

## La philosophie de Michel Henry : une approche indienne

---

Kurian MUKKAMKUZHIYIL

Institut catholique de Paris

L'on pourrait s'interroger sur cette démarche de lecture. Est-elle porteuse de sens ? Si l'on pouvait résumer la phénoménologie de la vie en une phrase, elle serait un récit de la vie là où le vivant et la Vie se réunissent. Pourquoi faut-il que l'auto-donation de la vie vienne en nous, dans notre vie finie ? Comment la vie absolue vient-elle en nous de façon à pouvoir être l'origine de notre chair ? Toutes ces questions posées par Michel Henry sont communes à toutes les cultures et religions. La question de l'Être est fondamentale partout. Cependant, celle du principe du commencement connaît diverses interprétations.

Est-il pertinent de comparer la philosophie de Michel Henry avec celle de l'Inde ? Existe-t-il une philosophie indienne à proprement parler ? Avant de répondre à cette question, nous souhaiterions clarifier un élément concernant la philosophie indienne. Pour ce faire, nous allons recourir à deux grands philosophes : Husserl et Heidegger. Pour le premier, la philosophie est une science grecque, car cette discipline naît dans ce pays<sup>1</sup>. Selon Husserl, l'intérêt universel cosmologique<sup>2</sup> ne réside que dans cette population. Cependant, le philosophe reconnaît des éléments communs aux philosophies grecque, chinoise et indienne. Pour Heidegger, la philosophie est grecque par essence. Le mot « *philosophia* » lui-même détermine l'existence d'un monde grec<sup>3</sup>.

Dans la pensée indienne, plusieurs dénominations existent pour désigner la philosophie. Ainsi, « *Darsana* » – qui est un dérivé du mot sanskrit « *drs* » (« voir ») – signifie « la vision ». Dans les textes classiques, le mot « *darsana* » revêt deux significations différentes. Dans son sens premier, ce mot désigne « le regard ». Mais « *Samyagdarsana* » révèle plus largement « la claire vision qui nous mène à la libération ». En Inde, le *darsana* est une vision vécue à travers une rencontre exceptionnelle : ce peut être celle du maître (*gourou*) dans l'école (*ashram*), ou bien celle de la statue de la divinité dans le temple. En Inde, il y a le regard vers l'Absolu ou vers le Premier Principe.

---

<sup>1</sup> Cf. Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and transcendental phenomenology. An introduction to phenomenological philosophy*, trad. par D. Carr, Evanston, Northwestern University Press, 1970, p. 279.

<sup>2</sup> Cf. *Ibid.*, p. 280.

<sup>3</sup> Cf. Martin Heidegger, *What is philosophy?* trad. par W. Kluback et T. Jean T, New York, The New College and University Press, 1955, p. 29-31.

En Inde, les quêtes d'Absolu préexistaient à celles des Grecs. La méthode diverge, tout comme l'interprétation de celles-ci, même si l'objet de la réflexion demeure identique. Dans la philosophie indienne, philosophie et religion sont perçues comme étant au service de l'homme dans sa recherche incessante du bonheur. Nous pouvons donc à présent établir que notre lecture a un sens. En effet, la spiritualité indienne n'a cessé d'interpeller l'Occident au cours des siècles, depuis l'antiquité jusqu'à l'époque contemporaine. En témoignent des personnalités aussi diverses qu'Alexandre le Grand, André Malraux, Nietzsche, Schopenhauer, etc.

