rapport chose à supprimer-facteur de suppression qui vaut, et il n'y a impermanence que ce qui est supprimé. Mais ici, en ce qui concerne les jarres, pièces d'étoffe etc..., du fait qu'elles occupent des temps et des lieux distincts, il n'y a pas de contradiction. Si ce dont nous connaissons l'état d'existence actuelle (*sad-bhāva*) en un certain temps et en un certain lieu, nous venons à connaître, pour ce même temps et lieu la non-existence (*abhāva*) alors, il y a contradiction [entre les deux connaissances], et par conséquent la connaissance la plus forte supprime l'autre, et la connaissance supprimée cesse d'exister.

Mais lorsqu'on perçoit (*pratīti*) l'absence (*abhāva*) en un autre temps et en un autre lieu de ce qui est connu en connexion avec tels temps et lieu, il n'y a pas de contradiction. Comment en ce cas [pourrait-on appliquer] la relation chose à supprimer- facteur de suppression ou comment [peut-on dire] qu'une chose n'est pas présente en tels temps et lieu qui n'est pas présente en un autre temps et un autre lieu ?

Dans le cas de la corde et du serpent, au contraire, parce que l'on perçoit [existence et] non-existence en connexion avec un même temps et un même lieu donnés, il y a contradiction, acte de suppression et cessation d'existence.

Mais on constate [en aucune façon] que le fait de cesser d'exister (*vyāvartamānatva*) en un certain temps et en un certain lieu soit pour une chose que l'on voit exister en un autre temps et un autre lieu nécessairement accompagné du caractère de fausseté, et par conséquent, la simple impermanence (*vyāvartamānatva*) n'est pas une raison d'irréalité... »<sup>34</sup>

<sup>34</sup> Lacombe, 1937, *L'Absolu selon le Vedānta*, pp. 90-92.

## 9. Le fossé qui sépare l'ontologie et la téléologie

Arrêtons-nous au passage sur l'école de Madhvācārya, une autre école de Vedānta, pour pouvoir comparer ces deux grands maîtres. Tous deux se ressemblent dans la mesure où ils rejettent *māyā* et où ils considèrent que Viṣṇu est un substitut du concept plus pur et plus neutre qu'est celui de *brahman*, cependant ils n'ont pas la même façon de combler le fossé épistémologique qui existe nécessairement entre leurs positions ontologiques et leurs positions téléologiques. Que ce soit dans la *bhakti* (dévotion individuelle qui dépend des prescriptions védiques) ou la *prapatti* (dévotion individuelle plus libre), Rāmānuja et Madhva insistent tous deux sur la différence qu'il y a entre l'âme individuelle en tant qu'aspirant et l'Âme Suprême en tant qu'objectif à atteindre. D'autre part pour ce qui concerne la teneur de la dévotion ils se fient tous deux à l'*ānanda* (béatitude) dans la mesure où celui-ci relève de l'Absolu. Celui-ci se conçoit en fonction du Soi ou *ātmā* comme *svarūpa* (sa propre et réelle forme). Donc nous avons une transition de l'ontologie à la téléologie, cette dernière étant d'ordre pleinement axiologique dans le contexte d'une philosophie abstraite qui n'est compatible qu'avec des idéaux intérieurs aux dépens d'un quelconque positivisme externe.

Ce fossé est plus flagrant dans le cas de Rāmānuja. Avec son *Viśiṣṭādvaita* (non-dualité acceptant la différence) il peut en quelque sorte transférer à Viṣṇu tous les attributs auspicioseux, atteignant ainsi le facteur réciproque de la béatitude dans le Soi du dévot. Pour Rāmānuja le monde est totalement réel. Cette difficulté est mieux résolue dans la philosophie Dvaita (dualiste) de Madhva. Pour lui, le monde n'est pas réel en tant que tel. Il ne l'est qu'en fonction

des *tattvas* (premiers principes) qu'il postule. En d'autres termes, il s'appuie sur l'épistémologie plutôt que sur l'ontologie pour relier le dévot au Viṣṇu suprême que l'on appelle Hari. Dans sa terminologie cette relation entre le suprême Hari et l'humble dévot est fondée sur une échelle de valeurs spirituelles appelée *svarūpānanda-tāratamya* (une gradation qui se base sur le degré de béatitude qu'il y a dans le Soi). Voici ce que l'on peut lire au sujet de cette gradation :

« Étant donné que le sujet du Mokṣānanda et celui du Svarūpānanda relèvent en grande partie du domaine du Mysticisme, les étudiants et les critiques de la théorie de Madhva sur le *svarūpānanda-tāratamya* des âmes, dans le *Mokṣa*, ne devraient pas manquer de prendre bonne note de l'intériorité mystique de cette théorie, même si à première vue elle peut leur paraître étrange et insolite. Envisagée à la lumière d'une expression et d'une interprétation de la joie mystique de la réalisation de soi, en *Mokṣa*, sa contribution à la philosophie du mysticisme même leur paraîtra assez extraordinaire. »<sup>35</sup>

<sup>35</sup> B.N.K. Sharma, 1962, *The Philosophy of Śrī Madhvācārya*, pp. 345-46.

Rāmānuja est capable de contourner tous les problèmes du mal et de l'erreur en les faisant simplement passer de l'aspect horizontalisé à celui d'une version entièrement perfectionnée et verticalisée de Viṣṇu, tout en Le couronnant de tous les attributs auspicioseux et généreux qui Le rendent encore plus parfait. Ce faisant, c'est avec une grande facilité qu'il est capable de faire une transition entre l'ontologie et la téléologie. Madhva pour sa part doit s'appuyer sur sa théorie de l'erreur qui s'appelle *abhinava-anyathākhyāti* (un nouveau fondement d'erreur qui se situe ailleurs). Même si nous ne pouvons pas entrer dans les détails de cette théorie, il suffira d'une courte citation pour éclairer quelque peu le sujet. Voici ce que nous pouvons lire :

« La théorie Madhva des illusions de perception est une combinaison audacieuse et habile des traits saillants des vues de l'*Asat-Khyāti* et de celles de l'*Anyathā- Khyāti*. Madhva définit les illusions en disant qu'elles apparaissent comme étant le contraire d'un objet irréel et non-existant *qui semble être réel et existant*, et vice versa...

« Madhva estime que nonobstant l'irréalité de 'l'argent dans la coquille', c'est par le contact avec le véritable objet qu'est le coquillage que l'organe des sens, entaché de défauts, en a une perception déformée et le prend pour une masse d'argent. »<sup>36</sup>

<sup>36</sup> B.N.K. Sharma, 1962, *The Philosophy of Śrī Madhvācārya*, pp. 132-33.

En Inde le climat historique qui régnait à l'époque de ces deux maîtres était à peu près le même, et nous constatons qu'en dépit des divergences philosophiques que l'on trouve chez les croyants et les fidèles de ces maîtres spirituels du Sud de l'Inde, les fidèles qui ont suivi leurs pas, oubliant leurs différences théoriques, se sont néanmoins rendus sur les mêmes lieux de pèlerinage. Malgré tout, ils sont restés unis pour faire front commun au *māyāvāda* de Śaṅkara. Sans doute se sont-ils adaptés aux conditions historiques de leur temps en adaptant leur vie spirituelle et leur vision vedāntique au changement de rythme de l'esprit public. En accordant la primauté aux *tattvas* plutôt qu'à la réalité cosmologique, Madhva assume peut-être une légère affinité avec l'influence jaina qui prévalait nettement à proximité et autour de son quartier général à Udipi (sur la côte occidentale de l'État du Karnataka au Sud de l'Inde), emplacement où l'on trouve encore les restes d'un *vasti* (établissement religieux) jain très élaboré et la statue géante d'un *tīrthamkara* (un des leaders spirituels jain de l'antiquité).

En examinant attentivement la cosmologie et la théologie de Rāmānuja et celle de Madhva on constate que le mode de pensée du premier se retrouve dans la toute première *darśana* de la *Darśana-Mālā*. Cependant il est vrai que, telle qu'est présentée par Rāmānuja, la

cosmologie n'est pas figée. C'est plutôt une cosmologie au sein de laquelle prend place un échange d'essences provenant de toutes les parties de l'univers. Ce dernier s'accomplit sur un mode raffiné ou atténué qui correspond davantage à l'univers du Décalage vers le Rouge (*Red Shift*) auquel il est fait référence dans le premier chapitre. En outre, le fait que Dieu soit susceptible de penser en se plaçant du point de vue du célèbre dicton des Upaniṣads 'que Je Me multiplie', montre qu'il y a une certaine flexibilité dans la cosmologie de Rāmānuja. Toujours est-il que l'élément du réel persiste largement sous la forme qu'il prend aux yeux de la cognition humaine. Par conséquent certaines des idées de Rāmānuja sur la cosmologie doivent être incluses dans le deuxième chapitre où le mental en lien avec la représentation s'introduit dans le contexte sur un mode plus négatif. Ce sont des sujets délicats et il faut les clarifier pour qu'ils deviennent convaincants. L'idée de Rāmānuja sur l'union du soi du dévot avec le Soi Suprême trouve une place légitime dans la *Bhakti-Darśana*. Encore une fois cette *darśana* implique un état d'esprit positif. Lorsqu'on partage ainsi la position de Rāmānuja son bien-fondé reste incontestable, mais le fossé qu'il y a dans la méthode reste toujours flagrant.

Quant à Madhva, il trouve place dans tous les *darśanas* où résident naturellement la logique positiviste et le raisonnement dialectique. Ce sont peut-être les sixième et septième chapitres qui s'accordent le mieux avec lui. En outre, l'accent qu'il met sur la *bhakti* trouve une place dans le huitième chapitre.

Nous nous sommes lancés dans une comparaison et une critique de ces deux écoles de pensées afin de mettre en lumière le fossé méthodologique et épistémologique résidant au cœur de leurs enseignements. C'est en introduisant une série de concepts propres à chacun des chapitres que Narayana Guru fait la transition entre chacun des différents chapitres. Dans le premier chapitre, dans un contexte positiviste et empirique, nous avons le Seigneur Suprême (*parameśvara*) comme concept clef. La conscience vitale (*caitanya*) le remplace dans le deuxième chapitre. Un mental (*manas*) pleinement habilité prend la place de *caitanya* dans le troisième, et dans ce chapitre le concept de *cidātmā* ou Soi raisonnant (une expression à double face permettant la transition de l'ontologie à la téléologie) remplace *manas*.

Dans le domaine de l'Absolu *māyā* est encore un facteur négatif. Au sens phénoménologique et ontologique elle a un statut plus pur et plus digne que *manas*, c'est pourquoi, pour la traiter de façon unitive, il est nécessaire de lui adjoindre un nouveau concept à double face qui est *cidātmā*. Nous verrons comment l'ensemble de ce chapitre-ci tourne autour de ce concept.

## Chapitre IV

### *Māyā-Darśanam*

(VISION DE NÉGATION)

1

***na vidyate yā sā māyā vidyā vidyā parā parā|  
tamaḥ pradhānam prakṛtir bahudhā saiva bhāsatē||***

« Ce qui n'est pas réel, c'est cela la négation  
Qui, par elle-même, comme science-ignorance,  
Transcendance-Immanence, obscurité et force première  
De la nature, se manifeste sous de nombreuses formes. »

*Yā na vidyate*, what is not real; *sā māyā* that is Negation; *sā eva*, itself; *vidyā*, science; *avidyā*, nescience; *parā*, transcendence; *aparā*, immanence; *tamaḥ*, darkness; *pradhānam*, prime potency; *prakṛtiḥ*, Nature; (*iti*) *bahudhā*, (thus) in many forms; *bhāsatē*, looms.

*Commentaire* : Le mot *māyā* fait référence à ce qui n'est pas réel. Ce que cela désigne ici c'est ce qui en réalité n'existe pas mais qui semble exister dans la vie courante. C'est cette même *māyā* qui n'est pas réelle, mais qui dans la vie courante nous apparaît comme étant le fondement de la science, etc.

2

***prāḡ utpatter yathā bhāvo mṛd eva brahmaṇaḥ pṛthak|  
na vidyate brahma hi yā sā māyā meyavaibhavā||***

« De même qu'avant la création du pot l'argile elle-même est  
Dans son non-être, (de même avant la création du monde) comme autre que le monde,  
Ce qui n'a pas d'être comme l'Absolu lui-même,  
Telle est *māyā* (le principe négatif) de possibilité indéterminée. »

*Yathā*, just as; (*ghaṭasya*) *utpatteḥ prāk*, before the origin (of the pot); *abhāvaḥ*, the non-existence; *mṛt eva*, is the clay itself; (*tathā jagataḥ utpatteḥ prāk*), in the same way, before the origin of the world; *yā brahmaṇaḥ pṛthak na vidyate*, what as other than the Absolute is not there; *yā brahma hi*, what is the Absolute indeed; *sā māyā ameyavaibhavā*, such is the Negative Principle of indeterminate possibility.

*Commentaire* : Bien que le terme *abhāva* tel qu'il est couramment utilisé signifie néant selon l'école de philosophie Nyāya (logique), il est considéré comme un *padārtha* (i.e. une catégorie de l'existence). De même selon la philosophie Advaita, *abhāva* n'est pas différent de sa contrepartie *bhāva* (être). Avant que le pot soit créé, on doit attribuer sa non-existence à l'argile. En d'autres termes, c'est l'argile qui reste en tant que non-existence (*prāk abhāva*) antérieure du pot. Par conséquent la non-existence antérieure à la création du pot a sa non-existence antérieure que l'on détermine comme étant l'argile. Pour le dire autrement, la non-existence du pot et l'existence de l'argile sont la même chose. Mais en réalité, même après que le pot ait été fabriqué ce qu'est l'être du pot est une supposition, et l'être de l'argile est réel. La non-existence

d'un objet particulier réside toujours dans l'existence d'une autre chose. Dans la mesure où l'argile constitue la non-existence antérieure du pot, elle reste une autre entité. De la même manière, avant l'origine du monde sa non-existence reste quelque chose qui n'est autre que l'Absolu. Pour le dire autrement, c'est le seul Absolu. Mais partant de cet Absolu qui ne montre aucun changement de forme, comment est arrivé ce monde sous toutes ses diverses formes, c'est une question dont on ne peut décider sur la base du raisonnement par déduction (*anumāna*), etc. C'est ainsi que la non-existence qui était la cause de l'origine du monde et qui n'est pas différente de l'absolu est décrite ici comme étant le principe de possibilité indéterminée. Ce qui revient à dire que *māyā* – est le non-existant -, elle est l'Absolu. Que ce qui n'existe pas vraiment est *māyā*, cela a déjà été mentionné dans la strophe précédente. Ce n'est pas une erreur d'inclure également *manas* (mental), *saṅkalpa* (volonté) et d'autres facultés dans le champ d'application du terme *māyā*.

### 3

***anātmā na sad ātmā sad iti vidyotate yayā|  
sā vidyeyam yathā rajju-sarpa-tattvāvadhāraṇam||***

« 'Le non-Soi n'est pas réel, le Soi est réel',  
Ce qui se dessine ainsi c'est *vidyā* (la connaissance),  
Où l'on comprend que la réalité du serpent (apparence)  
(Est superposée) à la réalité de la corde. »

*Ātmā sat*, the Self is real; *anātmā na sat*, the non-Self is unreal; *iti yayā vidyotate*, thus what looms; *sā iyam vidyā*, that what is here is knowledge; *yathā rajju-sarpa-tattva-avadhāraṇam*, as the reality of the snake (superimposed) on the reality of the rope is understood.

*Commentaire* : Cette connaissance qui perçoit les choses telles qu'elles le sont en réalité c'est de la connaissance ou de la science. Cette connaissance qui nous rend conscients que seul le Soi existe et que tout ce qui lui est extérieur n'existe pas c'est (également) de la connaissance ou de la science. *Māyā* a un côté brillant-intelligent et un côté obscur-ignorant. Le côté dont il est question ici c'est le côté brillant-intelligent auquel on se réfère sous le nom de *vidyā* (science), c'est la voie du salut.

### 4

***ātmā na sad anātmā sad iti vidyotate yayā|  
saivāvidyā yathā rajju-sarpayor ayathārtha drk||***

« 'Le Soi n'est pas réel, le non-Soi est réel',  
Ce qui se dessine ainsi c'est en effet *avidyā* (l'ignorance),  
Comme connaissance erronée  
Semblable à l'exemple de la corde et du serpent. »

*ātmā na sat*, the Self is unreal; *anātmā sat*, the non-Self is real; *iti yayā vidyotate*, thus what looms (in awareness); *sā eva avidyā*, that indeed is nescience; *yathā rajju-sarpayor-ayathārtha-drk*, as the erroneous cognition as between rope and snake.

*Commentaire* : Ce qui revêt la forme de la connaissance est *vidyā* (science) et ce qui revêt la forme de l'ignorance est *avidyā* (non-science). C'est-à-dire que la non-science est contraire à la science. Patañjali a déclaré (au *Yogasūtra*, II.5) :

Ce qui est éphémère (*anitya*), ce qui est sale (*aśuci*), ce qui est basé sur la souffrance (*duḥkam*) et ce qui relève du côté du non-Soi (*anātmā*) sont respectivement considérés comme étant (des opposés à) ce qui est éternel (*nitya*), propre (*śuci*), heureux (*sukham*) et ce qui est constitué du Soi (*ātmā*). C'est la non-science (*avidyā*) qui produit une conscience aussi pervertie.

Les faux jugements de valeurs sont ainsi inclus dans la non-science.

## 5

***indriyāṇi manobudhi pañcaprāṇādayo yayā|  
visṛjyante saiva parā sūkṣmāṅgāni cidātmanah||***

« Les sens, le mental, l'intelligence et les cinq  
Tendances vitales, ce qui créé –  
Cela est *parā* (le transcendant), même (s'ils sont)  
Les subtils membres du Soi raisonnant. »

*cidātmanah*, of the reasoning Self; *sūkṣma-aṅgani*, the subtle limbs; *indriyāṇi*, the senses; *mano-buddhi-pañca-prāṇādayah*, mind, intelligence, the five vital tendencies, etc.; *yayā*, that by which; *visṛjyante*, is created; *sā eva parā*, that indeed is the transcendent (aspect of *māyā*).

*Commentaire* : L'audition (*śrota*), la vue (*cakṣus*), le toucher (*tvak*), le goût (*rasanā*) et l'odorat (*ghrāṇa*) sont les cinq organes de connaissance (*jñanendriyas*). La voix (*vāk*), ce qui attrape (*pāṇi*), les jambes (*pāda*), les organes d'excrétion (*pāyu*) et les organes sexuels (*upastha*) sont les cinq organes d'action (*karmendriyas*).

Les cinq tendances vitales (*pañca-prāṇas*) sont la tendance vitale ascendante (*prāṇa*), la tendance vitale descendante (*aprāṇa*), la tendance vitale d'égalisation (*samāna*), la tendance vitale d'expiration (*udāna*) et la tendance vitale distribuée de façon homogène (*vyāna*).

Lorsque l'Absolu dénué de membres en vient à avoir ces subtils membres, il prend le nom de *jīva* (principe vital). Ainsi, de cette manière, c'est l'Absolu dépourvu de membres qui est le facteur créateur de membres, la cause de la conscience erronée d'un être vivant ; cet aspect dénué de membres de *māyā* est appelé *parā* ou le transcendant.

## 6

***aṅgāny etāny avaṣṭabhya sukhī duḥkhī va muhiati|  
cidātmā māyayā svasya tattvato 'sti na kiñcana||***

« Adoptant ces membres comme s'ils étaient les siens, le Soi raisonnant  
Imagine en se fondant sur sa propre base négative d'erreurs  
(Que c'est lui-même) qui est heureux ou qui souffre ;  
En vérité il n'y a rien du tout. »



*Cidātmā*, the reasoning Self (which is the vital principle) in essence; *svasya māyayā*, by its own negative base of error; *aṅgāni etāni avaṣṭabhya*, adopting as its own these limbs; *sukhī iva*, as if happy; *duḥkī iva*, as if suffering; *muhyati*, imagines; *tattvataḥ*, in truth; *kiñcana na asti*, there is nothing at all.

*Commentaire* : Lorsque le principe vital (*jīva*) éprouve du bonheur ou de la souffrance d'un caractère sensuel, il considère qu'ils lui appartiennent en propre et qu'il y a un agent derrière ce bonheur et cette souffrance. (C'est également) à tort qu'il se considère lui-même comme heureux ou souffrant. Mais en réalité ce bonheur et cette souffrance ne sont que des pressentiments et par conséquent ils sont irréels. Par essence le principe vital qui est le Soi raisonnant est la conscience ; ce principe vital est toujours libre de bonheur et de souffrance. C'est *māyā* qui est le transcendantal (*parā*) qui est à la base de cette supposition erronée.

## 7

***indriyānām hi viśayaḥ prapañco yaṃ viśṛjyate |  
yayā saivā parā dhyātma-sthūla-saṅkalpanāmayī ||***

« Les données objectives des sens qui sont l'univers,  
Ce qui se manifeste, cela en effet,  
Dans le contexte du Soi c'est l'*aparā* (l'immanent)  
Le fondement de tous les pressentiments bruts de la volonté. »

*indriyānām hi*, des sens en effet; *viśayaḥ*, the objective data; *ayam prapañcaḥ*, which is the world; *yayā*, by what (*māyā* factor); *viśṛjyate*, emanates forth; *sā eva*, that indeed; *adhyātma-sthūla-saṅkalpanāmayī-aparā*, which in the context of the Self is the basis therein of all gross presentiments of will, is the immanent.

*Commentaire* : Il a déjà été établi que le monde visible composé des cinq éléments est un produit de la volonté. Ce qui demeure dans le Soi sous forme de pressentiment brut et crée le monde tel qu'il se présente aux sens c'est cet aspect de *māyā* qu'on appelle l'immanent (*aparā*). Ce que l'on appelle *parā* ou transcendant est subtil, et ce que l'on appelle *aparā* ou immanent est grossier.

## 8

***śuktikāyām yathā jñānam rajatasya yadātmani |  
kalpitasya nidānam tat tama ityavagamyate ||***

« De même que l'ignorance que l'on a au sujet de la nacre  
Devient ce sur quoi se fonde le pressentiment de l'argent,  
De même également ce qui dans le Soi est le fondement (du monde),  
Est-ce que l'on désigne sous le nom d'obscurité (*tamas*). »

*Yathā*, as; *śuktikāyām*, in the mother-of-pearl; *kalpitasya*, what is a presentiment; *rajatasya*, of silver; *ajñānam*, lack of knowledge; *nidānam*, the basis; *bhavati*, is; *tathā*, so; *ātmani*, in the Self; *yat*, that which; *kalpitasya*, of what is imagined; *jagataḥ*, as the world; *nidānam*, the basis; *ajñānam*, lack of knowledge; *tat tamaḥ iti avagamyate*, that is known as darkness.

*Commentaire* : Certaines personnes en voyant de la nacre la prenne par erreur pour de l'argent. La raison de cette erreur est l'ignorance. De la même manière, l'ignorance qui est la cause du pressentiment que l'on a du monde est obscurité. Lorsque l'on comprend convenablement le Soi cela nous amène à savoir que lui seul est réel, que le monde n'est qu'un pressentiment dans le Soi et qu'il est irréel. Exactement de la même façon que l'obscurité est la cause de l'erreur que l'on commet en voyant de l'argent dans la nacre, ce qui fait que l'on suppose le monde dans le Soi c'est cet aspect de *māyā* que l'on appelle l'obscurité.

## 9

***dhīyate smi prakarṣeṇa bīje vṛkṣa ivākhilam|  
ataḥ prādhānyato vāsya pradhānam iti kathyate||***

« Parce qu'il est cet aspect (de *māyā*) qui est une merveille,  
Du fait qu'il contient tout cet (univers) comme un arbre (est contenu) dans une graine,  
Ou par vertu de sa prédominance (par rapport aux autres),  
Ceci est ici appelé *pradhāna* (le puissant pouvoir primordial). »

*Bīje vṛkṣa iva akhilam*, as is the tree in the seed, everything; *asmin*, in this (i.e. in this aspect of *māyā*); *prakarṣeṇa dhīyate*, contained as a marvel; *iti ataḥ vā* or else it; *asya*, of this; *prādhānyataḥ (vā)*, (or) by virtue of its importance; *idam*, this; *pradhānam iti karthyate*, is known as the prime potent power.

*Commentaire* : De même qu'un grand banyan tient dans une petite graine, l'univers entier est contenu dans *māyā*. Étant donné cette façon prodigieuse avec laquelle il contient en lui-même l'univers entier, on l'appelle *pradhāna*, ou puissant pouvoir primordial. Le fait de l'appeler *pradhāna*, ou puissant pouvoir primordial est en outre justifié par le fait qu'il est un facteur plus complet que la science (*vidyā*) et les autres facteurs qui ont déjà été énumérés.

## 10

***karotīti prakarṣeṇa prakṛtaiva guṇān pṛthak|  
nigadyate 'sau prakṛtir-itīha triguṇātmikā||***

« Par sa nature même, parce que, d'une manière merveilleuse  
Il diversifie les trois modalités de la nature,  
Cet (aspect de *māyā*) constitué des trois modalités  
Est bien connu sous le nom de *prakṛti* (Nature). »

*prākṛtyā eva*, by its very nature; *guṇān*, the nature modalities; *prakarṣeṇa*, in a marvellous way; *pṛthak karoti iti*, in that it diversifies; *asau*, this (aspect of *māyā*); *triguṇātmika*, as consisting of the three modalities; *prakṛtiḥ iti ha nigadyate*, is well-known as *prakṛti* (Nature).

*Commentaire* : Avant la création les trois modalités de la nature restent potentiellement unies au sein de *māyā*. Au moment de la création la Nature les dissocie d'une façon surprenante. Et c'est parce qu'elle a été dissociée d'une façon surprenante qu'on l'appelle la Nature. Les variétés observées dans la Nature sont toutes imputables aux trois modalités de la Nature. La Nature n'est autre que ce qui est la base de la diversité que l'on voit dans le monde.

Dans cette *darśana* cette même *māyā* a été décrite selon les huit éléments (*māyā* incluse) qui sont : *vidyā* (la science), *avidyā* (l'ignorance), *parā* (le transcendant), *aparā* (l'immanent), *tamas* (l'obscurité), *pradhāna* (le puissant pouvoir primordial) et *prakṛti* (la Nature). Ce n'est pas la suprême Réalité mais il s'agit plutôt de *māyā* ; parce que c'est le fondement de ce qui distingue le Soi du non-Soi on l'appelle *vidyā* ; parce que c'est le fondement de ce qui est contraire à la connaissance on l'appelle *avidyā* ; parce qu'elle demeure sous forme de potentialité et qu'elle crée les subtils membres du principe vital tels que les *indriyas*, on l'appelle *parā* ; parce qu'elle demeure sous une forme grossière et qu'elle crée les données sensorielles qu'on appelle le monde, on l'appelle *aparā* ; parce qu'elle demeure sous forme d'une obscurité qui forme la base d'une supposition erronée on l'appelle *tamas* ; parce qu'elle supporte en elle-même l'univers entier d'une façon surprenante on l'appelle *pradhāna* ; (et) parce qu'elle demeure sous la forme des trois modalités de la Nature et que par sa propre nature elle est capable de les dissocier, on l'appelle *prakṛti*. Voilà qu'elles sont les principales divisions, mais si nécessaire nous pourrions les subdiviser en plusieurs parties.

## ÉPILOGUE

Avant de pénétrer dans l'esprit des stances prises individuellement il est capital pour nous de discuter du double statut épistémologique de ce chapitre. Nous avons déjà souligné que le concept clef de ce chapitre est *cidātmā* ou le Soi raisonnant. Le Soi ontologique du chapitre 3 était teinté d'une épaisse tonalité d'obscurité ou de fausseté. Dans ce chapitre cette obscurité semble être moins dense. Néanmoins, dans le contexte de l'Absolu, nous sommes encore sur le côté épistémologique négatif.

L'obscurité que nous avons ici suffit tout juste à ressembler à une sorte de clair-obscur crépusculaire propre à favoriser une erreur telle que celle qui consiste à prendre l'éclat de la nacre pour celui de l'argent. Il y a une subtile contrariété d'ordre épistémologique - ou une subtile contradiction, ou les deux à la fois - impliquées dans les autres exemples tels que celui où l'on prend une corde pour un serpent, confusion qui implique une crédulité ou une prédisposition à l'erreur plus basique que ce qui serait normal au bon état d'esprit fondé sur le sens commun d'un homme ordinaire réaliste et pragmatique. Nous avons également souligné que l'ensemble de ce chapitre sort du cadre du Vedānta conventionnel. Il ne se contente pas d'analyser le contenu de *māyā* en fonction de ses composants, mais il révèle davantage l'ambiguïté ou l'ambivalence plus subtile qu'est la sienne dans la mesure où c'est un double facteur négatif et irrationnel. En introduisant le concept de *cidātmā* Narayana Guru donne une nouvelle place au genre d'irrationalité particulière visée par *māyā*. Ce faisant, il peut répondre aux objections de ceux qui s'opposent au principe de *māyā* proposé par Śaṅkara et il intègre leurs points de vue dans le champ de ce chapitre et du précédent, évitant ainsi toute possibilité de lacunes.

Dans son bref commentaire le Guru élève le statut de *cidātmā* en le mettant au même rang que l'Absolu. D'autre part, il est également suggéré que ce même concept peut être mis horizontalement sur le même plan que l'emplacement où le principe vital (*jīva*) est inséré ou sous-entendu. C'est un double mécanisme qui participe du côté positif et du côté négatif à la fois verticalement et horizontalement. Nous avons utilisé l'analogie d'un cristal de quartz fumé. Ici la fumée est tellement translucide que le caractère cristallin peut transparaître, et qu'il se montre parfois assez visible, comme c'est le cas sur le côté positif. Ce qui nous permet de le remarquer ce sont les délicates retouches que le Guru Narayana introduit dans son commentaire. Grâce à elles il élève totalement le concept de *māyā* au même rang qu'un Absolu de statut unitif.

On pourrait dire qu'il représente l'aspect négatif vertical. Cela se fait sans que l'esprit de l'ensemble de l'œuvre soit violé.

Non seulement chacun des *darśanas* doit être traité à la lumière de l'Absolu, mais on doit aussi le considérer à la lumière de l'Absolu normé qui est induit dans chaque stance. On suppose que tous sont échangeables avec tout autre concept qui a la prédominance dans chacun des chapitres et y est traité de façon unitive. De même que des noms comme Nārāyaṇa, Viṣṇu ou Hari sont censés se référer au même Absolu lorsqu'ils sont utilisés par Rāmānuja ou Madhva, ce ne sont pas les noms qui importent vraiment mais la signification et l'intention qu'il y a derrière. Platon a utilisé des concepts tels que Beauté et Vérité, et nous sommes autorisés à considérer que toute valeur d'importance a un statut pleinement absolutiste. Étant donné que nous nous sommes déjà penchés sur la position de Karl Jaspers nous avons pu observer comment ceci est accepté par un intellectuel moderne.

Généralement dans la littérature védāntique le mot *māyā* est utilisé comme terme fourre-tout ou comme terme général recouvrant les nombreuses erreurs de jugement et de valeur commises par les hommes au cours de leur vie. Ambiguïté, ambivalence, irrationalité et absurdité, ainsi que les infimes erreurs de jugement et les plus fondamentales que l'on peut attribuer à des illusions d'optique ou autres illusions du même ordre, sont toutes mélangées et arrangées pour être incluses dans le terme générique qu'est *māyā*. Nous constatons que le *Māyā-Darśanam* se démarque avec raison de l'approche confuse que l'on a d'ordinaire. Les éléments importants qui font du fléau qu'est *māyā* un principe négatif global d'erreur sont passés en revue et présentés selon un ordre méthodique, avec une définition claire pour chacun d'eux. *Māyā* a déjà été évoqué au passage dans les chapitres précédents où ontologie et méthodologie occupaient la première place. Dans les premiers chapitres il n'était pas nécessaire d'être sur ce même registre. C'est la raison pour laquelle ce chapitre-ci a un statut plus épistémologique du point de vue de la raison. Cependant, dans le commentaire ou glose, nous constatons qu'il est fait quelques références axiologiques lorsque celui-ci porte sur des effets dus au manque de connaissance de Soi et que Patañjali, l'auteur du *Yogasūtra* est cité.

Sur certains thèmes ce chapitre anticipe des chapitres ultérieurs et, plus important encore, il ouvre la voie au *darśana* suivant. Quiconque veut tirer le maximum de profit du minutieux travail de Narayana Guru doit pleinement évaluer et apprécier toutes ces délicates caractéristiques. Le même fil conducteur se retrouve tout au long de la *Darśana-Mālā*, ainsi que dans les mouvements d'avancée et de recul d'homéostasie que l'on trouve dans la cybernétique moderne. On trouve ici une négativité modérée et une positivité similaire. Ce même principe est impliqué en thermodynamique où il est fait référence aux concepts d'entropie et de négentropie. Les processus d'endosmose et d'exosmose que l'on trouve en biologie peuvent également être utiles pour nous aider à comprendre la participation mutuelle des essences que l'on a ici, là où domine toujours la négativité.

Si les objecteurs à *māyā* pouvaient voir les grands efforts qu'a fourni Narayana Guru pour s'accorder avec eux - puisqu'il accorde à l'erreur un statut absolutiste presque égal à l'Absolu positif - il se pourrait bien qu'ils renoncent à leurs postures anti-*māyā*. De la même manière, le principe de contradiction est encore maintenu dans l'exemple favori de la nacre et de l'argent où l'erreur d'ordre épistémologique ne peut pas être expliquée par un nouveau type de *khyātivāda* (principe qui consiste à attribuer l'erreur à un aspect, une substance ou une valeur, totalement factuel).

La première stance fait référence à la catégorie générale d'erreur et de négativité qui caractérise le concept de *māyā*. L'erreur fait tout d'abord référence à quelque chose qui n'a pas de *raison d'être* en soi. En soulignant cet aspect et en le mettant au premier plan lorsqu'il traite de ce sujet, Narayana Guru a démontré que les sept objections de Rāmānuja ne reposent sur aucune base solide. Bien qu'il ait totalement et catégoriquement réfuté la réalité de *māyā* en théorie Narayana Guru accepte tout à fait ses objections. Cela ne signifie pas pour autant que l'on ne doive pas discuter de leurs implications épistémologiques. Même lorsqu'il s'agit de rejeter un faux concept, il faut faire preuve de sens critique. Lorsque, par nécessité d'annuler d'anciens billets pour en émettre de nouveau, une banque nationale fait appel à une comptabilité sophistiquée, toute la comptabilité serait brouillée si le service des annulations ne fonctionnait pas correctement. Cela vaut aussi pour l'Absolu qui ne peut se montrer totalement que lorsque les derniers restes de paradoxe ont été éliminés, ou qu'ils ont été rendus si transparents et si ténus que le paradoxe lui-même est dissout au cœur du plein concept non dualiste du pur Absolu. *Māyā* fait simplement référence au paramètre vertical négatif qui nécessite d'être normé en fonction de sa propre contrepartie positive. Le positif et le négatif doivent alors se contrebalancer l'un l'autre en faveur d'un Absolu totalement neutre et parfaitement normal.

## 1. Une Définition Schématique de *Māyā*

La magie des mots peut séduire. Essayons donc d'apporter des précisions aux divers termes employés dans ce chapitre. Le mot *māyā* a déjà été utilisé au chapitre 1 stance 2, au chapitre 2 stances 3 et 7, et au chapitre 3 stance 8. Dans chaque chapitre il connote ou dénote quelque chose de légèrement différent. Même dans les limites de ce chapitre la teneur du terme est maintenue entre deux facteurs limitatifs qui se réfèrent au prodige et à la fécondité. En outre il est important de toujours garder à l'esprit les définitions de *māyā* que nous donne Śaṅkara (voir pages 321-22).

Dans le présent chapitre nous pouvons voir comment, en donnant une définition claire de *māyā*, Narayana Guru peut améliorer les choses. Cela nous aide à clarifier la confusion qui règne dans les significations de termes tels que *jīva* (principe vital) et *brahman* (l'Absolu), qui tous deux sont en lien avec *māyā*. A ce stade il nous serait profitable de démontrer les avantages du mode de pensée géométrique ou schématique. Dans la première et la dernière stance on trouve une indication de l'élément d'émerveillement et de la nature féconde de *māyā*, nature qui dépasse tout et englobe tout. *Māyā* est censée avoir un statut absolutiste qui lui est propre et son caractère global de négativité ou de néant est le seul point sur lequel il diffère du concept d'Absolu totalement perfectionné et parfaitement purifié. On peut considérer l'Absolu comme ce qui est absolu parmi tout ce qui est relatif, ou comme le Relatif parmi tous les relatifs. Lorsqu'on le contrebalance avec sa propre contrepartie nous avons alors l'Absolu de tous les absolus, innommable, sans forme et pleinement en lui-même, pour lui-même et par lui-même, sans dualité ni rivalité. Nous parviendrons à cette position complète et sans rivale à la fin du chapitre suivant. Pourtant, dans ce chapitre-ci une légère asymétrie épistémologique et méthodologique est autorisée, et l'on s'attend à ce qu'elle soit considérée comme normale.

Dans la première stance nous avons deux paires ambivalentes appelées *vidyā-avidyā* (science-ignorance) et *parā-aparā* (transcendance-immanence), ainsi que trois autres éléments : *prakṛti* (Nature), *pradhāna* (puissant pouvoir primordial) et *tamas* (obscurité). Tous les trois ont leur ambivalence absorbée en eux-mêmes. Sur le schéma ils occupent une position plus centrale et sont tous placés sur un point du paramètre vertical.

À ce stade nous devons nous efforcer une fois encore de clarifier ce qu'implique le langage schématique que nous utilisons. Pour commencer il y a une ligne de démarcation horizontale entre le monde des percepts et le monde des concepts. Si l'on écrit le mot 'rouge' au crayon rouge ou si on montre du rouge en traçant des lignes ou des gribouillis rouges, on utilise un moyen simple de distinguer clairement l'aspect conceptuel (invisible) et l'aspect perceptuel (visible). Depuis les temps les plus reculés cette distinction a fait l'objet de conjectures métaphysiques. Dans sa *République* (Livre VI), Platon a recours à une ligne verticale partagée en deux ainsi qu'à d'autres subdivisions. Le premier grand découpage se réfère à la distinction que l'on fait entre ce qu'on appelle le visible et l'invisible qui est ailleurs aussi appelé l'intelligible. Les subdivisions suivantes reposent sur la clarté des idées qu'elles représentent. Pour nos besoins, nous simplifions en ne retenant que deux domaines : le monde des percepts ou monde des perceptibles et le monde des concepts ou monde des possibles. Sur la base de cette distinction, quand on considère que l'ensemble de la configuration de la connaissance est une sphère ou un cercle, elle est alors traversée en son centre par une ligne horizontale qui sert de référence schématique. Au-dessus de la ligne elle est constituée des éléments de connaissance conceptuels alors qu'en dessous ce sont les éléments perceptuels correspondants. Le Vedānta reconnaît également cette division lorsqu'il fait une distinction entre *nāma* et *rūpa* ou le nom et la forme. Cette façon de penser n'est pas étrangère à la sagesse indienne et nous avons un passage dans la *Bhagavadgītā* (XIII.34) où cette sorte de schéma est parfaitement mis en évidence :

« Ceux qui, grâce à l'œil de la sagesse, perçoivent la différence entre le champ et le connaisseur du champ (et son incidence sur) les éléments – la nature – l'émancipation, ceux-là vont au suprême. »<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Socrates déclare, 'Nous pouvons donc supposer, si vous le voulez bien... qu'il y a deux sortes de choses, l'une visible, l'autre invisible.... et l'invisible continue toujours à l'identique alors que le visible n'est jamais identique.' *Five Dialogues of Plato: 'Phaedo'*, tr. Henry Cary, 1947, p. 163.

