

**LE PAN – SPIRITUALISME HINDOU.  
L’ ADVAITA VEDĀNTA ET L’ ANTÉRIORITÉ DE  
L’ HOMME PAR RAPPORT À L’ UNIVERS**

**Ovidiu Nedu\***

**Abstract.** *The monist school of Advaita Vedānta, the "official" philosophy of Hinduism, when dealing with the relation between man and Universe, takes a stand totally opposite to the one of the realistic common sense. Man is not just a part of the Universe, but rather the subject which projects the Universe. The Universe is nothing but illusory experience and it can't be found anywhere else but in the consciousness of the subject which experiences it.*

*The manifestation of the Universe starts when consciousness gets, first of all, covered by ignorance and, consequently, loses its self-awareness. Instead of comprehending itself, the consciousness thus affected by ignorance starts projecting some successive layers of illusion which represent the personal identity wrongly assumed by consciousness and the experience of the Universe.*

*The article deals with the successive steps through which consciousness manifests the Universe. Starting with the causal body (kāraṇa śarīra), where consciousness has been only dulled by ignorance (avidyā, ajñāna), the projection of the Universe takes more and more definite forms. It determines itself as an individual at the level of the subtle body (sūkṣma śarīra), which is the psychic structure of the individual being. In its coarsest forms, it manifests as the gross body (sthūla śarīra), the physical Universe, which is only a very dense, compact form of illusion. Materiality is nothing but a particularly opaque form of ignorance.*

*Thus, the Universe represents a cosmic expansion of the person, the consciousness which goes out of its own nature and, through the intermediary of the psychic structure, projects all forms of "materiality". Man and Universe can never be separated,*

---

\* Ph.D. History Museum „Paul Păltănea”, Galați, ovidiushunya@yahoo.co.in

*both being only different layers of the manifestation of consciousness (cit).*

**Keywords:** *idealism, Hinduism, Vedānta, consciousness, illusion, microcosme.*

L'ontologie réaliste, d'ordinaire implicite dans la mentalité du sens commun, rapproche l'homme à une perspective angoissante qui lui relève son importance mineure dans un Univers qui est indifférent à ses valeurs. L'être humain semble un accident mineur, produit dans un Univers qui, en dernière instance, suit un autre sens de l'évolution que celui qu'intéresse l'être humain. En fin de compte, après une courte période de "survie", l'homme est écrasé par ce même Univers qui continue son évolution, indifférent aux valeurs humaines.

Certains systèmes religieux, parmi lesquels l'Advaita Vedānta, la philosophie „officielle” de l'hindouisme, renversent cette perspective, en affirmant la priorité de l'homme par rapport à l'Univers. D'une manière ou d'autre, la raison d'être de l'Univers est liée à la finalité de l'homme. Cette manière de voir les choses a pu être également contextualisée dans un cadre ontologique réaliste, comme il arrive pour le judaïsme et le christianisme (au moins dans leurs formes canoniques), où l'homme est une partie de l'Univers, mais la raison d'être de l'homme précède la raison d'être de l'Univers.

Le renversement de perspective est encore plus radical dans le cas de certains courants idéalistes, comme c'est le cas de l'Advaita Vedānta. Dans le cas de ce courant philosophique, l'homme cesse de représenter une partie de l'Univers, même la partie fondamentale, et devient la base même de l'Univers. Dans le cas de ces systèmes, il est plus correct de parler de l'expérience humaine de l'Univers que de l'Univers en tant que collection d'entités objectives, parmi lesquelles se trouve l'homme aussi. L'expérience de l'Univers a l'homme comme sujet qui expérimente et celle – ci ne peut pas être trouvée ailleurs. Les raisons d'être de l'Univers ne sont pas seulement connectées à la raison d'être de l'homme, mais elles dépendent exclusivement de celles-ci. Il n'y a rien d'objectif dans l'Univers, rien qui ne dépende de la condition du sujet qui expérimente, rien qui puisse

exister sans refléter cette condition. L'Univers ne s'oppose et, en plus, il n'est pas non plus indifférent à la direction d'évolution de l'être qui expérimente, mais il existe justement pour donner la possibilité à cet être d'évoluer; l'Univers représente, tout simplement, une partie du mécanisme évolutif du sujet humain. En dernière instance, la direction d'évolution de l'Univers est subordonnée à la téléologie humaine.

C'est la perspective que l'Advaita Vedānta adopte en ce qui concerne le rapport entre l'Univers et l'être humain. Étant donné que, par son nom même, l'Advaita Vedānta se proclame comme une philosophie moniste, *a-dvaita* signifiant „non-dualité”, dans ce système de pensée le sujet est unique, est la conscience absolue (*cit*) qui, étant affectée par l'ignorance (*avidyā, ajñāna*), prend l'hypostase d'une variété d'êtres individuels (*jīva*). Dans leur essence, tous ces êtres sont la même chose avec la conscience absolue, nommée *Brahman*, mais ils représentent d'hypostases délimitées, d'une manière illusoire, de la même conscience. Le Vedānta discute de toute détermination individuelle, de toute particularité personnelle en termes de „limitations” (*upādhi*).

„III.3. Le Soi (*ātman*) est tout comme l'espace (*ākāśa*) et l'apparition (*udita*) des âmes individuelles (*jīva*) est similaire à [l'apparition] de l'espace de la cruche.”<sup>1</sup>

„III.19. Celui qui n'est pas né (*aja*) se différencie d'une manière illusoire (*māyayā*) et non pas d'une autre manière.”<sup>2</sup>

Une fois autolimitée et avoir pris l'hypostase des êtres, la conscience absolue expérimente tout par cette „fenêtre” restreinte qui est l'individualité assumée. L'Univers n'est autre chose qu'une projection, une expérience de la conscience absolue hypostasié sous la forme d'êtres variés. Les textes du Vedānta présentent ce procès de projection de l'expérience de l'Univers comme une couverture successive de la conscience absolue par un nombre d'enveloppes (*kośa*) de plus en plus grossières et de plus en plus éloignées de sa nature.

---

<sup>1</sup> *ātma hyākāśavajjīvairghaṭākāśairivoditaḥ |  
ghaṭādivacca saṃghātaijātāvetannidarśanam ||3||  
Māṇḍūkya-Kārikā, III.3, en Swami Nikhilananda, 1949, 149.*

<sup>2</sup> *māyayā bhidyate hyetannānyathā'jaṃ kathañcana |  
tattvato bhidyamāne hi martyatāmamṛtam vrajet || 19||  
Māṇḍūkya-Kārikā, III.19, en Swami Nikhilananda, 1949, 180.*

„17. Le soi (*ātman*) est celui sans parties (*vinīṣkala*), celui vraiment unique (*eka*), celui couvert (*āvṛta*) par de nombreux corps (*deha*).”<sup>3</sup>

„II.20. Le corps (*śarīra*), les paradis (*svarga*) et les enfers (*naraka*), l’enchaînement (*bandha*) et la délivrance (*mokṣa*) tout comme la peur (*bhaya*) – [tout cela] est seulement d’idéalisation (*kalpanāmātra*)...”<sup>4</sup>

L’article décrit les étapes phénoménal-ontologiques de la manifestation de l’Univers, sans insister sur son relevance spirituelle, sur la manière dans laquelle la condition spirituelle du sujet qui expérimente est réfléchié dans le plan de ses projections.

### **L’ignorance (*ajñāna*, *avidyā*)**

L’altération ontologique, qui fait le passage de la condition absolue à celle phénoménale-humaine, se produit sous l’effet de l’ignorance (*ajñāna*, *avidyā*) et de l’illusion (*māyā*), projetées sur ce fond d’ignorance. L’absolu perd la conscience de soi et, au lieu de celle-ci, expérimente l’illusion de l’Univers dans lequel, ultérieurement, va se perdre lui – même.

Le moyen de manifestation de l’illusion est résumé dans la philosophie de Vedānta par l’exposition des deux capacités (*śakti*) que l’ignorance possède. Les deux capacités sont celle de „l’enveloppement” (*āvaraṇa*) et la capacité de „projection” ou de „dispersion” (*vikṣepa*). La capacité d’enveloppement fait que Brahman perd sa conscience de soi, son autoréflexivité (la connaissance absolue). La capacité de projection substitue la connaissance absolue, perdu par l’enveloppement, avec l’Univers illusoire. Le mot sanskrit qui nomme la capacité de projection de l’ignorance est „*vikṣepa*”, qui, littéralement, signifie „dispersion”, „diffusion”, mais qui, dans les langues européennes, a été presque toujours traduit par des formes du nom „projection”. Mais les traductions européennes ne gardent plus la connotation

---

<sup>3</sup> *ātma vinīṣkalo hyeko deho bahubhirāvṛtaḥ |  
tayloraikyaṃ prapaśyanti kimajñānamataḥ param || 17||  
Aparokṣānubhūti*, 17, en Swami Vimuktananda, 1996, 12.

<sup>4</sup> *śarīraṃ svarganarakau bandhamokṣau bhayaṃ tathā /  
kalpanāmātramevaitat ...||*

*Aṣṭāvakra Saṃhitā*, II.20, en Swami Nityasvarupananda, 1999, 28.

de dispersion, d'altération de l'unité primordiale qui devient multiplicité de l'acte d'apparition (projection) de l'Univers.