Notre objectif est de produire une comparaison entre la pensée de Michel Henry et la celle de l'Inde, particulièrement pour tout ce qui relève de « l'*Advaita philosophie* ». Celle-ci ne consiste pas en une philosophie de l'absolu impersonnel, mais en une recherche vivante de Dieu tout en traitant de sa nature transcendante et de sa relation immanente au cosmos, de la relation divino-humaine, de la grâce divine, etc. Notre méthode procède par conséquent d'un regard phénoménologique sur la philosophie d'*Advaita*<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Avant de procéder à une comparaison, examinons l'histoire de la pensée indienne. Même dans l'hindouisme, qui n'est pas systématisé à la manière des religions monothéistes, nous constatons un fondement scripturaire. Pour atteindre les plus hautes sphères de la spiritualité, les hindous se réfèrent à deux catégories de littérature : « *sruti* », ce qui est entendu, et « *smirti* », ce qui est rappelé. La première contient la collection des quatre Veda (Samhita) : le Veda des strophes, *Rg Veda* ; celui des mélodies, *Sama Veda* ; celui des formules rituelles, *Yajur Veda* ; et celui des incantations, *Atharva Veda*. Le Samhita est associé aux Brâhmana, livres d'interprétation des rites. Viennent ensuite les Aranyaka, traités forestiers destinés à la récitation par des ascètes vivant loin des agglomérations. Les Upanishad, qui attestent de la relation mystique entre le cosmos et l'homme, clôturent la littérature védique. L'accent y est mis sur l'identité ultime entre l'atman (l'âme individuelle), et le brahman, l'âme cosmique (Cf. Roland Goetschel, « *La conservation institutionnelle de la révélation et l'élaboration des canons* », dans *Encyclopédie des religions*, F. Lenoir et Y. Tardan-Masquelier (dir.), Paris, Bayard, 1997, p. 1328-1329). Cette collection constitue le fondement et le cœur de toute la tradition spirituelle hindoue. Etant donné qu'elle représente la première expression de la pensée indienne, elle influence de façon substantielle toutes les spéculations religieuses de l'Inde. La pensée brahmanique la place à l'origine du savoir (Cf. Marc Ballanfât, *Le vocabulaire des philosophies de l'Inde*, Paris, Ellipses, 2003, p. 3). La « *smirti* », terme sanscrit qui signifie littéralement « mémoire », est ce qui a été transmis de génération en génération. La littérature *smirti* est composée des *itihâsa* (épopées), à savoir le *Mahâbhârata* et le *Râmâyâna*. « *Vedanta* » désigne « l'achèvement du Veda ». Ce mot apparaît d'abord dans les Upanishad, vers le V<sup>ème</sup> siècle av. J. C. Aux alentours du I<sup>er</sup> siècle après J. C., il devient le nom propre d'un *darsana* qui présente une interprétation capable d'exposer la finalité du Veda (Cf. Jean Varenne, « *Vedanta* », dans *Dictionnaire de la philosophie, Encyclopaedia Universalis*, Paris, Albin Michel, 2000, p. 1900-1904). Le texte fondateur du « *Vedanta* » est le Brahmasutra, texte remontant sans doute au II<sup>ème</sup> siècle après J. C. qui présente quelque 500 brefs aphorismes attribués à *Badarayana*, nom désignant peut-être un groupe de savants anonymes. L'un des objectifs importants de ce groupe est la réfutation de la position de la Mimamsa qui conférait une importance primordiale aux Brâhmana et un rôle secondaire aux Upanishad.

À partir du VIII<sup>e</sup> siècle, avec Sankara<sup>5</sup>, qui expose la doctrine de l'Advaita, une réalité non-dualiste, « le Vedānta » devient une « école philosophique ». Selon sa doctrine, la Conscience individuelle, atman, et la Conscience cosmique suprême, brahman, ne reflètent en fait qu'une seule et même Réalité, à savoir la réduction de toute diversité sensible du monde à une substance unique. Le brahman est la Réalité infinie, omniprésente, toute-puissante, incorporelle, impersonnelle, transcendante et immanente qui est l'essence de toute existence. Il ne peut s'expliquer qu'en disant qu'il n'est ni ceci ni cela (*neti-neti*). Le brahman sans attribut (*nirguna*) et sans spécification (*nirvisesa*) pourrait provenir des mots sanskrits « sat » qui signifie être, « chit » qui désigne la conscience et « ananda », la béatitude<sup>6</sup>.