<sup>2</sup> Nataraja Guru, 1961, *The Bhagavad Gītā*, p. 570.

Ce nouveau mode de penser en termes de formes analytiques et géométriques a grandement amélioré le principe des coordonnées cartésiennes. Il n'est pas difficile de reconnaître que Vyāsa dans la *Bhagavadgītā*, ainsi que Śaṅkara et Narayana Guru, avaient en tête le même type de structuralisme, même si aucun d'eux n'avait essayé, comme nous le faisons dans le présent ouvrage, de donner une forme proto-linguistique élaborée aux possibilités de ce langage.

Prenons maintenant la première paire de facteurs ambivalents de la stance 1, *vidyā-avidyā*. Ce couple est censé avoir un statut épistémologique supérieur. Sur l'axe vertical il se situe plus haut que le couple *parā-aparā*. Le processus de circulation en alternance impliqué dans le domaine de la science et de l'ignorance prend place autour d'un centre situé à un niveau élevé de l'axe vertical. Le figure de huit représentant les alternatives en tant que processus vivant se déroule de façon plus purement verticale lorsque sont impliqués les deux antinomies ou facteurs ambivalents. La seconde paire qui est *parā-aparā* a tendance à une horizontalisation un peu plus accentuée que la paire précédente. Ici le transcendant-immanent se rapproche davantage de la distinction qu'il y a entre le connaisseur du champ (*kṣetrajña*) et le champ (*kṣetra*) tels qu'on les trouve dans la citation de la *Gītā* ci-dessus.

Nous devons aussi constater que la question du bonheur (*sukha*) et du malheur (*duḥka*) ne se pose pas dans le contexte particulier de la première paire d'antinomies. Dans le domaine de la connaissance qui conduit à la libération d'un côté et à l'asservissement de l'autre, en termes de réalité vitaliste *sukha* et *duḥka* gagnent un degré comme processus alternant de niveau inférieur. Le point central de ce processus est situé sur l'axe vertical où il évolue entre le côté positif et le côté négatif de l'ensemble de la configuration de la connaissance. Lorsque Narayana Guru souligne que le principe vital (*jīva*), qui est également un Soi vitalistiquement conditionné, est pris dans un certain type de confusion et qu'il se figure être tantôt heureux tantôt souffrant, il élimine ensuite cette dualité en disant simplement, 'En vérité il n'y a rien du tout' (voir stance 6). Nous pouvons justifier cette déclaration à l'aide de notre langage schématique en disant que l'horizontal, qui est la fonction de *māyā*, peut être surmonté par un esprit philosophiquement éclairé. Une personne qui comprend mieux les questions philosophiques refuse de prendre en considération les implications de la valeur horizontale où les tendances vitales font pencher le Soi vers des intérêts horizontaux. En verticalisant pleinement ces tendances on transcende la dualité des intérêts ambivalents. Ceci étant fait ces intérêts deviennent de moins en moins prépondérants comme s'ils étaient de moins en moins colorés et finalement, en termes de pureté d'esprit (*cit*), ils sont absorbés dans le paramètre vertical le plus pur. Ce processus était déjà préfiguré au Chapitre 3 stance 2 où l'on voyait clairement que dans l'esprit du philosophe les intérêts réels ne sont que d'ordre schématique.

## 2. Le Dynamisme de Māyā

Le cadre général du dynamisme de *māyā* se trouve au Chapitre 1 stance 2. Le Seigneur est doté d'un vague et mystérieux attribut et il est également capable de créer des choses à partir de lui-même tout en existant dans le même temps à l'extérieur de sa propre création. En outre, la *Bhagavadgītā* (II.28) montre comment toutes choses demeurent non manifestées au commencement et à la fin, et manifestées dans l'état intermédiaire.

« Les êtres ont une origine qui n'est pas manifeste,  
Des états intermédiaires qui sont manifestes, O Bhārata (Arjuna),  
Puis de nouveau des fins qui ne sont pas manifestes.  
Y a-t-il quoique ce soit en cela dont il faudrait se plaindre ? »<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Nataraja Guru, 1961, The *Bhagavadgītā*, p. 135.

Dans ce chapitre nous voyons également que dans sa glose de la stance 6 Narayana Guru évoque tour à tour le bonheur et la souffrance en faisant référence au *jīva* ou principe vital. Le facteur qui influe sur cette alternance est *māyā*. *Māyā* a un dynamisme qui lui est propre et elle est susceptible d'être accentuée ou intensifiée avec un dualisme entre les purs aspects et les aspects pratiques où elle pulse ou alterne en succession continue. Lorsque ces pulsations atténuées sont très rapides, comme c'est le cas avec les pulsations électromagnétiques, elles tendent à être pleinement absorbées dans la verticale et on ne peut presque plus voir le conflit horizontal. Lorsqu'on observe la vie dans un contexte parfaitement vertical, elle supprime des événements tels que la naissance ou la mort pour les résorber toutes deux dans un continuum unidimensionnel. Cette interprétation est confirmée dans la *Gītā* où l'on voit les deux alternatives que l'on peut adopter. Au chapitre II, stance 12, tout ce qui est visible est définitivement supprimé :

« En outre, je n'ai jamais cessé d'exister, ni toi non plus,  
Ni ces chefs parmi les hommes ; et tous autant que nous sommes

Nous ne devons jamais non plus cesser d'être (*becoming*) dans l'au-delà. »<sup>4</sup>

<sup>4</sup> *Ibid.* p. 120.

Alors qu'au chapitre II, stance 26, on a un processus d'alternance :

« Ou encore s'il te faut considérer qu'Il est né de toute éternité (*constantly-ever-born*)  
Ou que de toute éternité Il doit mourir à jamais (*constantly-ever-dying*),  
Même alors, O toi qui es l'Homme aux Bras Puissants (Arjuna)  
Tu n'as nulle raison de t'affliger. »<sup>5</sup>

<sup>5</sup> *Ibid.* p. 133.

Ces passages montrent des pulsations alternantes de *māyā* comme processus alternatif accentué le long d'une référence verticale ou horizontale. À l'intérieur du facteur temps les états de bonheur ou de souffrance peuvent alterner très rapidement ou se manifester sur de plus longues amplitudes. On peut donc admettre que *māyā* est la base de ce processus en alternance où prennent place des tendances à l'expansion ou à la contraction. Au chapitre II, stance 7, de la *Darśana-Mālā*, on constate que ce qu'implique le facteur *māyā* avec l'expression *māyā-vidūragam* ou 'quelque chose qui chasse *māyā* très loin' est davantage mis en lumière.

En utilisant une méthode dialectique descendante allant jusqu'à l'univers microscopique de la physique nucléaire nous pouvons faire des divisions jusqu'à aboutir à de minuscules atomes, ou alors nous pouvons utiliser une méthode ascendante pour atteindre le monde macroscopique de la plénitude astronomique. Dans les deux cas on transcende *māyā* et on l'abandonne. Même si Śaṅkara, si l'on en juge par ses commentaires des *Brahmasūtras*, ne semble pas considérer que ce double dynamisme soit possible, Narayana Guru le reconnaît néanmoins. Il place au même rang l'analytique et le synthétique. Le premier relève du monde des perceptibles et de la science physique. Le second relève du monde des concepts dans le domaine de la métaphysique. Dans la seconde partie de son ouvrage nous examinerons la vision biaisée de Śaṅkara en la matière. Dans l'immédiat il suffira de visualiser avec clarté le double dynamisme qui est à la base de son (*its*) fonctionnement au cœur du Soi raisonnant (*cidātmā*).

En partant de la paire de facteurs antinomiques liés ensemble dans le contexte épistémologique dont relèvent *vidyā* (science) et *avidyā* (ignorance), on peut descendre verticalement pour passer au domaine plus ontologique qui est celui de la couleur, domaine où le transcendant et l'immanent sont également reliés l'un à l'autre. Enfin, en parvenant à l'élément que l'on appelle *tamas* (obscurité), nous passons à l'important élément qui suit dans l'analyse des composants de *māyā*. Nous avons déjà souligné que ces ténèbres ne sont pas aussi épaisses que dans le chapitre précédent. Nous voyons l'erreur dont l'exemple typique est celui de la nacre qui revêt l'apparence de l'argent et non pas celui de la corde qui semble être un serpent. Cette dernière analogie explique comment les valeurs sont davantage perverties lorsque l'ignorance considère que le non-Soi est le Soi, et ainsi du point de vue épistémologique on admet davantage le principe de contradiction à des fins logiques. Narayana Guru utilise l'exemple plus léger de la nacre et le fait qu'elle semble être de l'argent où l'erreur visuelle ne comporte pas des éléments aussi contrastés et aussi contradictoires. En confondant le Soi avec le non-Soi au point de pervertir les valeurs, l'erreur est plus grave. Ainsi, dans son épistémologie et sa méthodologie la position de Narayana Guru ressemble à celle de Śaṅkara. Pour ce qui est des termes plus réels et plus ontologiques qui sont ceux du plaisir et de la peine, il se contente de l'exemple de la nacre, exemple privilégié de Rāmānuja. La dualité peut exister sous des formes atténuées ou



accentuées, subtiles ou grossières. La dualité logique impliquant la contradiction ne peut être expliquée, mais le mental est capable de transcender la dualité ontologique.

En la matière la différence entre Śaṅkara et Rāmānuja peut donc être résolue en s'appuyant sur une méthodologie et une épistémologie absolutistes révisées selon une perspective plus scientifique.

### 3. Les Subtils Membres du Facteur Māyā Transcendantal

Dans le contexte quasi ontologique de la seconde paire ambivalente on peut voir une gradation entre les divers facteurs qui déterminent le côté positif ou transcendantal de l'axe vertical de la conscience. Les *indriyas* ou organes des sens qui constituent avec les organes d'action correspondant (*karmendriyas*) - leur contrepartie négative - un facteur positif, représentent des valeurs où les tendances afférentes et efférentes du mental se neutralisent ou se contrebalancent mutuellement au regard d'intérêts qui sont réels et que l'on peut localiser à différents niveaux structurels.

Le mental est le centre névralgique où les intérêts sont traités dans leur ensemble. Lorsqu'il est parfaitement passif ce mental ne fait aucun choix en faveur de l'un ou l'autre de ces intérêts. Quand le raisonnement entre en jeu plus activement, alors, parmi les intérêts qui se présentent à lui en même temps, il en privilégie un aux dépens des autres. Cet élément de discrimination confère au mental passif une assise plus profonde dans la pure conscience du *cidātmā* (Soi raisonnant). Les intérêts proprement dits dépendent de tendances vitales encore plus profondément ancrées là où les organes d'action et les organes de connaissance se neutralisent mutuellement au siège des tendances motrices. Les besoins vitaux se situent à un niveau plus profond. Nous avons une réciprocité et une ambivalence entre les tendances vitales que l'on appelle *prāṇas* (expliquées dans un bref commentaire de la stance 5 de ce chapitre) et les intérêts intellectuels que l'on trouve à un niveau des sens plus élevé. Ici, nous voyons une gradation en ordre décroissant sur une succession de points de l'axe vertical qui tendent à être de plus en plus grossiers. Les cinq tendances vitales fonctionnent par expansion et contraction des organes sensoriels ou des organes moteurs, et il y a parmi elles une tendance vitale principale que l'on appelle *mukhya-prāṇa*. Dans le *Brahmasūtra* II.1.9, Śaṅkara lui-même reconnaît cette réduction. Il écrit :

Du fait de leur division en classes, les souffles vitaux ne doivent pas non plus être considérés comme autre chose que du souffle vital, car le souffle constitue leur caractère commun.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Thibault, 1890, *The Vedānta Sūtras with Commentary of Śaṅkarācārya*, vol. 1, p. 342.

En outre, dans sa *Vivekacūḍāmaṇi* (stance 96), il inclut ces souffles vitaux parmi les huit éléments constitutifs du *sūkṣma śarīra* (corps subtil).

### 4. L'Agrégat Universel au Sein de Māyā

Nous devons maintenant considérer le fonctionnement de l'aspect immanent de la seconde paire de facteurs ambivalents (c-à-d, *parā-aparā*). Nous allons nous référer ici à l'*aparā* ou immanent. Nous en avons fini avec le transcendant. A la stance 7 l'immanent était décrit comme *adhyātma-sthūla-saṅkalpanā-mayī* ou ce qui dans le contexte du Soi est à la base de tous les pressentiments grossiers de la volonté.

Le premier point à remarquer c'est que, bien qu'il soit concret, ce pressentiment ne sort pas du cadre du Soi. Il jouit encore ici du plein statut d'un agrégat universel tel qu'on le trouve dans la philosophie d'Hegel, c'est un statut digne. Généralement la philosophie védāntique rejette tout ce qui n'est pas constitué de pure substance mentale et elle qualifie cette substance d'inerte (*jaḍa*) et inintelligente (*acit*). Rāmānuja la qualifie de *tuccha* ou insignifiante, tandis que Śāṅkara, du moins dans son commentaire du *Brahmasūtra*, considère qu'elle relève d'une philosophie matérialiste semblable à celle que présentent Kaṇāda et Kapila. Il n'accordera aucun crédit à ces intellectuels pour ce qu'il conçoit comme constituant le domaine de la *brahma-vidyā* ou Science de l'Absolu proprement dite. [Voir II. 2.1-18 pour une succession de réfutations de la philosophie Sāṅkhya (rationaliste) de Kapila et de la philosophie Vaiśeṣika (atomiste) de Kaṇāda.]

Quelques Védāntins postérieurs, cependant, firent amende honorable pour avoir ainsi contourné toutes les connaissances basées sur la perception (*pratyakṣa*). À cet égard il serait intéressant de se reporter à l'ouvrage du Védāntin de l'Inde du Sud au dix-septième siècle, Dharmarāja Adhvarīndra. Son *Vedānta Paribhāṣā* traite de tous les *pramāṇas* (instruments de connaissance) que l'on trouve dans l'épistémologie du Vedānta. Le premier *pramāṇa* est la perception (*pratyakṣa*) et il est totalement reconnue sur le plan épistémologique. Voici ce que nous pouvons lire (I.1 et 18) :

« Parmi ceux-ci, celui qui est la cause distincte (*kāraṇa*) de perception valide (*pratyakṣa*) est le *pramāṇa -pratyakṣa*... Là, exactement de la même façon que l'eau d'un réservoir s'écoulant par un trou pour se répandre dans les champs à travers des canaux, en vient à prendre une forme rectangulaire ou autre identique à ces (champs), de même l'organe interne, lui qui par nature est de la lumière, passant par le sens de la vue, etc. et atteignant les bords des contenus comme dans le cas du pot, est modifié pour prendre la forme des contenus comme le ferait l'eau dans un pot. Cette même modification s'appelle une psychose (*vṛtti*). »<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Dharmarāja Adhvarīndra, 1942, *Vedānta Paribhāṣā*, tr. S.S. Suryanarayana Sastri, pp. 9, 13.

Il ne faut pas totalement écarter les choses tangibles du cadre d'une épistémologie védāntique complète. Même les implications hautes en couleurs de l'agrégat universel tel qu'il est donné à la généralisation et à l'abstraction naturelles à toute philosophie complète ne doivent pas être considérées hors de portée de l'aspect immanent du pouvoir masquant et de la potentialité à faire des projections qui relèvent de *māyā*, *māyā* étant un principe qui se trouve derrière le pressentiment de la volonté. Comme l'indique l'expression *saṅkalpanā-mayī*, de tels pressentiments sont constitués de l'étoffe même de la volonté. Nous avons également vu que Bergson présente une version analogue. Selon lui cette version colorée de la matière première est soumise à des mouvements de continuité ou de divergence qui existent concomitamment dans son concept de *schéma moteur*.

## 5. La Base de l'Ambiguïté et du Paradoxe

Des simples illusions d'optique jusqu'aux subtiles erreurs d'ordre épistémologique il y a de nombreux niveaux d'indéterminisme et d'incertitude. Le calcul propositionnel et la logique révèlent une suite de degrés de vérité conditionnels qui alternent entre les limites de la tautologie et celles de la contradiction. Ceci abouti à une grande diversité d'incertitudes. Les vérités basées sur la logique et les vérités factuelles viennent encore accroître cette complexité. Lorsque les apparences et les réalités sont tellement collées les unes aux autres qu'il devient facile de les confondre, il s'avère important de déterminer avec certitude le lieu où se trouve l'erreur.

En Inde, on appelle cette tentative de localisation de l'erreur en considérant qu'elle relève intrinsèquement ou extrinsèquement du niveau auquel elle se situe dans l'ensemble de la configuration où l'erreur est possible *khyāti-vāda* (le principe qui consiste à trouver la source de l'erreur). On prend une chose pour une autre ; l'aspect fondamental qui est le lieu où il y a une possibilité d'erreur est le siège de la bonne ou mauvaise 'réputation' ou imputation que l'on nomme *khyāti*. Afin de donner à la discussion un caractère plus défini, le Vedānta et les écoles de pensée qui lui sont associées utilisent l'exemple de la nacre et de ce qui paraît être de l'argent. Ici l'on doit considérer comme réel l'argent qui est visible. C'est ce que fait Rāmānuja lorsqu'il dit :

« Ceux qui comprennent le Veda soutiennent que toute cognition a pour objet ce qui est réel ; car *Śruti* et *Smṛti* enseignent l'une comme l'autre que toutes choses participent à la nature de toutes les autres choses. »<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Thibaut (tr.), 1899, *Vedānta Sūtras with Rāmānuja's Śrībhāṣya*.

Mais du point de vue ontologique, lorsque l'on considère que l'effet produit par la nacre est faux et que l'on place le facteur cause et le facteur effet sur un plan d'égalité, on arrive à un paradoxe. Ce paradoxe répond à l'objectif de Śaṅkara qui est de transcender les paradoxes en s'appuyant sur son épistémologie et son postulat d'*anirvacanīya-khyāti* (principe d'imprédictibilité). Les autres variétés d'erreur n'ont qu'une forme d'ambiguïté atténuée car l'un ou l'autre de ces deux aspects est vrai. L'*ātma-khyāti* qui a la faveur des bouddhistes Vijñānavādins (idéalistes subjectifs) déclare :

« On tient pour acquis que les trois mondes ne sont qu'une représentation (qu'une idéation) ... Les trois mondes ne sont que le mental. Mental, pensée, conscience, discernement sont des noms différents ... le 'que' exclut tous les objets extérieurs ; il n'écarte pas les associations mentales. »<sup>9</sup>

<sup>9</sup> *Vimśatika* by Vasubandhu, de *Buddhist Māhayāna Sūtras*, tr. E.B. Cowell, Sacred Books of the East, vol. XLIX, Oxford.

Les réalistes ont tendance à considérer que l'erreur sort du cadre du soi et les idéalistes la situe dans le soi subjectif. Chez d'autres philosophes qui la placent dans une position intermédiaire, il n'est pas du tout question d'erreur. Ces derniers *khyātis* n'impliquent aucun paradoxe ni aucune ambiguïté portant sur un important facteur d'ordre épistémologique.

Deux autres *khyātis* que l'on appelle *anyathā-khyāti-vāda* (fondement de l'erreur situé autre part) et *anirvacanīya-khyāti-vāda* (le principe d'imprédictibilité) sont basés sur le statut paradoxal être-non-être de l'Absolu ou du Soi. On trouve l'*anyathā-khyāti* dans l'école de philosophie *Nyāya* (logique). Voici ce qui y est écrit :

« Ce qui est écarté par la véritable connaissance, c'est une mauvaise façon d'appréhender les choses, et non l'objet. »<sup>10</sup>

<sup>10</sup> Jagannatha Jha (tr.), 1939, *Gautama's Nyāyasūtras with Vātsyāyana Bhāṣya*.

On trouve le dernier *khyāti* dans l'épistémologie de Śaṅkara. Pages 334-335 nous avons cité un extrait qui nous livre la position de l'*anirvacanīya-khyāti*. S'efforçant de préciser le principe d'incertitude, Narayana Guru nous livre sa propre définition. Avec celle-ci il s'appuie à dessein sur l'exemple classique si cher aux théories indiennes. Cette définition se trouve à la strophe 8 du quatrième chapitre.

« De même que l'ignorance que l'on a au sujet de la nacre  
Devient ce sur quoi se fonde le pressentiment de l'argent,

De même également ce qui dans le Soi est le fondement (du monde),  
Est ce que l'on désigne sous le nom d'obscurité (*tamas*). »

Il n'y a aucun flou dans cette définition. On y voit la délicate interaction de deux incertitudes, l'une d'ordre ontologique et l'autre d'ordre conceptuel. Elles se déplacent en quelque sorte en alternance entre les deux pôles situés dans le Soi. On dit qu'une certaine ignorance est à la base de l'erreur d'appréciation des valeurs impliquées. La pensée circule entre deux options d'erreurs : la première qui consiste à ne pas correctement évaluer la base ontologique de la nacre ; et la seconde qui consiste à se laisser trop facilement transporter par la luxuriante apparence argentée. Il n'y a pas trop à tergiverser entre ces erreurs. Dans l'objectif de ce chapitre, Narayana Guru se permet d'accorder une légère préférence pour l'ontologie car il dit que l'origine de l'erreur est à rechercher dans le fait que l'on ne reconnaisse pas pleinement la réalité ontologique de la nacre. Par conséquent, l'erreur est une sorte d'ambiguïté entre deux positions possibles, sachant que l'on accorde un peu plus d'importance à la négative par rapport à la positive. Il s'agit de rester cohérent avec le cadre de référence de ce chapitre. Cette légère asymétrie sera contrebalancée à la fin du chapitre suivant où l'on aura totalement traité la position de l'*anirvacanīya-khyāti*.

Par sa prise de position Śāṅkara accorde un plein crédit au paradoxe où *tous deux* être et non-être et *ni être ni non-être* sont écartés de la même façon. Ceci correspond au plein statut de l'Absolu comme pur schéma ou pure idée. Ce schéma n'est visible que lorsque le facteur positif et le facteur négatif se contrebalancent parfaitement l'un l'autre. Ceci étant fait le rôle de l'Absolu n'a presque plus de teneur et ne serait-ce que la tentative de le nommer serait erroné. Cette position de l'Absolu est du même ordre d'idée que celle du *Tao Teh Ching* déclare que le Tao (l'Absolu) que l'on peut nommer n'est pas le Tao permanent et éternel. On trouve également ceci dans le passage qui conclut la *Māṇḍūkya Upaniṣad* où le quatrième état (*caturtham*) de conscience est décrit et où il est précisé que toute prédictibilité est refusée au Soi absolu. Ceci est conforme à la version finale à laquelle nous ne sommes pas encore parvenus dans ce chapitre où nous sommes encore sous l'emprise d'une ambiguïté à connotation négative.

À ce stade de la discussion nous allons maintenant tenter de donner la définition schématique de *māyā* que nous avons promise au début de l'analyse des stances 1 à 8. Les deux autres éléments qu'il reste à analyser sont *pradhāna* et *prakṛti*. Ensemble ils constituent les aspects réciproques de ce même principe de *māyā*. Nous pourrions nous avancer à énoncer la première phase de notre définition de la façon suivante : *māyā implique une tendance spécifique ou négative descendante et horizontalisante, tout en conservant en son cœur un subtil paradoxe épistémologique.*

## 6. Pradhāna et Prakṛti

Ces deux termes *Pradhāna* et *Prakṛti* ont pour préfixe *pra* qui signifie 'très'. Lorsqu'on doit les interpréter dans le sens de *prakarṣa*, il s'y ajoute alors un élément de splendeur ou d'émerveillement. *Prakarṣeṇa* signifie 'de façon remarquable'. Les deux suffixes servent à indiquer une réciprocité entre leurs opérations respectives au sein du fonctionnement créatif de *māyā*. Le radical *kṛt* signifie activité ou action manifeste, alors que *dhāna* signifie contenir ou tenir ensemble à la manière d'un réceptacle retenant les tendances spécifiques périphériques dispersantes.<sup>11</sup>

<sup>11</sup> Voir pages 245 et 453 du *Sanskrit-English Dictionary* de Monier Williams pour une description complète de *kṛt* et de *dhāna*.

Nous devons situer ce dernier principe de décentralisation sur le schéma que nous avons développé jusqu'à présent au point négatif vertical à l'extrémité du pôle ontologique ou pôle de l'existence. La manifestation commence négativement à ce pôle, comme nous le voyons dans la stance de la *Bhagavadgītā* que nous venons de citer où il est précisé que le commencement n'est pas manifeste (*avyakta*).

Il serait également justifié d'inclure la théorie *Vaiśeṣika* des plus infimes atomes (*paramāṇu*) dans ce contexte ontologique primordial où tout est contenu à l'état naissant, état auquel Kaṇāda se réfère sous le nom d'*adr̥ṣṭa* (qui n'est pas vu).<sup>12</sup>

<sup>12</sup> Il est intéressant de relever le quadruple schéma décrit par les *Vaiśeṣikas*. Il est écrit : 'Ici, nous ne devons pas interpréter ces quatre éléments (i.e. terre, eau, feu et air) comme étant les discrets objets dont les noms nous évoque ce dont nous faisons quotidiennement l'expérience, mais leur matière ultime (causes) qui sont suprasensibles – les atomes (*paramāṇus*) qui sont sans partie et éternels. » (M. Hiriyanna, 1951, *Outlines of Indian Philosophy*, p. 229.) Voir également Theos Bernard, 1958, *Hindu Philosophy*, pp. 64-71) pour un compte-rendu plus intéressant et plus détaillé de la théorie de l'atome chez les *Vaiśeṣikas*

Ce pôle suggère également l'idée de la tasse qui contient les ingrédients essentiels utilisés lors des sacrifices védiques. C'est une sorte de réceptacle où des tendances divergentes se rencontrent pour fusionner en une seule unité. Sur le plan structurel, la 'tasse retournée' déjà mentionnée (voir pp. 309-310) en est la contrepartie du côté positif de l'axe vertical.

Maintenant que nous avons positionné *pradhāna* à l'extrême limite négative comme origine ontologique de *māyā* et que nous avons également révélé le paradoxe structurel qui est au cœur de l'Absolu, il nous est plus facile de déterminer ce qu'implique *prakṛti*. De toute évidence nous devons la situer à un niveau de notre structure où les tendances à l'horizontalisation sont les plus effectives. Par conséquent *prakṛti* se place au point zéro de l'axe des corrélats verticaux. Elle a une fonction pluraliste et centrifuge parce que son élan créatif spécifique s'exprime dans la multiple variété colorée du monde visible. Bien que cette variété soit sans fin, elle doit présupposer les trois modalités de la nature (*triguṇas*) que l'on dénomme *sattva* (pure), *rajas* (active) et *tamas* (sombre). Sur un schéma on peut représenter les *guṇas* en fonction de l'aplatissement de couleur de la façon suivante : *sattva* relève de la pointe blanche du cône supérieur, *rajas* de la zone rouge médiane où prévaut un maximum de spécialités, et *tamas* de la pointe noire du coin retourné situé au coin inférieur, là où la nécessité ontologique rassemble de nouveau toutes les tendances en son propre état qui est l'état invisible antérieur. On pourrait considérer que le rouge marque le même niveau que le gris neutre des paramètres verticaux.

Après ces explications nous vous livrons maintenant le reste de la définition de *māyā* : *Partant du point le plus négatif de l'axe vertical un mouvement réciproque ascendant de tendances à la spécification atteint une horizontalité maximum au point zéro qui se situe au centre. On peut considérer ces deux processus réciproques en termes d'entropie ou de négentropie, ou en tant qu'endosmose et exosmose où elles s'absorbent l'une l'autre. Cependant, la réciprocité n'est pas encore parfaitement équilibrée parce que la négativité prévaut sur le positif. Celle-ci sera parfaitement équilibrée à la fin du chapitre 5. Il nous faut visualiser l'image d'un double processus. Comme le souligne Śaṅkara à la stance 16 de la *Vivekacūḍāmaṇi*, c'est un prérequis pour l'*ātma-vidyā* (la Science du Soi).*

## 7. Orthodoxie et Réévaluation de la philosophie Sāṃkhya par la Bhagavadgītā

On trouve le mot *abhāva* (non-existence) à la deuxième stance de ce chapitre. Ce terme, qui est fondamental dans la méthodologie *Nyāya-Vaiśeṣika*, reçoit également l'approbation de Narayana Guru qui l'adopte dans son commentaire (voir page 338). Sous sa forme réévaluée ce terme sert à clarifier la position des philosophes *Nyāya-Vaiśeṣika* de la dernière vague. Ceux-ci considèrent qu'*abhāva* fait partie des *padārthas* (catégories) ordinaires au même titre que les six autres catégories. Dans le Vedānta le terme *prāg-abhāva* ou non-existence antérieure s'utilise en lien avec les substances matérielles telles que l'argile, c'est également ce que fait le Guru Narayana dans cette stance.

Faire de la philosophie en partant de la matière était une chose qui révoltait Socrate. Socrate s'opposait ouvertement aux hylozoïstes qu'il accusait de ne s'intéresser qu'à la boue et aux cailloux au lieu de s'intéresser aux intelligibles. En Inde Śaṅkara s'est montré tout aussi outré dans son commentaire des *Brahmasūtras*. En lisant attentivement entre les lignes il n'est pas difficile de s'apercevoir que la philosophie de Śaṅkara est elle aussi entachée de ce préjugé. Dans une grande partie de son commentaire il dénonce sur le mode d'une polémique plutôt factuelle les approches du *Sāṃkhya* et du *Nyāya-Vaiśeṣika*. C'est à juste titre qu'il prend position sur les arguments du *śabda-pramāṇa* (validité des écritures) mais sa façon de défendre la méthode a priori et axiomatique n'est pas tout à fait scientifique. Prenant parti pour le concept d'Absolu dans toute son indépendance et dans toute sa pureté, Śaṅkara ne se lasse jamais de répéter encore et encore ses objections au *pradhāna* ontologique des Sāṃkhyas. Il rejette aussi, de manière expéditive, la philosophie bouddhiste et la théorie *paramāṇu* (de l'atome le plus petit) des Vaiśeṣikas.

Aucun crédit n'est accordé aux anciens ṛṣis (sages) comme Kapila et Kaṇāda, et on suppose même que le grand Bouddha est incapable de contrer les arguments de Manu, le législateur des Vedas. Toutefois, ni Śaṅkara, ni Rāmānuja ne souscrivent à la plus minime des critiques de la parole védique, même lorsqu'on lui trouve des positions impossibles et contradictoires. Lorsqu'il est question de caste et d'orthodoxie védique, on ne peut se méprendre sur l'extrême intolérance qui se manifeste au nom de l'orthodoxie. Dans l'*apaśūdra-adhikaraṇa* (section qui interdit les rites védiques, la religion etc. ; au prolétariat) on discute du statut spirituel du śūdra. Cette position orthodoxe refuse tout droit et toute dignité quel qu'ils soient à l'homme ordinaire. On ne peut la comparer qu'au cas du commerce et du lynchage d'esclaves en Amérique et à celui de l'antisémitisme en Europe avec Hitler avant et pendant la seconde guerre mondiale. Cette section des *Brahmasūtras* entache l'honneur de la nature humaine, et on doit la distinguer nettement de l'authentique spiritualité indienne. Il y est mentionné qu'il est permis de punir les śūdras en les condamnant à mort on constate qu'ils connaissent le contenu d'une quelconque partie des vedas. Si, en toute innocence, il s'avère qu'ils ont entendu réciter les Vedas, on est autorisé à leur verser du plomb en fusion ou de la cire fondue dans les oreilles. Si on surprend un śūdra en train de réciter un quelconque passage des Vedas on doit lui couper la langue. Bien que des exceptions à cette règle aient été mentionnées et qu'elles aient été approuvées à regret en s'appuyant sur des arguments farfelus et peu pertinents, comme le souligne Max Müller, cette section des *Brahmasūtras* (I. 3.34-38) révèle assez bien la nature et l'intensité de l'intolérance d'un groupe d'hindous orthodoxes et de l'exclusivité qu'ils s'arrogent. Lorsque Swami Vivekananda prétend que l'hindouisme est tolérant lors de son célèbre discours de Chicago, il semble bien peu crédible lorsqu'on considère celui-ci sous cet angle précis.

Le fait que Śaṅkara n'ait rien à dire contre ceci dans son commentaire est plutôt étrange parce que dans la *Vivekacūḍāmaṇi* il prend une position différente au sujet de la caste. En effet, à la stance 297 il compare la caste à un corps en putréfaction. De même, aux stances 14 et 15 de son

*Upadeśa-sāhasrī* (Mille Conseils) il dit à un étudiant qu'il a tort de se considérer comme étant un brāhmaṇa. A chaque fois que Narayana Guru rencontrait un *pundit* orthodoxe prétendant représenter le Vedānta, la première question qu'il lui posait systématiquement c'était de lui demander s'il y avait ou non une justice ou une bonté dans la section des *Brahmasūtras* traitant du statut des sūdras ou du respect qu'on leur devait.

Nous nous sommes quelque peu attardés sur cette section des *Brahmasūtras* dans le seul but de montrer comment la spiritualité peut dégénérer en quelque chose de fermé et de figé. Cette tendance se voit clairement dans le commentaire de Śaṅkara où celui-ci ne réussit même pas à dissimuler l'intention qu'il a de réduire à néant toutes les perspectives philosophiques qui diffèreraient de celles des *Brahmasūtras*. Il n'accepte jamais le point de vue de quelqu'un d'autre, mais s'accroche toujours au sien avec ténacité. A la stance II. 2.17, il résume la conclusion de ce qu'il pense de la philosophie Vaiśeṣika de la façon suivante :

« Il apparaît donc que la théorie de l'atome ne s'appuie que sur de très faibles arguments, qu'elle est en opposition avec les passages des écritures qui déclarent que le Seigneur est la cause générale, et qu'elle n'est reconnue par aucune autorité s'appuyant sur des écrits tels que ceux de Manu etc. C'est pourquoi elle ne doit pas être prise en considération par les hommes qui se préoccupent de leur propre bien-être spirituel. »<sup>13</sup>

<sup>13</sup> Thibaut, 1890, *The Vedānta Sūtras with the Commentary of Śaṅkarācārya*, vol. 1, p. 400.

Le seul aspect rassurant du commentaire de Śaṅkara est la nature extrêmement subtile de certaines des hypothèses qu'il émet. On y voit de délicates tactiques qui font obstacle à bon nombre d'adversaires imaginaires. Malheureusement nombre de ces adversaires ne représentent pas vraiment les écoles de philosophie qu'ils sont censés représenter ; ce ne sont en fait que de simples caricatures. Ils sont même parfois rétrogradés à un rang inférieur et présentés comme étant peu intelligents. Il utilise ce procédé pour la gloire du Védisme et du Vedānta. Il semblerait que cette œuvre ait été composée pour exercer un groupe de brāhmaṇas védiques à se défendre contre des adversaires plus philosophiques et spirituellement plus avancés qu'eux. Par bonheur la *Bhagavadgītā* réévalue ouvertement et énergiquement la position des *Brahmasūtras*.

Contrastant avec les *Brahmasūtras* l'approche de la *Bhagavadgītā* montre une différence flagrante. La *Gītā* s'accorde strictement avec les normes de pensée scientifiques ; elle est totalement ouverte et parfaitement capable d'évoluer comme on le voit au chapitre IV stance 11 :

« C'est Ma voie-même que tous les hommes suivent par toutes les approches (possibles). »<sup>14</sup>

<sup>14</sup> Nataraja Guru, 1961, *The Bhagavad Gita*, p. 224.

Cette ouverture d'esprit paraît encore plus flagrante lorsque l'on lit au chapitre IX stance 32 que les sūdras, les femmes et même les personnes qui ont versé dans le péché peuvent atteindre le but suprême. <sup>15</sup> Au chapitre XVIII stance 13, la philosophie Sāṃkhya est elle aussi totalement acceptée. <sup>16</sup>

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 441.

<sup>16</sup> *Ibid.* 665.

L'objectif de la *Gītā* est de réévaluer et de reformuler le courant de pensée orthodoxe et le courant de pensée hétérodoxe de son temps. Au chapitre V, stances 4 et 5, elle met l'accent sur une totale égalité de statut entre les disciplines orthodoxes et hétérodoxes. <sup>17</sup> Les stances 32 et

33 du chapitre IX font référence aux cinq niveaux ou catégories distinctes qu'il y a dans le contexte d'une analyse philosophique de l'Absolu.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 261.

Selon le Vedānta un seul et même Absolu revêt trois aspects distincts que l'on appelle *satyam jñānam anantam* (vérité ou réalité ontologique, sagesse et infinité). On voit ici qu'il y a une suite verticale de différents niveaux qui partent de l'existant pour passer par le subsistant et finalement atteindre le monde des valeurs suprêmes. Le vedānta considère qu'*ānanda* (valeur ou félicité), *ātmā* (le Soi) et *brahman* (l'Absolu) font référence au même Absolu. Ce traitement qui combine le téléologique, le psychologique et le cosmologique ne se réfère pas à trois Absolus différents. Selon la Kāṭha Upaniṣad on dit de toute personne qui ne peut comprendre cette unité qu'elle « erre de mort en mort ». Il faut également noter que le Vedānta tolère que l'on attribue différents noms à ce même Absolu, comme par exemple le Suprême, Vasudheva, Hari, Viṣṇu ou Nārāyaṇa. En outre, nous devons constater que les règles du Vedānta ne sont pas violées par le fait que l'on fasse remonter l'origine de l'univers à l'Absolu, ni même à ses dérivées négatives accessoires, ou aspects négatifs secondaires, comme par exemple *māyā*. Dans la littérature védāntique nous lisons souvent que *māyā* est la cause de l'univers. Stricto sensu cela ne pourrait être le cas si l'on prenait les *Brahmasūtras* et le commentaire de Śaṅkara au sens littéral, car selon eux la cause de l'univers ne peut être rien d'autre que *brahman*.