„51. Il existe deux capacités (*śakti*) de l'ignorance (*ajñāna*), nommées «enveloppement» (*āvaraṇa*) et «projection» (*vikṣepa*).

52. La capacité (*śakti*) d'enveloppement (*āvaraṇa*) [se manifeste] de la manière suivante: Tout comme une agglomération [formée] de nombreux petits nuages, constituant une obstruction (*pidhāyakatā*) du champ visuel d'un observateur (*avalokayitr*), cache le disque solaire, ainsi (*ajñāna*) l'ignorance (*paricchinna*), constituant une obstruction de l'intellect (*buddhi*) d'un observateur, cache le Soi (*ātman*) illimité, celui qui ne participe pas à l'existence humaine (*asamsārin*).”<sup>5</sup>

„54. La capacité (*śakti*) de projection (*vikṣepa*) est celle par laquelle l'ignorance (*ajñāna*), par ses propres capacités, fait de la sorte que par le Soi (*ātman*) enveloppé (*āvṛta*) par elle prenne naissance l'espace (*ākāśa*) et toute autre manifestation (*prapañca*) de ce genre (*sāmarthyā*), tout comme la méconnaissance de la corde mène, par ses propres capacités, à la naissance de [l'idée] de serpent et d'autres.

«Le monde est issu par la capacité de projection (*jagat*), à partir des corps subtils (*liṅga*) et finit avec l'Univers (*brahmāṇḍa*)».”<sup>6</sup>

Conforme au Vedānta, l'ignorance est éternelle, à la différence de ses manifestations déterminantes. La manifestation illusoire est un aspect normal, naturel, associée à la réalité ultime. À la différence du christianisme, l'ignorance n'est pas un

---

<sup>5</sup> *asyājñānasyāvaraṇavikṣepanāmakamasti śaktidvayam ||51||*

*āvaraṇaśaktistīvadalpo 'pi*

*megho 'nekayojanāyatamādityamaṇḍalamavalokayitrṇayanapathapidhāyakata*

*yā yathācchādayatīva tathājñānaṃ*

*paricchinnamapyātmānamaparicchinnamasamsāriṇamavalokayitrṇbuddhipidhā*

*yakatayācchādayatīva tādrśaṃ sāmarthyam | taduktam*

*ghanacchannadrṣṭirghanacchannamarkaṃ yathā manyate nisprabham*

*cātimūḍhaḥ | tathā baddhavadbhāti yo mūḍhadrṣṭeḥ sa*

*nityopalabdhisvarūpo 'ahamātmā || iti || 52 ||*

*Vedānta-sāra*, 51-52, en Swami Nikhilananda, 1997, 37-38.

<sup>6</sup> *vikṣepaśaktistu yathā rajjvajñāna svāvrtarajjau svaśaktyā*

*sarpādikamudbhāvayatyevamajñānamapi svāvrtātmani*

*svaśaktyākāśādiprapaṅcamudbhāvayati tādrśaṃ sāmarthyam | taduktam |*

*vikṣepaśaktirliṅgādi brahmāṇḍantaṃ jagat srjet | iti ||54||*

*Vedānta-sāra*, 54, en Swami Nikhilananda, 1997, 39.

„accident ontologique”, le résultat d’une éventuelle „chute”. Il réside dans la nature de la réalité ultime de projeter l’illusion et même de se perdre lui – même dans l’illusion issue. L’expérience n’est autre chose qu’une sortie de l’absolu de Soi même, une sortie vers l’Univers projeté toujours par lui – même et un retour vers Soi. Cette dynamique cyclique est inhérente à la réalité. La création et la libération ne représentent pas, comme pour le christianisme, des événements uniques, contingents, qui sont issus à la suite de la „libre décision” d’une divinité théiste. Le monisme plutôt déiste du Vedānta considère la manifestation comme une „nature dérivée” de l’absolu, comme un aspect dynamique de la réalité ultime. Les procès de perte de la conscience de Soi de l’absolu, par le pouvoir de l’illusion, ainsi que la libération de l’illusion, la redécouverte de l’identité essentielle, sont des procès naturels. La libération elle – même est un procès naturel et il n’est pas nécessaire une intervention extraordinaire de la divinité dans l’Univers par laquelle les êtres humains soient „convertis” et dirigés vers la pratique de la libération.

La dissolution finale d’un cycle d’existence (*kalpa*) ne représente pas la destruction de l’illusion, mais simplement une réduction de celle – ci d’une forme de manifestation multiple à sa forme primaire, non différenciée. L’éternité de l’illusion fait que chaque dissolution universelle soit suivie par la manifestation d’un nouvel Univers, la naissance d’un nouveau cycle cosmique. Pendant la période intermédiaire entre deux cycles cosmiques, l’illusion existe sous sa forme non manifestée, sous une forme latente.

Même si elle est éternelle, l’illusion n’est pas essentielle, elle n’existe pas par elle – même, mais représente seulement un aspect de l’absolu. C’est ici que réside la différence entre le monisme vedāntin et les systèmes dualistes (qui accordent à l’Univers un être autonome). Autant Brahman que l’illusion sont éternels, sans que chacun représente une substance propre, sans qu’ils soient indépendants de point de vue ontologique. Seulement Brahman existe par lui – même, l’illusion étant une manifestation établie en Brahman. Seulement Brahman est objectif, l’Univers illusoire n’étant qu’une expérience ayant Brahman comme sujet qui expérimente.

La distinction entre le statut ontologique de Brahman et l’Univers résulte, d’une manière suggestive, de la considération

selon laquelle Brahman est une „existence” (*sat*), pendant que l’Univers est qualifié comme étant un „jeu” (*līlā*). La métaphore du jeu est souvent rencontrée dans les textes de l’école comme une explication du statut de la manifestation et celle – ci indique le caractère non nécessaire, accidentel de la manifestation, en opposition avec la réalité absolue. Le manque de la substantialité, le caractère non essentiel du jeu caractérise, en même temps, l’Univers qui, par rapport à l’absolu, ne représente qu’un „jeu cosmique”.

### **Les enveloppes phénoménales du Soi**

Le phénoménal illusoire qui se superpose sur la conscience pure de Brahman, qui enveloppe la conscience absolue donnant naissance à l’expérience de l’Univers, est structuré de plusieurs manières par les philosophes védāntins. Il se forme plusieurs types de systématisations du monde phénoménal, trois acquérant la consécration. Il s’agit de la description de l’expérience de l’Univers comme étant la totalité de trois corps sur – imposés (*adhyāsa*) à l’absolu, la totalité des trois enveloppes ou l’ensemble de trois états.

En général, les niveaux du phénoménal sont imposés d’un ordre hiérarchique, correspondant à leur degré d’éloignement de la nature absolue. En même temps, des relations de conditionnement s’établissent entre ces deux niveaux, à partir des plus proches à la réalité ultime jusqu’au plus éloignées. De cette manière, le premier corps de l’absolu, c’est à dire le corps causal (*kāraṇa śarīra*), est celui qui conditionne l’existence de toute manifestation. Par la suite, au sein des manifestations phénoménales conditionnées par le corps causal, le premier à s’individualiser est le corps subtil (*sūkṣma śarīra*), les structures psycho - noétiques. Le dernier niveau d’expérience – par rapport à cette classification – est le corps grossier (*sthūla śarīra*), le corps physique.

### **La prémisse non – différenciée de l’expérience: le corps causal (*kāraṇa śarīra*)**

La modalité primaire de l’illusoire phénoménal est représentée par le corps causal (*kāraṇa śarīra*). Il s’agit plutôt, à

ce niveau de la manifestation, de la prémisse de l'expérience que du phénoménal en soi. L'illusion primaire existe comme une méconnaissance de Brahman; l'expérience de cette illusion consiste du fait que Brahman perd la conscience de Soi sans que ce manque d'auto-réflexivité soit accompagné par l'expérience d'une réalité positive. Brahman est ignorant strictement au sens négatif du terme – c'est à dire qu'il ne détient pas la connaissance réelle – sans être induit en erreur par une manifestation illusoire qui prend la place de la connaissance de Soi.

Étant donné l'unité et l'indifférencié absolues de l'ignorance primaire, elle ne peut pas être subsumée aux concepts que la pensée utilise, concepts qui présupposent nécessairement, la discrimination. C'est pour cette raison que les textes vedāntins affirment que l'ignorance ne peut pas être décrite (*anirvācyā*) et qu'elle manque les déterminations caractéristiques des ses multiples manifestations individuelles (*nirvikalpa*). À ce niveau de la manifestation, seulement la première capacité de l'ignorance, celle d'enveloppement (*āvaraṇa*), est active, l'ignorance primaire représentant seulement la perte de l'auto-réflexivité de Brahman.

„Concernant [le corps] non - déterminé (*avyākṛta*), on dit qu'il représente la cause (*kāraṇa*) des deux corps (*śarīra*), la non – connaissance (*ajñāna*) de Soi (*ātman*), sa manifestation (*ābhāsa*). C'est le corps (*śarīra*) causal (*kāraṇa*) de Soi.”<sup>7</sup>

„Qu'est-ce que c'est le corps causal (*kāraṇa śarīra*)?”