Comment parler de la phénoménologie de la vie comme un regard privilégié sur la rencontre divine et humaine ? La philosophie indienne s'interroge à ce sujet. Comment une telle Conscience éternelle, invariable et immuable peut-elle être soumise à la connaissance sensorielle ? Comment pouvons-nous comprendre la proposition hindoue comme une manifestation divine dans l'intériorité humaine ? Le brahman étant ainsi totalement inconcevable, quelle est l'utilité de discuter sur le moyen de le connaître ? Selon Sankara, Brahman ou Conscience cosmique, se manifeste dans la conscience individuelle de chacun. Chacun est, en effet, conscient de sa propre existence et aucun homme ne peut prétendre ne pas exister<sup>7</sup>. Brahman incarne vraiment le contenu du concept « Je »<sup>8</sup>.

Comme nous l'avons déjà mentionné, dans la philosophie indienne, on ne peut pas séparer philosophie et religion. Il y a des systèmes athéistiques matérialistes comme *charvaka*, purement matérialiste et le Bouddhisme athéistique qui n'acceptent pas le soi permanent. Le sens religieux est enraciné au plus profond de l'esprit indien ; l'empreinte de la littérature védique, source très ancienne de la connaissance du divin, y est indélébile. Il est inconcevable pour les chrétiens indiens de négliger les valeurs proposées par le *sanātana dharma* (l'éternelle religion) dont elles sont issues. Doctrine et spiritualité *upanishadiques* continuent de nourrir des millions de personnes. Elles proclament, en effet, que toutes les réalités spirituelles et matérielles procèdent non seulement d'un Absolu, mais sont habitées par lui. Quelle que soit l'appartenance religieuse d'un Indien, la sagesse *védique* et *upanishadique*

---

<sup>5</sup> Sankara parfois appelé Ādi Śaṅkarācārya (788-vers 820 est considéré comme l'un des plus grands maîtres spirituels de l'hindouisme, philosophe, réformateur, et commentateur le plus connu des textes liés au *Vedānta* et des *Upaniṣad* principales. Il est l'un des principaux fondateurs ou précurseurs de l'école de l'*Advaita Vedānta*, probablement la plus connue des écoles du Vedānta. *L'Advaitisme* est certainement la philosophie la plus profonde et la plus influente de l'Inde.

<sup>6</sup> Cf. Ysé Tardin-Masquelier, *L'hindouisme : des origines védiques aux courants contemporains*, Paris, Bayard, 1999, p. 133.

<sup>7</sup> Cf. Brahmastra Bhasya 111, cite dans Anantanand Rambachan, *Accomplishing the Accomplished: The Veda as a Source of Valid Knowledge in Sankara*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1991, p. 33.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 33.

lui offre un réconfort sur les chemins de la vie. Les chrétiens de l'Inde se représentent la valeur que ce corpus de textes sacrés apporte à leurs frères hindous, à savoir la connaissance d'un Éternel à la fois transcendant et immanent. Ils entrevoient une présence divine mystérieuse comme source de la disposition religieuse que suscitent les textes védiques et, spontanément, s'interrogent : comment porter un regard phénoménologique sur la connaissance divine sous-jacente à ces textes ? Notre démarche, dans cette étude, propose une lecture de Michel Henry à la lumière de la philosophie non-dualistique indienne.

## 1. La Conscience est-elle conscience de quelque chose ?

Dans un premier temps, nous étudierons le concept de la conscience chez Sankara, puis nous le comparerons avec Husserl et Michel Henry.

L'intentionnalité pour Husserl, ainsi que nous l'avons vu dans le premier chapitre, est « *la spécificité propre des processus mentaux d'être conscience de quelque chose* »<sup>9</sup>. La conscience ne demeure pas en elle-même mais elle transcende. Comment Husserl surmonte-t-il la différence entre le sujet et l'objet ? Chez lui, l'intentionnalité n'est pas à l'origine de quelque type de sujet, mais le principe de la subjectivité demeure en tant que subjectivité transcendantale<sup>10</sup>. Il faut comprendre la conscience à partir de l'intentionnalité. La phénoménologie husserlienne n'est pas une phénoménologie de la perception sensible, mais celle des images mentales ou d'essences. Le véritable phénomène, selon Michel Henry, est l'objet dans le comment, plus précisément la « *phénoménologie pure* », la phénoménologie de l'apparaître des phénomènes. L'apparaître appartient à l'apparaître lui-même, et non aux choses. Pour quelle raison ? Parce que, selon Michel Henry, la matière est aveugle et la chose n'a pas en elle-même la capacité d'apparaître. Il soutient que l'immanence est ce qui constitue la conscience : « *Toute expérience est originellement la révélation du soi. Le soi ne peut être compris comme une hypothèse psychologique, ou comme une personne qui pense.* »<sup>11</sup> Selon la thèse classique de Michel Henry, le principe de l'intentionnalité ne peut expliquer l'auto-affection, laquelle précède toute intentionnalité.