Il doit être permis au philosophe d'intercaler un nombre quelconque de concepts intermédiaires, ce qui l'autorise à interposer des concepts que l'on considère comme des origines immédiates ou lointaines du monde. Par exemple, dans un autre contexte, l'origine immédiate de la couleur est composée des vibrations qu'il y a derrière l'effet. Ce qui ne veut pas dire que l'on réfute l'origine générale de la couleur. L'orthodoxie telle que nous la transmettent les *Brahmasūtras* semble insister avec véhémence sur le fait que l'unique cause du monde est *brahman*. Ce qui fait consensus quant à la signification du texte est interprété par son auteur Bādarāyaṇa comme étant la seule raison requise pour prouver l'unique et directe relation causale entre le monde phénoménal et l'Absolu. Le *pradhāna* de la philosophie Sāṅkhya est donc totalement rejeté. Strictement parlant on peut appliquer cette objection à *māyā* en tant que cause de l'univers. En établissant une relation entre le monde des apparences et l'Absolu chaque philosophe doit surmonter les éléments de paradoxe qu'il y a entre eux. Ceci peut se faire à l'un ou l'autre des niveaux épistémologiques de son analyse. Pour les besoins de la nécessité il peut utiliser autant de concepts intermédiaires que le requiert son système afin d'éviter toute contradiction et de résoudre les paradoxes. Il y est autorisé tant qu'il explique suffisamment les termes qu'il utilise. Par conséquent, un philosophe scientifique à l'esprit ouvert ne doit pas nécessairement objecter à la terminologie d'un autre si celle-ci est claire et précise. Comme nous venons de le remarquer, pour ce qui est de dénommer l'Absolu et les trois ou cinq catégories qui lui sont propres il y a déjà une grande latitude, et une philosophie comme le Sāṅkhya ne commet aucune erreur en faisant référence à un terme comme *pradhāna*. Le terme *pradhāna* signifie simplement Nature primordiale en tant que réceptacle, dans un sens équivalent à celui du concept que l'on trouve dans le Timée de Platon.

Au chapitre XVIII de la Bhagavadgītā, aux stances 13 et 14 que nous avons déjà citées nous avons cinq catégories appelées *adhiṣṭhānam* (base ou piédestal), *kartā* (acteur ou celui qui fait), *karaṇam* (instruments d'action), *ceṣṭā* (activités variées) et *daivam* (principe divin). Les regrouper toutes sous le terme de *māyā* est une tâche bien plus aisée pour un métaphysicien qui n'a pas de sens critique que de les énumérer clairement et analytiquement. Il serait intéressant d'accepter cette analyse catégorielle, car elle n'empêche en rien la discussion. La Gītā se montre ainsi plus critique, plus scientifique et plus méthodologique dans son approche que le sont les



*Brahmasūtras* qui se basent généralement sur les indications que l'on trouve dans les écritures. Ce faisant, elle ne fait que confirmer ses croyances très orthodoxes.

Le terme *adhiṣṭhānam* que l'on trouve dans la *Gītā* (XVIII.14) est une référence particulièrement importante parce qu'elle désigne l'aspect ontologique de l'Absolu. Lorsque l'on trouve une référence à la philosophie Sāṃkhya qui, ici, est respectée au lieu d'être raillée, on réalise à quel point la réévaluation dialectique entreprise par la *Gītā* est évidente. Voici ce que nous lisons au XIII.20 :

« Pour ce qui concerne le principe actif de la cause (*hetu*) et de l'effet (*kārya*),  
On dit que le facteur incitatif est la nature (*prakṛti*) ;  
Pour ce qui est d'expérimenter le plaisir et la peine,  
On dit que c'est l'esprit (*puruṣa*). »<sup>18</sup>

<sup>18</sup>Nataraja Guru, 1961, *The Bhagavad Gita*, p. 557.

Certains védāntins ont attaqué la dualité entre *prakṛti* et *puruṣa* au motif que la relation qu'il y a entre ces deux facteurs est comparable à celle que l'on trouve dans l'exemple du mendiant boiteux, mais voyant, porté par un mendiant aveugle, mais doté de bonnes jambes. Mais si l'on considère cet exemple sous cet angle il n'est pas valable puisque *prakṛti* et *puruṣa* sont intégrés dans un quadruple contexte structurel et non pas dans un double contexte. Lorsque l'on examine attentivement ce qu'implique la stance que nous venons de citer, on s'aperçoit que c'est exactement ce que parvient à faire la réévaluation de la *Gītā*. Ils sont reliés à une cause ou *hetu* fondamentale commune et profonde. Ces deux aspects d'un même Absolu se rencontrent sur un terrain épistémologique commun que l'on appelle *hetu* ; ce terrain n'admet ni contradiction ni tautologie mais il accommode ces deux aspects jumelés structurellement, organiquement ou fonctionnellement.

On voit que les facteurs matériels et psychologiques sont des attributs de ces deux aspects. En premier lieu la Nature est envisagée en partant de son côté effet, et les causes profondément ancrées sont tracées horizontalement jusqu'à leur origine dans le réceptacle de la matière primordiale ou *pradhāna*. Une position intermédiaire entre la source et sa manifestation est attribuée à la référence qui est faite aux instruments de connaissance comme instruments qui font l'expérience du plaisir et de la peine. L'esprit est relié à la même base matérielle qui correspond au concept de *pradhāna* qui relève plus de l'aspect potentiel que de l'aspect cinétique de la Nature. La principale caractéristique qui distingue le *puruṣa* (Esprit) c'est le fait qu'il a une conscience qui le rend capable d'être sensible au plaisir et à la peine. Ce dont on jouit (*bhogyā*) est le corrélat horizontal de la personne qui jouit (*bhoktā*) sur le plan vertical. Tous deux relèvent du même contexte d'Absolu. Ce qui justifie que l'on interprète cette stance de cette façon c'est qu'à plusieurs reprises ces deux aspects sont nommés *bhogyā* et *bhoktā*. Une autre stance de la *Gītā* évoque ce même type de structure en insistant beaucoup dessus. C'est la IV.32, voici ce qu'on peut y lire :

« Ainsi les sacrifices déployés devant l'Absolu  
Sont nombreux et variés.  
Saches qu'ils ont tous leur origine dans l'action.  
Si tu les conçois de cette façon, tu seras libéré. »<sup>19</sup>

<sup>19</sup>Nataraja Guru, 1961, *The Bhagavad Gita*, p. 247.

Ici il est indubitable que les « sacrifices déployés » font référence à l'horizontalité.

## 8. Références à Pradhāna et Autres Termes du Sāṃkhya Tirées des Upaniṣads

La *Śvetāśvatara Upaniṣad* (V.2) rend hommage à Kapila de la façon suivante :

« (Même) Celui qui règne sur chacune des sources,  
Toutes formes et toutes sources ;  
Qui porte dans ses pensées et qui voit lorsqu'il est né,  
Ce sage rouge (*Kapila*) qui a été engendré au commencement. »<sup>20</sup>

<sup>20</sup> Hume, 1951, *The Thirteen Principal Upaniṣads*, p. 406.

Plus loin nous avons le VI.16 de la même Upaniṣad où des concepts tels que matière primordiale ou *pradhāna* (aspect potentiel de la Nature), *prakṛti* (Nature manifestée) et *viśvakṛt* (le Créateur de toutes choses) sont désignés et subtilement entrelacés ensemble. Voici ce qui est écrit :

« Lui qui est le créateur de toutes choses, celui qui connaît tout, qui tire son origine de lui-même,  
Qui est intelligent, qui est auteur du temps, qui est doté de qualités (*guṇa*), qui est omniscient,  
Qui règne sur la Matière Primordiale (*pradhāna*) et sur l'esprit (*kṣetrajña*), le seigneur des qualités (*guṇa*),  
La cause de la réincarnation (*samsāra*) et de la délivrance (*mokṣa*), de la continuité et de la servitude. »<sup>21</sup>

<sup>21</sup> Hume, 1951, *The Thirteen Principal Upaniṣads*, p. 410.

Ce qui nous intéresse particulièrement ici c'est le fait qu'il y ait une similitude avec le Moteur Immobile d'Aristote et le Moteur Primordial qui lui est en fait identique si on le voit sous un angle plus abstrait. En outre *prius nobis* ou ce qui est antérieur en termes de savoir correspond à l'*aḍṛṣṭa* de la philosophie Nyāya-Vaiśeṣika en tant que concept paradoxal de la substance absolue ayant ces deux aspects de *natura naturans* et *natura naturata*. Tout cela est préfiguré dans cette citation. Ce n'est pas un Absolu téléologique qui est la source de toutes choses, mais plutôt un Absolu ontologique. Cet Absolu ontologique forme le pôle négatif de l'axe vertical alors que l'Absolu téléologique védāntique constitue le côté positif. Ceci est parfaitement accrédité par la *Maitrī Upaniṣad* (VI.10) avec pour objectif de retracer l'origine du monde matériel. À la lumière de l'épistémologie de cette Upaniṣad et des autres, les causes formelles et les causes matérielles sont donc en ordre de façon identique.

Il n'est pas difficile de s'apercevoir que le concept de *pradhāna* correspond au concept d'entéléchie d'Aristote. *Puruṣa* est le corrélat positif vertical de *prakṛti* et tous deux se rencontrent au niveau négatif vertical de l'Absolu. *Prakṛti* et *pradhāna* occupent leurs positions respectives sur ce même côté négatif de l'axe vertical. C'est la raison pour laquelle Narayana Guru fait référence à l'*ātmā* (le Soi) et non pas au *cidātmā* (Soi raisonnant) lorsqu'il parle de *prakṛti* et *pradhāna*. Il poursuit ensuite sur un mode épistémologique pour aller vers les facteurs négatifs qui constituent la totalité de *māyā*. On peut entreprendre l'étude de *māyā* en partant de deux extrémités qui sont celles de *prakṛti* quand les trois *guṇas*, ou modalités de la nature, opèrent pleinement en elle. C'est le siège du plus subtil des paradoxes au sein de la conscience et c'est de là que toute philosophie tire son origine.

## 9. De la non-existence à l'atome

Nous pouvons voir que Narayana Guru entrelace dans un ensemble de visions globales et unitives le point de vue *Nyāya* (logique) de Gautama, le point de vue *Vaiśeṣika* (atomiste) de Kaṇāda et le point de vue *Sāṃkhya* (rationaliste) de Kapila. À première vue cette construction peut paraître artificielle, mais en analysant plus en profondeur la *Darśana-Mālā* nous changerons d'avis. Nous découvrirons alors le minutieux travail de chacun des chapitres qui entrent dans l'élaboration de cette seule guirlande. Il est nécessaire de les passer au crible pour établir un lien entre la non-existence (*abhāva*) et le principe invisible (*adr̥ṣṭa*) impliqué dans les atomes (*aṇus*) des Vaiśeṣikas. Nous devons garder à l'esprit ce qui a déjà été dit lorsque nous nous sommes efforcés de relier les anciens concepts grecs du *Nous* et du *Logos* (voir pages 60-61 et 66). Des philosophes présocratiques occidentaux comme Empédocle, Héraclite et Anaximandre, ont beaucoup contribué à la pensée hylozoïste où la matière primordiale est traitée en lien avec un principe vital.

Il importe de remarquer qu'à la stance 2 Narayana Guru adopte une méthodologie parfaitement dialectique pour introduire le concept d'*abhāva*. Dans le bref commentaire qu'il fait sur cette stance il explique que ce terme relève de l'école de philosophie Nyāya. *Abhāva* a pour autre corollaire le concept d'*ananyatva* ou non-altérité. Et il est avantageusement utilisé à la stance 2 où l'on considère que la cause matérielle et son effet sont des contreparties dialectiques parfaitement interchangeables. Cette méthodologie est systématiquement employée dans chacun des chapitres et c'est cet élément qui confère une unité structurelle non seulement à ce chapitre-ci mais à l'œuvre dans son ensemble.

L'école de philosophie Nyāya -Vaiśeṣika traite *abhāva* comme un *padārtha* (catégorie). Il a été ajouté aux six autres catégories qui sont : *dravya* (substance), *guṇa* (modalité de la nature), *karma* (action), *sāmānya* (universalité), *viśeṣa* (spécificité) et *samavāya* (inhérence mutuelle). On voit facilement qu'*abhāva* introduit la fin de l'ensemble de la série épistémologique. Bien qu'il fasse référence à la non-existence, il n'est pas censé être vide de contenu. Nous devons supposer l'existence d'une matrice ou d'un contenu plus basique et plus pur sur lequel le concept de non-existence peut être fixé sur une sorte de terrain neutre pour le monde. La possibilité d'une équation entre cette non-existence et sa contrepartie dialectique, qui est l'Absolu, se voit assez nettement à partir de la seconde moitié de la stance 2 où il est écrit que *brahma hi* (même l'Absolu). Or on pourrait se demander comment une entité négative peut être mise sur le même plan que l'Absolu non-négatif. Mais on voit que cette légère asymétrie est cohérente avec le titre de ce chapitre et son objet. D'ici la fin du chapitre suivant elle sera peu à peu éliminée et normalisée. Pour le moment avançons d'un pas et acceptons le paramètre vertical qui relie *abhāva* à l'extrémité où l'on distingue l'atome infinitésimal (*paramānu*) dans le contexte de *pradhāna*.

La façon dont kaṇāda perçoit l'atome l'assimile pour ainsi dire à un point de fuite qui correspond au pôle négatif de notre représentation structurelle. Tout comme les points d'Euclide sont sans dimensions et que, dans l'espace absolu, ils ne servent qu'à marquer une position, on peut considérer que l'atome relie l'existence à la non-existence. Dans le système Vaiśeṣika il est fait référence aux atomes binaires appelés *dvyanuka* ainsi qu'aux atomes trinitaires qu'on appelle *tryanuka*. Il est également fait référence à une structure de quaternion entre deux ensembles d'atomes ayant chacun des qualités spécifiques. Ils renvoient aux quatre premiers des cinq éléments, et dans le corps humain tous ont un organe des sens qui leur correspond

respectivement. Ces atomes ne sont pas que des ‘réalités’ physiques que l’on doit considérer comme ayant un statut unilatéralement objectif. Ce sont plutôt des entités psychophysiques où l’extension dans l’espace peut rencontrer la réflexion en de subtils termes d’essence. Aux vues des diverses philosophies attribuées à cette école, les complexités de cette position ne sont pas faciles à expliquer formellement. La variété des points de vue que l’on trouve dans le Vaiśeṣika qui s’est développé depuis l’époque pré-upaniṣadique fait qu’il est difficile de déterminer qu’elle période ou quelle école serait la plus élaborée en la matière. Nous retrouvons le même constat sur l’ontologie dans le Vedānta où, aussi tardivement qu’au dix-septième siècle Dharmarāja Adhvarīndra, l’auteur de la *Vedānta Paribhāṣā* dont nous avons déjà parlé, ajouta une importante contribution. La sagesse indienne se développe sur des milliers d’années, une période dont la limite la plus ancienne et la limite la plus récente s’étendent sur de nombreux siècles. Par conséquent la meilleure chose que nous puissions faire c’est de nous fier au magistral résumé et à la remarquable appréciation de la philosophie Vaiśeṣika que nous présente Theos Bernard. Voici ce qu’il écrit :

« Si la science nous a montré que la matière n'est qu'une extension de l'invisible, la question se pose de savoir comment une chose de grande magnitude peut être produite sans magnitude ? La meilleure façon d'illustrer cette question nous est donnée par les mathématiques avec un exemple qui opère dans le domaine de l'abstraction. A travers un processus de raisonnement logique portant sur l'analyse de la matière, nous parvenons à un point au-delà duquel continuer la division nous entraînerait dans l'erreur du *regressus ad infinitum* qu'aucune personne censée ne peut accepter. Cette position extrême est désignée par un point qui est défini comme n'ayant ni partie ni étendue, et qui n'est qu'une position ; par conséquent on ne peut le considérer qu'à partir de son emplacement qui n'est qu'une balise dans la force cosmique universelle et omniprésente d'où émergent toutes les choses à venir. En tant que tel, il n'occupe aucun espace, il n'a pas d'intérieur ni d'extérieur ; n'ayant aucune partie il n'est pas produit et ne peut être détruit, car cela impliquerait une séparation en plusieurs parties ; donc il est éternel et n'a pas de magnitude, c'est-à-dire qu'il n'a pas de longueur, ni de largeur, ni d'épaisseur. Cette réalité de la position est désignée en sanskrit par le mot *aṇu* et son superlatif qui nous donnent le terme *paramāṇu*. »<sup>22</sup>

<sup>22</sup> Bernard, 1958, *Hindu Philosophy*, p. 66.

Puis Bernard poursuit en nous montrant comment l’atome primordial prend à la fois une forme binaire et une forme tertiaire :

« Si au moins deux points (*aṇus*) s’associent de manière à se combiner le long d’un axe vertical, ce qui en résulte entre dans la classe des formes binaires ou forme constituée de deux variables. On décrit cette forme comme une ligne qui se définit par une suite de positions reliées ou une association de points coordonnés de façon à n’avoir qu’un seul axe. En sanskrit on appelle cette forme binaire *dvyāṇuka*.

Pour produire un troisième élément qui ait l’épaisseur nécessaire à la création de tous les phénomènes visibles ayant une magnitude, il faut nécessairement au moins trois lignes qui s’associent de façon à se combiner pour former un ensemble intégral opérant et fonctionnant comme un seul système. Techniquement on classe ce système dans la catégorie des formes ternaires ; car c’est une fonction rationnelle, intégrale et homogène composée d’un ensemble de trois variables. En sanskrit, on l’appelle *tryāṇuka*... »<sup>23</sup>

<sup>23</sup> Bernard, 1958, *Hindu Philosophy*, pp. 66-67.

Puis il fait une intéressante observation sur l’atome ternaire :

« ...Cette combinaison de lignes donne de l'épaisseur à l'unité qui auparavant ne s'étendait que sur la longueur et la largeur, produisant ainsi toutes les formes visibles que nous connaissons dans ce monde objectif qui ne varie qu'en fonctions des degrés d'intensité de l'association formant soit des nuages vaporeux soit un étincelant diamant. »<sup>24</sup>

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 67.

Voici comment il conclut :

« C'est de cette façon que sont produits tous les objets du monde phénoménal. Par conséquent, en dernière analyse, toute chose n'est que l'apparence d'une réalité intangible ; Cette apparence est une magnitude que l'on appelle la masse ; cette masse n'est qu'un moyen de mesure, elle n'est pas une vraiment réelle. Ces nouvelles formes agissent indépendamment de leurs parties constituantes fondamentales de la même manière qu'un gyroscope exerce une influence lorsqu'il fonctionne. »<sup>25</sup>

<sup>25</sup> *Ibid.*

On peut facilement voir que cette analyse de l'atome a des affinités avec notre modèle basé sur une structure à quatre dimensions et notre propre modèle conique biface. Chaque cône inversé a trois dimensions dont le point le plus négatif situé en bas correspond à la position occupée par l'atome. Le fonctionnement gyroscopique fait référence aux fonctions centrifuges et centripètes inhérentes à la nature. La référence à l'indivisibilité de l'atome nous rappelle la référence que fait Schrödinger à l'atome infinitésimal que l'on trouve dans la physique moderne où il est immatériel et n'est qu'une simple représentation.

Bien que *pradhāna* et *prakṛti* opèrent avec une réciprocité à deux niveaux distincts, nous devons les traiter ensemble. À elles deux elles représentent les deux mouvements gyroscopiques où *prakṛti* sépare les trois qualités dans le sens centrifuge et les rassemblent de nouveau dans le sens centripète d'une façon réciproquement transparente ou invisible.

La non-existence (*pradhāna*) est toujours présupposée dans le contexte de la limite négative du *parāmaṇu* qui est lui-même éternel, unique et sans dimensions. Elle comporte également un élément d'*adrṣṭa* (imperceptibilité) comme au-delà synthétique a priori, dans la direction négative ; imperceptibilité fondée sur une base universelle neutre et absolue qui est la matrice amorphe de toutes les manifestations de noms et de formes. La non-altérité (*ananyatva*) d'*abhāva* (néant) prise parallèlement au concept d'Absolu, est l'une des subtilités de la seconde stance, et à ce titre cette stance mérite donc pleinement que nous la prenions en considération.

## 10. Le Dynamisme de l'interaction Esprit-Matière

Le seul problème qui interpelle à la fois les philosophes orientaux et les philosophes occidentaux c'est la question de la participation, de l'insertion ou de l'articulation de l'esprit avec la matière. Le parallélisme qu'il y a entre eux et l'occasionalisme où l'interaction prend place est bien connu du rationalisme occidental. En Inde, dans son commentaire sur les *Brahmasūtras*, Śāṅkara a étudié les Vaibhāṣikas, les Yogācāras et les Vijñānavādins qui croient en l'apparition et la disparition momentanées. Il a également accordé la plus haute estime au point de vue le plus simple et le plus original qui est celui du bouddhisme. Néanmoins, nombre des arguments qu'il a émis à l'encontre de ces écoles ne semblent pas suffisamment sérieux et ils sont souvent constellés d'objections puériles qui ne respectent pas pleinement la totalité de la configuration dans laquelle a été énoncée chaque théorie. On se demande même parfois si

c'est bien le même Śaṅkara qui est à l'origine de chacun des commentaires de ces nombreux *sūtras*. Ici et là émerge une critique bien construite et de très bonne qualité, mais généralement on devient écœuré par le bas niveau de l'argumentation utilisée contre toute personne qui ne relève pas du très orthodoxe camp védique. Nous avons dans les *Brahmasūtras* (II.2.28) l'exemple d'une brillante critique portant sur certaines positions bouddhistes. En elle-même elle montre bien qu'elle ne vient pas d'un esprit commun qui serait seulement capable d'avancer des arguments puérils. Nous prenons cet extrait parce qu'il porte à la fois sur la réalité du monde visible et sur celle du monde mental qui le soutient. Le réel n'est pas éludé mais il est traité à égalité avec sa propre contrepartie négative, ce qui nous amène à l'*anirvacanīya-khyātivāda* ou principe d'imprédictibilité. Pour reprendre le terme d'Heisenberg, on peut dire qu'ici deux 'conjugués' sont impliqués. Nous sommes amenés à nous pencher sur cette question parce que dans cette série de stances nous voyons au commentaire de la stance 3 que c'est *vidyā* ou science qui est susceptible de nous mener au salut. Jetons maintenant un coup d'œil sur la version que donne Śaṅkara sur le dynamisme qu'il y a derrière l'interaction entre l'esprit et la matière, et nous verrons que son argumentation s'accorde avec la position de Narayana Guru. Voici ce que nous pouvons lire :

« La non-existence des objets externes ne peut être maintenue parce que nous sommes conscients des objets externes. Dans tout acte de perception nous sommes conscients d'une chose externe qui correspond à une idée, que ce soit un poteau ou un mur, un morceau de tissus ou une cruche, et ce dont nous sommes conscients ne peut exister... En apercevant un poteau ou un mur personne n'est conscient que de ce qu'il perçoit, mais tous les hommes sont conscients que les poteaux, les murs ou autres choses du même genre sont des objets de leurs perceptions. Que telle est la prise de conscience de tous les hommes vient également du fait que même ceux qui contestent l'existence des choses externes témoignent de leur existence lorsqu'ils disent que ce qui est un objet de cognition interne apparaît comme étant quelque chose d'externe. Car dans la pratique ils acceptent la conscience générale qui atteste que l'existence est un monde externe, alors que dans le même temps ils cherchent à le réfuter s'ils parlent de choses externes comme 'ressemblant à quelque chose d'externe'... Si nous acceptons la vérité telle que nous la donne notre conscience, nous devons admettre que l'objet de perception nous apparaît comme étant quelque chose d'externe, et non pas comme quelque chose d'externe. »<sup>26</sup>

<sup>26</sup> Thibaut, 1890, *The Vedānta-Sūtras with the commentary of Śaṅkarācārya*, vol. 1, pp. 420-21.

A la sixième stance de ce chapitre où les aspects ambivalents relevant du *cidātmā* (Soi raisonnant) sont contrebalancés en un état neutre situé entre le plaisir et la peine, on peut clairement distinguer deux ensembles de dynamisme. Il y a également un autre dynamisme impliqué entre *prakṛti* et *pradhāna* qui agit en alternance de façon centripète et de façon centrifuge. Celui-ci prend place à un niveau inférieur, là où la faculté positive de raisonnement n'entre pas en jeu dans la même mesure que dans le cas précédent. La stance 10 désigne clairement le dynamisme qui soutient directement la matière primordiale. Là, les implications horizontales sont indéniables, tandis que dans le premier cas, le dynamisme entre le transcendantal et l'immanent concerne le siège profond de l'alternance des appréciations de valeur. Dans l'*Īśa Upaniṣad* on retrouve cette dernière alternance aux stances 11 et 14 qui décrivent *vidyā-avidyā* (science-ignorance) et *sambhūti-vināśa* (devenir-destruction) circulant en alternant rapidement entre deux pôles dont on pourrait supposer qu'ils induisent un schéma de mouvement circulaire en forme de huit (voir page 302). Les deux autres dynamismes, qui alternent avec de longs ou fréquents intervalles au sein du cœur négatif de la Nature, ont un mouvement semblable à celui d'un gyroscope. De la même façon qu'en biologie, comme

l'explique Schrödinger dans son livre *What is life ?* il y a toujours une division quantitative de cellules et une continuité qualitative de chromosomes.

Lorsque l'esprit et la matière entrent en jeu en s'enchaînant rapidement l'un après l'autre nous arrivons à une configuration qui ressemble à celle de la propagation électromagnétique. On peut aussi se représenter comment une alternance plus lente pourrait ressembler au rythme de l'ambivalence biologique.

## 11. L'Analogie de la Machine

Comme nous l'avons précédemment expliqué, dans *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion* Bergson considère que l'univers est 'une machine à fabriquer des dieux'. Dans ce livre il s'exprime comme un instrumentaliste qui est capable de parvenir à l'idée de Dieu en partant du côté fonctionnel ou opérationnel de l'instrumentalisme. On trouve la version opposée de cette même configuration globale dans la *Bhagavagītā* (XVIII.61) :

« Le Seigneur réside au cœur de tous les êtres,  
O Arjuna, par le principe d'apparence (*māyā*)  
Il fait se mouvoir tous les être  
(Comme s') ils étaient montés sur une machine. »<sup>27</sup>

<sup>27</sup> Nataraja Guru, 1961, *The Bhagavad Gita*, p. 702.

Dans la *Maitrī Upaniṣad* (VI.38) il est écrit que l'Absolu a la taille d'un pouce ou d'un empan du corps humain. <sup>28</sup> Le quatrième chapitre de la *Darśana-Mālā* déclare que la lumière et l'obscurité ont tendance à ne pas pouvoir coexister. Toutes ces antinomies sont des antinomies fondamentales que l'on retrouve avec leurs équivalents dans toute philosophie digne de ce nom. L'Absolu est le seul principe qui peut effectivement éliminer ce paradoxe et ce faisant il s'engage sur la voie de la circulation alternée des tendances de la conscience. Nous avons déjà évoqué cela en parlant d'endosmose-exosmose et d'entropie-néguentropie. De même en cybernétique nous avons un fonctionnement que l'on appelle action et rétroaction (feedback) ainsi que la notion d'homéostasie (équilibre). En parlant du *paramāṇu* des Vaiśeṣikas dans la section précédente nous avons mentionné le gyroscope de Theos Bernard et maintenant nous voyons comment la *Bhagavagītā* considère que tous les êtres pivotent sur une machine. Nous avons fait référence à ses hypothèses pour montrer que la sagesse indienne peut aussi prendre en considération l'univers mécaniste de la machine quand elle le veut. Nous retrouvons ce délicat mécanisme bipolaire qui se prête au paradoxe de *māyā* dans d'autres écrits de Narayana Guru. Voici ce qui est écrit à la strophe 33 de l'*Ātmopadeśa Śatakam* (One Hundred Verses of Self-Instruction) :

« Le savoir, afin de connaître l'état constant qui est le sien ici-bas,  
Se manifesta sous forme de terre ou d'autres choses omniprésentes ;  
Ainsi, à l'inverse, tantôt en montant, tantôt en changeant de sens,  
Il (*it*) n'arrête pas de tourner en rond comme un bâton de feu qui tourbillonne. »<sup>29</sup> \*

<sup>28</sup> Hume, 1951, *The thirteen Principal Upaniṣads*, p. 452.

<sup>29</sup> Pour voir les commentaires que nous avons faits sur cette strophe se reporter à *The Philosophy of a Guru*, chapitre III (in *Unitive Philosophy*) et le commentaire de cette strophe dans *One Hundred Verses of Self-Instruction*, publié par la Narayana Gurukula, Varkala, 1969.

\* N.D.T : voir 'A cry in the Wilderness' traduction de Vinaya Chaitania, p. 189.

La stance 17 du même ouvrage implique clairement la circulation de la pensée suivant le schéma d'une figure en forme de huit. Elle nous donne l'image structurelle graphique d'une lampe suspendue rotative constituée de deux plateaux, ou deux paliers, représentant les aspects conceptuels et perceptuels de la cognition. Les deux pôles évoqués respectivement par le concept d'atome (*aṇu*) et le concept d'infini (*akhaṇḍa*) sont également cités par Narayana Guru à la stance 96 de l'*Ātmopadeśa Śatakam* :

« L'atome et l'infini, comme l'être et le non-être,  
Se profilent ainsi de part et d'autre ; de même cette expérience  
De l'être tout autant que du non-être, s'achèvera par la suite,  
Et dénuée de tout fondement, elle cessera d'exister à jamais ! »<sup>30</sup>

<sup>30</sup> Nataraja Guru, 1969, *One Hundred Verses of Self-Instruction*, p. 272.

Nous avons déjà expliqué le paramètre qui unit le *Logos* et le *Nous* dans différents contextes. L'esprit et la matière ou le nom et la forme collaborent en partant de deux côtés opposés, au lieu d'être classés l'un dans l'autre comme peuvent le concevoir les évolutionnistes et même certains évolutionnistes créatifs tels que T. de Chardin. Bergson parle de cette approche comme d'une erreur qui a commencé à l'époque de Platon. Selon lui les instincts rencontrent l'intelligence en un point où ils se dispersent les uns les autres et inversement. Cette rencontre des antinomies qui aboutissent à la manifestation du monde est décrite à la stance 96 de l'*Ātmopadeśa Śatakam* que venons de citer ; cette stance montre clairement que cette approche vient de deux côtés opposés.

Si nous réfléchissons maintenant à ce qu'implique ce double-jeu structurel pour ce qui est du progrès spirituel, il est vrai qu'en premier lieu le pointeur de l'aspiration à cette évolution se dirige vers le côté positif de la configuration. Mais des philosophes comme Nietzsche ont également souligné que le fait de penser à ce qui 'était', était une des plus grandes tribulations de l'esprit. Rester dans le passé est une forme de regret et cela met en danger l'évolution spirituelle. C'est pourquoi le Vedānta dénigre le *pitṛyāna* (culte des ancêtres) et que le *devayāna* (culte rendu aux dieux) y est tout juste toléré dans la mesure où c'est la meilleure option parmi les suivantes ; le *devayāna* allant dans la bonne direction, c'est-à-dire dans la direction d'une progression spirituelle normale. À cet égard Narayana Guru n'exclut pas la possibilité d'atteindre le trésor caché de l'Absolu en fouillant les couches rétrospectives et négatives qui le dissimulent. Ce progrès qui évolue dans la direction négative peut atteindre, en théorie du moins, l'atome infinitésimal (*paramāṇu*) et ce faisant il peut atteindre la lumière de l'Absolu. Il est écrit dans l'*Ātmopadeśa Śatakam*, stance 64 :

« Ce qui prévaut toujours, surmontant l'obstacle  
Que représente chaque objet de la cognition sensorielle,  
Seule notre propre mémoire peut le contrecarrer.  
Cependant, on peut raisonnablement s'attendre  
À ce que la rétrospection la plus lucide puisse  
Découvrir et mettre en lumière le trésor de la sagesse ultime. »

Nous concluons cette partie en soulignant qu'il ne faudrait pas regarder Kaṇāda et Kapila avec mépris, comme cela se fait dans les *Brahmasūtras*. Ces deux philosophes ont largement contribué à la Science de l'Absolu. Si le progrès spirituel dans le domaine de la religion et de la piété ordinaires ne suit pas cette même direction négative, on ne devrait pas considérer pour autant que les contemplatifs les plus résolus ont tort d'adopter cette approche négative et plus



scientifique. Vues sous cet angle les contributions qu'ont apportées Kaṇāda et Kapila à une Science intégrale de l'Absolu restent monumentales.

## 12. Remarques de Conclusion

Bien que ce chapitre s'intitule *Négativité*, étant donné qu'il fait effectivement référence au principe d'erreur, il ne faut pas perdre de vue le fait que nous sommes encore dans le domaine de l'ontologie. À première vue ontologie signifie existence (*sat*) mais le statut du mot *sat* est le même que celui de la réalité existante que l'on trouve au chapitre 1. Ici, dans l'épistémologie pure ou absolue, le concept de *sat* relève d'un contexte plus pur sur l'axe vertical négatif. C'est dans le chapitre précédent qui portait sur la phénoménologie qu'il était question d'ontologie, et c'est là qu'ont été traités ensemble les pressentiments eidétiques et les phénomènes tangibles basés dans le mental.

Nous traitons maintenant de formes d'illusions plus subtiles. La stance 17 de l'*Ātmopadeśa Śatakam* faisait référence à une lampe qui brûlait avec son ombre comme fondement de la forme visible. Dans cette analogie de la lumière de la lampe et de l'ombre, le côté représenté par la lumière symbolise le savoir conceptuel que l'on interprète dans le sens où il fait référence à *vidyā* (la connaissance) mentionnée au début du chapitre. La limite située à l'extrémité négative est le concept exhaustif de la négativité induit dans le *pradhāna*. *Pradhāna* acquiert sa propre dignité dans la mesure où il est l'unique facteur opposé au *brahman* normé ou positif qu'est le *brahman* des *sūtras*, ou l'Absolu.

Dans le résumé qui conclut le commentaire du texte (voir page 337) Narayana Guru énumère huit éléments et parle brièvement de chacun d'eux ; *māyā* est l'un d'entre eux, et en tant que principe global de négativité il sert à couvrir une série graduées d'autres aspects d'ambiguïté et d'erreur ; on peut considérer que ces huit éléments sont des boîtes à l'intérieure d'une boîte. Cependant on ne peut soutenir cette façon d'envisager les choses lorsque l'on considère les différents niveaux d'erreur à la lumière d'une épistémologie épurée, une épistémologie où le haut rang ou la richesse du contenu devient homogène et également transparent à la lumière de l'Unique Absolu. Il n'est pas nécessaire de considérer que les boîtes sont petites ou grandes, ni grossières ou raffinées, en taille ou en nature. *Prakṛti*, par exemple, avec le fort dynamisme qui est le sien ne peut être contenue dans la simple négativité. Avec un mécanisme interne propre à l'ensemble, ces niveaux ne sont que de l'ordre de la catégorie ou du schéma.

A la stance huit, l'accent mis sur le fait de ne pas connaître la nacre nous prouve que nous sommes encore dans le domaine de l'ontologie. Ceci peut être mis en opposition avec le même exemple que l'on trouve à la dernière stance du chapitre 6 où il semblerait que Narayana Guru accorde la primauté à l'apparence argentée. Ce sont de délicats aspects du minutieux travail que Narayana Guru a entrepris pour élaborer la structure de cette guirlande de stances.

Il nous faut remarquer une autre subtilité, c'est la définition de *vidyā* par opposition à celle d'*avidyā*. Nous constatons qu'il y a là un haut niveau de transparence à l'intérieur duquel cet aspect ambivalent positif de l'ignorance participe de l'Absolu en tant que fondement de toute dualité apparente et Le révèle. Ici, l'aspect fumé du cristal de quartz, qui est moins dense que dans le précédent chapitre, a une transparence et un éclat qui partent de son sommet et lui donnent la gradation épistémologique que ce chapitre a pour but d'accentuer. Faisons maintenant un résumé sommaire de ces stances :

**Stance 1 :** Il est important de remarquer que *māyā* est censée recouvrir tous les autres concepts négatifs, et qu'en terme de rang et de statut son rival n'est autre que l'Absolu neutre qui nous sera totalement dévoilé dans les chapitres ultérieurs. La contradiction interne induite dans la question de savoir si *māyā* est réelle ou si elle existe, ou dans le fait de se demander si l'on y croit ou si l'on n'y croit pas, nous est révélée par la toute première caractéristique de *māyā* donnée dans la définition de la toute première stance. Cela ressemble au cas d'une personne qui bouge la tête lorsque le docteur ou le coiffeur lui demande de ne pas la bouger, ou au fait d'écrire les mots 'ceci est un crayon blanc' avec un crayon à mine de plomb. Il y a une inconsistance interne dans le fait de nier *māyā* qui elle-même est fondée sur un déni fondamental.

**Stance 2 :** La non-altérité de ce qui est irréel par rapport à l'Absolu nécessite un examen attentif. La non-existence du pot contient l'existence de l'argile qui en est la cause matérielle. Cette manière dialectique de penser est une caractéristique reconnue par la logique indienne et elle est tout à fait valable pour le Vedānta, même si à proprement parler cette méthode tire son origine de l'école *Nyāya* (Logique). La cause et l'effet relèvent donc d'un contexte qui s'assimile à une réaction réversible ; ensemble elles constituent une pure équation mathématique dont les termes sont interchangeable. En théorie il n'y a aucun inconvénient à mettre en équation le pur néant avec le pur Absolu comme le fait l'école bouddhiste *Mādhyamika*. Nous devons supposer que le côté négatif de l'Absolu est d'abord absorbé dans le pur néant antérieur au néant dont il est question ici. Du simple fait d'éliminer le négatif, l'Absolu positif part en fumée car le positif et le négatif sont dialectiquement interdépendants. Par conséquent, pour que l'on puisse parvenir à l'Absolu neutre, le paradoxe doit se résoudre par une double négation et une double affirmation.

**Stance 3 :** Cette stance commence par une double négation ('le non-Soi est irréel...') pour aboutir à une double affirmation ('le Soi est réel') de l'aspect ontologique parfaitement absolutiste du Soi. Ici le Soi relève du côté positif ontologique parce que l'apparence de serpent relève du côté du non-Soi conceptuel. Il y a une subtile inversion qui est le fondement de l'appréciation des valeurs erronées ; cette inversion deviendra évidente à la stance suivante où l'on prend en considération une paire de facteurs ontologiques ambivalents plus simple. D'ores et déjà l'ignorance contient en germe l'élément qui pervertit les valeurs communes de la vie intelligence.

**Stance 4 :** Si l'on a compris la stance 3, le sens de celle-ci paraît assez clair. Cette stance ne fait qu'énoncer la position inverse à la précédente.

**Stance 5 :** Ici le concept autour duquel tourne ce chapitre est *cidātmā*, un combiné de la raison pure et du Soi. C'est là que le concept horizontal et le concept vertical sont mis en relation. Cet aspect du Soi en tant que *cidātmā* est sujet à l'alternance du plaisir et de la peine. Dans son court commentaire Narayana Guru relie cet aspect au *jīva* ou principe vital et il faut interpréter *jīva* en tant que corrélat horizontal de *cidātmā*. Le commentaire fait également référence à l'Absolu dépourvu de membres avec lequel *cidātmā* peut aussi être corrélé. Cet Absolu est la version verticale de ce même aspect. À côté des définitions que contient cette stance, notre analyse structurelle nous aide à établir ces concepts avec plus de précision.

**Stance 6 :** Lorsque l'on comprend bien le mécanisme de la stance 5, on voit bien qu'une totale verticalisation des tendances internes au *jīva* élimine l'alternance ambivalente du plaisir et de la peine. À un niveau supérieur tous deux se font absorber par l'Absolu.

**Stance 7 :** Dans l'aspect immanent (*aparā*) de l'Absolu ontologique, pleinement existentiel et négatif, le schéma nucléaire de la réalité se présente sous la forme d'un agrégat universel. Ceci est compatible avec notre idée de l'aplat de couleur. L'agrégat universel d'Hegel s'accorde avec cet aspect ontologique. Lorsque la nature fonctionne plus en profondeur, cet aspect nucléaire potentiel de l'agrégat universel se transforme cinétiquement à partir de son statut épistémologique intérieur pour aboutir à un statut plus manifeste.