Celui qui ne peut pas être décrit (*anirvācyā*), qui manque de commencement (*anādi*), [ayant] la nature (*rūpa*) de l'ignorance (*avidyā*), cause unique (*kāraṇa*) des deux autres corps (*śarīra*), celui qui représente la méconnaissance (*ajñāna*) propre à sa nature, celui dont la nature manque de déterminants (*nirvikalpaka*) – voilà le corps causal (*kāraṇa śarīra*).”<sup>8</sup>

Le corps causal représente la condition indifférenciée de toute expérience, étant ainsi inhérent à toute manifestation; seulement à l'état de sommeil profond (*susupti avasthā*) ce corps

<sup>7</sup> *śarīradvayakāraṇamātmājñānaṃ sābhāsamavyākṛtamityucyate / Pañcikaraṇam*, en Balasubrahmanyam, 1910, 190.

<sup>8</sup> *kāraṇaśarīram kim / anirvācyānādyavidyārūpaṃ śarīradvayasya kāraṇamātraṃ satsvarūpā'jñānaṃ nirvikalpakarūpaṃ yadasti tatkāraṇaśarīram / Tatva-Bodha*, en Nedu, 2002, 147-148.



est expérimenté par lui – même, sans les manifestations déterminantes qu’il fait naître. De cette manière, l’état de sommeil profond est le plus proche de Brahman, représentant la moins altérée hypostase de la conscience.

„XVI.18. Le germe (*bīja*) de l’état de veille (*jāgrat*) et du rêve (*svapna*) est [l’état] connu (*ākhyā*) sous le nom de «sommeil profond» (*suṣupta*) et qui est fait de l’obscurité (*tamomaya*).”<sup>9</sup>

Pendant le sommeil profond, la condition absolue est affectée seulement par l’ignorance indifférenciée; en dépit de l’enveloppement dans l’ignorance et de l’obstruction de la conscience de Soi, la souffrance n’existe pas encore dans cette étape. Pendant le sommeil profond, tous les êtres bénéficient d’une expérience unique et indifférenciée de la béatitude. À ce niveau de l’expérience, le niveau caractérisé par la non – détermination et l’uniformité, aucun conflit ne peut apparaître et, ainsi, la souffrance ne peut apparaître non plus. Dans ce sens, au corps causal correspond la soi - disante „enveloppe qui consiste en béatitude” (*ānandamayakośa*).

„Qu’est-ce que [l’enveloppe] qui consiste en béatitude?

Celle qui est de la nature (*bhūta*) du corps causal (*kāraṇa śarīra*), qui est établie dans l’ignorance (*avidyā*), qui constitue l’existence (*satva*) impure (*malin*), accompagnée par des fluctuations mentales (*vṛtti*) comme le plaisir (*priya*) et les autres, [est] l’enveloppe qui consiste en béatitude (*ānandamayakośa*).”<sup>10</sup>

### **Les trois tendances (*guṇa*) de la manifestation**

À partir des niveaux ultérieurs du corps causal, on peut parler de la projection proprement dite de l’illusion par la conscience absolue qui, en plus, prend l’hypostase de plusieurs êtres. L’explication des types de projection de la conscience se fait souvent par l’appel à trois catégories très importantes de la philosophie indienne que Vedānta a pris de l’école Sāṃkhya, un des systèmes philosophiques les plus anciens de l’espace indien.

---

<sup>9</sup> *jāgratsvapnau tayorbījaṃ suṣuptākhyāṃ tamomayam / Upadeśa-sahāsrī*, XVI.18, en Swami Madhavananda, 1997, 172.

<sup>10</sup> *ānandamayaḥ kaḥ / evameva kāraṇaśarīrabhūtāvidyāsthāmalinasattvaṃ priyādivṛttisahitaṃ sat ānandamayaḥ kośaḥ / Tatva-Bodha*, en Nedu, 2002, 151.

Il s'agit des trois „tendances”, „qualités” (*guṇa*) de la manifestation: *Sattva* (manifestation en tant que connaissance, idéation), *Rajas* (manifestation en tant que volition, action) et *Tamas* (manifestation en tant qu'expérience de la matérialité opaque, qui manque de conscience). L'école dualiste Sāṃkhya les considèrent comme des tendances sous lesquels prend forme la matière, la nature (*prakṛti*); l'idéalisme du Vedānta les réinterprète comme des moyens de l'illusion (*māyā*) projetée par la conscience absolue.

Excepté le niveau primaire de l'existence phénoménale (l'enveloppe qui consiste en béatitude, le corps causal) qui, en vertu de son non – détermination et unicité absolue, n'est soumis à aucune division, toute autre forme d'expérience prend la forme d'un de ces aspects. Il est très important que ces trois „qualités” représentent des propriétés „internes” de la conscience, des moyens dont elle fait sentir sa présence. Même la matérialité représente une projection de la conscience, même si dans le cas de cette expérience la connaissance s'est éloignée, dans une grande mesure, d'elle même.

Le *Sattva* représente le phénoménal qui se présente comme idéation, comme connaissance. Les philosophes védāntins décrivent le *Sattva* comme la conscience translucide, la luminosité. Le phénoménal manifesté sous aspect *Sattva* représente la forme la moins altérée de l'expérience. De tous les types du phénoménal, *Sattva* constitue la modalité la plus élevée d'expérimenter l'Univers. Les êtres supérieurs – c'est à dire les dieux et tous les êtres célestes – expérimentent plutôt l'expérience du type *Sattva*.

La béatitude est le sentiment qui accompagne l'expérience *sattvique* de l'Univers. L'expérimentation passive et la non implication dans la manifestation caractérisent le phénoménal du type *Sattva*; ce type de manifestation ne peut pas générer de la souffrance parce qu'elle ne suppose pas de conflit.

„I.14. Le non attachement (*vairāgya*), la patience (*kṣānti*), l'amplitude (*audārya*) et autres, sont des produits (*sambhāva*) de *Sattva*.”<sup>11</sup>

*Rajas* représente une expérience projetée sous la forme de la volition, de la passion, de l'action. L'expérimentation de

---

<sup>11</sup> *vairāgyaṃ kṣāntiraudāryamityādyāssattvasambhavāḥ* | *Pañcadaśī*, II.14, en Swami-Swahananda, 1998, 36.

l'Univers sous ses aspects de type *Rajas* cesse d'être une contemplation passive et devient un acte d'implication existentielle. Dans le domaine de l'expérience, les discriminations de la valeur sont tracées et, en fonction de celles – ci on essaie de transformer l'expérience.

Le sentiment qui accompagne l'expérience de type *Rajas* est la douleur, l'insatisfaction, la frustration qui sont le résultat des efforts et de l'angoisse du Soi qui s'implique d'une manière passionnée dans l'expérience.

„I.14. Le désir (*kāma*), la furie (*krodha*), la cupidité (*lobha*), l'effort (*yatna*) et les autres naissent (*utthita*) de *Rajas*.<sup>12</sup>

*Tamas* caractérise l'expérience opaque, incontrôlable, „la matérialité”, ce qui a été éloigné en très grande mesure de la conscience qui l'a projeté. Le sens littéral du mot *tamas* est „obscurité”, en suggérant l'éloignement de la manifestation de type *Tamas* de la lucidité de la conscience. L'éloignement de la source est si accentuée que l'expérience *Tamas* se montre comme être même „extérieure” à la conscience. L'„extériorité”, l'„objectivité” de l'Univers physique, auxquelles tous les êtres humains consentent, sont dues précisément à cette „obscurité”, à cette „opacité” projetées par la conscience dominée par les tendances de type *Tamas*. La conscience se perd elle – même, elle s'induit lui – même un état „d'obscurité” et ainsi ses propres projections lui paraît quelque chose de l'extérieur, non pas comme ses propres manifestations, mais comme un objectif implacable.

„I.15. La somnolence (*ālasya*), la confusion (*bhrāntita*), l'obscurité (*andra*) et autres transformations (*vikāra*) prennent naissance (*utthita*) à partir de *Tamas*.<sup>13</sup>

„57. À partir de la conscience (*caitanya*) enveloppée (*upahita*) en ignorance (*ajñāna*), qui possède la capacité (*śakti*) de projection (*vikṣepa*) et qui a une grande partie (*pradhāna*) de *Tamas*, est né l'éther (*ākāśa*). De l'éther, le vent (*vāyu*); du vent, le feu (*agni*); du feu, l'eau (*āpas*); de l'eau, la terre (*pṛthivī*).<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> *kāmakrodhau lobhayatnāvityadyā rajasotthitāḥ ||14||*  
*Pañcadaśī*, II.14, en Swami-Swahananda, 1998, 36.

<sup>13</sup> *ālasyaṃ bhrāntitandrādyā vikārāstamasotthitāḥ |*  
*Pañcadaśī*, II.15, en Swami-Swahananda, 1998, 37.