**Stance 8 :** La délicate interaction de l'ambiguïté qu'il y a entre la nacre et sa ressemblance à de l'argent repose sur un fondement ontologique plutôt que sur un fondement téléologique ou psychologique. Une meilleure connaissance de la nacre élimine l'erreur liée au fait qu'elle paraît être de l'argent. Lorsqu'on pousse plus loin la négativité elle élimine la dualité en diminuant la possibilité d'erreur à l'extrémité opposée. Nous avons déjà souligné la manière avec laquelle la position sera inversée au sixième chapitre au moment où nous passerons de l'ontologie à la téléologie en employant un raisonnement dialectique ascendant.

**Stance 9 :** La seconde moitié de la stance nous offre une alternative au sens que l'on attribue au concept de *pradhāna* ou Réceptacle négatif situé en bas de l'ensemble de la configuration. Il a sa contrepartie dans la tasse renversée à laquelle nous avons fait allusion au troisième chapitre. Le *pradhāna* est un concept qui renvoie au pôle négatif de l'axe vertical.

**Stance 10 :** Le terme *triguṇātmikā* (constituée des trois modalités de la nature) et l'expression *prakṛtyā eva* (par sa nature interne même) servent à souligner le fait que l'on ne doit pas considérer que la Nature est extrinsèque au contexte de ce chapitre que certains critiques peuvent interpréter, à tort ou à raison, à la lumière de la dualité du Sāṃkhya.

En concluant ce chapitre Narayana Guru explique dans un bref commentaire comment il se peut que *māyā* ait de nombreuses subdivisions. Dans le cadre des trois modalités de la Nature on peut examiner des sujets tels que la psychologie des caractères, les types de philosophies, de religions, de peintures, de musiques, de littérature et même les différents types de diètes. Le chapitre XVII de la *Bhagavadgītā* traite certains de ces aspects. La *Gītā* ainsi que la *Sāṃkhya-Kārikā* signalent également que lorsque *sattva* prédomine, *rajas* et *tamas* sont passifs, lorsque *rajas* prédomine *sattva* et *tamas* sont passifs, et lorsque *tamas* prédomine *sattva* et *rajas* sont passifs. Le dernier chapitre de la *Bhagavadgītā* fait une extrapolation et applique le principe des trois *guṇas* de différentes manières.

Les autres ramifications des opérations de *prakṛti* que l'on trouve dans le commentaire sont expliquées dans la *Gītā* avec suffisamment de précisions. Il nous faut également faire remarquer que le chapitre sur la phénoménologie a certains aspects qui relèvent justement de ce chapitre. En précisant dans son commentaire de la stance 2 que *māyā* peut aussi recouvrir *manas* (mental) et *saṅkalpa* (volonté) qui ont déjà été traités dans le chapitre précédent, Narayana Guru reconnaît cette apparente réitération. Il y a quelques aspects qui se recoupent dans la phénoménologie et la négativité, et dans ce chapitre cela donne lieu à une ramification qui s'enrichit de nouvelles subdivisions. Strictement parlant, on peut y inclure la relativité restreinte d'Einstein. Même dans la fission nucléaire le plus important c'est l'impact négatif du neutron. C'est ainsi que l'interjection *ha* suggère aussi le pouvoir d'horizontalisation de la bombe à hydrogène.

## NORMALISATION

### PROLOGUE

La vision neutre que l'on a de l'Absolu ne devrait pas être ternie par la moindre trace de négativité. Dans le chapitre précédent nous avons atteint les dernières limites de la négativité dans le concept de Nature qui révèle les potentialités d'un univers extrêmement diversifié. On perçoit au sein de ce concept un certain degré de surprise qui rappelle la théorie du Big Bang de la cosmologie moderne. Cet aspect actif et croissant de l'univers, bien qu'il ne soit révélé que comme une simple possibilité et non pas comme un fait, touche l'extrême limite qui est le point où la manifestation visible est potentiellement ou cinétiquement impliquée entre *pradhāna* et *prakṛti* respectivement. Cette limite relève de la physique perceptuelle et non pas de la métaphysique conceptuelle.

Dans ce chapitre nous allons équilibrer cette unilatéralité. Cet équilibrage implique une double correction permettant à l'extrême négativité de se contrebalancer elle-même en une normalité, et cela se fait en trouvant au sein de l'Absolu l'élément numérateur correspondant. C'est en ce sens que nous avons appelé ce chapitre Normalisation. En outre, on doit comprendre que cette normalisation prend place, comme c'est le cas avec les pures mathématiques, au cœur du pur raisonnement ou de la conscience. Entre le positif et le négatif, la pensée évolue ici selon sa propre amplitude. Aucun fait, aucune chose ou événement extérieur n'est important. Le formalisme mathématique d'Hilbert est en accord avec le contenu de ce chapitre. Ici deux purs aspects de l'Absolu interagissent, éliminant la dualité de chacun d'eux pour révéler l'Absolu entièrement normalisé. Normalisation et renormalisation renvoient respectivement à la double correction impliquée. Comme nous l'a révélé Edmund Whittaker <sup>1</sup>, nous avons vu la façon avec laquelle Eddington a reconnu cette approche.

<sup>1</sup> Voir page 23.

Bien que le titre que Narayana Guru a choisi pour ce chapitre soit *Bhāna-Darśanam* (vision par la conscience), cette normalisation spécifique à Eddington a un statut unifié et quelque peu subjectif très similaire à l'épistémologie propre au Vedānta. Nous avons également vu comment des scientifiques comme Schrödinger prônent une nouvelle manière de comprendre la réalité ; cette façon est synthétique. <sup>2</sup>

<sup>2</sup> Voir pp. 52, 53-54, 167.

Le sélectionnisme, le structuralisme et le subjectivisme relèvent de la nouvelle épistémologie de la science. Dans le contexte d'une Science unifiée où physique et métaphysique pourraient coexister, la métaphysique de Bergson ouvre la voie pour ce type de nouvelle épistémologie. Selon Bergson il faut se mettre *en* situation et non pas prendre des clichés en restant extérieur à la situation. Il ajoute que le temps perceptuel et le temps conceptuel siégeant ensemble pour ainsi dire dos à dos, peuvent exister en relation avec un paramètre commun. Ce temps est livré au regard du futur chercheur en toute transparence et il convient d'appliquer cette double

correction qui fait violence à l'inclination naturelle de la pensée. Indubitablement Bergson met le doigt sur certains des aspects les plus subtils de la normalisation. Nous avons cité ses remarques à maintes reprises. Elles nous aident à prendre conscience du fait que l'on peut traiter conjointement physique et métaphysique en une seule et unique discipline unifiée. Ceci étant fait, Bergson ne peut manquer de se demander, 'ne pourrions-nous pas alors atteindre l'Absolu ?'

Cette double référence est également courante dans le Vedānta. La *Kaṭha Upaniṣad* (III.1) rapporte le cas de deux sois qui s'abreuvent des vérités relatives à l'ordre du monde dans le *sukṛta-loka* (le monde que l'on atteint par ses bonnes actions) :

« Il y en a deux qui s'abreuvent de justice (*ṛta*) dans le domaine des bonnes actions. Tous deux sont entrés dans le lieu secret (du cœur) et ont pénétré dans la sphère la plus élevée.

Les connaisseurs du *brahma* les nomment 'l'ombre' et 'la lumière' et c'est également ainsi que les nomment les maîtres de maison qui entretiennent les cinq feux sacrificiels, et ceux qui pratiquent la cérémonie du triple feu Naciketas. »<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Hume, 1951, *The Thirteen Principal Upaniṣads*, p. 351.

Ces deux sois coexistent comme des entités jumelles, ils sont aussi inséparables que le sont la lumière du soleil et l'ombre. De même dans la *Śvetāśvatara Upaniṣad* (IV.6) on a l'exemple souvent cité de deux oiseaux aux plumages aussi beaux l'un que l'autre qui sont assis ensemble sur le même arbre. L'un mange un fruit sucré tandis que l'autre le regarde impassible. Ces exemples explicites font référence à la double correction que l'on doit appliquer au concept d'Absolu. Voici ce qui est écrit :

« Deux oiseaux, compagnons fermement attachés l'un à l'autre,  
S'agrippent au même (*self-same*) arbre.  
L'un des deux mange un fruit sucré ;  
L'autre le regarde sans manger. »<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Hume, 1951, *The Thirteen Principal Upaniṣads*, p. 403.

Même les quatre exemples classiques utilisés dans le Vedānta impliquent chacun deux aspects de la réalité ou de la vérité. Les exemples de la vague et de l'eau, de la corde et du serpent, du pot et de l'argile et de la nacre et de l'argent, sont censés être utilisés dans des contextes différents là où l'on cherche à normaliser l'erreur. Dans le dernier exemple qui est celui de la nacre et de l'argent, l'interaction du vrai et du faux entre les deux côtés est si subtile et si naturelle que l'on peut en tirer un meilleur parti en expliquant qu'il est nécessaire de normaliser les préjugés physiques et métaphysiques entravant la vision d'un Absolu pleinement neutralisé. Dans le cas du serpent et de la corde, la personne a un ressenti de forme plus grossière et moins philosophique ; étant dans cette situation, ce qu'elle éprouve provient du conflit qu'il y a entre le oui et le non. Le cas de l'argile et du pot devrait intéresser le logicien qui accorde la primauté à la cause matérielle. Quant à l'exemple de la vague et de l'eau, c'est celui qui est le plus incontournable dans l'Advaita Vedānta ; dans ce cas-là tout paradoxe et toute contradiction sont éliminés si on en a une vision parfaitement verticale. On ne reconnaît même pas que les bulles et l'écume que produisent les perturbations horizontales dans l'eau ont une réalité autre que

celle d'être de l'eau. Ces deux grandes divisions de la conscience existent dans le Vedānta tout autant que dans la pensée contemporaine.

## 1. Langage Mathématique et Mystique

Dans ce chapitre nous traitons de ces deux aspects de la conscience qui interagissent pour ainsi dire en raison d'une différence infinitésimale. Les facteurs ambivalents et antinomiques en jeu interagissent délicatement, et on doit comprendre qu'ils relèvent soit d'un langage purement mathématique, soit d'un langage hautement mystique. Le concept métaphysique le plus proche de ce qui nous intéresse ici c'est l'occasionalisme tel que le concevait Descartes, qui est un occasionalisme par lequel la volonté de Dieu permet l'interaction psychophysique. La psychologie de la Gestalt avec des configurations qui nous apparaissent comme des éléments d'intégration, et non pas simplement comme des présentiments eidétiques, nous aide également.

Ici aussi nous avons à faire à un monde de correspondances biunivoques. Même le formalisme unilatéral d'Hilbert est abandonné et les mouvements sémiotiques ou logistiques au sein de la conscience, mouvements qui unilatéralement ont leurs contenus perceptuels ou conceptuels, doivent être contournés au regard des mathématiques intuitionnistes à deux faces, à la fois sur le plan algébrique et sur le plan géométrique. La conscience dont il est question ici n'est ni à l'intérieur ni à l'extérieur et pour tant elle semble être dans ces deux endroits à la fois. L'alternance entre ces deux aspects est si rapide qu'on ne peut la remarquer. On peut voir une analogie avec les pulsations électromagnétiques mais pas avec les alternances biologiques. Les objets manifestés peuvent se révéler à la vue comme s'ils provenaient d'un néant pur et transparent ou bien ils peuvent exister sous la forme d'une expérience intérieure plus subtile, ne laissant dans la conscience qu'une vague impression d'ordre schématique. Nous sommes donc dans le domaine des 'objets' ou des éléments mathématiques et, comme le souligne Hilbert, on ne doit pas les confondre avec de simples abstractions de pure mathématique. Seules ces subtiles caractéristiques structurelles de la mathématique intuitionniste, caractéristiques que l'on commence tout juste à formuler avec précision, peuvent nous fournir un cadre de référence pour discuter de cette double émergence d'objets génériques et spécifiques qui occupent la conscience dans sa forme la plus pure.

Nous avons déjà parlé des deux remarquables exemples des Upaniṣads qui adoptent un langage imagé mystique plutôt que mathématique. Leurs implications sont si subtiles qu'elles ont été jusqu'à induire en erreur les analyses des meilleurs esprits critiques. Dans ses divers commentaires sur les Upaniṣads Śāṅkara ne tente même pas d'en expliquer la structure, au lieu de cela il les traite comme des versions révélées d'une vérité écrite dont l'origine n'est pas humaine et que par conséquent l'on doit considérer comme valide au sens propre des termes. Maintenant la tâche d'un homme dont l'esprit se tourne vers la science moderne consiste à faire un choix. Il peut traiter ce genre de *lingua mystica* comme si elle se référait à une sorte de 'doctrine secrète', auquel cas elle serait impossible à analyser, ou sinon il peut appliquer au sujet les dernières méthodes des mathématiques intuitionnistes. On peut considérer que les éléments structurés que l'on trouve à présent dans ce chapitre forment un cadre de référence grâce auquel on pourra analyser les caractéristiques de la conscience. Bien que nous soyons ici sur le terrain d'une synthèse hautement hypothétique où le *schematismos* de Kant tient bon, il n'est pas impossible de faire une analyse mathématique de ses composants en les classant en grandes catégories au regard de la pensée pure. La pureté même de cette conscience rend possible la participation de l'esprit et de la matière sur un terrain homogène où il n'y a entre eux qu'une séparation infinitésimale. Lorsqu'on élimine cette séparation, l'Absolu se révèle. Tel est le point limite suggéré à la dernière stance de ce chapitre.

Il nous faut remarquer qu'à la première stance aucun élément provenant du monde phénoménal ou du monde physique se référant à des événements ou à des choses, n'est autorisé à pénétrer dans le pur et transparent domaine de la conscience - domaine où le contenu de ce chapitre se prouve de lui-même- et ceci grâce à une double vérification qui prend place au sein du plus abstrait des paramètres, paramètre où le côté plus et le côté moins s'entrelacent ou s'interpénètrent presque indistinctement.

## 2. Révision Épistémologique de la Science

Dans les préliminaires nous avons mentionné le concept de *complémentarité* et d'*indéterminisme*. Niels Bohr s'efforce d'éviter tout mysticisme, à la place il suggère plutôt l'idée de complémentarité. De même que psychologie et physique se complètent l'une l'autre ce concept est censé réguler les relations entre physique et métaphysique. Bien qu'il s'efforce d'éviter le mysticisme, en suggérant que l'on révisé la physique de façon drastique pour qu'elle puisse faire face aux nouveaux problèmes de la relativité et de la mécanique quantique il a tendance à aller plus loin que la plupart des psychologues modernes.

Heisenberg pénètre plus profondément la nature du paradoxe. Selon lui le progrès moderne a amené l'homme à se retrouver face à lui-même en tant que problème pour lui-même parce que la direction positive du progrès révèle certaines limitations au-delà desquelles il (*it*) ne peut aller plus loin. De même que le compas d'un bateau refuse de pointer vers le Nord pour se tourner vers le fer du vaisseau, Heisenberg se représente l'humanité prise entre les deux cornes d'un paradoxe ou d'un dilemme par lequel, selon ses propres termes, '*l'image de l'univers selon la science de la Nature cesse d'être l'image de l'univers au sens propre, selon les sciences de la Nature.*'<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Heisenberg, *Nature in Contemporary Physics*, chap. 3, p. 27.

Ailleurs Heisenberg tente aussi de faire une classification structurelle des diverses branches de la physique.<sup>6</sup> On peut toutes les regrouper en quatre ordres épistémologiques, ce qui nécessite une 'cinquième' classe ou *ensemble* qui les intégreraient toutes dans un unique grand *ensemble* inclusif ou classe des classes. Cependant, dans leurs grandes lignes, ces classifications restent très vagues et Heisenberg n'est pas capable de faire une place aux équations de Schrödinger ou aux modèles structurels. Ainsi il se retrouve presque sur un terrain aussi vague que celui du mysticisme et l'aide que l'on peut tirer d'Heisenberg n'est pas très définie.

<sup>6</sup> Voir p. 128.

De son côté, pour sauver la science de l'impasse dans laquelle elle se trouve actuellement, Schrödinger recherche résolument de nouvelles voies épistémologiques. Pour ce qui est du 'conflit inutile' qui oppose l'idéalisme de Berkeley et son inutilité pour ce qui est de la compréhension du monde réel, il déclare :

« La seule façon de résoudre ce conflit, pour autant que nous puissions disposer d'une solution, réside dans l'antique sagesse des Upanishads. »<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Schrödinger, 1961, *My Life, My World View (Mein Leben Meine Weltansicht)* chap. 4. Voir aussi pp. 50-51.

Sur la question d'accepter la position globale présentée dans ce chapitre, Schrödinger semble prendre une position qui va plus loin que celle de la plupart de ses collègues scientifiques. J.P. Vigier fait remarquer que De Broglie rassemble l'esprit et la matière pour les placer sur un terrain neutre et commun relevant du contexte de la *substance* de Descartes.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Voir aussi pp. 230-234 ci-dessus.

Une caractéristique qui est commune à toutes les positions prises par les scientifiques de notre époque c'est qu'ils adhèrent tous au subjectivisme, au sélectionnisme et au structuralisme d'Eddington. La position de De Broglie n'est pas très claire et jusqu'à présent nous n'avons rien trouvé dans ses écrits qui puisse l'éclairer. Tous ces éminents intellectuels scientifiques sont en faveur d'une complète révision épistémologique de la science. La normalisation de ce chapitre fait directement référence à ce problème.

### 3. La Structure des Mathématiques Intuitionnistes

Quel que soit le statut de la réalité physique ultime au regard de l'épistémologie révisée de la physique, un paradoxe irréductible persiste inévitablement en son sein. La particule et l'onde doivent être réconciliées par des formes structurelles adéquates ; ces formes ne sont ni matérielles ni mentales. La complémentarité peut laisser une place centrale à la cause comme concept global. Le principe d'incertitude est susceptible de dissoudre ce paradoxe en termes moins ambigus. Dans l'idée cartésienne de substance l'aspect cognition et l'aspect extension ne sont complètement éliminés qu'à la condition de considérer qu'ils forment un Absolu mathématique. Dans la philosophie de Spinoza, cette unité de Substance, en dépit de sa dualité structurelle, s'accomplit à un niveau axiomatique plus élevé. De même la monadologie de Leibniz présuppose une variété d'unités spéciale ; ces unités s'appellent des *monades* et on transcende les paradoxes qu'elles induisent grâce à l'emploi d' 'un raisonnement pertinent' et d' 'une harmonie préétablie'. La monadologie de Leibniz est finalement englobée dans le concept global de *monas monadum*. C'est avec la *Ding-an-sich* (chose-en-soi) de Kant que le statut épistémologique de la réalité ultime atteint ses pures limites. On ne peut connaître la chose-en-soi qu'à travers une approche a priori et synthétique. On peut soumettre les catégories qui la composent à un traitement schématique. Spinoza voit une possibilité de soumettre la Substance Absolue à la référence corrélée d'un système de maillage où nous avons les mêmes éléments de corrélation que dans le structuralisme cartésien. Nous avons déjà détaillé ces sujets dans d'autres écrits.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> Voir notre Search for a Norm in Western Thought, dans *Unitive Philosophy*.

Tout ce que nous voulons souligner ici, c'est qu'un paradoxe demeure irréductiblement au cœur de la chose-en-soi de Kant et de la Substance Absolue de Spinoza. On ne peut parvenir à le supprimer et à le dissoudre qu'en le considérant de façon mathématique. Les mathématiques intuitionnistes ou la pensée axiomatique nous permettent maintenant de voir comment les entités perceptibles et conceptuelles pourraient s'interpénétrer en éliminant toutes traces de dualité en un seul et même concept normé d'Absolu, un concept intégré.

Il y a dans la philosophie de Kant un terrain abstrait et pur que les mathématiques et la philosophie ont en commun. L'a priori synthétique et l'a posteriori analytique sont des mouvements qu'il y a dans la raison pure et dans ses critiques mathématiques et philosophiques. La raison pure n'a pas besoin d'être supportée ou confirmée par des choses, des entités, des



perceptions ni même par des concepts. La chose-en-soi a un statut qui n'a rien à voir avec le domaine de l'expérience physique. Voici comment est mise en évidence la spécificité de la pensée kantienne en relation à la pensée mathématique :

« On peut maintenant approximativement formuler les réponses de Kant aux questions tests que nous posons sur la nature des mathématiques pures et des mathématiques appliquées... Les propositions des mathématiques appliquées sont *a posteriori* dans la mesure où elles portent sur du matériel de perception empirique et *a priori* dans la mesure où elles concernent le temps et l'espace. Les mathématiques pures ont pour objet la structure du temps et de l'espace libérée du matériel empirique. Les mathématiques appliquées ont pour objets la structure de l'espace et du temps en même temps que le matériel dont elles sont pleines. »<sup>10</sup>

<sup>10</sup> Körner, 1960, *The Philosophy of Mathematics*, p. 29.

Nous remarquons ici qu'entre l'*a priori* et l'*a posteriori* il y a une pure chose-en-soi qui laisse place à des processus de pensée analytiques aussi bien que synthétiques, avec une caractéristique identique à celle que l'on a dans les mathématiques intuitionnistes. La position de Kant est plus claire là où le dynamisme rationnel peut opérer sans l'aide de l'expérience des sens qui ne sert que dans le cas où il s'agit d'acquérir une connaissance sur le dynamisme rationnel impliqué. Voici ce que nous lisons :

« Il est important de souligner que Kant ne considère pas, disons, la dynamique rationnelle comme une théorie alternative parmi d'autres théories *auxquelles on pourrait penser*, mais comme faisant partie de cette science naturelle unique qui est synthétique et *a priori* - c'est-à-dire qu'elle est vraie pour ce qui est du monde et qu'elle est indépendante de l'expérience sensorielle. L'expérience des sens sur ce point n'est en aucune façon le fondement de notre connaissance des dynamiques rationnelles mais elle ne fait qu'offrir l'opportunité de l'acquérir. De même qu'un enfant apprend que le résultat d'une certaine somme est correct lorsqu'il a l'occasion de le vérifier avec les boules d'un boulier, de même Galilée a acquis la connaissance de la loi de la chute libre des corps lorsqu'il a pu faire des expériences avec la tour de Pise. »<sup>11</sup>

<sup>11</sup> Körner, 1960, *The Philosophy of Mathematics*, p. 143.

L'intuition mathématique pure est dépourvue de tout contenu logique ou ratiocinatif et pourrait même être exempte de processus sémantiques. Elle est uniquement constituée d'une pure sémiose qui se situe hors du champ de la conscience, et même de la conscience du moment éternel, c'est-à-dire du présent, qui touche une chose-en-soi vide ; la pure intuition est directement concernée par cette chose-en-soi vide. Entre l'aspect mémoire et l'aspect des données d'évènements possibles au sein du pur processus de raisonnement, il reste encore de l'espace pour une double référence : la première référence qui se situe au plus profond de la mémoire, et la seconde dont la nature est plus prospective. Ensemble elles forment un couple solidement lié. Formant ce couple elles alternent rapidement pour mêler leurs contenus mathématiques respectifs pour faire émerger, soit par alternance soit ensemble, des formes ou des idées qui représentent le nom et la forme. Les éléments horizontaux qui entrent dans la composition de cette interaction entre deux niveaux de pure conscience tendent à être éliminés au fur et à mesure que l'intuition mathématique atteint des niveaux d'abstraction de plus en plus élevés. Le double vestige d'ambivalence ou d'antinomie est retenu sous la forme d'un subtil

facteur mathématique que l'on appelle continuité, ou parfois 'bi-unité'. Voici ce que l'on peut lire dans le document de L.E.J. Brouwer intitulé « Historical Background : Principles and Methods of Intuitionism » qui est sorti dans le numéro d'octobre-Novembre 1952 du *South African Journal of Science*. Des parties de ce document ont été citées par Körner comme suit :

«La première chose que fait l'intuitionnisme c'est de faire une nette distinction entre les mathématiques et le langage mathématique, et en particulier entre les mathématiques et les phénomènes de langage décrits par la logique théorique, et de reconnaître que les mathématiques intuitionnistes sont pour l'essentiel une activité de l'esprit sans langage, une activité qui a son origine dans la perception d'un mouvement du temps, c'est-à-dire dans la scission d'un moment de vie en deux choses distinctes dont l'une cède la place à l'autre tout en restant préservée par la mémoire. Si la bi-unité ainsi obtenue est dépourvue de toute qualité, il reste la *forme vide du substrat commun à toutes les bi-unités*. C'est ce substrat commun, cette forme vide, qui est l'*intuition fondamentale des mathématiques*. »<sup>12</sup>

<sup>12</sup> Körner, 1960, *The philosophy of Mathematics*, p. 122.

Körner met remarquablement en évidence les autres implications de la "bi-unité". Avec ce qu'elle implique on peut voir que cette idée est la base d'une correspondance biunivoque que Frege attribue aux nombres en général. Voici ce qui est écrit :

« De même que des objets perceptuels qui se ressemblent entre eux doivent être des candidats positifs ou neutres pour des concepts *inexacts*, de même les objets mathématiques qui correspondent l'un avec l'autre doivent être des candidats positifs pour des concepts *exacts*. La ressemblance ou la similarité empirique est assez différente de cette correspondance élément à élément ou similarité mathématique utilisée par Frege dans sa définition du 'nombre'. »<sup>13</sup>

<sup>13</sup> Ibid., pp. 167-168.

Nous avons déjà cité Poincaré qui, à propos de la théorie des *groupes* de Cantor, souligne que l'on doit inclure comme idée de base la correspondance biunivoque entre des *ensembles* semblables.<sup>14</sup>

<sup>14</sup> Voir p. 85.

Nous nous heurtons ici à une subtile caractéristique structurelle au sein des mathématiques intuitionnistes modernes, mathématiques où les langages algébriques et géométriques se rencontrent pour révéler un paradoxe qui se dissimule au cœur des pures mathématiques. Bien qu'il n'y ait pas lieu ici de pénétrer en détails toutes les implications qui relèvent de la structure des purs éléments mathématiques, il n'en reste pas moins qu'il est assez facile pour un lecteur profane de voir le plan général que dévoile l'interaction suivante qui est une interaction qui se joue entre ce qu'on appelle les éléments *propres* et les éléments *impropres*. Nous nous tournons maintenant vers G. Verriest qui nous apprend ceci :

« Pour donner, dans tous les cas possibles, une signification à la somme et au produit de deux éléments, on introduit deux éléments nouveaux : l'*élément zéro* V (ou absence de points, de droites et de plans) et l'*élément universel* U (ou totalité de ces éléments, c'est-à-dire l'espace). Par définition, l'élément zéro V est contenu dans tout élément et l'on

convient qu'il a un nombre négatif  $-1$  de dimensions ; par définition également, l'élément universel  $U$  contient tout élément et a trois dimensions. Ces deux éléments nouveaux sont appelés les *éléments impropres*, les autres sont les *éléments propres*. Supposons, maintenant, que  $A$  et  $B$  représentent, par exemple, deux droites qui ne se rencontrent pas dans l'espace ; on aura  $A + B = U$  et  $A \cdot B = V$  et on voit que la somme et le produit de deux éléments quelconques représentent toujours un élément soit propre, soit impropre. »<sup>15</sup>

<sup>15</sup> G. Verriest, 1956, *Les Nombres et les Espaces*, pp. 180-181.

Il n'est pas difficile de retrouver un plan structurel identique dans le livre de Körner, livre dans lequel celui-ci met en lumière une distinction entre l'aspect vertical et l'aspect horizontal que l'on appelle ici objets 'perceptuels' ou objets 'mathématiques'. Körner considère qu'ils ne participent pas directement l'un de l'autre, mais qu'ils doivent nécessairement relever du même terrain de conscience, là où seules les mathématiques pourraient être possibles. Cette participation ne peut se faire qu'à l'élément *zéro*  $V$ . La somme et le produit sont tous deux résolus au profit d'éléments propres (horizontaux) ou impropres (verticaux). Citons Körner de nouveau :

« En partant d'objets, d'assertions et de théories, il est naturel et facile d'étendre la thèse de la non-connexité. On définit un objet perceptuel comme un objet qui n'a que des caractéristiques perceptuelles, et un objet mathématique comme un objet qui n'a que des caractéristiques mathématiques ; et on dit que deux objets sont 'déconnectés' quand leurs caractéristiques ne sont pas connectées. Par conséquent les objets mathématiques et les objets perceptuels ne sont pas connectés. Nous définissons un énoncé comme perceptuel si, et seulement si, l'affirmer revient à attribuer une caractéristique perceptuelle à un ou plusieurs objets ou à la rejeter ; et nous le définissons comme purement exact si, et seulement si, les concepts qui sont attribués ou rejetés dans l'affirmation de l'énoncé sont purement exacts. Nous appelons les concepts retenus ou rejetés les 'concepts constitutifs' de l'énoncé ; et nous considérons que deux énoncés ne sont pas connectés si, et seulement si, leurs concepts constitutifs ne sont pas connectés. Les énoncés mathématiques et les énoncés perceptuels ne sont donc pas connectés. Enfin nous considérons qu'une théorie est purement exacte si, et seulement si, tous les énoncés et tous les concepts constitutifs des énoncés sont purement exacts ; et nous considérons qu'elle est perceptuelle si l'un au moins de ses énoncés et, par conséquent l'un au moins de ses concepts constitutifs sont perceptuels. Les théories mathématiques et les théories perceptuelles ne sont donc pas connectées. »<sup>16</sup>

<sup>16</sup> Körner, 1960, *The philosophy of Mathematics*, p. 171.

Ainsi, la pure philosophie de l'intuition mathématique correspond à la contrepartie dont on fait l'expérience, ou propre contrepartie expérimentale. La première a tendance à être axiomatique est descend à travers divers stades de postulats, de théorèmes, d'exercices d'application, de lemmes, etc. afin de donner des résultats logiques de certitude décroissante. On ne dérive des observations expérimentales qui sont les plus certaines au pôle des choses réelles et des événements réels de référence horizontale, que des certitudes hypothétiques. Les constructions hypothétiques prennent place dans la zone intermédiaire où le raisonnement descendant des axiomes peut rencontrer les constructions hypothétiques ascendantes. Ainsi, la pensée axiomatique et la pensée expérimentale se rencontrent et aboutissent à une certitude ambiguë

dans la zone médiane où se rejoignent les deux types de pensée. Voici comment l'on distingue les divers degrés de certitude en question :

« Pour résumer notre discussion sur les mathématiques appliquées : l'application à la perception des pures mathématiques qui logiquement sont déconnectées de la perception, consiste en une activité plus ou moins strictement régulée impliquant (I) le remplacement des concepts empiriques et des propositions par des mathématiques, (II) la déduction de conséquences tirées des hypothèses mathématiques ainsi fournies, et (III) le remplacement de quelques-unes des propositions mathématiques déduites par de l'empirique. On pourrait ajouter (IV) la confirmation expérimentale de la dernière des propositions mentionnées – qui, toutefois, est une tâche qui incombe davantage aux scientifiques expérimentaux qu'aux scientifiques théoriques. »<sup>17</sup>

<sup>17</sup> Körner, 1960, *The philosophy of Mathematics*, p. 182.

Comme cela transparait assez clairement à la lecture des citations ci-dessus, dans l'état qui est le leur actuellement les mathématiques intuitionnistes vont jusqu'à supplanter le formalisme d'Hilbert. Dans la citation suivante il est intéressant de remarquer l'emploi du mot 'croyance', terme dont l'usage est assez inhabituel dans la bouche d'un scientifique dans la mesure où d'ordinaire il préfère plutôt être considéré comme un sceptique ou un homme qui doute systématiquement. Lorsque l'on passe de la physique perceptuelle à la métaphysique conceptuelle cela implique nécessairement un certain degré de foi. Seules les mathématiques intuitionnistes peuvent accomplir cette transition sans violer les exigences de l'entendement humain. Dans une citation que nous donnerons ultérieurement nous verrons que Bergson fait référence à la 'foi du physicien' parce que même pour le physicien de la théorie il faut nécessairement aller au-delà de ce qui est strictement perceptuel. Pour avoir une pensée pertinente et cohérente, la foi est nécessaire car elle permet d'avoir une référence normée extérieure au perceptuel. Nous concluons cette section par une dernière citation de Körner :

« Il est en effet probable que les mathématiques intuitionnistes qui sont dans la lignée du programme de Brouwer vont continuer à s'épanouir, que l'on reconnaisse que ses thèses se prouvent d'elles-mêmes ou non. De nombreux mathématiciens s'intéressent vivement à ses problèmes sans qu'il soit notable pour autant qu'ils se sentent concernés par son statut privilégié. La croyance dans le fait que l'on puisse se satisfaire du programme intuitionniste n'a pas été ébranlée. »<sup>18</sup>

<sup>18</sup> Körner, 1960, *The philosophy of Mathematics*, p. 149.

#### **4. Les Réalités Perceptuelles et les Réalités Mathématiques de la Relativité**

Dans le chapitre sur la Méthodologie nous avons examiné en détails la réévaluation que Bergson a faite des deux théories de la relativité d'Einstein. Ces stades de réévaluation représentent les grandes lignes méthodologiques que l'on peut tout aussi bien appliquer à la relativité en général. Lorsque l'on soumet le relativisme et la pluralité à une réévaluation méthodique nous passons par des visions de la réalité qui sont de plus en plus radicalement révisées ; on peut regrouper toutes les spécificités de ces visions sous de nombreux termes génériques. Pour autant que l'on pousse la généralisation plus loin en arrière jusqu'à ses sources les plus profondes, là où la pure raison synthétique atteint un statut unitif absolutiste, ce qui est perceptuellement visible aux données des sens peut être rendu de plus en plus abstrait.

Bergson applique ici son génie à la révision et à la réévaluation de la théorie d'Einstein qui accorde la primauté à l' 'observation' en tant qu' 'arbitre final'. Partant de ce point limite où les caractéristiques observables de l'espace et son rétrécissement sont vus à la lumière de l'hypothèse de la contraction de Lorentz, Bergson poursuit son enquête à travers ce qu'il appelle la demi-relativité jusqu'à un point plus abouti qui se situe là où l'on applique les équations de Lorentz de façon bilatérale plutôt qu'unilatérale. Il introduit également le concept de réciprocité et celui-ci prend alors la place de la simple relativité. Deux physiciens sont de même statut épistémologique du fait que l'on applique à chacun d'eux ce principe de réciprocité. On montre en définitive que le statut de référé et le statut de référent de deux systèmes rivaux peuvent être considérés comme épistémologiquement interchangeables.

La réévaluation de Bergson va encore plus loin. Il est capable de réunir dans un seul et même schéma structurel un temps perceptible et une durée intérieurement vécue, là où sont impliquées deux simultanités et deux successions. Le temps et l'espace en viennent à avoir une forme plus subtile de réciprocité. Dans les dernières étapes de sa réévaluation, il est capable de faire une transition du physique au métaphysique en s'appuyant sur le mode de pensée mathématique, alors qu'en faisant appel à cette pensée mathématique ce même physicien, entrant dans une boule et pleinement convaincu de la physique, ne sera convaincu de la vérité sur le statut philosophique unique et absolu du temps que lorsqu'il sera finalement projeté dans l'espace extra-atmosphérique. Il n'est pas nécessaire que nous passions de nouveau en revue les arguments précis qui s'appuient sur les équations mathématiques justes et valides que sont les équations par lesquelles Bergson a réduit le temps multiple et le temps relatif à un seul et unique Temps absolu, Temps absolu qui est donné à la fois au sens commun et au raisonnement mathématique le plus poussé. Même si dans ce traitement méthodologique c'est le temps qu'il a choisi comme élément central, dans ses grandes lignes ce même traitement peut également s'appliquer à toute autre catégorie pluraliste fondamentale. Cette application se réduit à l'unité et lui donne ce même statut absolutiste unique et inégalé. Nous avons déjà mis en évidence la façon avec laquelle on peut ainsi traiter la Vérité et la Beauté de Platon. Nous avons également vu que, par le biais d'une neutralisation des contreparties, la réduction phénoménologique permet aussi cette sorte de réduction.

En essayant d'appliquer sa méthodologie absolutiste à la relativité d'Einstein, la tâche de Bergson était extrêmement compliquée parce qu'il lui fallait garder à l'esprit deux théories de la relativité. Einstein a formulé ces deux théories à différentes époques et dans sa théorie du champ unifié il s'est lancé dans des abstractions mathématiques plus poussées. Dans l'objectif de cette étude nous ne pouvons nous permettre de nous égarer dans les complications et les ramifications qui se trouvent dans ces formulations et dans la réévaluation de Bergson. En dépit de la complexité du contexte nous avons toujours la possibilité de nous pencher sur les quatre versions de la réalité auxquelles Einstein et Bergson s'intéressaient. Dans leurs efforts de parvenir à une unité là où prévaut la diversité tous deux ont utilisé les mathématiques pures. Alors qu'Einstein préfère continuer à penser comme un physicien orthodoxe et à prendre l'observation comme dernier arbitre, Bergson préfère être à la fois philosophe et physicien et se baser sur une épistémologie révisée. Les conventions mathématiques qu'ils acceptent tous deux demeurent les mêmes. Le préjugé d'Einstein en faveur de ce qui est observable lui fait prendre une voie tout à fait différente de celle de Bergson. Nous n'allons pas tenter de les comparer ni de les opposer. Dans la mesure où Bergson représente notre propre point de vue pour ce qui est de traiter physique et métaphysique unitivement, nous essaierons de reconnaître ses quatre étapes de réévaluation. Dans cette réévaluation il atteint pleinement une vision absolutiste de la réalité.

## 5. Suppression des Aspects Structurels Inutiles

Dans ce chapitre nous avons souligné comment évolue la pensée dans une ambiance mathématique extrêmement purifiée où même des facettes sémantiques et logistiques du structuralisme peuvent être éliminées grâce au principe du rasoir d'Ockham. Lorsque l'on traite des aspects phénoménologiques et autres qui relèvent de l'Absolu, on peut maintenant se passer des détails structurels de l'aplat de couleur. Ce qui nous intéresse ici ce sont des concepts plus ou moins hypothétiques et théoriques tout autant que des abstractions mathématiques et subjectives. Nous pouvons à présent enlever la majeure partie des échafaudages en en laissant juste assez pour analyser les plus subtiles caractéristiques que nous traitons.

Nous pouvons tout oublier pour ce qui est des trois dimensions que sont la longueur, la largeur et la profondeur, et réduire le monde de la pluralité des choses dans l'espace de manière à ce que ces choses se réfèrent à un seul axe horizontal. D'un autre côté, on étudie mieux le temps en partant de l'expérience intérieure que l'on a de la durée. Nous abandonnons l'approche fragmentaire propre à l'espace où sont autorisées la division et la subdivision mécaniques. Si nous passons de nouveau en revue les diverses étapes par lesquelles Bergson accomplit la réduction de la multiplicité du temps et de la pluralité de l'espace, parvenant ainsi à un cadre de référence cartésien constitué de deux corrélats - cadre qu'Einstein lui-même a adopté – alors nous pourrions voir ce qui est essentiel pour poursuivre la discussion de ce chapitre. Le quadruple quaternion des éléments mathématiques complexes suffira pour discuter de ce qu'implique la quadruple division que Narayana utilise dans ce chapitre, car cette division est similaire.