<sup>14</sup> *tamaḥpradhānavikṣepaśaktimadajñānopahitacaitanyādākāśa*  
*ākāśādvāyurvāyoragniragnerāpo 'dbhyaḥ pṛthivī cotpadyate etasmādātmana*  
*ākāśaḥ sambhūtaḥ | ityādiśruteḥ ||57||*

## **L'individualisation et l'apparition de la multiplicité: les corps subtils (*sūkṣma śarīra*)**

Au niveau du corps causal, l'ignorance a une forme globale, une forme holiste, qui manque d'individualisation. Le premier niveau de l'individualisation et, implicitement, de la création de la multiplicité, est représenté par le corps subtil (*sūkṣma śarīra*). À partir de ce niveau, l'absolu enveloppé en ignorance prend diverses formes individuelles, tout en projetant la multiplicité des êtres. Tout être existe comme une individualité au niveau du corps subtil et du corps grossier, le corps causal de tous les êtres étant l'ignorance unique, non spécifiée.

Les corps subtils représentent l'individualité psycho – noétique de chaque être; le registre des êtres ne se résume pas seulement aux hommes, mais il contient toute forme de vie, y inclus les êtres mythologiques, comme par exemple les dieux. De toute façon, l'individualité noétique ainsi projetée, à laquelle le Vedānta fait souvent référence en utilisant le mot „âme” (*jīva*), existe d'une manière séquentielle, tout au long d'une série d'incarnations grossières. Le corps grossier et le sujet de la transmigration, les résidus karmiques d'expériences actuelles ou passées qui projeteront de nouvelles expériences dans l'avenir s'imprimant à ce niveau. L'expérience du corps subtil prend la forme d'un périple à travers une série de corps grossiers, en fonction de la condition karmique accumulée. Les conditions grossières assumées peuvent être de divers types; en accord avec la cosmologie pas assez précis du Vedānta, tout corps subtil peut s'incarner, en fonction du mérite (*puṇya*) accumulé, même sous la forme d'un être céleste, d'un „dieu” (*deva*) – cas dans lequel il va avoir beaucoup de pouvoir (mais pas de l'omnipotence) et de béatitude (à un niveau très intense, mais pas absolu), pour une période très longue (mais pas pour l'éternité), jusqu'à l'épuisement des résidus karmiques qui l'ont projeté dans cette condition.

---

*Vedānta-Sāra*, 57, en Swami Nikhilananda, 1997, 42.

Suggestif pour la manière de laquelle le Vedānta considère la manifestation de l'Univers, comme un éloignement progressif de la conscience absolue vers des éléments de plus en plus grossiers et qui manquent de conscience, est le schéma cosmogonique présenté avant, dans lequel les éléments „matériels” sont nés dans un certain ordre, commençant avec les plus subtiles et les plus raréfiés (l'éther) et finissant avec les plus grossiers (la terre).

„Qu’est-ce que c’est le corps subtil (*sūkṣma śarīra*)?

Le corps subtil est celui composé de cinq éléments sensibles (*mahābhūta*) non - quintuplé (*apañcīkṛta*); celui qui est né des résidus karmiques existantes (*sat*); celui qui produit l’expérience (*bhoga*) du plaisir (*sukha*), de la douleur (*duḥkha*) et d’autres; [celui formé] par l’union de 17 parties – c’est à dire les cinq facultés de la connaissance (*jñānendriya*), les cinq facultés de l’action (*karmendriya*), les cinq souffles (*prāṇa*), la pensée (*manas*) et l’intellect (*buddhi*) – celui qui existe de cette manière, voilà le corps subtil.”<sup>15</sup>

### **La projection de l’expérience psycho – noétique individuelle au niveau du corps subtil**

Le corps subtil projette l’expérience „interne” individuelle, c’est-à-dire l’expérience psycho – noétique de chaque être. Seulement l’expérience „externe”, l’expérience de la „matérialité”, dans laquelle la conscience s’éloigne en très grande mesure de soi-même, n’appartient à ce niveau de l’expérience, constituant le troisième registre de l’expérience, le registre du „corps grossier” (*sthūla śarīra*).

L’analyse psychologique assez pénétrante du Vedānta identifie, au niveau du corps subtil, un nombre d’instances qui expliquent toute la vie psychique individuelle. Ces instances sont les suivantes: l’intellect (*buddhi*), la mémoire (*citta*), la pensée (*manas*), le sens du soi (*ahaṃkāra*) – qui, ensemble, sont désignés comme „l’organe interne” (*antaḥkaraṇa*) – les cinq facultés de la connaissance (*jñānendriya*), les cinq facultés de l’action (*karmendriya*) et les cinq souffles (*prāṇa*). Étant donné le fait que, en général, la mémoire est considérée comme faisant partie de l’intellect et le sens du soi comme faisant partie de la pensée, le plus souvent, le Vedānta parle du corps subtil comme ayant 17 instances.

Sur les quatre instances qui forment l’organe interne (*antaḥkaraṇa*), deux – l’intellect et la mémoire – projettent

---

<sup>15</sup> *sūkṣmaśarīraṃ kim / apañcīkṛtapañcamahābhūtaiḥ kṛtaṃ satkarmajanyaṃ suhaduḥkhādibhogasādhanam pañcājñānendriyāṇi pañcakarmendriyāṇi pañcaprāṇādayaḥ manaścaikaṃ buddhiścaikā evaṃ saptadaśākalābhiḥ saha yattiṣṭhati tatsūkṣmaśarīram / Tatva-bodha*, en Nedu, 2002, 144.

l'expérience de type cognitif et deux – le sens du soi et la pensée – projettent des expériences volitives, décisionnelles, actives.

La fonction de l'intellect est l'inclusion catégorielle (*niścaya*) de l'expérience sensorielle produite au niveau des facultés sensorielles (*jñānendriya*). L'expérience amorphe des facultés sensorielles, correspondant à l'apperception kantienne, une fois conceptualisée, incluse à une catégorie par l'intellect (*buddhi*), est déposée au niveau de la mémoire (*citta*).

„L'essence de l'intellect (*buddhi*) est la détermination catégorielle (*niścaya*).

.....

La mémoire (*citta*) est celle qui apporte le rappel (*cintana*).”<sup>16</sup>

L'ensemble de ces sept instances – les cinq facultés sensorielles, l'intellect et la mémoire – est responsable pour toute l'aire de l'expérience de type cognitif. Précisément dans ce sens, cet ensemble d'expériences est désigné comme „l'enveloppe qui consiste en connaissance” (*vijñānamayakośa*) de l'absolu.

„72. L'intellect (*buddhi*) ensemble avec les faculté de la connaissance (*jñānendriya*) forme l'enveloppe qui consiste en connaissance (*vijñānamayakośa*).”<sup>17</sup>

La pensée (*manas*) et le sens du soi (*ahaṃkāra*) expliquent les expériences psychiques de type volitif. Le sens du soi fait plus que de projeter un certain type d'expérience; ses manifestations induisent la connaissance en erreur (*viparyāsa*), la faisant s'identifier avec l'individualité créée à ce niveau. À part le fait d'expérimenter, la conscience absolue aussi s'auto – limite au registre de l'hypostase individuelle projetée. Cette identification erronée représente la prémisse pour l'apparition de l'attachement, du désir (*kāma*), de la condition enchaînée (*bandha*). Le sens de soi introduit, au niveau de l'expérience, l'élément subjectif, discriminatoire, la séparation entre le soi et le non – soi, l'attachement envers le soi, la tendance de lui assurer la continuité (*abhiniveśa* – l'instinct de survie, le désir de vivre) au niveau d'une expérience dynamique. À partir de ce niveau, les projections de la conscience perdent leur caractère neutre, passif

---

<sup>16</sup> *niścayātmikā buddhiḥ /.....cintanakarṭṭ cittaṃ / Tatva-bodha*, en Nedu, 2002, 154.

<sup>17</sup> *iyam buddhirjñānendriyaiḥ sahitā vijñānamayakośo bhavati ||72|| Vedānta-sāra*, 72, en Swami Nikhilananda, 1997, 48.

et commencent à être caractérisées par l'attachement, le désir et acquièrent des connotations existentielles.

En fonction de la subjectivité et de l'attachement induits par le sens du soi, la pensée (*manas*) prend des décisions pratiques, se rapporte à l'expérience d'une manière active. L'essence de la pensée est précisément l'émission du jugement pro (*saṃkalpa*) ou contre (*vikalpa*) le commencement d'une certaine action.

„66. L'activité (*vṛtti*) de l'organe interne (*antaḥkaraṇa*) qui a comme nature ses propres décisions pro (*saṃkalpa*) ou contre (*vikalpa*) [a] le nom (*nāman*) de „pensée” (*manas*).

.....

69. L'activité (*vṛtti*) de l'organe interne (*antaḥkaraṇa*) qui a comme nature la conscience de soi (*abhimāna*) représente le sens du soi (*ahaṃkāra*).<sup>18</sup>

Ensemble, la pensée, le sens du soi et les facultés sensorielles forment „l'enveloppe qui consiste en pensée” (*manomayakośa*).

À ce niveau, la conscience est déjà enchaînée dans ses propres projections avec lesquelles, d'une manière erronée, a fini par s'identifier et qui sont devenu l'objet de son intérêt, la source du son désir (*kāma*) ou de sa peur (*bhaya*). La conscience s'est créée toute seule l'identité limitée qui peut être enchaînée (en opposition avec sa condition réelle, totalement libre et sans déterminations) et l'expérience qui enchaîne.

„74. La pensée (*manas*) ensemble avec les facultés de la connaissance (*jñānendriya*) forme l'enveloppe qui consiste en pensée (*manomayakośa*).<sup>19</sup>

„Qu'est – ce que c'est l'enveloppe qui consiste en pensée?