Dans le contexte de la pensée védāntique, la *Māṇḍūkya Upaniṣad* reconnaît pleinement cette même quadruple structure de base qui relève du Soi Absolu. Ces quatre divisions s'appellent *sthūla* (grossier ou perceptuel), *sūkṣma* (subtil ou virtuel), *kāraṇa* (causal) et *turya* (complètement Absolu au-delà de toute relativité). Nous discuterons de tout cela plus tard. Ces quadruple aspects font respectivement référence à trois états de conscience : éveil, rêve et sommeil profond. Le quatrième état, c'est-à-dire *turya*, aboutit à l'Absolu. Dans ce chapitre-ci nous constatons également que Narayana Guru considère que ces quatre caractéristiques sont des dupliques du quadruple modèle d'origine que l'on trouve dans le chapitre précédent portant sur le côté ontologique. À présent cette quadruple structure tend à correspondre d'élément à élément avec sa propre contrepartie qui représente le côté métaphysique. Physique et métaphysique deviennent donc unifiées.

La réduction de Bergson suit des lignes similaires à celles adoptées par Narayana Guru. Cependant nous voyons que Bergson utilise son propre langage imagé ; c'est un langage qu'il est le seul à employer. Il évoque des êtres microscopiques et des êtres submicroscopiques, et emploie un procédé littéraire par lequel il imagine que des animaux plats bi-dimensionnels et unidimensionnels ont entre eux des conversations imaginaires. Ces systèmes de référence sont nombreux ; certains sont désignés par le terme 'référant' et d'autres par le terme 'référé'. Il y a aussi des systèmes privilégiés dont la réciprocity mathématique est de plus en plus complexe et au sein desquels un mythique Pierre et un mythique Paul sont supposés exister à différents degrés de conscience de soi ; parfois ils tombent dans les limites de la physique alors qu'à d'autres moments ils transcendent ces limites et atteignent le monde de la métaphysique. Bergson fait également des descriptions vivantes de modèles, colorés ou non, dont il réduit progressivement les implications structurelles horizontales pour parvenir à une version pleinement verticale. Dans cette version nous avons même des structures hélicoïdales et des

formes vermiculaires que nous pouvons omettre sans risque dans le cadre de ce chapitre. Ici, la conscience est présentée en pure transparence avec ses implications réciproques.

Une différence de perspective dans l'espace tend à l'étendre ou à le contracter, alors que des différences dans le temps tel qu'on en fait l'expérience au sein de la conscience allonge ou raccourcit sa durée. De plus, le temps peut manger l'espace et vice versa. C'est là que nous devons penser au célèbre exemple de Paul Langevin qui parle d'un homme projeté dans l'espace qui constate qu'il vieillit plus lentement que les hommes sur terre. C'est un de ces fameux mythes scientifiques que l'on fait maintenant voler en éclats et que l'on discrédite. Bergson est capable de discuter des causes de ce conte fantaisiste, et pour finir il détermine un Temps unique qui vaut pour le sens commun et la Science unifiée.

Nous devons cependant garder toutes ces questions à l'esprit avant de commencer à distinguer les quatre catégories épistémologiques de Bergson concernant la réalité. Il est très important de s'en souvenir. Dans le même ordre d'idée il ne faudrait pas oublier ce que disait O.F. Sutton au sujet des mathématiciens qui ne respectent pas les conventions. Au lieu de cela il semblerait que ces personnes cherchent plus à rompre avec les conventions qu'à les suivre. Par contre, lorsqu'il parvient à mettre sur le même pied deux systèmes de référence privilégiés, quelqu'un comme Bergson respecte totalement les conventions mathématiques. Il considère que les deux systèmes sont mathématiquement interchangeables sans violer aucune convention. À l'aide des mathématiques auxquelles on doit également donner le statut de discipline intégrée, il ouvre la voie à l'intégration de la physique et de la philosophie. C'est en ce sens que nous pouvons considérer que le présent ouvrage a un statut totalement scientifique.

## 6. Réévaluation d'Einstein par Bergson

Einstein est un scientifique qui accorde la primauté à ce que l'on peut observer. Son successeur, Eddington, affirme clairement que les concepts ont de l'importance. Tandis que les scientifiques sont en train de se faire une opinion sur cette question nous voyons, qu'étant un philosophe à part entière, Bergson entre dans la discussion et ne veut être considéré ni comme un dialecticien ni comme un métaphysicien ; il veut qu'on le considère comme un philosophe qui respecte toutes les revendications de la réalité sous le concept d'Absolu. Même la réalité de la couleur n'est pas exclue de son cadre de compétence. Nous avons déjà expliqué ces sujets au Chapitre 2. Pour ce qui est de ce chapitre-ci, nous venons de souligner que la plupart de ce qu'a déjà déclaré Bergson ne nous est pas nécessaire actuellement. Cependant, même à ce stade, nous ne pouvons pas écarter les aspects fondamentaux des équations et les caractéristiques structurelles impliquées à défaut desquels la méthodologie resterait ésotérique et ne serait que mystique. Par conséquent, disons que les coordonnées cartésiennes ainsi que les équations qui leurs répondent constituent l'élément irréductible des caractéristiques protolinguistiques et métalinguistiques qu'il nous faut encore retenir dans ce chapitre. Il est vrai que les mathématiques sur lesquelles s'appuie Einstein lorsqu'il développe sa théorie du champ unifié impliquant d'autres considérations élaborées telles qu'une figure orthogonale à  $n$ -pieds, et autres figures structurelles compliquées que l'on trouve dans l'espace, ne nous sont pas non plus strictement nécessaires. Pour nos objectifs, tout ce dont nous avons besoin c'est d'un simple quaternion ayant un double aspect, ou aspect dupliqué, qui montre une subtile réciprocité entre le physique et le métaphysique.

Le physique correspond à ce que Narayana Guru appelle *bhānāśraya* ou terrain perceptuel de la conscience, et *bhāna* qui est le conceptuel en est donc la contrepartie métaphysique. Comme

nous l'avons dit, éliminer la dualité qu'il y a entre eux tout en en retenant encore la réalité ontologique c'est la limite qui marque la fin de ce chapitre.

## 7. Les Quadruples Aspects de la Réévaluation de Bergson

Dans la longue et laborieuse réévaluation de la relativité en fonction d'un Temps absolutiste unique, il nous faut discerner cinq étapes distinctes qui sont les cinq stades à travers lesquels, au sein de la conscience, les réalités catégoriques et structurelles émergent dans le champ de la vision contemplative. Les statuts de chacun de ces quatre ordres de réalité sont soit d'être *réellement* observable, soit *subjectivement* ou *virtuellement* expérimentable, ou d'être parfaitement vertical au sens profond, c'est-à-dire dans le sens que l'on trouve dans les mathématiques intuitionnistes. L'axe de référence vertical est l'a priori synthétique dans l'amplitude duquel les purs processus mathématiques montent et descendent entre les branches de l'analyse et de la synthèse. Nous avons déjà expliqué tout cela.

Nous pouvons dire que ce qui caractérise la première catégorie c'est d'être constituée de lignes lumineuses visibles lorsque l'on pousse ce qu'elle implique aussi loin qu'il est possible ; c'est ce que fait Bergson. De plus, selon la contraction de Lorentz, ces lignes lumineuses s'allongent ou se raccourcissent. Les figures formées par ces lignes lumineuses varient en fonction des distances pythagoriciennes ou ce que Whitehead appelle 'séparation'. Le caractère qui distingue cette première catégorie c'est sa visibilité. La seconde branche, ou seconde catégorie se caractérise par le fait qu'il est possible qu'elle soit absorbée par sa propre contrepartie horizontale négative avec un statut virtuel qui est d'être plus subjectif et d'avoir une forme mathématique ou abstraite et généralisée.

Nous arrivons maintenant à la troisième catégorie. Ici nous devons penser aux limitations des instruments utilisés par Michelson-Morley pour faire leurs expériences, ainsi qu'aux équations de Lorentz dont on peut dire qu'elles répondent au même cadre de référence. Au lieu de la mobilité, de la visibilité et de l'élasticité, nous devons supposer qu'il y a de l'immobilisme, de la rigidité et une invisibilité mathématique. Elle a donc un statut virtuel ou hypothétique bien qu'on puisse l'inclure dans ce qui relève de la physique puisqu'on peut considérer, en théorie du moins et même si on ne peut pas vraiment la percevoir, qu'elle est perceptuelle au sens large. Pour situer les deux premières catégories, on peut dire qu'elles sont épistémologiquement réciproques et qu'elles sont interchangeables le long de l'axe horizontal, tandis que la troisième et la quatrième occuperaient l'axe vertical négatif.

Désormais nous devons reconnaître que les catégories trois et quatre relèvent d'un pur domaine qui ressemble à celui des mathématiques intuitionnistes. Ici, la simultanéité et la succession des événements coexistent sans contradiction parce que toutes deux sont des réalités internes ou externes qui se déplacent au sein de l'expérience intérieure directe et immédiate de Pierre ou de Paul. Si Pierre choisit d'être physicien, il est libre de choisir ce système dans la troisième catégorie.

La quatrième catégorie se situe du côté positif de l'axe vertical et on peut considérer que c'est celle de Paul ; Paul est libre de privilégier son propre système. Se trouvant dans la même situation que son collègue physicien, Pierre choisit son système qui est le système opposé. Quelques soient les éléments paradoxaux qu'il peut trouver dans ses expériences, il les attribue à une erreur de jugement de sa contrepartie, considérant que de son point de vue c'est lui qui a raison. Cependant, du point de vue mathématique, les deux systèmes sont interchangeables. Lorsque l'on aura admis ce fait, alors on reconnaîtra aussi pleinement le lien qu'il y a entre la



philosophie et la science. L'éventualité que Paul renonce à la croyance qu'il a en tant que physicien pour se convertir à la croyance plus inclusive qu'est celle d'un philosophe, se réalise au moment où il entre dans le boulet qui va le lancer dans l'espace d'où il est censé voir les terriens vieillir cent fois plus vite. L'interchangeabilité des systèmes privilégiés de Pierre et de Paul élimine en effet le mythe de la première relativité et, comme le fait remarquer Bergson, une fois qu'il est dans l'espace Paul devient philosophe. Pour mieux comprendre les subtiles implications épistémologiques de la conversion de Paul, citons les propres mots de Bergson :

« Mais, encore une fois, on ne peut s'exprimer mathématiquement que dans l'hypothèse d'un système privilégié, même quand on a commencé par poser la réciprocité ; et le physicien, se sentant quitte envers l'hypothèse de la réciprocité une fois qu'il lui a rendu hommage en choisissant comme il le voulait son système de référence, l'abandonne au philosophe et s'exprimera désormais dans la langue du système privilégié. Sur la foi de cette physique, Paul entrera dans le boulet. Il s'apercevra en route que la philosophie avait raison. »<sup>19</sup>

<sup>19</sup> Bergson, 1922, *Durée et Simultanéité*, p. 108-109.

## 8. Le Structuralisme dans la Māṇḍukya Upaniṣad

Le quadruple structuralisme que l'on trouve dans les coordonnées de Descartes et les équations de Lorentz qui sont également présentes chez Bergson dans la réduction de la relativité en Absolutisme se ressemblent tellement que nous allons maintenant citer la totalité de la *Māṇḍukya Upaniṣad* parce que celle-ci s'avère tout à fait pertinente pour nous aider à résoudre le problème structurel qui se présente à nous. La première strophe de l'Upaniṣad commence par la syllabe mystique AUM̐, et plus loin (à la strophe huit) commence une analyse psychologique qui implique une substance intérieure non-objective. Bien qu'elle soit proposée sur un mode vaguement mystique et non pas en langage mathématique, la structure se distingue néanmoins assez nettement. On peut dire que les idées que Narayana Guru avance dans ce chapitre ont directement ou indirectement été inspirées par cette Upaniṣad. Voici ce qu'elle dit (avec notre traduction).

« 1. Cette syllabe (éternelle), AUM̐, est tout ceci : ce en quoi on la décompose – passé, présent et futur, tout ceci c'est AUM̐ en effet ; même ce qui se trouve au-delà et qui transcende les trois temps, cela aussi c'est AUM̐.

2. Tout cela est l'Absolu (*brahman*) en effet ; ce Soi (*ātmā*) est l'Absolu ; ce même Soi (Lui [*He*]) a quatre parties (*catuspād*).

3. Dans l'état d'Éveil (Il [*He*] est) ouvertement conscient (*bahisprajñah*), il a sept parties<sup>20</sup>, et dix-neuf faces<sup>21</sup> (ou 'bouches'), Il se nourrit (*Himself*) de ce qui est grossier (*sthūlabhuk*) l'Homme Universel (*vaiśvānara*), le premier membre (ou 'quart').

<sup>20</sup> Le ciel lumineux est la tête de l'Homme Universel, le soleil est l'œil, le vent est la respiration, l'espace est le corps, l'eau est sa vessie, la terre qui supporte est le pied et le feu est le cœur, comme le suggère la *Chāndogya Upaniṣad* (V.18.2) où nous trouvons deux éléments supplémentaires : les cheveux que l'on compare à l'herbe sacrificielle et la poitrine comparée à l'espace sacrificiel. Il est question ici de correspondances au sens plus contemplatif que d'éléments réels.

<sup>21</sup> Les cinq sens de perception (*jñānendriyas*), à savoir, l'ouïe, le toucher, la vue, le goût et l'odorat ; cinq aspects objectifs ou cinq aspects réels du fonctionnement organique de l'égo (*karmendriyas*) que l'on appelle la parole, le maniement, la locomotion, l'engendrement et l'évacuation ; cinq pulsions vitales (*prāṇas*) ; ensemble avec le lieu où se rencontrent les impressions, centre que l'on appelle le mental (*manas*), l'intellect discriminant (*buddhi*), le sens de l'individualité (*ahamkāra*), et le sens relationnel (*citta*) – cela fait dix-neuf en tout.

4. Dans l'état de rêve (Lui), qui est intérieurement conscient (*antahprajñah*) avec sept parties et dix-neuf faces avec lesquelles Il se nourrit (Lui-même) de ce qui a été bien sélectionné (*praviviktabhuk*), (Il) est le Resplendissant (*taijasa*), le deuxième membre.

5. Cet (état) en s'endormant dans lequel, on ne désire plus rien du tout, on ne fait aucun rêve, c'est le Sommeil Profond (*susupta*) ; (cet état) atteint un statut unitif (*ekī-bhūta*) qui est même constitué d'une masse cognitive (*prajñānaghana*) faite de béatitude (*ānandamaya*), et qui Le nourrit Lui-même (*Himself*) de béatitude (*ānandabhuk*), d'une bouche sentiente (*cetomukha*) ; (Il) est le connaissant (*prajña*), le troisième membre.

6. C'est le Seigneur qui règne sur tout (*sarveśvara*), Celui qui Connait Tout (*sarvajña*). C'est le Facteur de Négation Interne (*antaryāmin*). C'est la Source (*yoni*) de toutes choses et le commencement et la fin des êtres.

7. Comme étant non conscient de ce qui est intérieur (*antahprajñam*), non conscient de ce qui est extérieur (*bahisprajñam*), non conscient de deux façons (*ubhayataḥ-prajñam*), non constitué d'un contenu cognitif (*prajñānaghanam*), inconscient (*prajñam*), non-inconscient (*aprajñam*), invisible (*adr̥ṣṭa*), imprévisible [‘avec lequel on ne peut pas traiter’] (*avyavahārya*), que l'on ne peut attraper, dépourvu de qualités, impensable, indéterminé, comme la substance de la certitude d'un Soi unitif (*ekātma-pratyaya-sāram*), comme ce qui apaise ce qui est manifesté (*prapañcopaśanam*), tranquille (*śāntam*), numineux (*śivam*), non-duel (*advaitam*), voilà comment est décrit le quatrième membre. Il est le Soi (*ātmā*) que l'on doit réaliser (*vijñeya*).

8. Le même Soi considéré comme étant AUM est substance (*mātrā*) ; l'État est Substance et Substance, État ; sous les lettres A, U et M.

9. *A* représente l'état de *Veille* où l'Homme Universel (*vaiśvānara*) est la première substance parce qu'elle obtint (*āpti*) ou parce qu'elle est la première (*ādimatva*). Il (*He*) obtient tout ce qu'il veut et devient aussi le premier celui qui comprend cela.

10. *U* représente l'état de *Rêve* qui est le Lumineux (*taijasa*), la deuxième substance parce qu'elle est supérieure (*utkarṣa*) ou parce qu'elle est intermédiaire (*ubhayatva*). Il conduit les générations de la sagesse (*jñāna-santati*) et devient également égal (*sāmana*). Aucune personne qui ignore la sagesse pourrait naître dans la famille de celui qui comprend cela.

11. *M* représente l'état de *Sommeil Profond*, le connaissant (*prajña*) qui est troisième à cause du mouvement ascendant (*miti*) ou descendant (*apiti*). Il s'élève (*minoti*) vraiment ou il s'immerge vraiment (dans) toutes choses ici-bas celui qui comprend cela.

12. Libre de substantialité (*amātrā*), le quatrième est extérieur à la discussion (*avyavahārya*), il apaise le manifesté (*prapañcopaśamah*), numineux (*śivam*) est ce non

duel (*advaita*) qui est ce *AUM* même, le Soi lui-même (*itself*). Il pénètre dans le Soi par le Soi celui qui sait cela.

## 9. Double Correction et Certitude Scientifique

Dans les préliminaires nous avons examiné la question de la normalisation et de la certitude en général. Même les formes simples de certitude comme celle que l'on acquiert en déterminant la longueur d'un objet par une mesure qui s'appuie sur l'usage d'unités de mesure arbitrairement choisies, impliquent que l'on accepte un a priori bien que cela répugne extrêmement aux scientifiques qui insistent pour que l'on privilégie l'observation. Lorsqu'ils sont utilisés en mathématiques, tous les axiomes et tous les postulats sans lesquels il n'est possible de formuler aucune théorie scientifique, impliquent un a priori qui est devenu incontournable dans toute méthode scientifique, qu'elle soit simple ou complexe. En général la plupart des scientifiques n'acceptent pas cela et ils semblent souvent surpris lorsqu'on leur dit que pour l'essentiel toute pensée axiomatique équivaut à un apriorisme. L'apriorisme est semblable au dogmatisme et par conséquent c'est une sorte de croyance ou une sorte de foi. Lorsque ce dogmatisme se fonde sur des écrits religieux ils ne peuvent vraiment pas l'accepter et l'intellectuel scientifique préfère ne pas y croire.

Lorsque des théories impliquent de subtils facteurs que l'on ne peut vérifier directement, comme c'est le cas avec les lignes lumineuses de la contraction de Lorentz, les théories auxquelles on aboutit sortent de plus en plus du contexte de ce qui est visuellement vérifiable. C'est ainsi que mythes et superstitions deviennent possibles en science théorique. Un certain type de référence normée devient nécessaire pour accréditer un caractère scientifique. Pour parvenir à une certitude scientifique on doit appliquer une double correction concomitamment ou alternativement ; une correction venant du côté théorique ainsi qu'une correction venant du côté pratique. Nous avons vu comment Eddington fait référence à l'exemple de Procruste lorsqu'il essaye d'expliquer le concept d'une science normée. Nous-même nous nous sommes référés au cas plus simple mais plus impressionnant du théorème de Pythagore où c'est en partant des deux côtés de la configuration de la connaissance qu'on arrive à une certitude.

La certitude ne dépend pas du maniement des symboles mathématiques ni du seul fait de vérifier ce qui est visible. Ce sont deux choses que l'on doit faire se rencontrer sur un terrain intermédiaire neutre. On doit mettre en interaction les processus dialectiques ascendant et descendant, et on doit les neutraliser l'un l'autre. On aboutira alors à différents niveaux ou différentes étapes de certitude apodictique dans les théories ou dans les constructions hypothétiques. Certains de nos contemporains comme Karl Popper, Vincent Edward Smith et Paul Freedman, semblent accepter à un degré ou un autre une méthode scientifique impliquant une sorte de processus dialectique. <sup>22</sup>

<sup>22</sup> Voir pp. 42-43.

Les méthodes de statistiques et de probabilités largement utilisées pour dénombrer la population et pour tracer des tendances économiques sont aussi incertaines que n'importe lequel des récits que l'on trouve dans les contes de fées. Pourtant elles passent pour de respectables vérités scientifiques. Les journaux semblent se fier à des théories démodées et éclatées comme celles de Thomas Robert Malthus. Une fois établies les superstitions ont la vie dure, et la chasse aux sorcières du moyen-âge est peut-être la seule forme d'injustice que l'on puisse comparer à la superstition que l'on trouve dans la pensée scientifique moderne ; cette superstition semble très facilement influencer l'esprit populaire et les politiciens qui façonnent la politique des pays.

Tous ces maux découlent de de la non reconnaissance de la nécessité d'une normalisation. Qu'il s'agisse de scepticisme ou de croyance, les loyautés unilatérales, qu'elles soient envers la position scientifique ou envers la position religieuse, aboutissent au même désastre.

Pour ce qui concerne ce chapitre, chapitre dont le statut est hautement mathématique et purement épistémologique, on voit que le paradoxe qui est ici réduit à son maximum demeure encore au cœur de la pensée philosophique. C'est lorsqu'est maintenu un parfait équilibre entre le négatif ontologique et le positif téléologique que l'on peut aboutir à un point de vue neutre. Ce n'est que sur la base du simple sens pratique que toute idée de normalisation absolutiste, sans exagérations religieuses ni rejet arbitraire de l'a priori, est possible. C'est avec ce concept normatif central et neutre d'Absolu que l'on donne un caractère unifié et scientifique au sujet et à l'objet du présent ouvrage. La stance 8 de ce chapitre se réfère explicitement à cette méthode de double correction ou méthode de normalisation.

## 10. Structuralisme Mathématique et Scientifique

Dans les écrits modernes sur la philosophie de la science portant sur les derniers développements des mathématiques non-classiques on voit de plus en plus souvent que le terme 'structure' est employé dans un contexte qui leur est propre. La phénoménologie et l'opérationnalisme ont adopté ce même terme dans un sens très large. Dans les nouvelles mathématiques les derniers développements après le formalisme d'Hilbert sont les mathématiques intuitionnistes d'Émile Borel et de L.E.J. Brouwer. On a classé les lois de la physique sur la base d'une discipline structurelle. On considère que les possibilités d'une telle comparaison structurelle, ou analyse des disciplines plus largement distinctes que la physique, sont maintenant nombreuses et intéressantes. Le *Grand Larousse Encyclopédique* décrit ce dernier développement de la pensée mathématique de la façon suivante :

« Toute représentation d'une discipline par une autre met en évidence un aspect structurel commun aux deux disciplines. C'est notamment l'occasion de formaliser la transcription. Le projet hilbertien a exercé une influence croissante dans le sens d'une complète refonte des mathématiques ayant pour but d'en faire une théorie générale des structures.

Ici, il s'agit d'évoluer vers l'abstraction qui est dans la nature même de l'activité mathématique. Elle a surtout progressé par la jonction qui s'est opérée entre la théorie des ensembles et les études structurelles réalisées par les algèbres (autres que l'algèbre ordinaire comme par exemple l'algèbre des quaternions, l'algèbre des ensembles, etc.). La topologie actuelle nous offre un exemple frappant de cette nouvelle tendance. Le mérite de cette refonte générale des mathématiques revient plus particulièrement à l'École Française dite École de Bourbakis. »<sup>23</sup>

<sup>23</sup> 1963 (N.D.T : n'ayant pu retrouver l'original, ce texte est une traduction de la traduction anglaise).

À travers cet extrait nous voyons comment le structuralisme nous offre un instrument à l'intérieur duquel différentes disciplines qui se veulent scientifiques peuvent toutes être classées, comparées et se référer à une norme structurelle centrale. Lorsqu'en même temps que cette caractéristique du structuralisme on garde à l'esprit qu'il reflète nécessairement les lois de la physique, les opérations logiques et les fonctions normales qui recouvrent l'ensemble du domaine des lois naturelles y compris même le langage et la logique, alors on voit aisément qu'il constitue un important instrument de recherche.

Nous avons déjà vu comment Bergson se passionne pour certains aspects du structuralisme qu'il explique dans son étude sur la relativité. Son enthousiasme est assez évident lorsqu'il dit : « Nous aurons alors entre les mains un puissant moyen d'investigation, un principe de recherche dont on peut prédire dès à présent que l'esprit humain n'y renoncera pas... ».

Même si l'un des aspects du structuralisme inspire un philosophe comme Bergson, il n'est pas exagéré de dire que l'on tient la clef de bien des problèmes complexes si l'on interprète les mathématiques intuitionnistes du point de vue structurel. Nous sommes personnellement extrêmement favorables au structuralisme et dans notre monographe sur le structuralisme protolinguistique nous avons élaboré avec force détails certaines des implications structurelles avec l'espoir que cela pourrait être utile, non seulement comme facteur régulateur au sein de la logique, mais aussi comme cadre de référence pour des caractéristiques linguistiques ou sémantiques. Dans ce monographe nous avons également évoqué les fondations expérimentales d'un tel schéma structurel. La logique et le calcul propositionnel induisent certaines caractéristiques structurelles que l'on appelle matrices, mais le reste de la logique utilise encore un langage constitué qui est en quelque sorte un langage visant à expliquer le langage, langage que l'on nomme parfois métalangage. Russel et Whitehead ont expliqué les possibilités de ce langage dans un texte au titre ronflant et trompeur de *Principia Mathematica*. On peut supposer que le grand rêve que faisait Leibniz d'une mathématique universelle a été le facteur qui a inspiré cette tentative.

Actuellement, le futur de ce métalangage mathématique et logique n'est pas brillant. Toutes les indications que nous possédons nous font même prévoir qu'il va aboutir à une impasse. Ceci est dû à sa complexité et aux difficultés techniques inhérentes au fait de devoir dactylographier et imprimer tout un ensemble de symboles qui n'ont jamais été utilisés auparavant. L'alternative que nous en avons proposé est davantage une approche simplifiée basée sur la géométrie de l'algèbre qu'une forme de nouveau symbolisme algébrique. Lorsque Leibniz parlait de mathématiques universelles il n'est pas certain qu'il envisageait le type de développement qu'avaient à l'esprit Russel et les autres. Nous avons des raisons de supposer que la clef du *characteristica universalis* de Leibniz se situe ailleurs. Il doit avoir vu les fondements d'une mathématique universelle dans l'algèbre de la géométrie. A la place d'un métalangage il paraît plus simple et plus légitime de penser à un langage structurel ou à une version visuelle du symbolisme constituant un protolinguisme à l'origine des mouvements primaires dans la pensée où, comme le dit Bergson, 'l'esprit humain se sent naturellement chez lui'.

On peut formuler des théories pour répondre aux modèles structurels. Lorsqu'on aura bien élaboré tout ce qu'implique cette correspondance biunivoque, comme nous pouvons l'espérer dans un futur proche, nous aurons alors une puissante méthode de double correction et de vérification. Lorsque la spéculation s'égare on peut rapidement constater qu'elle viole les premiers principes du modèle structurel, et réciproquement le langage algébrique agira comme correctif au langage géométrique.

La science du structuralisme est une science totalement nouvelle ; ses possibilités et ses caractéristiques en sont encore au stade du tâtonnement. C'est ce que l'on voit dans *La Structure des Théories Physiques* de P. Destouches-Février. De Broglie, l'éminent physicien qui a écrit la préface de ce livre, ne s'autorise pas à en estimer la valeur et s'excuse de ne pas être un logicien suffisamment qualifié pour cela. Cependant il n'hésite pas à reconnaître le bien-fondé des efforts déployés par Destouches-Février et se porte garant du sérieux de sa critique et de la rigueur inflexible dont elle fait preuve pour mettre en lumière les relations entre les diverses

théories. S'appuyant sur ces théories l'éclairage qu'elle apporte réussit à faire ressortir les nouvelles caractéristiques que l'on trouve dans la physique quantique contemporaine. Voici ce qu'il écrit sur les autres aspects de ce structuralisme :

« De telles études comportent nécessairement un examen attentif de la structure logique de ces nouvelles théories, et sur ce point les préoccupations de Mme Destouches rejoignent celles de représentants éminents de la Physique mathématique et de la Philosophie des sciences, notamment de MM. Von Neumann et Birkhoff et de M. Reichenbach. »<sup>25</sup>

<sup>25</sup> Destouches-Février, 1951, 'Préface' à *La Structure des Théories Physiques*, p. IX.

Dans l'objectif de cette nouvelle approche structurale de nombreux termes peu connus sont développés. Des expressions telles que *composabilité*, *adéquation*, *fonction universelle*, *opérateur*, *propriétés de fait*, *propriétés de droit*, *logique subjective* et quatre types de schémas, ont toutes une signification spécifique dans cette nouvelle branche des mathématiques physico-logiques. Nous ne pouvons faire plus que d'indiquer la façon dont ces termes sont utilisés et la façon dont les grandes lignes du structuralisme sont présentées. Il est particulièrement intéressant pour nous de remarquer le schéma en quatre parties qui se trouve à la fin. Voici ce qui est écrit dans cet ouvrage original qui nous donne matière à penser :

« Il en résulte que le calcul des propositions expérimentales dans le cas de subjectivité est tout différent de celui de la logique classique (valable dans le cas de l'objectivité) et constitue une logique nouvelle de complémentarité et de subjectivité. Le calcul logique constitue un treillis ou (« lattice ») orthocomplémentée, qui satisfait aux règles d'une algèbre de géométrie projective à une infinité de dimensions avec un orthocomplémentaire.

L'examen de diverses autres propriétés de structure des théories physiques fournit des principes pour leur classification.

Elles se classent par rapport aux grandeurs neutres et selon qu'il existe ou non de telles grandeurs, une grandeur neutre étant une grandeur composable avec toute autre grandeur.

Les théories peuvent également être classées par rapport aux propriétés de l'opérateur d'évolution : 1) Théories non linéaires ; 2) Théorie linéaires ; 3) Théories complètement linéaires. »<sup>26</sup>

<sup>26</sup> Destouches-Février, 1951, 'Préface' à *La Structure des Théories Physiques*, p. 330.

Après avoir fait référence au concept commun et général d'une fonction ordinaire ( $f$ ) et après avoir expliqué comment cette fonction ordinaire pouvait être une seule et unique fonction de toute théorie physique donnée excepté dans le contexte objectiviste, l'auteur continue :

« Nous avons ensuite distingué entre les propriétés de *fait* et les propriétés de *droit*, et étudié en particulier l'incomposabilité de droit des grandeurs. En considérant des grandeurs au sens élargi on peut compléter le théorème de la décomposition d'un élément de prévision en une combinaison linéaire d'éléments fondamentaux. Ceci

conduit à classer les théories subjectivistes en quatre types : théories à schéma vectoriel, théorie à schéma quasi-vectoriel, théories à schéma fermé, théorie à schéma ouvert. »<sup>27</sup>

<sup>27</sup> *Ibid.*, pp. 330-331.

## 11. Le Fond Totalement Spéculatif que Révèle le Structuralisme

Toute philosophie qui se veut à la fois scientifique et absolutiste doit faire face à de nombreuses difficultés méthodologiques et épistémologiques fondamentales. La philosophie du Vedānta porte avant tout sur l'Absolu, mais elle professe également l'usage d'une spéculation critique ou raisonnée qui reconnaît implicitement certains textes à l'appui de ses allégations. Au sein du Vedānta nous avons des variétés très différentes comme celles représentées par les écoles de Śaṅkara, de Rāmānuja et de Madhva. Dans ce livre nous ne nous limitons pas à une philosophie ou à une Science de l'Absolu qui ne se fonderait que sur la tradition philosophique indienne, ou sur des écrits tels que les Vedas, qui ne représentent qu'une seule extension culturelle. Dans le monde il y a d'autres philosophies et d'autres écritures qui ont également droit à tout notre respect. En Inde nous avons aussi les traditions bouddhiste, Jaina et du Sud de l'Inde, qui sont des traditions que l'on ne considère pas comme étant orthodoxes parce que leur loyauté envers la parole védique n'est pas incontestable.

Des trois représentants du Vedānta, la philosophie de Śaṅkara est celle qui se fait le plus remarquer car elle est intransigeante pour ce qui est de l'Absolu ; en adoptant cette position cette philosophie peut s'imposer à la lumière d'un raisonnement critique et spéculatif. Il n'ignore pas l'usage des secrets de la sémantique tels que la polyvalence du sens direct et du sens indirect. Certains de ses exemples et certaines de ses analogies révèlent une connaissance des subtilités de la syntaxe et des concepts mathématiques poussés tels que la théorie des *ensembles*. Śaṅkara a la difficile tâche de mettre en pratique sa propre exégèse pour expliquer les diverses énigmes que l'on trouve dans les Upaniṣads. Les efforts qu'il fait pour les expliquer et parfois aussi pour les écarter, font apparaître une difficulté particulière en ce que certaines de ses analogies et certains de ses éclaircissements sont eux-mêmes au moins aussi vagues et aussi mystérieux. Souvent il n'y a guère de différence entre l'énigme d'origine et les éclaircissements tout aussi énigmatiques qu'il lui donne.

Comment peut-on attribuer à un Dieu de bonté la responsabilité du mal que l'on trouve dans Sa création ? Dieu est-Il une cause instrumentale ou une cause matérielle de l'univers ? Ou est-Il les deux à la fois ? Comment ce qui est réel dérive-t-il des fins et purs facteurs mentaux épistémologiques dont relève l'Absolu sans hétérogénéité entre Dieu le Créateur et le monde grossier qu'Il a créé ? Doit-on admettre le principe de contradiction dans les spéculations que l'on fait sur la nature de Dieu ? Ou doit-on le transcender par une approche dialectique d'un niveau plus élevé et dépasser ainsi la contradiction ? Devons-nous accorder au raisonnement spéculatif argumenté autant d'importance qu'à l'approche axiomatique qui considère que la Parole des écritures est le seul arbitre qui doit trancher tous les problèmes ? Le monde a-t-il été créé d'un seul coup ou s'agissait-il d'un long processus évolutif ? Est-ce que Dieu est une personne qui siège de façon hypostatique au-dessus de sa création, seul et auréolé de gloire ? Et si tel est le cas, comment fait-Il pour siéger également dans les cœurs des hommes et au cœur de la création matérielle ? Comment les éléments hypostatiques et hiérophantiques du sacré peuvent-ils être parfaitement ajustés à un schéma unitif global si Dieu ne doit pas se contredire Lui-même ni être réduit à une simple entité tautologique ? Si la contradiction ou la tautologie n'est pas dissoute par les plus puissants des raisonnements spéculatifs, comment peut-on

finalement dissoudre le paradoxe fondamental dans l'ensemble de l'état de connaissance ? Comment peut-on atteindre l'Absolu dont il se peut que les derniers vestiges refusent de se laisser éliminer, sans qu'il ne reste plus aucune trace d'ambiguïté ? Ce sont là certains des problèmes auxquels doit se confronter une Science de l'Absolu.

Quiconque lit le commentaire de Śaṅkara sur les *Brahmasūtras* s'apercevra qu'il emploie des méthodes qui sont à proprement parler indéfendables. Il dit par exemple que l'exception prouve la règle et que l'on doit accepter les contradictions flagrantes que l'on trouve dans les écritures au nom de la loyauté que l'on doit à la parole védique, celle-ci ne pouvant jamais se tromper. Et même en dehors des polémiques de Śaṅkara on entend très souvent dans des discussions que ces textes sont clairement en contradiction. Encore une fois, des proverbes tels que 'rien ne réussit mieux que la réussite' et 'on juge l'arbre à ses fruits' sont tellement fondamentaux par nature que l'on ne sait pas si une preuve valable a été jamais avancée. On pourrait retourner l'assertion 'l'exception prouve la règle' et se demander si en définitive de nombreuses exceptions n'anéantissent pas la règle. Toute philosophie considère que l'on peut faire une objection à la régression à l'infini, cependant nous ne savons pas pourquoi il devrait en être ainsi. Derrière toutes ces questions se trouve le paradoxe fondamental qui est clairement énoncé dans la *Bhagavadgītā*, II.16.

« Ce qui n'est pas réel ne peut pas être  
Et ce qui n'est pas ne peut être réel ;  
La conclusion eut égard à ces deux faits  
A été connue des philosophes. »<sup>28</sup>

<sup>28</sup> Nataraja Guru, 1961, *The Bhagavad Gita*, p. 124.

Formulé de cette façon le paradoxe ne laisse presque aucune prise à laquelle se raccrocher. C'est une vague forme de double affirmation de l'être aux dépens d'une double négation du non-être. Ainsi analysé on peut d'ores et déjà voir un aspect positif et un aspect négatif où double assertion et double négation peuvent opérer dans le contexte général du quaternion ; ce quaternion est la forme la plus intérieure, ou forme nucléaire, du structuralisme subjectiviste. C'est là que mathématiques et logique ont un fond commun. Une délicate sémiose peut aussi se mouvoir au travers d'une synthèse a priori et d'une analyse a posteriori dans le domaine d'un double correctif nécessaire pour parvenir à une certitude absolutiste ; on arrive à cette certitude en partant à la fois du côté axiomatique de la situation et de son côté expérimental.

Même Śaṅkara ne parvient pas à résoudre le paradoxe résiduel. Dans le *Brahmasūtra* II.3.17 nous avons un bon exemple de la méthode qu'utilise Śaṅkara pour traiter les deux aspects de l'Absolu, celui qui vient du côté relativiste et celui qui vient du côté pleinement absolutiste. Partant des deux côtés à la fois on voit que l'exégèse laborieuse de Śaṅkara ne parvient pas à totalement éliminer le paradoxe. Le terme *upādhi* (auxiliaire de traitement) introduit par Śaṅkara n'aide pas particulièrement à totalement éliminer le paradoxe. Voici ce qu'on peut lire :

« Il y a un Soi que l'on appelle le Soi vivant (l'âme individuelle), c'est lui qui gouverne le corps et les sens et il est en lien avec ce qui résulte de l'action. Pour ce qui concerne ce Soi, étant donné que des passages des écritures sont en conflit les uns avec les autres on est enclin à se demander s'il est produit par *Brahman* comme l'éther et les autres éléments ou si, comme *Brahman* lui-même (*itself*), il n'est pas produit. En la comparant à des étincelles qui proviennent du feu etc. certains passages des écritures affirment que l'âme vivante est produite à partir de *Brahman* ; en outre, en lisant d'autres passages on



apprend que le suprême *Brahman*, sans subir aucune modification, passe, par le fait qu'il pénètre dans ses effets (les éléments), dans la condition de l'âme individuelle. Ces derniers passages ne font donc pas état de l'origine de l'âme individuelle. »<sup>29</sup>

<sup>29</sup> Thibaut, 1890, *The Vedānta Sūtras with the Commentary of Śaṅkarācārya*, vol. 2, pp. 29-30.