Ce qui prend naissance par l'association de la pensée (*manas*) avec les cinq facultés de la connaissance (*jñānendriya*), voilà l'enveloppe qui consiste en pensée (*manomayakośa*).<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> *mano nāma saṃkalpavikalpātmiḥkāntaḥkaraṇavṛttiḥ ||66||  
abhimānātmiḥkāntaḥkaraṇavṛttiḥ ahaṃkāraḥ ||69||  
Vedānta-sāra, 66,69, en Swami Nikhilananda, 1997, 46-47.*

<sup>19</sup> *manastu jñānendriyaiḥ sahitaṃ sanmanomayakośo bhavati ||74||  
Vedānta-sāra, 74, en Swami Nikhilananda, 1997, 49.*

<sup>20</sup> *manomayaḥ kaḥ / manaśca jñānendriyapañcakaṃ militvā yo bhavati sa  
manomayaḥ kośaḥ /  
Tatva-bodha, en Nedu, 2002, 150.*

Le corps subtil est une combinaison de manifestations de type *Sattva* et *Rajas*. Tout ce qui tient de la fonction cognitive, la fonction représentationnelle du corps subtil – c’est à dire les facultés sensorielles et l’organe interne – constitue le phénoménal de type *Sattva*, pendant que les facultés d’action et les souffles – qui représentent le côté actif, volitif de la manifestation – sont des composants de type *Rajas*.

### **La projection de l’expérience sensorielle brute – les facultés sensorielles (*jñānendriya*)**

Ce que le Vedānta désigne comme *jñānendriya* représente, plutôt, les facultés sensorielles, les capacités de la conscience de projeter un certain type d’expérience que les sens. Le concept de „organe sensoriel”, de „sens”, est élaboré dans un contexte philosophique réaliste, où le sujet entre en contact avec les objets réels extérieurs à lui; ce contact se réalise par l’intermédiaire des sens. Cette modalité de considérer les sens n’est pas trop adéquate à la métaphysique védāntine. Dans le contexte philosophique idéaliste du Vedānta, le sujet n’entre pas en contact avec quelque chose qui se trouve à l’extérieur, mais projette diverses expériences qui deviennent son propre Univers. Dans ce sens, les facultés sensorielles sont plutôt constructives que réceptives, représentant des capacités de la conscience de donner naissance à un certain type d’expérience. La traduction du terme *indriya* par „faculté sensorielle” est plus fidèle par rapport à la manière de laquelle le Vedānta comprend l’expérience sensorielle que l’équivalence de *indriya* avec „sens”.

Les facultés sensorielles créent l’expérience de l’Univers, sous la détermination du karma fixé au niveau de l’individualité à laquelle elles appartiennent. Mais, les facultés sensorielles projettent, sous une forme brute, l’expérience de ce que le sens commun interprète comme „matérialité”. Une fois l’action de l’intellect se produit, cette expérience acquiert une structure catégorielle par laquelle des entités déterminantes sont projetées.

L’école idéaliste du bouddhisme, Vijñānavāda, en adoptant une position similaire avec celle du Vedānta en ce qui concerne l’expérience sensorielle, essaie même d’expliquer le statut créatif des facultés sensorielles en base de l’étymologie du mot *indriya*, dérivé du terme *indra*. Le mot *indra*, en dépit des



incertitudes liées à son étymologie exacte, porte avec lui un sens de „pouvoir”, de „capacité”.<sup>21</sup>

„Comme l’indique leur nom d’*indriya*, ils sont seulement des «puissances» (*śakti*), non pas des choses extérieures constituées par de la matière d’origine des quatre grands éléments (*bhautikarūpa*).”<sup>22</sup>

„On donne le nom d’*indriyas* aux virtualités des formes (*rūpasāmarthya*) qui résident dans la conscience.”<sup>23</sup>

Les facultés sensorielles ne doivent pas être confondues avec les organes corporels impliqués dans leur activité, la désignation des facultés sensorielles par le même terme que l’organe associé étant due à un inconvénient d’ordre linguistique qui est l’absence, dans le vocabulaire sanskrit du Vedānta, d’un terme spécial pour chaque faculté sensorielle. Pour remplacer cette déficience d’ordre linguistique, les philosophes védāntins ont été obligés de faire appel à l’aire sémantique la plus proche à celle de la faculté sensorielle et celle – ci a été l’aire des organes sensoriels du corps grossier. De cette manière, les auteurs de l’école ont dû faire référence à la faculté visuelle en utilisant le mot *caḥsus*, dont le sens de base est de „œil”, la faculté gustative utilisant le terme *jihvā*, c’est à dire le mot sanskrit pour „langue”. Là où on a trouvé des termes plus abstraits, on a préféré leur utilisation, comme par exemple au cas du sens olfactif, désigné comme *ghrāṇa*, mot qui ne signifie pas „nez”. La distinction entre les facultés sensorielles et les organes physiques associés résulte clairement si on prend en considération le fait que *jñānendriya* appartient au corps subtil, ayant une nature noétique, pendant que les organes de sens représentent les parties du corps grossier (*sthūla śarīra*), matériel.

### **La projection de l’expérience volitive – active – les facultés de l’action (*karmendriya*) et les souffles (*prāṇa*)**

Si les facultés sensorielles représentent la capacité de la conscience de projeter, de manifester des expériences de type cognitif, les facultés de l’action (*karmendriya*) et les souffles (*prāṇa*) lui permettent de donner naissance aux expériences

---

<sup>21</sup> Monier-Williams, 1997, 166-167.

<sup>22</sup> Hiuan-Tsang, *Ch’eng-wei-shih-lun*, en Vallée Poussin, 1928, 42.

<sup>23</sup> Hiuan-Tsang, *Ch’eng-wei-shih-lun*, en Vallée Poussin, 1928, 231-232.

caractérisées par la participation volitive, d'implication active. L'activité des facultés concernant l'activité ne représente pas une interaction de la connaissance avec un domaine extérieur, avec un registre des „objets” sur lesquels la conscience peut exercer une certaine influence, mais cela signifie que la projection d'un registre auquel le soi – projeté toujours par elle et pris comme identité propre – participe en mode actif. La conscience ne s'extériorise pas par ces facultés, elle manifeste seulement ses propres projections d'une manière spécifique, caractérisée par la participation volitive du soi. Il s'agit plutôt de la projection d'une expérience caractérisée par l'activité que par le développement d'une certaine activité.

De même que les facultés sensorielles, les facultés d'action représentent également les capacités de la conscience, des éléments noétiques, des parties du corps subtil et non pas d'organes corporels, leur désignation par des termes qui dénotent les parties du corps physique étant dû à une déficience d'ordre linguistique. Au moment où les textes védāntins se proposent d'énumérer les cinq facultés de l'action, elles énumèrent, les organes grossiers qui leur sont associées. Ainsi, au lieu de la „capacité de manipulation” il apparaît „la main”, au lieu de la „capacité de locomotion” il apparaît „le pied” et ainsi de suite.

„75. Les facultés d'action (*karmendriya*) sont les suivantes: la voix (*vāc*), les mains (*pāṇi*), les pieds (*pāda*), l'anūs (*pāyu*) et l'organe génital (*upastha*).”<sup>24</sup>

La manifestation des cinq „souffles” (*prāṇa*) est toujours une expérience volitive – active. À part la respiration, les penseurs indiens considéraient qu'il existe encore quatre souffles responsables de maintenir le corps en vie, chacun des souffles étant attribué une certaine fonction végétative. Les souffles vitaux constituent, de manière égale, des expressions de la volition, plus exactement de la volonté de vivre de l'inconscient (*abhiniveśa*) que le soi manifeste de manière subliminale. La fonction végétative des souffles vitaux est subordonnée à ce désir primaire vers la conservation de la vie.

Les souffles ont ainsi en commun avec les facultés d'action le fait qu'ils projettent un type d'expérience caractérisée par l'activité, par l'expression de la volonté du soi, soit qu'il

---

<sup>24</sup> *karmendriyāṇi vākpāṇipādapāyūpasthākhyāni* ||75||  
*Vedānta-sāra*, 75, en Swami Nikhilananda, 1997, 49.

s'agit du désir inconscient de vivre (dans le cas des souffles), soit des désirs délibérés, conscients (dans le cas des facultés d'action). Ensemble, les cinq souffles et les cinq facultés de l'action forment „l'enveloppe qui consiste en souffle” (*prāṇamayakośa*), par lequel la conscience projette d'expériences caractérisées par l'implication active, de participation volitive.

„Qu'est –ce que c'est [l'enveloppe] qui consiste en souffle?”

Les cinq souffles vitaux (*vāyu*), commençant avec Prāṇa et les cinq facultés de l'action (*indriya*), commençant avec la voix (*vāc*), [celles - ci] forment l'enveloppe qui consiste en souffle (*prāṇamayakośa*).<sup>25</sup>

La réduction de toute l'action à l'expérience du souffle, de la respiration, représente un héritage de la période archaïque du brahmanisme – la fin de la période védique et le commencement de la rédaction des Upanishads – quand, tout en essayant de trouver le principe ultime de la vie et de l'Univers, le souffle a été parfois identifié comme étant celui – ci. L'importance majeure du souffle, de la respiration, non pas seulement dans les pratiques religieuses de l'Inde, mais même dans la philosophie indienne, est due justement à l'identification du souffle comme l'essence de la vie et même du Cosmos, surtout dans la période archaïque du brahmanisme.

### **Le corps subtil et l'état de rêve (*svapna avasthā*)**

Étant d'une nature purement noétique, le corps subtil est expérimenté par lui – même seulement dans ces situations dans lesquelles l'expérience des facultés sensorielles et les facultés d'action sont suspendues, c'est à dire dans l'état de rêve (*svapna avasthā*). Les facultés sensorielles et celles d'action sont responsables pour la manifestation de l'expérience grossière au niveau de la conscience et, de cette manière, leur suspension laisse comme actives seulement les souffles et l'organe interne (*antaḥkaraṇa*), au niveau desquels prend naissance l'expérience du rêve.

---

<sup>25</sup> *prāṇamayah kaḥ / prāṇādyāḥ pañcavāyavaḥ vāgādīndriyapañcakam prāṇamayah kośah / Tatva-bodha*, en Nedu, 2002,150.

„Le rêve (*svapna*) représente la conception (*pratyaya*) d’objets (*viṣaya*), [conception] qui prend naissance à partir des impressions mentales (*saṃskāra*) [produites] dans l’état de veille (*jāgarita*), au moment où les facultés de connaissance et d’action (*karāṇa*) sont supprimées (*upasaṃhrta*).”<sup>26</sup>

Dans la littérature du Vedānta, les trois enveloppes qui forment, ensemble, le corps subtil (*sthūla śarīra*) sont, en général, exposées dans un ordre qui reflète une certaine hiérarchisation ontologique de celles – ci. Le plus près de l’absolu se trouve l’enveloppe qui consiste en connaissance (*vijñānamayośa*), au niveau de laquelle l’expérience prend la forme d’une simple représentation. L’expérience de l’enveloppe qui consiste en pensée (*manomayośa*) s’éloigne plus de Brahman parce que, à ce niveau, on impose à l’expérience constituée auparavant des déterminations subjectives – existentielles, des évaluations axiologiques. L’enveloppe qui consiste en souffle (*prāṇamayośa*) est la plus éloignée de l’absolu parce que, à ce niveau, la conscience s’implique d’une manière active dans ses propres projections.

„89. Parmi ces enveloppes (*kośa*), celle qui consiste en connaissance (*vijñānamaya*) est celle qui possède la capacité (*śakti*) de connaissance (*jñāna*) et est de la nature (*rūpa*) du sujet de l’action (*kartr*). L’enveloppe qui consiste en pensée (*manomaya*) est celle qui possède des capacités volitives (*icchā*) et est de la nature de l’instrument de l’action (*karāṇa*). L’enveloppe qui consiste en souffle (*prāṇamaya*) est celle qui possède la capacité d’action (*kriyā*) et est de la nature de l’effet de l’action (*kārya*).

La distinction (*vibhāga*) de celles – ci a été exposée en base de [leur] fonction (*yogatva*). Ces trois enveloppes sont appelées „le corps subtil” (*sūkṣma śarīra*).”<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> *karāṇeṣūpasamhrteṣu jāgaritasamskārajaḥ pratyayaḥ saviṣayaḥ svapna ... / Pañcīkaraṇam*, en Balasubrahmanyam, 1910, 189.

<sup>27</sup> *eteṣu koṣeṣu madhye vijñānamayo jñānaśaktimān kartrrūpaḥ | manomaya icchāśaktimān karaṇarūpaḥ | prāṇamayaḥ kriyāśaktimān kāryarūpaḥ | yogyatvādevameteṣāṃ vibhāga iti varṇayanti | etatkośatrayaṃ militaṃ satsūkṣmaśarīramityucyate ||89||*

*Vedānta-sāra*, 89, en Swami Nikhilananda, 1997, 52-53.

## Le corps grossier (*sthūla śarīra*) et l'expérience de la matérialité

La dernière enveloppe qui altère la conscience de soi de l'absolu est le corps grossier (*sthūla śarīra*), l'expérience de la matérialité. Tout comme le noétique, la matérialité, l'objectivité représente la manifestation, la projection de la conscience. À la différence de la philosophie réaliste, qui oppose la corporalité à la conscience, pour l'idéalisme védāntin le matériel n'est que la plus grossière projection de la conscience. Compte tenu de l'intériorité de la conscience, la matérialité représente, quand même, la manifestation par laquelle la conscience s'éloigne, dans la plus grande mesure, de sa propre nature.

Ce niveau de l'expérience suppose tous les autres (le fond de l'ignorance issu au niveau du corps causal et les structures noétiques du corps subtil), supplémentant leurs manifestations avec une expérience de la matérialité. On arrive à un renversement radical de la perspective, en comparaison avec la mentalité réaliste du sens commun, qui confère un degré très élevé d'autonomie à l'expérience de la matérialité. Dans le cas du Vedānta, la matière n'existe pas par soi – même et elle n'est pas indépendante du noétique non plus; par contre, le noétique précède la matérialité, étant une structure qui la projette.

„Qu'est – ce que c'est le corps grossier (*sthūla śarīra*)?

Celui composé de cinq éléments sensibles (*mahābhūta*) quintuplés (*pañcīkṛta*); celui né à partir de résidus karmiques existants; le lieu (*āyatana*) où on expérimente le plaisir (*sukha*), la douleur (*duḥkha*) et les autres; le corps caractérisé par les six altérations (*vikāra*), c'est à dire cel qui existe (*asti*), est né (*jāyate*), grandi (*vardhate*), devient adulte (*vipariṇamate*), se déprécie (*apakṣīyate*) et meurt (*vinaśyati*) – voilà le corps grossier.”<sup>28</sup>

En conformité avec les autres systèmes de classification de la manifestation, le corps grossier correspond à l'„enveloppe qui consiste en nourriture” (*annamayakośa*) et l'expérience de l'état de veille (*jāgrat avasthā*). Pendant l'état de veille, parce

---

<sup>28</sup> *sthūlaśarīraṃ kim / pañcīkṛtapañcamahābhūtaiḥ kṛtaṃ satkarmajanyaṃ sukhaduḥkhādibhogāyatanaṃ śarīraṃ asti jāyate vardhate vipariṇamate apakṣīyate vinaśyatīti śaḍvikāravadetatsthūlaśarīraṃ / Tatva-bodha*, en Nedu, 2002, 143-144.

qu'elle a part de tous les types d'expériences possibles (l'ignorance, le noétique et la matérialité), la conscience est, dans la plus grande mesure, éloignée d'elle – même.

„Du Virāj on dit qu'il représente tout ce qui est formé par les cinq éléments sensibles (*mahābhūta*) quintuplés (*pañcīkṛta*). C'est le corps (*śarīra*) grossier (*sthūla*) du Soi (*ātman*). À l'état de veille (*jāgarita*) [correspondent] les objets (*artha*) perçus par l'intermédiaire des facultés sensorielles (*indriya*). Viśva est le Soi qui s'imagine lui – même comme étant deux.”<sup>29</sup>

„Qu'est –ce que c'est [l'enveloppe] qui consiste en nourriture?

Celle qui, étant issue de la sève de la nourriture (*annarasa*), grandie grâce à la sève de la nourriture et qui se dissout dans la terre (*prthivī*) – [la terre] qui a la nature (*rūpa*) de la nourriture (*anna*) – voilà l'enveloppe qui consiste en nourriture (*annamayakośa*), [voilà] le corps grossier (*sthūla śarīra*).”<sup>30</sup>

Le corps grossier, l'enveloppe qui consiste en nourriture, réunit plus que le corps biologique; tout l'Univers physique appartient au plan de la manifestation, le corps étant seulement un élément privilégié que la conscience assume comme une partie de son identité. Le nom de „enveloppe qui consiste en nourriture” n'indique pas nécessairement le caractère biologique de cette expérience, la nourriture (*anna*) représentant, spécialement pour les Upanishads, un élément métaphysique fondamental, le principe ultime de toute l'existence, pris dans ce contexte comme dénomination générique du matériel.<sup>31</sup>

Le corps grossier (*sthūla śarīra*) du Soi, l'enveloppe qui consiste en nourriture (*annamayakośa*) représentent des expressions de la tendance Tamas du phénoménal, c'est-à-dire, ils sont des expériences qui se sont éloignées de la conscience dans la plus grande mesure, arrivant à être expérimentées sous la forme d'un donnée implacable.

---

<sup>29</sup> *pañcīkṛta pañcamahābhūtāni tatkāryaṃ ca sarvam virāṇityucyate / etatsthūlaśarīramātmanah / śarīradvayakāraṇamātmājñānam sābhāsamavyākṛtamityucyate /*

*Pañcīkaraṇam*, en Balasubrahmanyam, 1910, 189.

<sup>30</sup> *annamayah kaḥ / annarasenaiva bhūtvā annarasenaiva vṛddhiṃ prāpya annarūpapṛthivyām yadvilīyate tadannamayah kośah sthūlaśarīram / Tatva-bodha*, en Nedu, 2002, 149.

<sup>31</sup> *Taittirīya-Upaniṣad*, II.ii.1, en Swami Gambhirananda, 1995, 87-88.