Śaṅkara introduit maintenant un sceptique qui se pose des questions. Après avoir avancé ses arguments celui-ci conclut en disant que l'âme individuelle est un produit de *brahman*. Ce à quoi Śaṅkara répond de la façon suivante :

« ... Car nous avons appris dans certains passages des écritures que l'âme est éternelle, qu'elle n'a pas d'origine, qu'elle ne change pas, que ce qui constitue l'âme est le *Brahman* immuable et que l'âme a son Soi dans *Brahman*. Un être de cette nature ne peut être un produit. Les passages des écritures auxquels nous faisons allusion sont les suivants :

'Le Soi vivant ne meurt pas' (*Chāndogya Upaniṣad* VI.11.3) ; 'Ce grand Soi non né, impérissable, immortel, sans peur est en effet *Brahman*' (*Bṛhadāranyaka Upaniṣad* IV.4.25) ; 'Le Soi connaissant n'est pas né, il ne meurt pas' (*Kaṭha Upaniṣad* I.2.18) ; 'L'Ancien est non né, éternel, permanent' (*Kaṭha Upaniṣad* I.2.18) ; 'Après l'avoir demandé, il y entra' (*Taittirīya Upaniṣad* II.6) ; 'Que maintenant je pénètre ceux-ci avec ce Soi vivant et laissez-moi alors élaborer des noms et des formes' (*Chāndogya Upaniṣad* VI.3.2) ; 'Il y pénétra jusqu'au bout des ongles' (*Bṛhadāranyaka Upaniṣad* I.4.7) ; 'Tu es ceci' (*Chāndogya Upaniṣad* VI.8.7) ; 'Je suis *Brahman*' (*Bṛhadāranyaka Upaniṣad* I.4.10) - Tous ces textes déclarent l'éternité de l'âme et par conséquent ils s'opposent à l'idée qu'elle puisse avoir été produite. - Mais il a été argumenté plus haut qu'étant donné que l'âme est divisée elle doit être une modification, et que puisqu'elle est une modification elle doit avoir une origine ! – A cela nous répondons qu'elle n'est pas divisée en elle-même ; car il est écrit qu' «il n'y a qu'un seul Dieu caché dans tous les êtres, omniprésent, le Soi dans tous les êtres' (*Śvetāśvetara Upaniṣad* VI.11). Elle ne semble être divisée que parce que ses auxiliaires tels que le mental etc. sont limitatifs, de la même façon que l'éther paraît divisé parce qu'il est en contact avec des jarres ou autres contenants. L'écriture (viz. *Bṛhadāranyaka Upaniṣad* I.4.5 qui déclare qu'en effet le Soi est *Brahman*, constitué de connaissance, de mental, de vie, de vue, d'ouïe, etc.) déclare également que l'unique *Brahman* inaltéré est constitué d'une pluralité d'intellecés (*buddhi*), etc. Par *Brahman* qui est constitué de mental etc. on entend que sa nature en est teintée, alors que le fait qu'il soit entièrement séparé d'elle n'apparaît pas. Pour faire une analogie on pourrait dire que cela ressemble au cas où l'on dit d'un homme médiocre et lâche qu'il est efféminé. – Par conséquent on doit interpréter les passages, qui à l'occasion évoquent le fait que l'âme serait produite et dissoute, sur la base du lien qu'elle a avec ses auxiliaires limitatifs ; lorsque l'auxiliaire est produit ou dissout on dit que l'âme est elle aussi produite et dissoute. Il est également écrit dans ce texte que 'Étant entièrement constituée d'une masse de connaissance, ayant émergée de ces éléments elle périt de nouveau après eux. Lorsqu'il s'en est allé il n'y a plus de savoir.' (*Bṛhadāranyaka Upaniṣad* IV.5.13). Ce dont on parle ici c'est seulement de la dissolution des auxiliaires limitatifs du Soi, et non pas de la dissolution du Soi proprement dit. C'est ce qu'explique le texte lui-même en réponse à la question de Maitreyī ('Ici Seigneur, Tu m'as plongé dans la confusion la plus totale : je n'arrive pas à le concevoir, quand il est dit de lui qu'une fois parti il n'y a plus de savoir. '), avec ces mots, 'Je ne dis rien qui soit déconcertant. En vérité, mon bien-aimé, ce Soi est

impérissable et de nature indestructible. Mais il entre en contact avec les organes des sens.’ – En outre, le fait que l’assertion générale (selon laquelle tout est connu par l’intermédiaire d’un seul) ne soit pas contredite, ne résulte que du fait de savoir que *Brahman* est l’âme individuelle. On doit aussi imputer la différence qu’il y a entre leurs attributs à l’un et à l’autre aux seuls auxiliaires limitatifs. De plus, les mots, ‘Parles au nom de l’ultime délivrance’ (prononcés par Janaka en référence à l’instruction qu’il a reçue de Yājñavalkya au sujet du *vijñānamaya ātman*) réfutent implicitement le fait que le Soi constitué de savoir (i.e. l’âme individuelle) possède un des attributs de l’existence transitoire et par conséquent ces paroles montrent qu’il est celui qui a le Soi le plus élevé. - Il s’en suit de tout cela que l’âme individuelle n’a pas d’origine, et qu’elle ne subit pas non plus de destruction.<sup>30</sup>

<sup>30</sup> Thibault, 1890, *The Vedānta Sūtras with commentary of Śaṅkarācārya*, pp. 31-33.

Même les lecteurs qui se montrent les plus critiques à la lecture de ce qui précède ne seront pas sans éprouver une perplexité équivalente à celle qu’exprime Maitreyī envers Yājñavalkya. Si nous recherchons quelques éclaircissements auprès de Śaṅkara nous nous apercevons qu’il s’appuie sur deux facteurs spécifiques. Le premier se réfère à *upādhi* (accessoire conditionnant). On ne doit pas confondre celui-ci avec *adhyāsa* ou surimposition. L’exemple d’*upādhi* préféré est celui d’un cristal clair qui semble être rouge parce qu’il est placé sur de la soie rouge. Si l’on pousse la question plus loin et que l’on demande quel facteur extérieur autre que le *brahman* qui englobe tout constitue cet accessoire conditionnant, on obtiendra une réponse qui s’appuie sur le second facteur que l’on appelle obscurité ou ignorance, facteur que l’on qualifie aussi parfois d’*anādi* (sans commencement). Dans notre terminologie cet élément d’ignorance n’a d’autre référence qu’une référence négative et horizontale. De l’autre côté l’*adhyāsa* étant d’ordre plus subjectif il fait référence à l’axe vertical. Dans la mesure où ces deux paradoxes subsistent on doit considérer que le paradoxe subsiste lui aussi. Le simple fait que Śaṅkara ait ajouté des termes plus techniques ne supprime pas tout à fait le paradoxe et la contradiction qu’il induit.

La confiance que les écritures accordent globalement à la non-contradiction contient un autre célèbre argument pour la spéculation. La non-contradiction n’est pas une raison suffisante en elle-même car elle ne nous permet pas à elle seule de parvenir à une conclusion satisfaisante. De nombreuses questions ouvertes restent non contredites. En raison de toutes ces faiblesses dans l’argumentation, on peut dire qu’au moins un paradoxe résiduel persiste dans l’esprit du lecteur critique. Le fossé qui sépare la pensée axiomatique de la simple expérience quotidienne reste à combler et c’est dans le périmètre de ce hiatus dans l’ensemble de l’état de connaissance que le structuralisme doit venir à la rescousse. En fixant les limites de ce qui n’est pas probable et de ce qui n’est pas possible, il peut rendre de grands services. Lorsque qu’une chose est impossible, elle est également improbable ; mais, à moins qu’il soit prouvé que quelque chose est impossible, on peut encore s’attendre à ce que sa probabilité reste valide. Les idées générales relevant de l’ordre du monde que l’on nomme *ṛtam* descendent du pôle le plus axiomatique. Tandis que *satyam* (réalité ontologique) est construite en partant du bas, donc, lorsque l’un rencontre l’autre on arrive à une certitude absolue. On doit tout d’abord garder à l’esprit ces spécificités structurelles ainsi que toutes les autres caractéristiques auxquelles nous avons fait référence. De même que dans le cas des nombres purs dans la théorie des *ensembles*, il n’est pas nécessaire de supposer des événements ou des objets dans un monde qui relève de l’ordre du *schematismos*. Tous deux peuvent coexister, en induisant une succession verticale qualitative et une contradiction horizontale quantitative jusqu’à ce qu’ils soient éliminés lorsque l’Absolu est parfaitement atteint. Quand, dans la citation ci-dessus, Śaṅkara prend pour acquis que l’âme

individuelle peut exister sans contradiction au sein de la totalité de l'Absolu, la seule raison plausible qui puisse permettre la coexistence de ces deux choses différentes en une seule est le principe d'un seul *ensemble* relevant d'un autre *ensemble* plus inclusif. La pensée mathématique moderne est par conséquent la seule façon qui puisse permettre d'accommoder ensemble toutes les diverses allégations des Upaniṣads. Il semblerait que l'on retrouve aussi cette pensée schématique dans certaines des autres analogies et certains des autres subtils raisonnements présents à d'autres endroits du commentaire de Śaṅkara sur les *Brahmasūtras*.

## 12. Le Structuralisme Implicite chez Śaṅkara

Dans les citations de Śaṅkara que nous avons données ci-dessus, nous avons déduit du fait qu'il utilisait une analogie sémantique avec l'auxiliaire prédicatif de féminité pour un homme lâche et faible, qu'il essayait de réduire en termes linguistiques ou mathématiques subjectifs et qualitatifs ce qui autrement serait objectif et quantitatif. Ce n'est qu'après avoir ainsi rendu homogènes les différents facteurs impliqués dans le monde visible que l'on peut en déduire l'Absolu comme cause du monde concret. Comme le déclare Śaṅkara en de nombreuses occasions, dans le Vedānta la cause et l'effet sont des termes interchangeable. Dans la terminologie védāntique, afin de réduire étape par étape les deux conjugués ou facteurs corrélés jusqu'à ce que soit établie entre eux une parfaite homogénéité, on accorde la primauté à la cause. Ce n'est que lorsqu'on a établi cette transparence réciproque entre les aspects verticaux et les aspects horizontaux que l'on peut résoudre et parfaitement éliminer le paradoxe qui persistait. Ceci implique que l'on fasse une double correction et que l'on reconnaisse une entière réciprocité ou complémentarité interne au sein d'une matrice parfaitement homogène. L'interaction ou l'osmose entre les aspects qualitatifs et les aspects quantitatifs ne peut prendre place que lorsqu'on a d'abord établi entre eux une égalité d'ordre épistémologique.

La poursuite du processus de réduction en unité absolue s'effectue à la fois par double négation et par double assertion en un sens mathématique ou sémantique encore plus logique. Cette sorte de réduction étape par étape est exactement celle que l'on trouve dans la méthodologie de Bergson où le temps du sens commun s'accorde avec un temps unique et absolu. Passant à travers des stades qui vont de la demi-relativité jusqu'à la pleine relativité, puis ensuite établissant une réciprocité horizontale pour finalement tenter d'éliminer la dualité qu'il y a entre physique et métaphysique, Bergson accomplit cette tâche qui consiste à donner un statut absolutiste à la relativité. La Science de l'Absolu doit adopter une méthodologie détaillée similaire à celle de Bergson afin de combler le fossé qu'il y a entre les expérimentations et les axiomes.

En définitive, substituer des termes tels qu'ignorance (*avidyā*) et leur conférer un statut éternel aux côtés de l'Absolu n'élimine pas la dualité impliquée dans le paradoxe. La *Bhagavad Gītā* (III.39) la désigne comme étant 'l'éternel ennemi du sage' et la compare au feu de la passion qui ne cesse de brûler. Dans certains passages, en dépit de la difficulté inhérente au fait de vouloir totalement éliminer le paradoxe, Śaṅkara, en utilisant des analogies tirées de l'expérience commune, tente d'audacieuses spéculations pour le résoudre. Il n'est pas difficile de voir en cela le même désir ardent d'éliminer tous vestiges de dualité dans le contexte d'une version de l'Absolu pleinement épistémologique. Ce n'est pas la même chose que ce que l'on retrouve dans le Vedāntisme de Rāmānuja et de Madhva qui cherchent davantage à diluer le Vedānta pour un usage populaire. Nous allons maintenant choisir quelques exemples frappants tirés du commentaire de Śaṅkara sur les *Brahmasūtras*. Nous voyons qu'ils suggèrent vraiment

une pensée schématique qui suit les grandes lignes des développements mathématiques modernes.

## (I) JONGLEURS

Au I.1.17 Śaṅkara travaille beaucoup à établir une unité entre le Soi constitué de connaissance et le Soi constitué de béatitude. Il y a une citation de la *Taittirīya Upaniṣad* (II.7) qui dit : ‘Il (à savoir le Soi consistant en béatitude) est une saveur ; car ce n’est qu’après avoir perçu une saveur que celle-ci (l’âme) perçoit le bonheur. Le problème c’est que celui qui perçoit ne peut être ce qui est perçu. Śaṅkara reconnaît que les Upaniṣads autorisent à croire qu’il y a deux sois, l’un qui cherche et l’autre qui est donné à l’expérience ordinaire. En essayant de les réconcilier il fait appel à un procédé qui rappelle fortement le structuralisme mathématique. Il est écrit :

« On ne peut non plus dire que le Seigneur n’est pas réel parce qu’il est identique à l’âme individuelle qui n’est pas réelle ; car le Seigneur est différent de l’âme qui est incarnée, qui agit, qui jouit et qui est le produit de l’Ignorance, de la même manière que le jongleur qui se tient sur la terre ferme diffère du jongleur illusoire qui, tenant dans sa main un bouclier et une épée, s’élève jusqu’au ciel en grimant à une corde... »<sup>31</sup>

<sup>31</sup> Thibaut, 1890, *The Vedānta Sūtras with the Commentary of Śaṅkarācārya*, p. 119.

Cet extrait représente clairement la version ontologique et la version téléologique du même Absolu au pôle négatif et au pôle positif de l’axe vertical.

## (II) LES HOMMES AUX PARAPLUIES

Au I.2.11 il est question du délicat problème qui porte sur les deux degrés de paradoxe que l’on trouve dans deux analogies des Upaniṣads. Dans la première analogie on évoque deux oiseaux perchés sur un arbre, et dans l’autre il s’agit de deux âmes qui entrent dans la même grotte et qui sont traitées à statut égal en buvant le produit de leurs bonnes actions. En réponse à une personne qui lui faisait remarquer que ces deux cas ne pouvaient révéler la même unité, Śaṅkara utilise l’exemple génial qu’il tire de l’usage courant de la langue. Bien que celui-ci provienne de l’usage courant, à la lumière des mathématiques modernes on peut reconnaître la même *théorie des nombres* et le même concept d’ensembles que ceux impliqués dans cette analogie où Śaṅkara utilise cette même abstraction mathématique et cette même généralisation des groupes ou ensembles. La question du nombre exact de personnes qui tiennent un parapluie est laissée de côté, car on considère qu’elle n’a pas de rapport avec l’analogie ci-dessous qui fait référence aux hommes munis de parapluie et qui ne sert qu’à désigner un groupe de personnes qui entrent dans une même catégorie ou qui sont cités en tant qu’individus relevant d’une même classe. Voici ce qui est écrit :

« De la même façon que nous voyons que dans des phrases telles que ‘les hommes avec des parapluies (lit. Les hommes aux parapluies) marchent’, la propriété d’être muni d’un parapluie - caractéristique qui a proprement parlé ne s’applique qu’à un seul homme - est accessoirement attribuée à plusieurs, de même on considère ici que les deux agents boivent parce que l’un d’entre eux est vraiment en train de boire. »<sup>32</sup>

<sup>32</sup> Thibaut, 1890, *The Vedānta Sūtras with the Commentary of Śaṅkarācārya*, p.119.

### (III) MENDIANTS ET BRAHMINS

Au I.4.6 Śaṅkara est de nouveau confronté à la difficulté de se référer à deux niveaux d'entités créées, sachant qu'il y a un double aspect entre eux. On doit les faire remonter à la même cause (qui est l'Absolu) où il n'y a pas de dualité. Śaṅkara fait appel à un autre procédé où deux *ensembles* ont entre eux une correspondance univoque. Il est écrit :

« Par conséquent le passage présente le créateur du monde sous un double aspect, tout d'abord sous l'aspect du créateur d'une partie spécifique du monde et ensuite sous l'aspect du créateur de tout le reste du monde ; façon de parler qui est analogue à ces formes d'expressions de la vie courante comme par exemple 'il faut nourrir les mendiants vagabonds et ensuite les brāhmaṇas.'<sup>33</sup>

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 271.

Ici Śaṅkara apporte des précisions à la théorie des ensembles dont il était question dans l'exemple précédent.

### (IV) LE FAUCON

Au I.1.27 Śaṅkara explique l'apparente contradiction qu'il y a entre deux passages des Upaniṣads. Dans un des passages le monde céleste est situé au-delà du monde terrestre alors que l'autre suggère qu'il y a une continuité entre le monde céleste et le monde terrestre. Une fois encore Śaṅkara s'appuie sur le langage courant. Ici, les aspects géométriques structurels sont plus évidents. Espace et direction vectoriels sont impliqués. Il est écrit :

« Tout comme dans la langue courante, bien qu'il soit en contact avec la cime d'un arbre on dit que le faucon est sur l'arbre mais qu'il est aussi au-dessus de l'arbre, de même pour *Brahman*, bien qu'il soit au ciel, on dit de lui qu'il est également au-delà du ciel. »<sup>34</sup>

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 96.

### (V) PERROQUETS ET CAGES

Au I.2.7 Śaṅkara est confronté au problème de l'espace limité occupé par l'Absolu. Selon lui on peut considérer l'espace de deux façons différentes. Dans le domaine de la contemplation de l'Absolu, l'espace n'est pas une réalité physique mais une entité mathématique universalisée où l'espace limité, comme dans le chat d'une aiguille, est sa contrepartie dialectique. La façon matérielle de traiter l'espace comme une réalité physique qui a une durée locale et fixe n'est pas mathématique. Il faut la réduire en une unité mathématique qui aurait un statut concret et universel. L'espace absolu n'a pas de limitations et on ne peut intégrer en lui sans qu'il y ait de conflit interne qu'une version schématiquement révisée de l'espace concret universel. Voici ce qui est écrit :

« En outre on doit considérer que ce cas est analogue à celui de l'éther. Bien qu'il soit omniprésent, si on le voit en faisant un rapprochement avec le chat d'une aiguille, on dit de l'éther qu'il est limité et extrêmement petit ; il en est de même pour *Brahman*. Mais il est bien entendu que les propriétés de la limitation de l'endroit où il se loge et de sa petitesse dépendent entièrement, dans le cas de *Brahman*, des formes spécifiques à la contemplation, et qu'elles ne sont pas réelles. Il existe aussi une objection à cette dernière considération, c'est que si *Brahman* réside dans le cœur, le siège du cœur étant différent dans chaque corps, il en découle alors qu'il est affecté par toutes les imperfections qui s'attachent aux êtres résidants dans différents endroits, comme des

perroquets enfermés dans différentes cages, à savoir, ayant une volonté d'unité, constitués de parties, impermanents, etc. »<sup>35</sup>

<sup>35</sup> *ibid.*, p. 114.

Le même principe d'universalité est évoqué dans le même *sūtra*, sous les traits d'un homme qui est à la fois le roi d'Ayodhyā et le roi du monde.

Avant d'en finir avec le prologue pour passer à la *Bhāna-Darśanam* nous devons remarquer que la 'conscience' de ce chapitre à un niveau dynamique et épistémologique qui lui est propre. Le chapitre commence avec l'échange de deux aspects de conscience, chacun ayant un caractère quadruple. Même la psychologie Gestalt reconnaît qu'une configuration comme celle de la musique se distingue de l'instrument, sa base mécaniste. Dans la conscience, il y a une succession rapide et presque imperceptible par laquelle les essences sont échangées comme s'il s'agissait d'un délicat processus d'osmose où l'aspect ontologique et l'aspect téléologique de l'Absolu pouvaient participer l'un de l'autre. Avec ce type d'interaction entre les classes, systèmes, assortiments ou *ensembles* génériques et spécifiques relevant de chacun des quatre membres de la double paire structurelle de références, émergent quatre ordres de réalité qui apparaîtront lorsque nous aurons scruté le texte. Ce qu'il nous faut aussi remarquer par avance c'est que la 'conscience' ici ne devient pas si positive qu'elle devienne le fondement de la ratiocination active traitée au septième chapitre (*Jñāna-Darśanam*). Bien qu'ici la primauté penche légèrement du côté ontologique, ce chapitre cherche à conférer un statut égal aux deux côtés, comme il convient à la position centrale qu'il occupe dans l'œuvre considérée dans son ensemble. Il nous faut remarquer en particulier que la dernière stance de ce chapitre affiche ouvertement cette participation. C'est dans ce but que l'on y voit cité le *mahāvākya* (grand dicton) *sat eva tat*. Celui-ci sert à montrer la transition entre le côté négatif et le côté positif, position qui ne sera parfaitement accomplie que lorsque nous aurons dépassé le point neutre situé entre la première et la seconde moitié de l'œuvre. Si l'exosmose est un processus qui s'établit du négatif vers le positif, l'endosmose est le processus réciproque de ce même processus. Nous devons garder à l'esprit cette subtile distinction.

## DARŚANA-MĀLĀ (A GARLAND OF VISIONS OF THE ABSOLUTE)

### Chapitre 5 *Bhāna-Darśanam* (Vision of Consciousness)

1

*Antar bahirvad āsīnam sadā bhramara-cañcalam |*  
*Bhānam dvidhaiva sāmānyam viśeṣa iti bhidyate ||*

Présente également à l'intérieur (et) à l'extérieur  
S'agitant constamment comme une abeille,  
La conscience est de deux sortes :  
La générique et la spécifique.

*Bahirvat antaḥ āsīnam*, present as within (and) without; *sadā bhramara-cañcalam bhānam*, in constant bee-agitation, consciousness; *sāmānyam viśeṣaḥ iti*, as the generic and the specific; *dvidhā-eva bhidyate*, is of two kinds.

*Commentaire* : Ce qui constitue la base de tous les événements et qui revêt la forme d'activité mentale, c'est cela que l'on appelle la conscience. Cette conscience demeure à la fois à l'intérieur et à l'extérieur. En d'autres termes, elle semble être à la fois à l'intérieur et à l'extérieur. (Cependant) en l'examinant plus attentivement on s'aperçoit qu'elle n'est ni à l'intérieur ni à l'extérieur. Étant donné que son existence n'a aucune stabilité, on considère qu'elle est changeante. Par convention on peut se référer à elle en disant qu'elle a des aspects génériques ou des aspects spécifiques. Nous examinerons cela ultérieurement.

On connaît quatre niveaux de différences pour ces deux consciences et leurs contreparties fondamentales ; ce sont le concret (*sthūla*), le subtil (*sūkṣma*), le causal (*kāraṇa*) et l'Absolu (*turya*). Parce qu'il est difficile d'appréhender ce qui constitue les aspects génériques et les aspects spécifiques sans connaître auparavant les facteurs de conscience et leur base, nous devons d'abord les prendre en considération et expliquer ensuite comment les aspects génériques et spécifiques y pénètrent.

## 2

***Sthūlam sūkṣmam kāraṇam ca turyam ceti catur-vidham |  
Bhānāśrayam hi tan nāma bhānasyāpy upacaryate ||***

Avec le concret, le subtil, le causal et l'Absolu,  
La conscience fondamentale est de quatre types ;  
Par conséquent ces noms même (de conscience fondamentale)  
S'appliquent aussi à la conscience.

*Sthūlam sūkṣmam kāraṇam turyam ca iti*, (As) the concrete, the subtle, the causal and the Absolute; *catur-vidham bhānāśrayam (bhavati)*, (there) are four kinds of basic consciousness; *tat nāma hi*, these names too; *bhānasya api*, for consciousness also; *upacaryate ca*, are applicable also.

*Commentaire* : Il y a quatre divisions pour la conscience ainsi que pour sa contrepartie fondamentale. Ce sont : la conscience fondamentale concrète, la conscience fondamentale subtile, la conscience fondamentale causale et la conscience fondamentale Absolue. De la même manière il y a (quatre divisions pour la conscience), ce sont respectivement le concret, le subtil, le causal et l'Absolu.

La différence entre générique et spécifique relève de l'ensemble des composants de la conscience. En gros, ils se divisent en deux, ce qui donne quatre sets génériques et quatre sets spécifiques, par ex. conscience générique-concrète, qui a sa contrepartie dans la conscience fondamentale générique-concrète, ainsi que deux autres consciences de ce type qui sont la conscience fondamentale générique-concrète et la conscience fondamentale spécifique-concrète. De la même façon que pour la concrète, nous devons étendre ces divisions et considérer qu'elles valent aussi pour la subtile, la causale et l'Absolue.

3

***drśyatām iha kāyo ‘ham ghaṭo ‘yam iti drśyate |  
sthūlam āśritya yad bhānam sthūlam tad iti manyate ||***

*Regarde, ici, ‘Je suis le corps, ceci est un pot’,  
Dépendant du concret  
Ce qui se dessine en tant que conscience,  
C’est ce qu’on appelle le concret.*

*Iha*, here (in a visible manner); *drśyatām*, lo; *aham kāyaḥ ayam ghaṭaḥ iti*, “I am the body, this is a pot”; *sthūlam āśritya*, depending on the concrete; *yad bhānam drśyate*, what looms as consciousness; *tad sthūlam iti manyate*, that is known as the concrete.

*Commentaire* : Ce que l’on appelle conscience concrète se présente sous la forme de ‘Je suis le corps, ceci est un pot’, parce que tous deux tirent leur réalité des objets concrets visibles. En d’autres termes, Ce qui se dessine sous forme d’objets concrets, c’est la conscience concrète. En état d’éveil, tout le monde peut faire l’expérience de cette conscience concrète.

4

***Atra kāyo ghaṭa iti bhānam yat tad viśiṣyate |  
Tathā ‘ham ayam iti yat sāmānyam iti ca smṛtam ||***

Ici, ce qui est la conscience du ‘corps’  
Et du ‘pot’, c’est le spécifique ;  
De la même manière ce qui est (la conscience du) ‘je’ ou du ‘ce’  
Est appelé le générique.

*Atra*, here (in what has been said before); *kāyaḥ ghaṭaḥ iti bhānam yat*, what is the consciousness of ‘the body’ and ‘the pot’; *tad viśiṣyate*, that is the specific; *tathā*, likewise; *aham ayam iti (bhānam) yat*, what is (the consciousness) of ‘I’ and ‘this’; (*tat*) *sāmānyam iti ca smṛtam*, (this) as the generic is known.

*Commentaire* : Étant donné que le corps, le pot, le vêtement, la maison, etc. ont chacun un statut spécifique distinct que l’on qualifie de spécificité par rapport à chacun des autres, on considère que ces éléments de conscience sont spécifiques. Le corps est spécifié par les différences impliquées dans les idées de pot, de vêtement, de maison etc. Le vêtement est spécifié par les différences impliquées dans les idées de corps, de pots, de maison, etc. Ainsi chaque objet a un statut distinct, un statut qui lui est propre. Par conséquent, on dit que la conscience que l’on en a est spécifique. On qualifie des éléments comme le ‘je’, le ‘ceci’, le ‘cela’, etc. de génériques parce qu’ils ne désignent pas spécifiquement des éléments tels que le corps, le pot, le vêtement, la maison, etc. ; ils ne font donc pas référence à leur individualité distincte. Pour chacune des quatre qualités qui sont le concret, le subtil, etc. il faut considérer l’aspect générique et l’aspect spécifique.



***indriyāṇi manobudhi viṣayāḥ pañca vāyavaḥ |  
bhāsyante yena tat sūkṣmam asya sūkṣmāśrayatvataḥ ||***

Les sens, le mental, l'intellect, les objets d'intérêt  
Et les cinq tendances vitales :  
Ce par quoi on devient conscient, c'est cela (que l'on appelle) le subtil  
Parce qu'il dépend du subtil.

*indriyāṇi*, the senses (such as hearing); *mano-budhi*, mind (and) intellect; *viṣayāḥ*, interest-items (like sound and form); *pañca vāyavaḥ*, the five vital tendencies; *yena bhāsyante*, by what is made conscious; *asya sūkṣmāśrayatvataḥ*, because of its dependence on the subtle; *tat sūkṣmam (iti manyate)*, this (is known) as the subtle.

*Commentaire* : Ce qui émerge de la conscience fondamentale subtile, c'est la conscience subtile. Comme l'oreille qui a le pouvoir d'évaluer un son, comme l'œil celui d'évaluer une forme, la peau celui d'évaluer le toucher, la langue celui d'évaluer le goût et le nez celui d'évaluer une odeur, chaque sens a une capacité spécifique. C'est grâce à cette subtile capacité spécifique que nous avons la possibilité d'estimer un son qui a été produit à une certaine distance. C'est par cette même capacité spécifique subtile que d'autres sens, comme les yeux, en viennent à évaluer des objets qui suscitent l'intérêt et que le mental est capable de penser, l'intellect de discriminer et de reconnaître pour lui-même le fonctionnement des (cinq) tendances vitales. C'est grâce à ce pouvoir spécifique que nous sommes même capables de sentir la présence de ces sens. Mais leur vraie forme est si subtile qu'il est difficile de la déterminer. C'est en s'appuyant sur quelque chose de très subtil que l'on fait entrer les sens, le mental, l'intellect et les cinq tendances vitales dans le champ de conscience. Par conséquent, c'est parce que cette sorte de conscience tire son origine de la conscience fondamentale subtile, qu'on l'appelle conscience subtile. C'est durant l'état de veille de la conscience que l'on expérience clairement cette conscience subtile. Dans l'état de rêve, même lorsque les organes ne sont pas directement reliés aux objets, nous éprouvons le fait que ces organes sont capables d'apprécier ces objets. C'est une expérience commune à toutes les personnes qui sont dans une phase de rêve. En d'autres termes, dans l'état de rêve, tout le monde fait l'expérience de cette conscience subtile.

***Ajño 'ham iti yad bhānam tat kāraṇam udāhṛtam |  
Atrā 'ham iti sāmānyam viśeṣo 'ajña iti sphurat ||***

'Je suis ignorant – on dit de cette conscience  
Que c'est la conscience causale.  
Ici, l'aspect qui correspond au 'je' est le générique,  
Et le spécifique est l'aspect qui correspond à 'suis ignorant'.

*Aham ajñāḥ*, 'I am ignorant'; *iti bhānam yat*, such a (specific) consciousness; *tat kāraṇam iti udāhṛtam*, is said to be causal; *atra*, here; *aham iti sphurat yat tat sāmānyam*, what stands for 'I' is the generic; *ajña iti sphurat (yat tat) viśeṣaḥ (ca bhavati)*, (and that which) makes for the consciousness 'am ignorant' is the specific.

*Commentaire* : Dans cette stance nous avançons d'un pas par rapport à ce qui faisait l'objet de notre attention dans la stance précédente. Par-delà les sens, le mental et l'intellect, voilant en quelque sorte toute connaissance, il y a une ignorance ou un manque de savoir dont la fonction est de révéler à la conscience ce qu'induit une phrase comme 'je suis ignorant'. C'est cette absence de savoir qui est la base causale de la conscience brute et de la conscience subtile, et de leurs fondements. C'est à cause de cette ignorance causale que nous avons la conscience de ce qu'implique l'expression 'je suis ignorant'. C'est pour cette raison que l'on qualifie cette conscience de conscience causale. C'est dans cet état de sommeil profond que tous les hommes font l'expérience de ce type de conscience. 'Je dormais bien et je ne savais rien'. – Toutes les personnes qui ont fait l'expérience du sommeil profond ont éprouvé cette sensation. Ici le 'je', dans la mesure où il est commun à toutes les personnes, est par nature générique et unitif. La prise de conscience plus définie du 'suis ignorant' s'appliquant comme elle le fait à l'aspect individuel de chaque personne, tout en demeurant toujours infinie, est appelée spécifique.

7

*Aham bhrahmeti yad bhānam tat turyam iti śamsyate |  
Sāmānyam aham ity aṁso brahmety atra viśiṣyate ||*

'Je suis l'Absolu' – on rend hommage à la conscience  
Qui est ainsi atteinte en la considérant comme la (conscience de l') Absolu ;  
Ici l'élément 'je' est le générique  
(Et) l'Absolu en est l'attribut spécifique.

*Aham brahma iti bhānam yat, 'I am the Absolute' – thus what consciousness makes; tat turyam iti śamsyate, is praised as the Absolute (consciousness); atra, here; aham iti aṁśaḥ sāmānyam, the element 'I' is the generic; brahma iti (aṁśaḥ) viśiṣyate, (the element that refers to the Absolute is the specific.*

*Commentaire* : Dans le cas des *yogis* contemplatifs (mystiques) en état de parfait *samādhi* (calme contemplatif) encore conditionné par l'activité mentale, ce dont il est fait l'expérience sous forme d'identité avec l'Absolu comme état avancé au-delà de l'état d'ignorance causale, c'est ce que l'on appelle ici la conscience conditionnée par l'Absolu. Bien que l'Absolu ne puisse pas pénétrer notre conscience conditionnée par l'effet de l'action, lorsque ces *yogis* s'engagent avec constance dans la méditation de l'Absolu ils atteignent un état d'identification avec l'Absolu et font l'expérience d'une conscience qui a pour forme 'je suis l'Absolu'. Ce n'est que lorsque les dispositions naturelles (*vāsanās*) des sens, et la conscience du 'je suis ignorant' relevant de l'état de sommeil profond, se sont éveillées que la conscience Absolue semble évidente. 'L'hommage' auquel il est fait allusion ici est en lien avec cet état et il a pour but d'en exalter la valeur comme objectif à rechercher ou important but spirituel. On doit comprendre que toutes les sortes de consciences entrent dans le cadre des quatre états de conscience, en commençant par les simples états qui sont du type de l'exemple du pot comme expérience commune à toute personne, pour finir avec la suprême expérience donnée au *yogi* sous forme de conscience du 'je suis l'Absolu'. Même pour un homme dont la spiritualité est la plus avancée, il n'y a rien de plus élevé que ce dernier état. Nous devons également préciser pour ce dernier stade que le 'je' est commun à tous les individus alors que l'attribut d'Absolu spécifique est de caractère individuel et qu'il n'appartient qu'aux *yogis* spécialement qualifiés.

***yatra bhānam tatra bhāsyam bhānam yatra na tatra na |  
bhāsyam ity anvayenāpi vyatirekeṇa bodhyate ||***

Là où (existe) la conscience,  
(Existe) l'objet de conscience ; Là où  
Il n'y a pas de conscience, son objet n'existe pas non plus ;  
Ainsi on arrive à une certitude par accord et par différence à la fois.

*yatra bhānam (vartate)*, where consciousness (exists); *tatra bhāsyam (vartate)*, there (exists) the objects of consciousness; *yatra bhānam na (vartate)*, where consciousness (exists) not; *tatra bhāsyam na (vartate)*; the object of consciousness (exists) not; *iti anvayena vyatirekeṇa api bodhyate*, so by agreement and difference certitude comes.

*Commentaire* : Il y a accord quand nous estimons que partout où il y a la conscience, il y a aussi un objet de conscience. L'accord (*anvaya*) se définit par l'association inséparable des fins et des moyens. Ici, les fins sont les objets de conscience alors que les moyens sont la conscience (proprement dite). Par cette méthode d'accord et de différence nous devons comprendre que ce n'est que lorsqu'il y a conscience qu'il y a un objet de conscience, et réciproquement quand il y a un objet de conscience il est également accompagné d'une conscience. La différence (*vyatireka*) se définit comme non-existence : c'est-à-dire l'absence de lien associé concomitant comme celui qu'il y a entre la fin et les moyens. Lorsqu'il n'y pas d'objet de conscience, il n'y a pas non plus de conscience. C'est ce qu'on appelle la différence ou l'absence d'accord. Ici, l'absence de fin est l'absence d'objet de conscience, tandis que l'absence de moyens correspond à l'absence de conscience (proprement dite). Grâce à cette méthode de différence on parvient à savoir que lorsqu'il n'y a pas de conscience, il n'y a pas non plus d'objet de conscience et vice versa, (c'est par cela que l'on aboutit à une certitude unitive).

***yathā dṛg dṛśam ātmānam svayam ātmā na paśyati |  
ato na bhāsyate hy ātmā yam paśyati sa bhāsyate ||***

Comme dans le cas de l'œil qui ne peut se voir lui-même,  
Le Soi ne se voit pas lui-même ;  
Par conséquent le Soi n'est donc pas un objet de conscience,  
Ce que voit le Soi, c'est cela l'objet de conscience.

*yathā dṛg dṛśam svayam na paśyati*, as with the eye which cannot see itself; *(tathā) ātmā ātmānam (svayam) na paśyati*, (so) the Self does not see itself; *ataḥ ātmāna bhāsyate hi*, therefore, indeed the Self is not the object of consciousness; *ātmā yam paśyati sa bhāsyate*, that which the Self sees is the object of consciousness.

*Commentaire* : En tant qu'unique réalité qui persiste toujours, c'est le Soi qui persiste à ne pas devenir objet de conscience, bien que par la simple présence du Soi toutes les choses pénètrent la conscience. Bien que par sa simple présence le Soi demeure seul dans sa solitude, en tant que témoin dépourvu de tous conditionnements, il n'a non plus aucune limitation. Sous la forme

d'Existence-Substance-Valeur (*sat-cit-ānanda*) il est par-delà tout état, sans changement ni activité, on ne peut l'appréhender par le mental. Il n'y a pas de conscience de soi dans le Soi. Pour l'expliquer on prend l'exemple de l'œil à l'aide duquel on peut tout voir mais qui ne nous permet pas de le voir lui-même.

## 10

*yad bhāsyate tad adhyastam anadhyastam na bhāsyate |  
yad adhyastam tad asat apy anadhyastam sad eva tat ||*

Ce qui est objet de conscience, cela est conditionné ;  
Ce qui n'est pas conditionné, cela n'est pas objet de conscience ;  
Ce qui est conditionné n'existe pas ;  
Mais ce qui est inconditionné, c'est CELA L'EXISTENT lui-même.

*yad bhāsyate*, what is the object of the consciousness; *tad adhyastam (bhavati)*, that is conditioned; *yad anadhyastam*, what is unconditioned; *tad na bhāsyate*, that is not the object of consciousness; *yad adhyastam*, what is conditioned; *tad asat*, that is non-existent; *apy yad anadhyastam*, and what is unconditioned (i.e., the Self); *tad sat eva (bhavati)*, itself the EXISTENT IS THAT.

*Commentaire* : La conclusion à laquelle nous arrivons avec cette *darśana*, c'est que l'on doit considérer que toutes les choses qui sont des objets donnés aux sens, etc. et qui pénètrent la conscience n'existent pas, et que la seule réalité est celle qui ne fait pas l'objet de l'activité mentale et qui n'est pas objet d'une conscience qui n'est pas conditionnée mais qui est le fondement de tous les effets de la conscience, alors qu'elle-même demeure sans aucun fondement excepté dans le Soi.