„49. La tendance (*guṇa*) *Satva* représente le sujet de l'expérience (*bhoktr*) et elle est pure (*śuddha*), *Rajas* représente l'instrument (*sādhana*) de l'expérience (*bhoga*) et la tendance *Tamas* représente l'objet de l'expérience (*bhogyā*)...”<sup>32</sup>

Le Vedānta ne se pose pas de problème en ce qui concerne le caractère commun, „partagé” (*bhājana*) par plusieurs êtres de l'expérience de l'Univers physique. L'école idéaliste du bouddhisme, Vijñānavāda, assez rapprochée de Vedānta en ce qui concerne l'ontologie, explique cet aspect par la synchronicité des expériences individuelles. Même si elles apparaissent au niveau personnel, les expériences de l'Univers physique sont produites par le soi – disant „karma partagé/commun” (*sādhāraṇakarma, tulyakarma*) et, ainsi, elles sont dans une relation de synchronicité, faisant l'impression de leur „objectivité”.

### **Le microcosme et le macrocosme**

Étant donné le fait que l'Univers physique représente une projection ayant un aspect de „matérialité” des instances noétiques de l'être qui l'expérimente, il est naturel qu'il existe une similarité structurelle entre les instances noétiques humaines qui projettent et l'Univers projeté. L'être humain représente un microcosme ou, plus correctement dit, l'Univers représente l'expansion cosmique de l'homme, la sortie de l'homme en dehors de lui.

Conformément au Vedānta, l'Univers physique est formé par cinq éléments „matériels” fondamentaux (*mahābhūta*): l'éther (*ākāśa*), le vent (*vāyu*), le feu (*tejas*), l'eau (*āpas*) et la terre (*prthivī*). Ces cinq éléments physiques sont corrélés au cinq types d'expérience sensorielle (visuelle, auditive, tactile, gustative et olfactive), au cinq facultés sensorielles (l'ouïe - *śrotra*, le tact - *tvac*, la vue - *cakṣus*, le goût - *rasanā* et l'odeur - *ghrāṇa*), un élément „physique” étant associé à chaque faculté sensorielle. Cette correspondance entre les facultés sensorielles et les éléments matériels primaires indique le fait que l'expérience représentationnelle – noétique et celle „matérielle” ne représentent autre chose que des aspects distincts d'une seule

---

<sup>32</sup> *bhoktā satvaguṇaḥ śuddho bhogānāṃ sādhanam rajaḥ / bhogyam tamoguṇam ..... //*  
*Sadācārah*, 49, en Swami Anubhavananda, 1995, 131.

expérience; plus exactement, il s'agit de l'aspect *Sattva*, respectivement de celui du type *Tamas*, du phénoménal.

„De tous ces cinq éléments de l'existence (*tattva*), basée sur la composante (*aṁśa*) caractérisée par *Satva* de l'espace (*ākāśa*) est née la faculté de la connaissance (*indriya*) qui est l'ouïe (*śrotra*).

Basée sur la composante caractérisée par *Satva* du vent (*vāyu*) est née la faculté de la connaissance qui est le tact (*tvac*).

Basée sur la composante caractérisée par *Satva* du feu (*agni*) est née la faculté de la connaissance qui est la vue (*cakṣus*).

Basée sur la composante caractérisée par *Satva* de l'eau (*ap*) est née la faculté de la connaissance qui est le goût (*rasanā*).

Basée sur la composante caractérisée par *Satva* de la terre (*pṛthivī*) est née la faculté de la connaissance qui est l'odeur (*ghrāṇa*).<sup>33</sup>

„De la composante caractérisée par *Tamas* de tous ces cinq éléments de l'existence (*tatva*) sont nés les cinq éléments (*tatva*) [grossiers].....<sup>34</sup>

„57. De la conscience (*caitanya*) enveloppée (*upahita*) par l'ignorance (*ajñāna*), qui possède la capacité (*śakti*) de projection (*vikṣepa*) et qui a une prépondérance (*pradhāna*) de *Tamas*, est né l'éther (*ākāśa*). De l'éther, le vent (*vāyu*); du vent, le feu (*agni*); du feu, l'eau (*āpas*); de l'eau, la terre (*pṛthivī*).

.....

58. Parce qu'on observe une prépondérance (*ādhikya*) de la matérialité (*jādyā*), leur cause (*kāraṇa*) a une prépondérance (*prādhānya*) de *Tamas*.<sup>35</sup>

---

<sup>33</sup> *eteṣāṁ pañcatattvānāṁ madhye ākāśasya sātvikāṁśāt śrotrendriyaṁ sambhūtam /*

*vāyoḥ sātvikāṁśāt tvagindriyaṁ sambhūtam /*  
*agneḥ sātvikāṁśāt cakṣurindriyaṁ sambhūtam /*  
*jalasya sātvikāṁśāt rasanendriyaṁ sambhūtam /*  
*pṛthivyāḥ sātvikāṁśāt ghrāṇendriyaṁ sambhūtam /*

*Tatva-bodha*, en Nedu, 2002, 153-154

<sup>34</sup> *eteṣāṁ pañcatattvānāṁ tāmasāṁśāt pañcīkṛtapañcatattvāni bhavanti /*  
*Tatva-bodha*, en Nedu, 2002, 156.

<sup>35</sup> *tamaḥpradhānavikṣepaśaktimadajñānopahitacaitanyādākāśa*  
*ākāśādvāyurvāyoragniragnerāpo 'dbhyaḥ pṛthivī cotpadyate etasmādātmana*  
*ākāśaḥ sambhūtaḥ | ityādiśruteḥ ||57||*  
*teṣu jādyādhikyadarśanāttamaḥprādhānyaṁ tatkāraṇasya | tadānīm*  
*sattvarajastamāṁsi kāraṇaguṇaprakrameṇa teṣvākāśādiṣūtpadyante ||58||*  
*Vedānta-Sāra*, 57-58, en Swami Nikhilananda, 1997, 42-43.



La similarité structurelle entre les capacités sensorielles d'un être humain, son expérience sensorielle, et l'Univers „matériel” s'explique par le fait que justement les capacités sensorielles (*jñānendriya*) sont celles qui projettent à „l'extérieur” les cinq éléments „matériels”. L'expérience sensorielle se projette elle – même vers un domaine encore plus éloigné de la translucidité de la conscience, où elle sera interprétée comme „matière” inconsciente.

Le parallélisme va encore plus loin et on suggère que même le phénoménal du type actif – volitif est projeté toujours en base de la même structure qu'on trouve dans le cas de l'expérience sensorielle et de la matérialité. On a essayé de mettre en correspondance chaque faculté d'action à un certain élément „matériel”, sur lequel on avait focalisé une expérience du type actif – volitif. Ainsi, le parler a été considéré comme une expérimentation active de l'éther, la saisie avec les mains comme une expérimentation active du vent etc. De cette manière, il existe une similarité structurelle parfaite entre l'expérience noétique – idéelle de l'Univers (l'expérience du type *Sattva*), l'expérience „matériel” (l'expérience du type *Tamas*) et celle volitive - active (l'expérience de type *Rajas*).

„De ce cinq éléments de l'existence (*tattva*), en base de la composante (*aṁśa*) caractérisée par *Rajas* de l'espace (*ākāśa*) est née la faculté de l'action (*indriya*) qui est la voix (*vāc*).

En base de la composante caractérisée par *Rajas* du vent (*vāyu*) est née la faculté de l'action qui sont les mains (*pāṇi*).

En base de la composante caractérisée par *Rajas* du feu (*vahni*) est née la faculté de l'action qui sont les pieds (*pāda*).

En base de la composante caractérisée par *Rajas* de l'eau (*jala*) est née la faculté de l'action qui est l'organe génitale (*upastha*).

En base de la composante caractérisée par *Rajas* de la terre (*pṛthivī*) est née la faculté de l'action qui est l'anūs (*guda*).

En base de la composante caractérisée par *Rajas* de la totalité (*samaṣṭi*) de tous ces sont nés les cinq souffles (*prāṇa*).”<sup>36</sup>

---

<sup>36</sup> *eteṣāṃ pañcatattvānāṃ madhye ākāśasya rājasāṁśāt vāgindriyaṃ sambhūtam /  
vāyoḥ rājasāṁśāt pāṇīndriyaṃ sambhūtam /  
agneḥ rājasāṁśāt pādendriyaṃ sambhūtam /  
jalasya rājasāṁśāt upasthendriyaṃ sambhūtam /*

Le brahmanisme spéculé sur le parallélisme homme – Univers dès ses étapes archaïques, quand ce parallélisme était considéré plutôt sous ses aspects ontologiques. Même si l’homme (*Puruṣa*) dont le fameux hymne de la création, *Puruṣa-Sūkta*, du *Ṛg-Veda*, X.90, parle est plutôt un homme primordial et l’approche n’a pas encore des tendances phénoménologiques, mais seulement ontologiques, on peut considérer déjà avoir à faire avec l’intuition de la priorité de l’être humain par rapport à l’Univers.

On peut déjà rencontrer dans les Upanishads l’analogie homme – Univers dans des formulations qui prennent en considération l’aspect phénoménologique du parallélisme, mais qui trace cette analogie d’une manière naïve. Ainsi, en *Aitareya Upaniṣad*, par la suite du „chauffage” (*abhi-tap*) d’un homme (*puruṣa*) (primordial?), celui – ci développe des facultés ou des organes par lesquels il s’extériorise et, par l’expansion cosmique, ces facultés donnent naissances aux différentes composantes de l’Univers.

„I.1.4. [Puis], il l’a chauffé.

Cependant, la bouche (*mukha*) de celui chauffé se descella, comme le fait un oeuf. De cette bouche, [sortit] la parole (*vāc*); de la parole, [sortit] le feu (*agni*).

Les deux narines (*nāsika*) se descellèrent. Des deux narines [sortit] le souffle (*prāṇa*); du souffle, [sortit] le vent (*vāyu*).

Les deux yeux (*akṣi*) se descellèrent. Des deux yeux [sortit] le sens de la vue (*cakṣus*); de la vue, [sortit] le Soleil (*āditya*).

Les deux oreilles (*karṇa*) se descellèrent. Des deux oreilles [sortit] le sens de l’ouïe (*śrotra*); de l’ouïe, [sortit] l’espace (*diś*).

La peau (*tvac*) se descella. De la peau, [sortit] les cheveux (*loman*); des cheveux, [sortirent] les herbes (*oṣadhi*) et les arbres (*vanaspati*).

Le coeur (*hṛdaya*) se descella. Du coeur, [sortit] la pensée (*manas*); de la pensée, [sortit] la Lune (*candramas*).

---

*prthivyāḥ rājasāṁśāt gudendriyaṃ sambhūtam /  
eteṣāṃ samaṣṭirājasāṁśāt pañcaprāṇāḥ sambhūtāḥ /  
Tatva-Bodha, en Nedu, 2002, 155-156.*

Le nombril (*nābhi*) se descella. Du nombril, [sortit] le souffle descendant (*apāna*); du souffle descendant, [sortit] la mort (*mṛtyu*).

L'organe de procréation (*śiśna*) se descella. De l'organe de procréation [sortit] le liquide séminal (*retas*); du liquide séminal [sortit] l'eau (*ap*).<sup>37</sup>

## Conclusions

Le schéma ontologique de l'école Advaita Vedānta réussit à imposer une forme de pan – spiritualisme; l'Univers entier a une pertinence spirituelle, morale, représentant une projection de la conscience affectée par l'ignorance et déterminée par le Karma. En dernière instance, la cosmologie est spirituelle, la physique est „sacrée”; tout ce qui existe, existe à travers une raison spirituelle liée à l'évolution de la conscience vers la consommation de ses propres déterminations karmiques qui la maintiennent dans l'état d'ignorance et le retour à sa nature absolue.

En même temps, ce schéma ontologique impose l'importance et la responsabilité absolue du sujet. La conscience – sujet représente la seule réalité, l'Univers entier n'étant que sa projection; tout ce qui existe dépend exclusivement de la conscience, de sa condition.

„II.12. Le Soi (*ātman*) conçoit lui – même par Soi; le dieu (*deva*) lui – même est celui qui connaît la diversité (*bheda*) par l'intermédiaire de son propre illusion (*svamāyā*) – c'est une certitude (*niścaya*) du Vedānta.”<sup>38</sup>

Le schéma ontologique du Vedānta réussit à être très conséquent avec le monisme. La conscience – réalité est unique et elle ne crée même pas quelque chose qui soit différent d'elle; elle

---

<sup>37</sup> *tam abhyatapat | tasyābhīaptasya mukhaṃ nirabhidya yathāṇḍam | mukhād vāk | vāco 'gniḥ | nāsike nirabhidyetām | nāsikābhyāṃ prāṇaḥ | prāṇād vāyuh | akṣiṇī nirabhidyetām | akṣībhyāṃ cakṣuḥ | cakṣuṣa ādityaḥ | karnau nirabhidyetām | karṇābhyāṃ śrotram | śrotrād diśaḥ | tvaṅ nirabhidya | tvaco lomāni | lomabhya oṣadhivaspatayaḥ | hṛdayaṃ nirabhidya | hṛdayān manaḥ | manasaś candramāḥ | nābhir nirabhidya | nābhyā apānaḥ | apānān mṛtyuḥ | śiśnaṃ nirabhidya | śiśnād retaḥ | retasa āpaḥ || I.1.4 || Aitareya Upaniṣad, I.1.4, en Swami Gambhirananda, 1999, 24-25.*

<sup>38</sup> *kalpayatyātmanā 'tmānamātmā devaḥ svamāyayā | sa eva budhyate bhedāniti vedāntaniścayaḥ || 12|| Māṇḍūkya-kārikā, II.12, en Swami Nikhilananda, 1949, 105.*

ne fait que projeter ses propres idéations. Sous aspect substantiel, l'Univers - idéation n'est pas différent de la réalité – conscience.

„II.19. La discrimination (*vikalpita*) de ces infinis (*ananta*) entités (*bhāva*), commençant avec le souffle (*prāṇa*) représente l'illusion (*māyā*) du dieu (*deva*), par laquelle [il] s'induit lui – même en erreur.”<sup>39</sup>

L'impératif religieux qui en résulte est celui du retour de la conscience vers sa propre condition trans – individuelle, de la redécouverte de cette condition.

„XV.14. Ce que tu penses (*man*), tu l'es ...”<sup>40</sup>

### Bibliographie

Al-George, Sergiu. *Sāṃkhya-Kārikā. Tarka Saṃgraha*, Bucharest:Editura Herald, 2001.

Anubhavananda Swami (ed. et trad.), *Sadacarah of Adi Sankara*, Bombay:Central Chinmaya Mission Trust, 1995.

Balasubrahmanyam, T.K. (ed.). *The Works of Sri Sankaracharya*. vol. 16. Sri Vani Vilas, 1910.

Burley, Mikel. *Classical Sāṃkhya and Yoga. An Indian Metaphysics of Experience*. London & New York: Routledge Hindu Studies Series, 2007.

Deussen, Paul. *Filosofia upanişadelor*, Bucharest: Ed. Tehnică, 1994.

Deussen, Paul. *System of Vedānta*. Delhi: Eastern Book Printers, 1998.

Gambhirananda Swami (ed. et trad.). *Aitareya Upaniṣad. With the Commentary of Sankaracarya*. Calcutta: Advaita Ashrama, 1999.

Gambhirananda Swami (ed. et trad.). *Taittirīya-Upaniṣad. With the Commentary of Sankaracarya*. Calcutta: Advaita Ashrama, 1995.

---

<sup>39</sup> *prāṇādibhiranantaiśca bhāvairetaivikalpitaḥ | māyaisā tasya devasya yayā saṃmohitaḥ svayam || 19|| Māṇḍūkya-kārikā*, II.19, en Swami Nikhilananda, 1949, 116.

<sup>40</sup> *yanmanāstanmayo ...*

*Upadeśa-sahāsrī*, XV.14, en Swami Madhavananda, 1997, 155.

Grimes, John. *Dicționar de filozofie indiană*. Bucharest:Ed. Humanitas, 1999.

Hodgkinson, Brian. *The Essence of Vedanta. The Ancient Wisdom of Indian Philosophy*. Hertfordshire: Eagle Editions, 2006.

Isayeva, Natalia. *Shankara and Indian Philosophy*. SUNY Series in Religious Studies, Albany: State University of New York Press, 1993.

Madhavananda Swami (ed. et trad.). *Upadesa Sahasri of Sri Sankaracarya*. Madras: Sri Ramakrishna Math, 1997.

Monier-Williams, M. *A Sanskrit-English Dictionary*. Delhi: Motilal Banarsidas, 1997.

Nedu, Ovidiu. *Advaita Vedanta. Doctrina și tratatele clasice [Advaita Vedanta. La doctrine et les traités classiques]*. Bucarest: Herald, 2002.

Nikhilananda Swami (ed. et trad.). *The Māṇḍūkyaopaniṣad. With Gauḍapāda's Kārikā and Śaṅkara's Bhāṣya*. Mysore: Sri Ramakrishna Ashrama, 1949.

Nikhilananda Swami (ed. et trad.). *Vedanta-Sara of Sadananda*. Calcutta: Advaita Ashrama, 1997.

Nityasvarupananda Swami (ed. et trad.). *Astavakra Samhita*. Calcutta: Advaita Ashrama, 1999.

Rao, Nagaraja. *The Schools of Vedanta*. Bharatiya Vidya Studies, no.2, Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, 1943.

Shankaracarya. *Tattvabodha (with meaning in Hindi and English)*. International Vedanta Mission, f.a.

Sharma, Arvind. *Sleep as a State of Consciousness in Advaita Vedānta*. Albany: State University of New York Press, 2004.

Swahananda Swami (ed. et trad.). *Pancadasi of Sri Vidyaranya Swami*. Madras: Sri Ramakrishna Math, 1998.

Torwestern, Hans. *Vedanta. Heart of Hinduism*. New-York: Grove Press, 1991.

Vallée Poussin, Louis de la. *Vijñaptimātratāsiddhi. La Siddhi de Hiuan-Tsang*. vol I. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1928.

Vimuktananda Swami (ed. et trad.). *Aparoksanubhuti.*  
*Self-Realization of Sri Sankaracharya.* Calcutta: Advaita  
Ashrama, 1996.