## ÉPILOGUE

Nous sommes confrontés ici à la bien difficile tâche de déterminer le contexte et de correctement évaluer le contenu de ce chapitre. Nous devons également pleinement appréhender l'objectif qu'il est appelé à atteindre. Selon la méthodologie védāntique trois éléments ont été initialement définis par la *Pūrva-Mīmāṃsā* ; ce sont *viśaya*, *sambandha*, *prayojana* (contenu, contexte et objectif) et ils sont parfaitement reconnus par le Vedānta. Nous voyons que le concept central autour duquel tourne ce chapitre est le Soi (*ātman*). La conscience vitale (*caitanya*) du second chapitre a laissé la place au mental (*manas*) au troisième chapitre où les aspects phénoménologiques ont été examinés en tant que vision unitive. Au quatrième chapitre le concept central était le Soi raisonnant (*cidātman*) ; on voyait que la négativité y était un principe épistémologique. Nous l'avons comparée à un cristal de quartz fumé. En poursuivant avec cette analogie nous avons pu aussi considérer le cas d'un cristal de quartz ayant une transparence d'un degré plus élevé. Dans un premier temps on doit supposer que cette transparence se situe à l'extrémité du pôle négatif de l'ignorance. Là, dans la mesure où il est ce qui existe, le Soi ontologique peut participer presque directement à l'Absolu. Il est possible de déterminer une équation entre le Soi ontologique et sa propre contrepartie positive qu'est l'idée d'un Absolu donné à la contemplation.

Dans le but d'établir que la position de ce chapitre a épistémologiquement et méthodologiquement un haut degré de luminosité du Soi nous pouvons légitimement imaginer cette transparence. De même que dans l'obscurité une substance radioactive brille d'un éclat tamisé, cette luminosité négative dans le Soi devient de plus en plus prononcée jusqu'à ce qu'il soit permis de penser qu'elle fait de l'ombre à tous les facteurs conceptuels positifs de la conscience. Dans la conscience ce facteur est fondamental pour faire émerger des objets visuels tels que les étoiles que nos sens peuvent percevoir. On peut considérer ces sens en partant du point de vue interne et subtil qui est celui du Soi capable de sentir subjectivement de l'intérieur la présence des organes des sens avec leurs données objectives. Même lorsque les yeux sont fermés il est possible de sentir leur présence en termes d'expérience interne. De la même façon on peut apprécier de l'intérieur le mental, l'intellect et les autres attributs subjectifs de cette conscience de soi. Le présentiment brut et l'appréciation intérieure des facteurs subtils peuvent tous deux être englobés au sein du sens général d'un inconnu qui se situe au siège négatif et vertical plus profond de la conscience. De plus, on suppose également ici la possibilité que s'instaure une rapide interaction entre les aspects perceptuels et les aspects conceptuels de cette même conscience. Le degré de subjectivité adopté ici est encore plus élevé que ce que nous trouverons par la suite au chapitre 6. Nous verrons qu'au lieu de faire référence à *ātmā* et *cidātmā* le chapitre 6 se réfère au *cittendriyātmā* ou Soi de la pure raison et des sens. L'interaction dont nous avons parlé se déroule en une succession si rapide qu'elle ressemble à une pulsation électromagnétique. Une comparaison avec la thermodynamique, la biologie cardiaque ou encore avec un échange osmotique, serait ici inadéquate dans la mesure où la pulsation relève plutôt du domaine de la mécanique quantique et de la propagation des ondes.

Nous devons également nous intéresser aux configurations émergentes du style de celles que l'on trouve dans la psychologie Gestalt où l'interaction entre les facteurs physiques et les facteurs métaphysiques fait ressortir des configurations qui, lorsqu'on les rassemble, forment « un ensemble structuré ». Au début de ce chapitre on voit comment on peut classer ces facteurs émergents en quatre types qui coexistent en tant que dupliquas réciproques et qui permettent qu'il y ait entre eux une interaction à chaque point de la structure et à chaque niveau de conscience. L'analyse structurelle de ce chapitre est une analyse compliquée parce qu'il est écrit à la toute première stance que chaque configuration, tout en relevant de n'importe lequel des quatre membres dupliqués dans le quaternion, a parfaitement la possibilité de se déplacer dans l'amplitude de la généralité ou de la spécificité. Nous tenterons de clarifier la structure et le dynamisme au fur et à mesure que nous passerons les stances en revue. L'objectif de ce chapitre est une analyse structurelle du dynamisme psychologique de la conscience Absolue ordinaire.

Tandis que nous nous intéressons ici aux préliminaires généraux, il s'avèrera également profitable de nous rappeler que les deux derniers aspects des quatre membres de la conscience sont importants du point de vue épistémologique et qu'ils sont chargés d'une richesse ontologique. Les deux premiers membres du quaternion se réfèrent aux phénomènes secondaires au sein de l'ensemble de la conscience. En d'autres termes, les deux premiers sont d'ordre horizontal ou arithmétique, alors que les deux suivants sont plus purs et qu'ils sont verticaux ou algébriques. Ces derniers induisent des dimensions horizontales de la même manière que la multiplication ou les racines carrées induisent, en théorie du moins, l'addition ou la soustraction. Le Soi occupe une position centrale où se rencontrent les quatre corrélats avec leurs facteurs positifs et négatifs ; ceux-ci rayonnent en partant de leur origine pour aller dans quatre directions divergentes. À présent nous devons également expliquer qu'avec son statut global la quatrième dimension absorbe et réduit les autres dimensions, aussi nombreuses soient-elles, en une seule dimension qui est la verticale. Comme nous l'avons vu au chapitre 2

qui portait sur la Méthodologie, Bergson a montré que par convention les mathématiques autorisaient cette absorption des trois dimensions, que l'on nomme la longueur, la largeur et l'épaisseur, en une seule. Seules les mathématiques hilbertiennes et post-hilbertiennes nous concernent car elles nous permettent de rassembler les éléments *propres* et les éléments *impropres*. Leur composition et leur adéquation garantissent leur validité scientifique.

Il nous faut aussi expliquer pourquoi nous avons intitulé ce chapitre 'Normalisation' plutôt que 'Conscience'. Au chapitre 7 nous prendrons en considération des événements plus positifs de la conscience qui impliquent une attention plus soutenue ; nous utiliserons le procédé de la déduction. Ici c'est un aspect plus neutre et plus passif de la conscience que nous analysons du point de vue structurel en le divisant en deux contreparties réciproques dupliquées qui interfèrent rapidement et intimement. Le dernier des facteurs émergents qui résulte de l'interaction évoquée dans ce chapitre est le concept d'Absolu. Ce concept neutre que l'on peut voir tout aussi bien en partant du côté positif qu'en partant du côté négatif, nous rapproche autant qu'il est possible de la normalisation. Lorsque la dualité ou le paradoxe impliqué se fond ou disparaît complètement, même les unités structurelles cryptocristallines tendent à se dissoudre dans l'homogénéité générale de la matrice liquide. Tant que l'on respecte encore le langage du structuralisme, les pensées dont le mouvement implique une quelconque alternance, aussi délicate soit-elle, doivent impliquer une forme. Un Absolu parfaitement normé ressemble à la *Ding-an-sich* de Kant et on ne peut ni décréter qu'il est connu, ni décréter qu'il est connaissable. La *Kena Upaniṣad* (II.3) fait également référence à cette vérité à double facette :

« Il (*It*) est conçu par lui qui ne Le (*It*) conçoit pas.  
Lui qui Le (*It*) conçoit, ne Le (*It*) connaît pas.  
Ceux [qui disent] qu'ils Le (*It*) comprennent, ne Le (*It*) comprennent pas.  
Ceux [qui disent] qu'ils ne Le (*It*) comprennent pas Le (*It*) comprennent. »<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Hume, 1951, *The Thirteen Principal Upaniṣads*, p. 337.

Cet Absolu parfaitement neutre se situe au-delà du mental, au-delà des mots et au-delà de la pensée. Par conséquent, tout philosophe qui tente de présenter une vision qui soit consistante et qui soit une approximation du concept pleinement normé d'Absolu, doit nécessairement adopter un traitement unilatéral, quelques minimes que soient ses implications. En commentant ses stances Narayana Guru prend soin de souligner que le thème de ce chapitre est encore l'Absolu conditionné. La normalisation étant un processus de double correction partant, à la fois ou en alternance, du côté positif et du côté négatif, elle autorise également un processus de renormalisation de quelque côté qu'elle soit entreprise. Dans ce chapitre central la renormalisation est constituée de la réduction de toutes les entités objectives du non-Soi en un statut global d'égalité avec le Soi. On aboutit à une pleine normalisation lorsque l'équation entre le Soi et le non-Soi est intuitivement comprise. Lorsque l'on parviendra à cela alors on comprendra parfaitement la signification de la dernière proposition de la stance 10 (*sat eva tat*).

## 1. Impondérable Substantialité

La nature exacte de la conscience a été le sujet de discussions philosophiques et de discussions psychologiques de diverses écoles de pensée. Même en physique, afin de calculer ou d'expliquer ce que l'on observe, tantôt on suggère la question de savoir si l'éther est pondérable ou s'il est impondérable, et tantôt on la rejette. À ce sujet nous avons vu à quel point varient les

suppositions pour chaque théorie de la relativité où l'espace, le temps et la matière ont différents niveaux, pour la théorie du champ unifié restreinte et la théorie du champ unifié générale.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Dans *The Encyclopedia Americana* (éd. 1963) voici ce que nous pouvons lire au sujet de la théorie du champ unifié, thème qui domine l'œuvre d'Einstein après qu'il ait reçu le Prix Nobel en 1921 :

« Après cela, le thème qui domine l'œuvre d'Einstein a été sa recherche d'une théorie du champ unifié qui fusionnerait la théorie de l'électromagnétisme et la théorie de la gravitation en un tout organique. Bien qu'il soit l'un des fondateurs de la théorie gravitationnelle, Einstein avait le sentiment que son approche basée sur les probabilités n'était pas la voie qu'il fallait suivre. Dans un appendice à son livre, *The Meaning of Relativity*, 5<sup>ème</sup> éd., révisée, 1956, Il explique la dernière théorie du champ unifié qu'il propose. »

Généralement on dit de la conscience qu'elle est un courant et dans certaines écoles de psychologie on inclue une zone intérieure et une zone extérieure, la première étant une ombre et la seconde une pénombre, ce qui marque une distinction selon qu'elle se situe au centre ou à la périphérie. Des empiristes comme Russell ont également admis que la conscience n'est pas une réalité objective et qu'elle n'est ni externe ni interne. Des positivistes de la logique comme Russell et des pragmatistes comme James reconnaissent totalement le concept de monisme neutre. Bien qu'il y ait de légères différences de point de vue entre le pragmatisme et l'empirisme, la nature impondérable de la conscience est un sujet sur lequel tout le monde s'accorde généralement. La substantialité paradoxale de la conscience a intrigué les philosophes. Charles S. Peirce, qui est considéré comme le fondateur du pragmatisme, a déterminé comme suit la position des pragmatistes :

« Le pragmatisme est le principe selon lequel tout jugement théorique que l'on peut exprimer dans une phrase à l'indicatif est une forme de pensée confuse dont la seule signification, si elle en a une, réside dans la tendance qu'elle a à renforcer une maxime pratique qui lui correspond et que l'on peut exprimer comme une phrase au conditionnel ayant son apodose à l'impératif. »<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Dagobert D. Runes (éd.), 1957, *Dictionary of Philosophy*, p. 245.

Ce qui donne à la conscience son caractère hautement insaisissable c'est le fait que 'l'indicatif' et 'l'impératif' alternent avec rapidité – ce qui est physique et ce qui est métaphysique -. On la considère parfois comme un épiphénomène. Lorsque, dans son commentaire de la première stance ainsi que dans le texte lui-même, Narayana Guru fait remarquer que la conscience *semble* être à l'intérieur, que parfois elle *semble* être à la fois à l'intérieur et à l'extérieur mais que pourtant, après un examen approfondi, il s'avère qu'elle est totalement absente, il fait alors ressortir l'insaisissabilité du statut de la conscience. Les rationalistes postulaient une sorte de Substance Pensante absolue possédant des éléments paradoxaux de la substantialité et de la non-substantialité (ou étant de l'ordre du mental). Selon eux ces éléments sont inséparables et sont en quelque sorte combinés entre eux. La substance de Descartes combine en son sein l'extension et la pensée. Spinoza va plus loin en parlant d'une substance d'ordre pleinement absolutiste. Bien que sa taille soit de l'ordre de l'atome, la monade de Leibniz a quelques particularités qui lui sont propres et n'est pas seulement constituée de matière inerte. Une bonne dose de raison et une harmonie préétablie opèrent à travers ces monades quasi-substantielles. Kant utilise également le concept de substance même s'il conçoit celle-ci de façon plus schématique et plus catégorique.

En outre, à la première stance, on note une pulsation qui comporte une vibration induisant une alternance entre les aspects physiques et les aspects métaphysiques de la même substance paradoxale. Les vibrations rappellent la diffusion électromagnétique de l'énergie. D'un bout à l'autre de l'univers les ondes se propagent avec la vitesse de la lumière sans qu'il soit prouvé qu'un quelconque éther pondérable soit impliqué comme médium. Même au cœur de la pensée scientifique moderne, cette nature paradoxale d'une substance consciente demeure intacte.

Dans la philosophie indienne, la conscience, telle que l'entendent les jaïns qui représentent peut-être la plus ancienne école de philosophie en Inde, laisse leur question sans réponse avec leur *syād-vāda* (principe de possibilité et de probabilité). Ils préfèrent aussi se fonder sur une série de catégories renvoyant à différentes perspectives philosophiques que l'on décrit comme étant *anaitikānta-vāda* (principe de la non-unicité du statut). Cela distingue leurs écoles de celle des Vedāntins qui persévèrent dans leur idée de tout faire remonter à un seul et unique Absolu, sous l'angle de la cosmologie, de la psychologie et de la théologie. La position bouddhiste est plus compliquée parce qu'elle se compose de très nombreuses écoles différentes. Les Sautrāntikas et les Vaibhāṣikas sont tous deux des écoles de réalisme. Dans son *Abhidharmakośa*, Vasubandhu résume le point de vue sautrāntika sur la conscience et la mémoire de la façon suivante :

« La conscience étant dans un état particulier et étant reliée à la connaissance de l'objet remémoré qu'elle a acquise, elle s'en souvient.

C'est une condition qui inclut, (1) une attention dirigée vers cet objet, (2) une idée qui lui est semblable ou à défaut qui est en lien avec lui et (3) l'absence de peine corporelle, de chagrin ou de distraction etc. qui altérerait sa capacité. Mais en supposant que toutes ces conditions soient remplies, la conscience n'est néanmoins pas capable de produire un souvenir si elle n'est pas reliée à l'expérience qu'elle a eu de l'objet dont elle se souvient. »<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Stcherbatsky, 1962, *Buddhist Logic*, vol. 2, p. 343.

Les Vijñānavādins (idéalistes) nient la réalité extérieure du monde associé aux idées. Les Mādhyamikas ou les Śūnyavādins (Principe de néant ou de vide) considère que la conscience du monde n'est pas réelle :

« Une fois éveillé on ne voit pas l'objet de connaissance que l'on a vu en rêve. De même, le monde disparaît pour celui qui sort de l'obscurité de l'ignorance.

Ce qui a une origine n'est pas à l'origine de lui-même. L'origine est une fausse idée que se font les gens. Ces idées et les êtres (que l'on conçoit) sont des choses qui ne sont pas fondées sur la raison. »<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Bhattacharya (tr.), 1931, *The Mahayanavimsaka of Nagarjuna* (stances 15-16).

Les Yogācāras ou idéalistes contemplatifs déclarent :

Quelle est l'essence de la pensée constructive ? Est-ce une sensation imaginée ou quel qu'autre fonction ? La première est impossible ! (Une sensation que l'on imagine est en effet une *contradictio in adjecto*). Sensation et imagination étant passive pour l'une et active pour l'autre (l'une étant non-constructive et l'autre constructive), la sensation



imaginative serait en quelque sorte comme une matière solide liquide. (La pensée constructive ou l'imagination) est une fonction différente (de la sensation). La question est de savoir si elle opère après (la sensation) ou si elle opère simultanément ? Le premier cas est impossible parce que la cognition étant un flash momentané elle ne peut opérer par degrés. Même les écoles qui nient la Momentanéité Universelle maintiennent que la pensée, tout autant que le mouvement, ne peut opérer par intermittences et par conséquent (sensation et imagination) ne peuvent opérer en alternance (lorsque quelque chose est ressenti et imaginé au même instant). Mais si vous partez du principe que la sensation et l'imagination travaillent simultanément, on peut l'admettre, sous réserve que l'objet soit immanent à la connaissance ; parce que si l'on suppose que ce que l'on sent est extérieur à nous (et non pas en nous), le terme 'sensation' perdra lui-même toute signification intelligible. »<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Thibaut, 1890, *The Vedānta Sūtras with the Commentary of Śaṅkarācārya*, vol. 1, p. 412.

Nous voyons ici comment on transcende la contradiction en reconnaissant l'existence d'états de conscience simultanés.

Examiner en détails la position des bouddhistes sur ce sujet présenterait de nombreuses difficultés accessoires que nous ne pouvons aborder ici. Nous voyons que Śaṅkara réfute leurs thèses sur la nature de la conscience dans son commentaire du *Brahmasūtra* (II.2.24). Il réfute parfois un peu trop facilement les positions bouddhistes et jaïna et s'appuie pour ce faire sur une certaine forme de fonctionnalisme. C'est par exemple le cas lorsqu'il déclare que 'c'est la qualité du son qui nous permet de déduire que l'espace existe réellement étant donné que l'on observe que la terre et les autres choses réelles sont le lieu où siège l'odorat et les autres qualités'.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Thibaut, 1890, *The Vedānta Sūtras with the Commentary of Śaṅkarācārya*, vol. I, p. 412.

Les Upaniṣads présentent elles aussi de nombreuses difficultés de nature paradoxale. Dans la *Śvetāśvatara Upaniṣad* (V.9) le Soi vivant est censé avoir la taille de la pointe d'un cheveu plié cent fois dans le sens transversal et encore cent fois dans le sens de la longueur. Il est extrêmement atomique, et pourtant il 'participe à l'infini' et il devrait se réduire à néant comme un point euclidien non-dimensionnel. Bien qu'il soit localisé à un point de l'espace, il est destiné à imprégner indistinctement l'espace limité et l'espace illimité dans la mesure où c'est un attribut de l'Absolu. Le plus minuscule des atomes ainsi conçus est encore décrit comme étant indéfini dans sa qualité propre de petitesse. C'est un paradoxe qui se cache au pôle existentiel de l'atome qui se refuse à être éliminé. Pour contourner cette difficulté, Śaṅkara avance divers arguments ingénieux. Le fait qu'il ait recours aux auxiliaires de conditionnement (*upādhis*) du Soi n'est pas très efficace. A un point de son argumentation il donne même l'exemple de la statue d'une personne humaine qui, à ce qu'il dit, peut être emplie d'une sorte de pure substantialité non différente de celle que l'on a dans un être humain vivant.<sup>8</sup> Ici, Śaṅkara se révèle être un mathématicien structuraliste parce que la silhouette géométrique de la statue est pour lui interchangeable avec l'espace comprenant les éléments vitaux.

<sup>8</sup> Thibaut, 1890, *The Vedānta Sūtras with the Commentary of Śaṅkarācārya*, vol. I, p. 44.

La distinction que fait le Vedānta entre *ghaṭākāśa* (espace intérieur de la jarre, c'est-à-dire, l'espace limité) et *mahākāśa* (espace ultime ou illimité) suggère elle aussi une structure de l'espace en deux parties, distinction qui ne paraît pas très explicite chez Śaṅkara. Même pour

Einstein la structure de l'espace reste un problème majeur, et pour finir celui-ci décide de choisir l'espace de Riemann par opposition à la structure spatiale de Lobatchevski ou d'Euclide. Einstein ne rejette pas totalement l'espace Euclidien et l'espace newtonien, mais c'est la structure de l'espace de Riemann qui l'intéresse le plus. Nous voyons donc que les difficultés concernant la substantialité et la localisation de la conscience sont nombreuses et qu'elles ont persisté tout au long de l'histoire de la pensée. Dans la perspective qui est la nôtre, on peut considérer la conscience de soi de l'intérieur, au point central où se situe sa propre origine, au sein de l'espace qualitatif localisé au cœur des êtres vivants. La taille importe peu puisque ce n'est qu'un facteur quantitatif. On peut considérer que l'atomicité de la conscience de soi est cohérente avec le pôle négatif de l'axe vertical où l'existence a un caractère fixe et localisé qui tend à l'être davantage dans cette direction de la négativité. Ici l'espace atteint son propre statut d'infini ou d'infinitésimal sans violer les exigences structurelles et sans rien sacrifier de ce qu'implique le *ghaṭākāśa* de Śaṅkara. À l'autre pôle de conceptualisation de sa contrepartie dialectique, on peut placer *mahākāśa* à la position structurelle qui est la sienne. Ici l'espace se dilate comme le ciel sans aucun conditionnement supplémentaire, exceptés ceux qui découlent des impossibilités imputables à la faiblesse innée de la pensée humaine.

Ainsi, en donnant trois perspectives définies et distinctes, grossière, subtile et causale à la conscience, et en traitant chacune d'elles en ayant pour objectif d'analyser le dynamisme de la conscience, on résout ce problème de temps qui a toujours existé. Pour servir les objectifs de ce chapitre, et afin de pouvoir analyser la conscience sur le plan structurel et étudier son dynamisme, Narayana Guru maintient les vibrations et les pulsations alternantes dans les limites de ce paradoxe. Par conséquent, comme le fait remarquer Narayana Guru à la stance 10, nous avons encore affaire à la conscience conditionnée. Il sera fait référence à la conscience inconditionnée au début du Chapitre 7 qui traitera de la raison pure ou active.

## 2. Le Monde Raffiné de l'Électromagnétique

A la première stance, la référence au mouvement vibratoire des ailes de l'abeille et la double référence au monde intérieur et au monde extérieur, font allusion sans l'ombre d'un doute à ce même monde de l'électromagnétisme. Le monde du décalage vers le rouge et l'analyse spectrale, avec la mécanique quantique et les implications de la théorie de la relativité ont à présent éliminé la solidité et la distance. Apparemment, l'ensemble de cette démarche a commencé avec de simples découvertes comme celle du champ magnétique qui se révèle sur un plan perpendiculaire à la direction du courant électrique. Voici une caractéristique structurelle orthogonale qui a son pendant dans les équations et les corrélats mathématiques. Le théorème de Pythagore semble y être dissimulé et prêter main forte au concept du quaternion supposé être à la base des éléments.

Lorsqu'on la traite en même temps que les équations de Maxwell, la découverte de Faraday portant sur la relation qu'il y a entre les forces électriques et les forces magnétiques dévoile un monde à double aspect. L'interaction entre ces deux aspects aboutit à diverses combinaisons de facteurs qualitatifs et quantitatifs de l'éther pondérable et de l'éther impondérable. Même si l'expérimentation de Michelson-Morley a été un échec, les équations de Lorentz restent toujours valides. Quand on multiplie les longueurs d'onde et les fréquences, les équations de Maxwell révèlent une constante qui est la vitesse de la lumière. L'écart qu'il y avait entre les équations et la découverte de Faraday sur la relation structurelle entre électricité et magnétisme a été comblé par d'autres découvertes. Tout physicien qui est capable de formuler une nouvelle équation d'une part, et de trouver la particularité qui lui correspond dans le beau monde de

l'électromagnétisme d'autre part, acquiert la célébrité parce qu'un secret de plus résultant de l'interaction des aspects qualitatifs et quantitatifs de la matière pondérable et de la matière impondérable a été révélé. Radar, télévision, radio et rayons X sont tous fondés sur des vibrations ou des oscillations et des perturbations des ondes ou leur diffusion dans une sorte de substance élastique. On compare parfois cette substance à de la gelée et parfois on dit d'elle qu'elle est vide de contenu.

Les degrés de réalités révélés semblent offrir un nombre illimité de possibilités. D'autres découvertes surprenantes semblent se profiler à l'horizon. La pratique et la théorie s'affrontent, l'une prenant le pas sur l'autre. L'impénétrabilité de la matière n'est pas un obstacle aux rayons cosmiques et la zone qui sépare distinctement la terre de la lune peut se mesurer avec précision ; elle nous est révélée grâce à la technique de détection des radars qui l'évaluent. À la télévision, la lumière et le son sont mixés qualitativement et quantitativement de façon à ravir l'oreille autant que l'œil. À défaut d'une certaine réalité mystérieuse et paradoxale, on ne peut expliquer ce qui relie les équations aux faits. Heinrich Hertz, le grand physicien qui prouva expérimentalement l'existence des ondes électromagnétiques, trouve qu'il y a même un mystère dans la formule mathématique si nécessaire à la physique. Voici ce qu'il déclare à ce sujet :

« On ne peut s'empêcher de penser que ces formules mathématiques existent en toute indépendance, qu'elles ont une intelligence qui leur est propre, qu'elles sont plus sages que nous le sommes, plus sages que ceux qui les ont découvertes, et que nous en tirons davantage que ce que nous y avons mis initialement. »<sup>9</sup>

<sup>9</sup> Dantzig, 1956, *Number: The Language of Science*, p. 78.

On ne peut expliquer la relation qu'il y a entre les équations et les faits. Le concept de substance mentale reste valide. Parallèlement à la diffusion, il y a des techniques de réception grâce auxquelles des antennes métalliques captent et amplifient des perturbations d'unités extrêmement petites. Grâce aux découvertes électromagnétiques, une unité de l'ordre de la monade et une unité incluant dans son champ d'application l'ensemble de l'espace extra-atmosphérique (du moins jusqu'à la lune) sont désormais devenues des réalités tangibles. Selon certaines Upanishads, l'âme serait aussi petite que la centième partie de la pointe d'un cheveu divisée par cent dans le sens transversal. On trouve également une référence qui pousse l'audace jusqu'à supposer que l'âme est capable de traverser la mort, d'atteindre la lune et de revenir ensuite pour se nicher dans la cavité du cœur. Là nous ne pouvons distinguer ici si c'est la science ou la doctrine secrète qui est le plus grand fait ou la plus grande fable. L'espace interstellaire détient le secret de rayons cosmiques dont les implications sont surprenantes. Les rapides vibrations des ailes de l'abeille (auxquelles il est fait référence à la première stance) impliquent une alternance entre les deux subtils aspects complémentaires du temps et de l'espace, ou les deux à la fois. La véracité d'une formule mathématique répond à la véracité d'un fait que l'on interprète structurellement. Maxwell était donc capable de confirmer ce qu'avait trouvé Faraday, comme l'interaction alternée que l'on appelle participation entre l'esprit et la matière. On peut également adapter le parallélisme psychophysique à cette même structure parce que l'orthogonalité à la base de la structure peut avoir des successions de parallèles verticales et horizontales qui d'une certaine façon se ressemblent entre elles. L'occasionalisme cartésien peut prendre place là où les coordonnées se rencontrent et où s'installe l'aperception.

La propagation des ondes implique quelque chose qui ressemble à la formation des anneaux de fumée ou des bulles de savon.<sup>10</sup> Quel que soit la structure elle a toujours un composant vertical

et un composant horizontal. La physique nucléaire fait également apparaître ces deux mêmes composants. Lorsque Narayana Guru déclare que la réalité de la conscience est à la fois à l'intérieur et à l'extérieur et qu'en même temps elle n'est ni à l'intérieur ni à l'extérieur, il ne fait qu'éliminer la relation paradoxale en deux voies logiquement autorisées ; ces deux voies évoluent entre des éléments combinés ou des antinomies tels que espace-temps, esprit-matière, *natura naturans – natura naturata*, etc. Des vibrations rapides peuvent devenir totalement imperceptibles. Les sons graves ne sont pas du même ordre que les fréquences de rayons X. En théorie du moins, on peut débattre des variétés possibles en les classant dans nos quatre éléments structurels, comme dans les nombres complexes ou même dans le domaine de la logique ou de la sémantique. Les aspects conceptuels et les aspects perceptuels sont les seuls facteurs généraux qui sont toujours impliqués dans ces interactions. Narayana Guru les classe en *bhāna* et *bhānāśraya*. Chacun d'eux se divise en quatre et est en outre soumis à une profonde spécification ou une légère généralisation de la conscience que l'on nomme *viśeṣa* (spécifique) ou *sāmānya* (générique).

<sup>10</sup> Edna Kramer écrit ceci dans *The Main Stream of Mathematics*, pp. 69-70 : « Pour comprendre cette utilisation, imaginez que la propagation des ondes ressemble quelque peu aux bulles de savon que l'on souffle l'une après l'autre à des intervalles de temps uniformes, chaque bulle grossissant toujours à la même vitesse dans notre esprit à moins qu'elle rencontre un obstacle. Si nos 'ondes' sont électromagnétiques, alors on peut imaginer que les bulles ont une vitesse d'expansion radiale égale à 186.000 miles ou 300.000.000 mètres par seconde. On peut imaginer que l'on souffle une bulle par seconde. Les bulles se dilatant les unes après les autres, leurs rayons auront toujours une différence de 186.000 miles. Si mentalement nous en soufflons 2 par seconde, la différence radiale sera de 93.000 miles. Si nous en soufflons 3, la différence sera de 62.000 miles. On appelle le nombre de bulles que l'on souffle par seconde fréquence de radiation, et la différence radiale *longueur d'onde*. »

### 3. La fonction Visuelle et Auditive de la Pure Matière

Bien que la substance matérielle impliquée dans l'électromagnétisme ait été considérée sous les diverses formes d'ondes, d'éléments ressemblant à de la gelée ou à de l'élastique, de plis, de bulles de savons et d'anneaux de fumée, leur caractère en tant que particule a été plus difficile à saisir. On se fie à la sensibilité photographique pour en fixer la nature. La capacité de produire ou d'être le fondement du phénomène de son ou du phénomène visible est apparue plus évidente que tout autre attribut de la matérialité. Cela doit être la raison pour laquelle Narayana Guru utilise l'expression *dr̥śyatām iha* (voilà, ici) qui fait référence à l'ordre du visible ou de l'audible. En physique, on a un aspect de réalité analogue avec l'élasticité des lignes de lumière. D'autre part, les vibrations impliquent l'existence d'un fondement tangible sur lequel on doit envisager un réel fonctionnement quel qu'abstraite qu'en soit la forme. La vitalité est l'une des fonctions les plus basiques réellement présentes dans le Soi de l'homme. Dans les Upaniṣads on désigne les tendances vitales par le terme *prāṇas* ; le niveau de dignité et le statut qui leur ont été attribués ont rendu perplexes de nombreux commentateurs. On voit que de laborieux efforts sont fournis pour tenter de mettre en équation les *prāṇas* avec le suprême Absolu plutôt que de les considérer comme un principe de la Nature (à savoir un pouvoir potentiel et primordial comme *pradhāna*). En dépit de la répugnance à ce principe ontologique dont font preuve les Vedāntins orthodoxes, il n'est pas difficile de voir avec quelle cohérence le concept fonctionnel et structurel est développé dans le présent chapitre.

À l'extrémité négative de la conscience les cinq *prāṇas* ont une intime unité structurelle. Cette extrémité se situe parfois dans l'espace vectoriel du cœur et parfois, sur un mode plus négatif, avec l'atome ou *aṇu*.

Les *prāṇas* ne représentent que des tendances naissantes et ne dépendent d'aucun espace quantitatif. Si une petite antenne métallique peut recevoir une énergie électromagnétique émise à une très longue distance, il est assez légitime de supposer cette indépendance de fonctionnement au sein d'une toute petite zone. Alors qu'en toute intimité ils forment ensemble une seule unité, les cinq *prāṇas* sont structurellement reliés les uns aux autres par une relation définie. Le *prāṇa* est la tendance vitale ascendante, tandis que l'*apāna* est la tendance vitale descendante. La tendance vitale de l'équilibre est *samāna*, et la tendance vitale sortante est *udāna*. La tendance à l'uniformisation est *vyāna*. Il y a également *mukhya-prāṇa* qui est la principale tendance vitale et que l'on peut situer au côté positif de l'axe vertical. On dit souvent de cette tendance vitale principale qu'elle règne sur les autres tendances qui, quant à elles, sont ses ministres. Si nous gardons ces précisions à l'esprit en lisant la citation suivante tirée de la *Bṛhadāranyaka Upaniṣad*, nous voyons comment, dans le contexte de ce chapitre, on peut accepter l'idée que les éléments de la conscience soient reconnus comme étant cohérents. A la première ligne R. e. Hume traduit à tort le mot *prāṇas* par 'sens'. Voici ce qui est écrit au IV.3.7. :

« L'homme ici qui parmi les sens [plutôt, tendances vitales] est constitué de connaissance, qui est la lumière dans le cœur. Lui, restant le même, avance en longeant les deux mondes ; il semble penser, il semble se déplacer, car en s'endormant il transcende ce monde et la forme que prend la mort. »<sup>11</sup>

<sup>11</sup> Hume, 1951, *The Thirteen Principal Upaniṣads*, p. 134.

Aux stances 11-14 de cette même section de l'*Upaniṣad*, voici ce qui est écrit au sujet de l'état de rêve :

« Sur ce point nous avons les stances suivantes :

Renversant dans le sommeil ce qui est corporel,  
Il regarde sans sommeil les [sens] endormis.  
Après avoir pris la lumière, il retourne à sa place  
L'homme d'or, l'esprit (*hamsa*) unique.

Gardant de sa largeur son nid inférieur,  
L'Immortel sort du nid.  
Il va où il veut - l'Immortel,  
L'homme d'or, l'esprit (*hamsa*) unique.

En état de sommeil volant en l'air et tombant à terre,  
Un dieu, il crée pour lui-même de nombreuses formes –  
Tantôt, prenant pour ainsi dire du plaisir avec les femmes,  
Tantôt, riant en quelque sorte, et voyant même des choses effrayantes.

Les gens voient son terrain de plaisance ;  
Mais Lui, absolument personne ne le voit. »<sup>12</sup>

<sup>12</sup> Hume, 1951, *The Thirteen Principal Upaniṣads*, p. 134-135.

Puis dans la *Chāndogya Upaniṣad* (III.14.2) nous arrivons à cette intéressante stance traitant du Soi et de l'Absolu :

« Lui qui est constitué d'esprit, dont le corps est la vie (*prāṇa*), dont la forme est lumière, dont la conception est la vérité, dont l'âme (*ātman*) est l'espace, lui qui contient toutes les odeurs, qui contient tous les goûts, englobant le monde entier, l'inexprimable, l'inconcerné – cette âme qui est la mienne à l'intérieur du cœur est plus petite qu'un grain de riz ou qu'un grain d'orge, de blé ou qu'une graine de moutarde ou qu'un grain de millet ou que le noyau d'un grain de millet, cette âme qui est la mienne à l'intérieur du cœur est plus grande que la terre, plus grande que l'atmosphère, plus grande que le ciel, plus grande que ces mondes. »<sup>13</sup>

<sup>13</sup> Ibid., pp. 209-10.

En scrutant attentivement les stances de la *Chāndogya Upaniṣad* on s'aperçoit en premier lieu qu'il importe peu que la taille soit petite, moyenne ou grande. En second lieu, ce contexte a essentiellement à faire avec la lumière et le son ; ceux-ci sont pénétrés d'une forme d'intelligence vivante au sein de laquelle les autres éléments ont leurs contreparties. On devrait penser à ces contreparties mentalement et considérer qu'elles englobent l'ensemble de l'espace. Troisièmement, il n'est pas fait référence à un seul monde. Le premier monde a une réalité ontologique et le second relève des limites périphériques dans le monde des valeurs. Le monde céleste, ou monde des luminaires de l'astronomie, se situe dans la zone de l'entité qui prend ses racines dans le Soi conditionné inférieur. La dualité est ainsi comblée par l'âme, facteur d'unité.

Comme le soulignent les stances 11-14 de la *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, l'homme d'or ou esprit unique est libre de jouir de toutes choses, que celles-ci soient considérées comme étant 'respectables' ou non. En dernière analyse, ce que l'on doit garder à l'esprit c'est l'impératif catégorique dérivé du pôle opposé a priori. Le fait que la stance 13 fasse allusion au plaisir sexuel ne sert qu'à montrer qu'il (*it*) a une totale liberté et qu'il (*it*) est indifférent quant au choix. Il ne faut pas y voir de stigmatisation ou d'implications morales avant l'heure. On peut replacer ces facteurs dans une version de l'Absolu moins conditionnée, version que ce chapitre ne prétend pas particulièrement couvrir. En théorie, on doit aussi considérer que ce chapitre-ci entre dans le cadre du plein absolutisme puisqu'il est censé être une vision de l'Absolu dans le contexte de la conscience. La possibilité d'un Absolutisme pleinement normé sera introduite à la fin de la dernière stance du présent chapitre.

Les expressions 'semble penser', 'semble se déplacer' que l'on trouve dans la *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* IV.3.7 désignent les derniers vestiges d'un caractère paradoxal où l'on doit comprendre qu'il est question de 'la personne'. Ici il ne s'agit pas d'une mystification non scientifique. Les gens qui, à un moment donné, sont disposés à chercher des mystères peuvent d'ores et déjà en trouver dans la table de multiplication du chiffre neuf, car, comme le reconnaît le poète William Blake dans l'un de ses poèmes qui parle d'un tigre et de ses rayures, *derrière* ces choses on retrouve une 'effrayante symétrie'.

Lorsqu'elle dit : 'Les gens voient son terrain de plaisance ; Mais Lui, absolument personne ne le voit.' La stance 14 de la *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* s'oppose résolument à ce qu'on reconnaisse de façon définitive une divinité hypostatique ou hiérophantique ou une présence sacrée. Il est important de garder ceci à l'esprit. Les mouvements alternés de va et vient, du passage au-delà de la mort, etc. ont leurs propres implications eschatologiques ; implications eschatologiques qui sont particulièrement pures.

La réalité électromagnétique est exactement du même ordre que la stance de la *Chāndogya Upaniṣad* citée ci-dessus. Elle correspond au troisième ordre de conscience tel qu'analysé à la stance 5 de la *Māṇḍūkya Upaniṣad* (voir pages 377 à 379). Au quatrième état (*turya*) on ne doit penser qu'au pur Absolu, Absolu qui n'est conditionné par aucune dualité quelle qu'elle soit.

#### 4. Une Notion Unitaire de la Substance Pensante

Toute science a besoin d'un concept unitaire. Comme pour les cellules en biologie, lorsqu'on interprète les atomes et les quanta familiers à la physique dans un contexte plus philosophique, nous avons le concept de *monade*. Chez les Hylozoïstes, le concept des particules est doté de vie. De la même manière pour les *vaiśeṣikas* (atomistes) les atomes simples, les atomes doubles et les atomes triples, dérivent de l'ultime atome (*paramāṇu*). En termes de Conscience de Soi, la pensée et la substance qui renvoient à l'esprit et à la matière sont nécessairement inséparables. Même lorsque l'on traite la conscience de façon homogène comme une substance, on peut encore discerner en elle des caractéristiques structurelles ; ces caractéristiques sont réelles du moins dans la mesure où elles nous aident à avoir les idées claires.

Même si l'on admet qu'il n'y a pas de dualité possible au sein de la substance absolue, le structuralisme existe pour clarifier la sémantique et il n'interfère pas avec l'unité de la chose-en-elle-même, de la même manière que l'équateur n'interfère pas physiquement avec les bateaux qui lui passent 'dessus'. On ne doit jamais considérer que le structuralisme est une réalité, mais on doit l'envisager comme un procédé que l'on peut utiliser à des fins linguistiques. C'est une version protolinguistique de ce que la logistique reconnaît déjà dans son schéma de relations fondamentales au cœur de la pensée. Nature et Conscience intérieure obéissent aux mêmes caractéristiques schématiques. Narayana Guru a analysé ceci sous sa forme la plus atomique aux stances 41 et 42 de l'*Ātmopadeśa Śatakam* (One Hundred Verses of Self-Instruction) :

« Dans 'Ceci est un pot', le 'ceci' initial est le *Cru* (*Harsh*)  
Tandis que le 'pot' constitue son attribut spécifique.  
Pour l'esprit, avec la myriade des magies d'Indra à venir,  
Comprenez que 'ceci' est la base du fonctionnement.

Dans 'Ceci est la connaissance' le 'ceci' initial est l'*Identique*  
Tandis que son facteur spécifique est la conscience cognitive ;  
Pour l'esprit et toutes les autres choses qui doivent être effacées et pour accéder à la  
bonne voie,  
'Ceci' est ce que l'on doit contempler. »<sup>14</sup>

<sup>14</sup>Nataraja Guru, 1969, One Hundred Verses of Self-Instruction, pp. 148-51.

Ici, afin d'avoir une unité quantifiée comme référence nous pouvons nous servir des corrélats impliqués dans les coordonnées de Descartes. On compare un quaternion à un paquet, ou à un grain, qui est une *constante* ayant comme substance une unité quantitative et une unité qualitative. En termes de conscience, si l'on se réfère aux deux axes de référence et qu'on le relie à deux propositions sémantiques simples et représentatives comme 'Ceci est un pot' et 'Ceci est une connaissance', nous disposons d'un concept d'unité que l'on peut parfaitement intégrer dans le contexte épistémologique du présent chapitre. La radioactivité, la désintégration d'un méson, etc. ne sont pas différentes des étincelles qui proviennent d'un feu ; la lumière et la matière y sont toutes deux présentes ce qui, en théorie, confère à l'étincelle venant du feu le

même statut que le feu. Cette analogie est reconnue par Śaṅkara et d'autres vedāntins, et on la retrouve dans les Upaniṣads. Même s'il y a une dualité structurelle entre le feu et l'étincelle, on peut l'expliquer en s'appuyant sur l'enseignement de Parménide ou de Zénon où le Un et le Multiple sont réunis.

Les stances de l'*Ātmopadeśa Śatakam* auxquelles nous faisons référence ici nous aident beaucoup à éclaircir le sujet car elles nous permettent de clarifier les caractéristiques structurelles d'ensemble qui sont détaillées dans ce chapitre. Nous pensons plus précisément à ce qui est cité à la stance 3 du présent chapitre, 'Je suis le corps, ceci est le pot'. Dans 'ceci est le pot' nous voyons que l'objectivité est plus prononcée, alors que dans 'Je suis le corps' la subjectivité entre davantage en ligne de compte. Ces deux exemples sont censés représenter deux catégories d'objectivité horizontale et ils peuvent même faire référence aux deux branches du côté positif de l'axe horizontal. 'Je suis le corps' est situé plus près du point d'origine. Des unités comme celles-ci sont aussi innombrables et infinies que les éternelles vagues de l'océan.

Même si les étincelles pourraient avoir différents degrés de luminosité ou de matérialité, ces gradations ne violent pas la structure d'ensemble dont relèvent toutes les unités monadiques à l'intérieur des quatre membres. Si maintenant nous passons à la conscience telle qu'on l'expérimente de l'intérieur, nous ressentons alors intuitivement la présence des sens, du mental, de l'intellect et des cinq tendances vitales, et nous retrouvons le type de gradation qui peut renvoyer au membre négatif de l'axe horizontal. Considérés dans leur ensemble comme une unité, les cinq *prāṇas* sont susceptibles d'élever ou au contraire de marquer la limite négative arrière, ou limite négative la plus extrême et la plus subtile. Chacun de ces éléments constitue une monade en elle-même ; cette monade est constituée des éléments de la pensée et de la substance. Quant au membre positif et au membre négatif de l'axe vertical, si on transpose la proposition 'Ceci est la connaissance' en 'je suis ignorant' et 'je suis l'Absolu', on voit qu'elle représente respectivement l'aspect structurel négatif et l'aspect structurel positif. Le générique et le spécifique renvoient à l'intensité ou la force qui fait que la conscience rayonne positivement ou vers l'extérieur. Au centre de la structure il y a le Soi, le facteur le plus généralisé de la conscience. La spécificité réside à la frange ou périphérie. Les pulsations ou vibrations qui alternent induisent une succession rapide et renforcée. Ici on peut concevoir que les facteurs émergents sont de tous les niveaux, mais on ne traite que de ceux qui se réfèrent directement aux membres du quaternion. Lorsque nous considérons que le quaternion a un dupliqua qui est impliqué dans sa contrepartie conceptuelle ou perceptuelle, et que nous visualisons leur interaction en alternance, ou leur interaction simultanée, alors le schéma structurel et le dynamisme induit deviennent parfaitement évidents. En aucun cas nous ne devrions confondre une réalité que nous offre la vie avec les quatre grades de réalité émergents mentionnés dans ce chapitre, même si chacun tire sa nomenclature de quelque expérience fondamentale de la conscience, l'une d'elle étant l'expérience des choses réelles à l'état de veille. Par conséquent, ce de quoi traite ce chapitre ce n'est pas de l'actualité ou de l'objectivité de la vie de tous les jours, mais d'une vision qui émerge d'une chose identique qui se réfère fondamentalement aux réalités et aux virtualités de la vie quotidienne. La virtualité de l'état de rêve est proche de la réalité de l'état de veille. Puis viennent les facteurs conscients immanents (conceptuels) et transcendants (conceptuels) du sommeil profond.

Alors que nous sommes encore en train de traiter du sujet du concept unitaire de la structure, il serait bien de se rappeler que la totalité, la composition et l'adéquation de l'usage du langage structurel comportent d'autres caractéristiques que le quaternion et sa normalisation. Les contreparties sont des aspects partiels ou des coupes transversales en termes bidimensionnels d'une structure qui a n'importe quel nombre de dimensions possibles et supérieur à deux. Les



aspects positifs et négatifs présentent des caractéristiques familières à la science des coniques dont relèvent naturellement d'importants concepts structuraux de l'astronomie ou des lois de la nature en général, comme la parabole, l'hyperbole, l'ellipse, etc. et les équations qui leur répondent. Les anciens grecs et les astrophysiciens modernes attachent beaucoup d'importance aux structures coniques. Les cas les plus anciens sont ceux de Platon et d'Apollonius, les exemples classiques sont Kepler et Newton, et à l'époque plus récente nous avons le modèle de Rutherford et l'atome.

On peut intervertir les quatre membres du quaternion sans violer l'orthogonalité fondamentale à leur structure. On peut considérer que les caractéristiques des projections de cette structure identique relèvent de la géométrie dans l'espace plutôt que de la géométrie plane. Quand on les comprend intuitivement dans un contexte purement axiomatique, on peut penser que la topologie et les aspects vectoriels de l'espace géométrique ainsi que les autres aspects qualitatifs de cet espace, ou même les objets géométriques, relèvent tous du même domaine du structuralisme. Schématisation et structuralisme sont identiques, si ce n'est que le premier comprend des aspects de la pensée qui ne sont pas de l'ordre de la géométrie. Ainsi le concept de structuralisme que nous avons développé depuis les préliminaires pourrait répondre à des besoins qui diffèrent selon les chapitres. Dans les premiers chapitres, le réalisme ontologique doit renvoyer à l'agrégat universel et aux aspects colorés. Au fur et à mesure que nous avançons on peut écarter ces aspects colorés parce que les gradations épistémologiques sont de plus en plus pures dans la vision de l'Absolu dont doivent traiter tous les derniers chapitres.

Dans ce chapitre l'abstraction et la généralisation ont atteint un haut niveau de pureté mathématique. Nous avons été capable de penser aux seuls quaternions dupliqués, à l'exclusion de toutes autres caractéristiques. L'interaction ou la correction mutuelle qui s'effectue entre ces quaternions nous offre des concepts de normalisation et de renormalisation. Ce chapitre occupe une position clef au centre de cette guirlande de stances et le lecteur doit rechercher les implications méthodologiques qui pourraient lui être utiles, particulièrement dans les quatre dernières stances. Comme nous l'avons souligné de nombreuses fois auparavant, nous devons aussi observer la façon avec laquelle la réciprocité est traitée et la façon avec laquelle la dualité est réduite en l'unité absolue qui est induite à la fin de la dernière stance. C'est dans ce même esprit que Bergson élabore dans *Durée et Simultanéité* les différentes étapes de la méthodologie et des caractéristiques structurelles qui leurs correspondent, même s'il pense davantage en termes de *schéma moteur* qu'en fonction d'un *schéma* fixe et rigide. Lorsque l'on attribue une conscience commune au physicien et au métaphysicien, comme l'a fait Bergson, alors on reconnaît pleinement cette méthodologie unitive et la normalisation qu'elle induit prend place tout naturellement ; dans les derniers chapitres il s'avère que les doubles implications structurelles ne sont plus très utiles.

## 5. La Grande Dignité du Quatrième État

Tels qu'on les comprend dans le contexte du pur *schematismos*, les deux membres verticaux du quaternion ont une sublimité et une richesse qui leur sont propres et qui les démarquent nettement ; ils absorbent en eux-mêmes les essences virtuelles et réelles des deux membres horizontaux. Dans le cadre de ce chapitre, le membre inférieur négatif vertical que l'on appelle causal ou *kāraṇa* est encore totalement ontologique. Néanmoins, sa négativité n'est pas si opaque qu'elle l'était dans les chapitres précédents. Ici, à côté de la transparence que l'on trouve à son pôle vertical positif, l'entité structurelle totale ou absolutiste commence à avoir une luminosité propre déterminée à partir de son propre pôle vertical négatif. Ensemble, les aspects positifs et négatifs de la lumière commencent à relever du même Absolu ontologique. Il nous

faut considérer qu'aucune dualité n'est impliquée entre les contreparties réciproques de l'équation finale que l'on trouve à la fin de la dernière stance. L'Absolu unitif est donc parfaitement atteint à la fin de ce chapitre, même si cette unité relève encore davantage de la philosophie de la physique que de celle de la métaphysique.

Une équation peut être vraie dans les deux sens. Sa réversibilité ne viole aucune loi mathématique. Le membre causal de l'axe vertical a un statut global pour tous les niveaux d'effets quels qu'ils soient, qu'ils relèvent de ce chapitre ou non. Considérant qu'ils relèvent tous d'une super-classe d'effets, nous devons placer tous les effets dans un cercle et concevoir que la causalité implique un haut degré d'indépendance absolue négative. Lorsque nous considérons le quatrième état et les facteurs spécifiques qui y sont impliqués – état qui est le concept d'Absolu – nous devons, de la même manière, attribuer à ce concept d'Absolu le caractère le plus suprêmement positif et le plus global, alors qu'il demeure spécifique et unique dans sa sublimité solitaire. Le Soi qui connaît ce concept suprême d'Absolu atteint la sublimité spirituelle finale marquant le point culminant auquel on est sensé se référer dans le cadre de ce chapitre. À la fin de sa brillante *Dīdhiti*, à la stance 7, Narayana Guru prend soin de préciser que cette expérience est finale et suprême ; en cela il souhaite mettre fin à l'idée que l'on trouve parfois dans des textes védāntiques tels que le *Yoga-Vāsiṣṭha* où il est fait référence à un état de conscience qui se situerait au-delà du quatrième et que l'on appellerait le *turyātīta* (au-delà de l'Absolu). Pour le philosophe qui veut déterminer une équation mathématique précise entre les contreparties, cette extension va à l'encontre des notions logiques fondamentales et brouille les problématiques. Sinon, il serait nécessaire de déterminer une suite d'équations pour dire ce qu'une seule équation pourrait effectivement accomplir. Ici les contreparties à mettre en équation sont le Soi causal et le quatrième état d'Absolu. Une telle équation présuppose que le *yogi* pousse son mental à son plus haut niveau de contemplation pour qu'il puisse fonder l'équation en lui-même. Dans son *Dīdhiti*, Narayana Guru souligne aussi cette caractéristique. Il est écrit dans la *Bhagavad Gītā* (XI.8) que cette capacité spécifique à apprécier une valeur positive absolue n'est donnée qu'aux personnes dotées 'd'un œil divin'. Cela suppose nécessairement l'intense pratique d'une juste contemplation absolutiste. Nous traiterons cet aspect de manière plus complète aux chapitres 7 et 9. Avant qu'il soit possible d'établir l'équation finale dont nous venons de parler, nous devons prendre soin de bien distinguer les aspects génériques et les aspects spécifiques du contenu causal et du contenu absolutiste. Le Soi qui se dit à lui-même (*itself*) 'je suis ignorant' fait référence au contenu de l'ignorance comme étant son (*its*) propre aspect unique ou spécifique. Dans un contexte absolutiste global, se sentir ignorant est une excellente qualification. Le Nuage d'Inconnaissance correspond à ce noble état d'esprit qui est l'essence du mysticisme. Ceci paraît évident dans la citation ci-dessous :

« 'Il n'y a pas d'autre Dieu que Celui que personne ne peut connaître et qui ne peut être connu', dit cette âme contemplative. 'Non, vraiment non ! Sans aucun doute. Non', ajoute-t-elle. Il n'y a que Lui qui soit mon Dieu, qu'aucun ne puisse dire un seul mot, et que tous ceux du Paradis ne puissent atteindre ou comprendre, malgré toute la connaissance qu'ils ont de Lui. »<sup>15</sup>

<sup>15</sup> Underhill, 1955, *Mysticism*, p. 337.

Cet état est un état globalement et émotionnellement teinté d'agonie intérieure, une agonie que l'on retrouve dans le premier chapitre de la *Bhagavad Gītā* où il est question du découragement d'Arjuna. Dans la *Kaṭha Upaniṣad* on retrouve à l'identique ce même conflit ou agonie, quand le jeune Naciketas se querelle avec son père et va demander au dieu de la mort de l'instruire.

Comme cela est souligné dans les textes, ce genre de découragement ne peut se résoudre uniquement par les valeurs védiques qui relèvent des trois mondes, la terre, le ciel et le monde intermédiaire. L'agonie fait directement référence à la soif de connaissance d'Absolu et tout désespoir s'évanouit lorsqu'on parvient à avoir un aperçu de l'Absolu. Dans l'un et l'autre cas, l'horizontal ou le vertical, la spécificité tend à se polariser dans des directions opposées en partant du centre, là où le Soi reste toujours le même, resplendissant dans toute cette neutralité en laquelle doit demeurer toute la généralisation.

## 6. Le cadre ou la Structure Logique

Les problèmes de logique sont nombreux et compliqués. Les différentes écoles de philosophie ont leurs formes de raisonnement logique préféré et en s'appuyant sur ces raisonnements elles fixent divers degrés de vérités qui s'échelonnent des vérités factuelles aux vérités de pure raison. En Occident nous avons la logique d'Aristote avec ses nombreux syllogismes qui se classent tous dans quatre grandes catégories. La découverte de ces types et de leurs implications structurelles conduit les logiciens modernes à analyser les structures logiques. Les personnes qui étudient la logique ont pour tâche de reconnaître les différents niveaux de syllogisme, ce qui rend l'étude de la logique aussi complexe que la syntaxe ou la grammaire logique. On peut aussi développer le calcul propositionnel dans toutes les ramifications des logistiques dont discutent Russell et Whitehead dans *Principia Mathematica*. C'est à C. S. Peirce que revient le mérite d'avoir pénétré plus intimement la nature et les implications des postulats de moyen terme, de terme majeur et mineur, afin de les analyser et de les classer en classes ou en groupes. En logistique nous avons les termes, *si-mais*, *soit-ou*, *ni-ni*, etc. ainsi que des concepts dont les subdivisions donnent toutes les diverses permutations et combinaisons que l'on utilise dans les systèmes d'information cybernétiques. Nous avons déjà examiné certains des méandres où les matrices ont un rôle à jouer. Les machines pensantes doivent se mouvoir entre les deux pôles d'une configuration logique qui offre une gamme de choix s'échelonnant entre l'action et la réaction ; cette configuration implique un équilibre homéostatique.

La situation n'est pas moins compliquée dans la logique indienne. Le système Nyāya-Vaiśeṣika a développé ses propres méthodes de raisonnement, et ce sont des méthodes hautement techniques. Ce que l'on appelle les *vyāptis* (applicabilités inclusives) ont leur propre champ ou cadre logique au sein desquels ils génèrent différents niveaux de certitude. L'Orient et l'Occident connaissent tous deux l'induction et la déduction, et nous avons vu comment, dans le cadre de la raison dialectique, ces deux processus complémentaires relèvent du même contexte. Toutes ces questions ne font pas l'objet d'une discussion approfondie ici, car nous passerons en revue les différents types de ratiocination au chapitre 7. La stance 8 du présent chapitre nous présente par avance une structure globale du raisonnement logique, car cela permet de mettre en valeur la structure de la pensée comme processus alternant positif et négatif. Ce processus alterne entre des contreparties réciproques chez lesquelles cette interaction aboutit à une certitude normalisée et renormalisée. Même si en théorie toutes les équations sont réversibles, dans le domaine de la physique la réversibilité n'est reconnue que comme principe méthodologique. Les physiciens théoriciens qui s'intéressent à la philosophie de la science peuvent accepter l'explosion et l'implosion, l'évolution et l'involution, l'entropie et la néguentropie, et l'endosmose et l'exosmose. Nous avons vu ce type de raisonnement chez Costa de Beauregard et John A. Wheeler (voir p. 122). Pour ce qui nous intéresse ici il suffit de se rappeler que la pensée à un double mouvement dans le subtil domaine des probabilités et des possibilités. Ceci aboutit à différentes certitudes au sein de l'ensemble de la structure où sans cesse la pensée vit et se meut avec implicitement une constante qui n'est autre que l'Absolu.

La certitude à laquelle aspire une école de philosophie peut très bien ne pas être acceptée par une autre. On peut faire une différence entre l'école Nyāya-Vaiśeṣika et l'école Sāṃkhya car la première relève de la réalité de l'atome et qu'elle réfléchit en termes plus concrets. L'école Sāṃkhya s'intéresse à un fondement épistémologique d'un ordre plus délicatement logique. Ces deux écoles reconnaissent les termes *anvaya* (conséquence valide) et *vyatireka* (concomitance invalide). Néanmoins les Védāntins privilégient une forme de raisonnement qui, selon Satischandra Chatterjee <sup>16</sup>, n'est d'aucune utilité pour combiner les deux faces de la méthode *anvaya-vyatireka*. Mais, selon nous, quand il est réévalué et qu'on le traite en fonction de *darśanas* méthodologiquement gradées comme c'est le cas dans le présent ouvrage, le Vedānta tire profit de cette méthode ou de ce raisonnement à double face, particulièrement lorsqu'il est question de structuralisme et de normalisation. Narayana Guru fait référence à ce type de raisonnement unitif dans le but de révéler quel est le degré de certitude de ce chapitre où les implications structurelles de l'ensemble de la configuration de la connaissance ne sont pas encore censées être tout à fait éliminées. Nous sommes encore dans la dimension négative de l'ontologie. Une normalisation parfaite élimine toutes les prédictibilités et les certitudes logiques. Le Soi ontologique représente l'Absolu de ce chapitre. Comme on le voit à la stance 9, reconnaître le Soi par lui-même est logiquement impossible. Le double raisonnement révèle qu'une tragique impossibilité sépare les concepts des percepts. La ligne de démarcation est encore visible dans ce chapitre et le double mouvement de raisonnement monte et descend le long d'un axe de paramètres logiques à angles droits avec la ligne où les concepts se séparent des percepts. Il y a donc une ligne de démarcation horizontale qui relève de la même structure unitaire côte à côte avec sa contrepartie verticale qui est son propre et son plus logique paramètre.

C'est ainsi que les implications vertico-horizontales entre les aspects réciproques ou contreparties de la conscience, tels qu'on les comprend en termes de structure dans le contexte des quaternions dupliqués, nous paraissent d'autant plus évidents. Dans le cadre du raisonnement ordinaire, l'exemple que l'on privilégie pour expliquer ce double mouvement est celui du feu et de la fumée. Partout où il y a du feu il y a de la fumée et vice versa. Ce raisonnement ne vaut qu'en théorie si nous prenons les cas d'un tisonnier chauffé au rouge ou d'un feu électrique où il n'y a que du feu et pas de fumée ; dans ces exemples le facteur complémentaire n'est pas flagrant. En Inde, *Gandhavatī-prthvī* (la terre ayant la qualité d'odorat comme seul attribut spécifique) est un autre exemple de logique. Dans une certaine mesure, l'eau aussi possède cette qualité, mais en principe elle ne l'a pas au même degré de spécificité que la terre. Et même si l'eau comporte un élément terreux, nous devons l'éliminer en raison de l'argument du *vyatireka*. Des philosophes plus théoriciens privilégient également un exemple similaire qui est celui de la capacité de penser et de nommer. En théorie tout ce à quoi l'on peut penser peut être nommé. Cela découle du type d'argument *anvaya* selon lequel le nom fait référence à une réalité d'un ordre nominaliste subtil. Dans la logique indienne, il s'agit de l'utilisation de *kevalānvaya* (pure séquence) et *kevala-vyatireka* (pure non-séquence) considérés comme des éléments distincts. <sup>17</sup>

<sup>17</sup> Voir Chatterjee, 1950, *The Nyāya Theory of Knowledge*, pp. 268-70, et voir aussi S. S. Barlingay, 1965, *A Modern Introduction to Indian Logic*, pp. 134-37 et Atreya, 1948, *The Element of Indian Logic*, pp. 91-94.

L'usage de la méthode qui combine concordance et divergence n'est pas valide pour les systèmes réalistes ou les systèmes qui ne sont que logiques, mais on l'utilise lorsque l'on doit considérer qu'un concept tel que celui du pur Absolu est à la fois existant et non-existant. Dans le Vedānta, lorsqu'il est contrebalancé, l'élément paradoxal ne réduit pas à néant toutes les unités, mais il laisse toujours un résidu de substrat ontologique fondamental. Ce substrat est le

pur Soi qui résulte de la normalisation induite dans ce chapitre. Lorsqu'on applique *anvaya-vyatireka* à l'ensemble de la situation dans le contexte du pur Soi, il reste encore une limite d'impossibilité structurelle au cœur de la méthode, en ce que le Soi ne peut objectivement pas se connaître lui-même. L'aspect positif et l'aspect négatif se rencontrent en toute neutralité et tendent à transposer le sujet dans l'objet. Cette transposition qui prend place dans la couche la plus profonde de la conscience de Soi est ce dont il est question à la stance 9. La résolution de ce même argument se trouve à la fin du chapitre qui marque la limite maximale jusqu'à laquelle on peut pousser l'absolutisme ontologique.

## 7. Les Nombres Complexes et la Physique

Le monde des nombres de Pythagore a été considéré comme un mystère datant de l'époque présocratique. Les disciples de Pythagore ont été persécutés, et ce grand fondateur a été obligé de quitter Croton pour s'établir sur l'île de Samos. Malgré cela il y a encore des groupes de pythagoriciens dans de nombreuses capitales européennes comme Bruxelles, Paris et Londres. Rome elle-même a un temple secret dans le sous-sol d'un bâtiment situé au centre de la ville où les adeptes de la sagesse pythagoricienne vont se familiariser avec les divinités et les mystères en lien avec le monde des nombres. Plus haut dans ce chapitre, nous avons également fait référence aux divinités lumineuses et immortelles qui jouissent des valeurs des deux mondes dont il est question dans les Upanishads. Ces entités recèlent un mystère qui s'atténue de plus en plus au nom de la science. Nous avons actuellement un schéma de nombres complexes qui inclut les nombres incommensurables, rationnels, négatifs, imaginaires et quadratiques. Tous relèvent d'un modèle structurel complexe constitué de symboles et de signes qui ne sont pas moins mystérieux que ceux de la théorie de l'époque de Pythagore.

De nos jours, l'ingénieur en électricité ne peut remplir ses fonctions avec un tant soit peu d'intelligence qu'à condition d'accepter ces configurations mathématiques complexes et subtiles où les unités magnétiques mesurées par les unités de Gauss et l'électricité mesurée par les unités d'Oersted font face à des circuits complexes. On peut désormais considérer que les divinités et les semi-divinités sont utilisées ou exploitées dans des situations dynamiques qui sont réelles et qui ont incontestablement une réalité physique. Lorsque l'on traite la vision mathématique des nombres complexes séparément de leur champ d'application cette vision paraît fondée sur des conventions que de talentueux mathématiciens auraient développées en se laissant guider par leur intuition ou leur imagination. Mais lorsque ce même schéma structurel se retrouve directement placé entre les mains des ingénieurs électriciens, le mystère s'épaissit et révèle l'Absolu là où il rencontre la réalité du pôle opposé. Les deux réalités relèvent d'une même zone épistémologique, et dans cette zone l'une exerce sur l'autre une influence qui la normalise et la corrige. Voici ce qu'écrit un ingénieur dont le travail est directement aux prises avec les aspects pratiques des nombres complexes :

« Du point de vue mathématique les nombres quadratiques sont tout simplement aussi réels que les nombres négatifs. Sur le plan physique il arrive qu'un nombre négatif ait du sens là où il n'y a qu'une seule direction – s'il y a deux directions opposées ; il se peut qu'il n'ait aucun sens -. De la même manière, le nombre quadratique a parfois du sens du point de vue physique dans les cas où il y a quatre directions, et il n'a pas de sens dans les cas des problèmes physiques où il n'y a que deux directions.

Lorsque l'on traite des phases du courant alternatif en géométrie plane et en génie électrique, les nombres ordinaires représentent la direction horizontale et les nombres quadratiques la verticale. L'une des directions horizontales est positive et l'autre

négative ; il en est de même à la verticale. D'ordinaire on attribue le positif à la direction qui va vers la droite et à celle qui va vers le haut, et le négatif à la direction qui va vers la gauche et à celle qui va vers le bas, mais ces choix ne sont qu'une question de convention.

Dans la géométrie de l'espace et en mécanique, les problèmes se situent souvent dans plus que trois dimensions. En génie électrique surgissent des problèmes qui dépendent des relations entre des courants de trois, quatre ou même davantage circuits distincts. Pour tous ces problèmes il peut être utile d'exprimer cette relation en algèbre complexe et d'utiliser des nombres généralisés à trois dimensions ou plus. »<sup>18</sup>

<sup>18</sup> Alger, 1957, *Mathematics for Science and Engineering*, pp. 60-61 et 69.

Tout en préservant leur structure en quaternion, le *bhāna* et le *bhānāśraya* (l'aspect conceptuel et l'aspect perceptuel de la conscience) sont ici étroitement liés. Les nombres de Pythagore atteignent désormais un nouvel ordre de réalité parce qu'on peut les appliquer comme de pures entités mathématiques et qu'on peut aussi les utiliser dans les cas concrets qui surviennent dans une centrale électrique. Quant à savoir si Narayana Guru avait en tête la structure des nombres complexes quand il a composé la stance 8, c'est une question qui reste ouverte. Comme nous l'avons montré, la méthode *anvaya-vyatireka* a ses propres implications sur le plan structurel. Le mouvement logique prend place le long d'un paramètre vertical et doit traverser une ligne de démarcation horizontale qui sépare les percepts des concepts. Lorsque, dans le commentaire qu'il fait de cette stance, Narayana Guru déclare que partout où il y a la conscience il y a aussi l'objet de la conscience, c'est à ce secret structurel implicite qu'il fait référence. Toutes les localisations possibles sont ainsi exprimées dans l'adverbe 'partout'. A l'inverse, dans la situation de *vyatireka*, il prend soin de mentionner le mot 'seul' (*kevala*), ce qui exclut toutes les possibilités lorsqu'il n'y a pas de lien de dépendance entre les fins et les moyens. Nous avons donc raison de dire que dans les doubles mouvements de raisonnement il y a une différence structurelle entre le processus qui avance et celui qui rétrograde. Les possibilités et les probabilités doivent se déplacer au sein d'un cadre de référence où les probabilités ont une référence horizontale et les possibilités un mouvement vertical négatif descendant. Dans l'esprit de Narayana Guru, le modèle des nombres complexes est donc implicite. Il ne devient explicite que lorsque la différence entre les deux mouvements de la conscience est subtilement précisée. Ces deux mouvements relèvent du même contexte de sorte que l'absolue certitude du Soi ontologique est bien déterminée. Si en outre nous nous souvenons que sur le membre négatif de l'axe vertical l'abstraction ontologique atteint sa limite absolue, alors nous aurons une idée globale des implications structurelles de ce chapitre.

## 8. Le Soi non-duel

Dans les deux derniers chapitres nous constatons que la dualité entre le Soi et le non-Soi persiste encore. Du point de vue ontologique le Soi est l'Absolu et il ne peut avoir aucun rival pour quoi que ce soit qui constitue l'aspect non-Soi. Dans le cadre du non-Soi nous devons inclure tout ce que nous avons déjà énuméré et que nous devons considérer comme étant présent au sein de la conscience, en partant des objets grossiers jusqu'aux objets ayant un statut supposé ou surimposé dans la pure conscience de Soi. Cela inclut l'ensemble du côté conceptuel. Tout ce qui pénètre la conscience en partant du côté objectif ne relève pas du véritable Soi et en conséquence on l'appelle *adhyastam* (supposé). C'est par la négation de cette entité du non-Soi positif et conceptuel que le Soi atteint sa pleine réalité absolue.

On ne peut éliminer la délicate relation qui persiste au cœur de la subjectivité ontologique. Quel que soit le facteur objectif et conceptuel que l'on peut trouver dans la conscience, il ne peut devenir un facteur distinct au sein de la conscience de Soi. Le processus de réduction, qui commence au second chapitre et où il y a une série d'équations verticales et négatives qui accordent toujours la primauté à la cause, s'achève ici, comme Soi auto-suffisant, existant par lui-même et pour lui-même. L'absolutisme ne peut tolérer aucun rival, même pour des raisons relationnelles. Il doit rester le même quel que soit l'autre chose à laquelle il puisse arriver qu'il soit relié. Tout ce qui lui est extérieur doit être non-absolu, donc faux. Telle est la position générale qui est implicite dans les deux dernières stances.

Pour clore cette section nous ne pouvons mieux faire que de citer un traité théologique qui fait une description d'un Dieu de la conscience de soi. On considère généralement que St. Augustin est un platonicien et que ses idées s'accordent sur le fond avec celui qui est peut-être le plus grand et le plus radical des premiers mystiques chrétiens, Dionysos l'Aréopagite. Ces deux mystiques ont beaucoup en commun avec la pensée orientale. Quelque puisse être l'origine de cette version théologique du suprême esprit qui est en l'homme, c'est en effet un esprit que l'on trouve rarement. Dans le christianisme, on situe généralement le Dieu sémitique habituel "en haut". D'ordinaire on ignore ou on ne prend pas au sérieux 'le royaume de Dieu qui est en nous'. C. E. Rolt, le traducteur de Dionysos, a le sentiment que si Nietzsche avait lu Dionysos il n'aurait pas rompu avec la chrétienté. Il pense également que Plotin a fait un voyage au Penjab, bien qu'il n'en existe aucune preuve, et fait part de son inquiétude au sujet de 'certains enseignements indiens qui deviennent actuellement trop courants en Occident', ce qui est une source de problème pour les missionnaires. Si nous écartons la référence qui est faite ici à un Dieu Chrétien pour lui substituer le Soi ontologique absolu, ce que dit St. Augustin s'accorde bien au contexte de ce chapitre. Le passage suivant est extrait des *Confessions* (IX 10).

« Nous disions donc : « Admettons une créature en qui se taisent le tumulte de la chair, les visions de la terre, des eaux et de l'air, et aussi des cieux; en qui l'âme elle-même fasse silence, et se dépasse en ne pensant plus à soi; en qui fassent silence encore les rêves, les révélations imaginaires, toute langue, tout signe, tout ce qui ne fait que passer; admettons, dis-je, que toutes ces choses se taisent en cette créature (car, -à qui sait les entendre, elles disent : « Nous ne nous sommes pas faites nous-mêmes, l'auteur de notre existence, c'est Celui qui demeure éternellement»), et puis, que, ces paroles prononcées, elles gardent le silence, attentives à leur Créateur. Admettons qu'alors le Créateur parle seul, non par ses œuvres, mais par lui-même ; que nous entendions sa parole, non par une langue de chair, ni par la voix d'un ange, ni par le fracas de la nuée, ni par l'énigme d'une similitude, mais que ce soit lui-même, lui que nous aimons dans ces choses, que nous entendions sans leur secours. De même qu'à présent notre pensée se déploie, et dans une intuition rapide a atteint l'éternelle Sagesse qui demeure au-dessus de tout, supposons que cette vision se prolonge, que toutes les autres visions inférieures se dérobent, que celle-ci soit seule à ravir son contemplateur, l'absorbe et le plonge en d'intimes délices, de sorte que la vie éternelle soit semblable à ce moment d'intelligence qui nous a fait soupirer, ne serait-ce pas alors l'accomplissement de cette parole : «ENTRE DANS LA JOIE DE TON SEIGNEUR»? »

## 9. Remarques de Conclusion

Nous allons maintenant faire un bref résumé de chacune des stances de ce chapitre :

**Stance 1** : Cette stance fait référence au courant de conscience résultant d'une pulsation qui s'établit entre l'aspect conceptuel et l'aspect perceptuel de la conscience de Soi. Cette pulsation aboutit à l'émergence d'un facteur qui n'est ni physique ni mental mais une combinaison des deux. Il ne se situe ni à l'intérieur ni à l'extérieur, mais il relève davantage de l'espace qualitatif que du quantitatif. La pulsation peut être forte ou douce, et prendre une forme qui varie entre des oscillations et de rapides vibrations, ce qui offre au mental des configurations génériques ou spécifiques. Cette vision est aussi celle de la psychologie Gestalt où ces configurations occupent des zones périphériques ou centrales de la conscience. Ici, elles sont maintenues assemblées par le Soi.

**Stance 2** : Ici on retrouve de toute évidence le principe du quaternion représentant les corrélats de Descartes et des nombres complexes. Sa forme dupliquée renvoie aux aspects physiques et psychiques de la conscience. Ils ont tous deux les mêmes noms ou mono-marques pour donner des indications dans chacun des quatre membres. Le quatrième membre appelé *turya* absorbe et élimine tout autre élément spécifique de la conscience.

**Stance 3** : Cette stance définit la configuration concrète qui relève du premier membre. Même si elle n'est que de l'ordre de la configuration de la Gestalt, la visibilité n'en demeure pas moins un attribut. Elle fait davantage référence à un présentiment qui émerge au sein de la conscience, qu'à une réalité concrète. Si l'on compare le cas du pot et celui du corps, le premier est plus périphérique et plus spécifique que le second qui, quant à lui, est générique et plus proche de la source située dans le Soi.

**Stance 4** : Cette stance détaille les aspects génériques et spécifiques des unités monadiques qui relèvent du côté horizontal positif. La réalité du pot ou du corps est l'attribut spécifique, tandis que le pronom, qu'il soit personnel ou non, recouvre des généralités plus verticales.

**Stance 5** : Ici, l'expérience n'est pas attribuée aux organes de façon manifeste, mais elle ressort de la conscience. Ce que l'on voit en réalité n'a pas d'importance.

**Stance 6** : Cette stance passe de l'ordre de la simple arithmétique à un ordre plus riche et plus condensé ; ce nouvel ordre a un axe de référence plus abstrait et plus général. Cet axe est l'axe vertical que l'on retrouve également en mathématiques. Le sens du moi se qualifie ici par l'attribut négatif qui lui confère son caractère spécifique. La spécificité se voit ici attribuer une direction révisée au sein de l'ensemble de la conscience du Soi. Tout ce qui est spécifique doit être un évènement à l'intérieur de la conscience et en tant que tel on doit le considérer comme un facteur positif. En mathématiques, ce qui constitue le bas de l'axe vertical c'est l'extraction des racines négatives, et le Soi neutre se situe plutôt au point d'origine qu'à l'extrémité négative. Lorsque l'égo causal s'enfonce dans un sommeil de plus en plus profond, il sombre dans la négativité et en vient à sentir de plus en plus clairement l'attribut spécifique de l'ignorance. On doit tenir compte d'une réduction phénoménologique et d'une mise entre parenthèses. Le membre vertical négatif est celui qui fait référence au plus riche des aspects ontologiques du Soi.

**Stance 7** : Cette stance renvoie directement au *turya* où tout relativisme est absorbé dans l'unité de la conscience du Soi absolue. Au sens strict cette conscience de Soi ne devrait pas se diviser entre sujet et objet. Elle est antérieure à toute prédictibilité mais, comme l'explique Narayana Guru, dans ce chapitre-ci le statut pleinement inconditionné du Soi n'est pas ce dont il est question. De même que le Tao ainsi nommé n'est pas le Tao Absolu, une pleine normalisation



du Soi le mène hors de portée de toute discussion analytique. Comme l'explique Narayana Guru dans son bref commentaire, ce n'est qu'en théorie que l'on trouve quelques rares yogis qui, par la pratique assidue d'un certain type de méditation, peuvent atteindre cette conscience qui prend la forme du 'Je suis l'Absolu'.

**Stance 8** : Sur le plan structurel la double méthode d'accord et de différence induit ces quatre mêmes membres ; les pulsations du raisonnement y prennent place en alternance au sein de la conscience et se déplacent le long d'un paramètre logique qui révèle l'entrelacement de possibilités verticales et de probabilités horizontales. Lorsqu'il est parfaitement normé au sein de la conscience, cet éternel processus d'alternance nous permet d'atteindre l'Absolu. Le point le plus important est celui où la conscience alterne, et non pas ces éléments ou caractéristiques horizontaux accessoire.

**Stance 9** : Dans le processus alternatif qui est décrit à la stance précédente, les réalités ontologiques au sein du Soi occupent des pôles épistémologiques opposés. Au pôle négatif la conscience est absorbée dans sa propre matrice ontologique générale. Du côté positif, les concepts individuels apparaissent en relief comme des étincelles produites par le feu. Ce sont des unités relations-relata de même structure. Le *puruṣa* (l'Homme d'Or) qui est immortel a ce même statut conceptuel sur son côté positif. Il ne peut pénétrer la conscience du côté négatif de même que l'œil ou le 'je' ne peut se voir lui-même. Vous pouvez écrire le mot 'rouge' avec un crayon rouge, mais la rougeur ontologique du crayon n'est pas d'ordre conceptuel. Ce qui pénètre la conscience en tant qu'évènement doit nécessairement être à l'extérieur de la conscience.

**Stance 10** : Cette stance approfondit cette même idée d'un principe fondamental antinomique tapi à l'intérieur de la conscience. Faisant un pas de plus et dénommant le côté négatif *asat* ou non-existence, cette stance supprime le côté positif en faveur du côté négatif. Une parfaite identité de soi est attribuée au Soi ontologique qui est parvenu à sa propre auto-suffisance et qui a atteint le statut absolutiste. Ceci marque la fin de ce chapitre ainsi que la fin de la première partie de cette œuvre. Il est important de noter que l'expression finale *sat eva tat*, 'Ceci est existant', est le *mahāvākya* (grand dicton), bien qu'elle soit citée en ordre syntaxique inversé.