Michel Henry émet une critique relative au présupposé de la phénoménologie qui, selon lui, constitue celui de toute la philosophie depuis les Grecs. La connaissance ne semble pouvoir s'exercer que dans une activité liée à la vision. Le voir est l'instance privilégiée de la mise en présence. Or, selon lui, ce diktat du voir dans la philosophie occulte le phénomène le plus originaire qui est celui de la Vie. La

---

<sup>9</sup> Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. par P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1950. § 84.

<sup>10</sup> Cf. Ruud Welten, *Phénoménologie du Dieu Invisible. Essais et études sur Emmanuel Levinas, Michel-Henry et Jean-Luc Marion*, trad. par Sylvain Camilleri, L'Harmattan, Paris, 2011, p. 17.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 57-58.

connaissance selon la vision se limite à une connaissance du monde, à une connaissance vouée à ne jamais connaître ce qui la fonde originellement, à savoir la Vie qui, par essence, demeure invisible. Nous ne voyons que des phénomènes qui apparaissent, mais jamais l'apparaître lui-même qui est leur condition. Il faut donc pratiquer une sorte de contre-intentionnalité pour parvenir à la connaissance de la Vie qui est l'immédiateté de l'éprouvé et de l'éprouvant, ce qu'il nomme l'auto-affection de la Vie s'éprouvant elle-même.

Selon les Advaitins (partisans de l'Advaita), Sankara a exposé la nature relative du monde, et a établi la vérité suprême de l'Advaita en analysant les quatre états d'expérience : être éveillé (*vaishvanara*), rêver (*swapna*), être dans le sommeil profond (*sushupti*) et être dans un état transcendantal (*turīya*). La pensée indienne, particulièrement dans le *Mandukyopanisad*, nous invite à réfléchir sur la conscience<sup>12</sup>. Elle explique les quatre étapes de la conscience de l'homme. Dans l'état de veille, nous avons conscience des objets ou des choses. Ensuite, lorsque nous rêvons, des images résiduelles de l'état de veille nous parviennent. Dans le sommeil profond, la conscience distinctive des objets particuliers disparaît. Dans la dernière étape, on devient un avec le Suprême. C'est l'unité mystique ou l'extase mystique.

Dans une optique phénoménologique, le concept « *cit* », qui signifie « conscience », s'avère fondamental. Cette conscience est non seulement une conscience intentionnelle d'un monde, mais elle se révèle aussi comme une transcendance dans une perception immanente. Dans Advaita, la perception immanente ne signifie pas se limiter à une conscience éveillée, mais elle s'étend à un sommeil sans rêve<sup>13</sup>. Un sommeil sans rêve, selon Sankara, constitue un domaine d'existence humaine dans laquelle la conscience se révèle : « Dans un sommeil profond sans rêve s'établit la transcendance dans l'immanence. »<sup>14</sup> Pour Sankrit, *cit* (conscience) est une entité métaphysique qui existe en soi comme absolu.

Pour Sankara, il est important de ne pas confondre, ainsi que l'ont fait de nombreux philosophes occidentaux, la conscience de *ceci* ou *cela*, avec la Conscience elle-même. Être conscient de telle ou telle chose, c'est constater que tel ou tel type de perception traverse le champ de la Conscience. Mais, en elle-même, la Conscience est indépendante de toute catégorie de perception. À l'état de veille, les contenus de la Conscience relèvent des perceptions du monde extérieur et du monde subjectif. Dans l'état de rêve apparaissent les fantasmes du monde empirique. Dans l'état de sommeil profond, il n'y a pas de rêve, toute perception cesse, et seule demeure la Conscience, vide de contenu. Le sommeil profond n'équivaut pas à

---

<sup>12</sup> Jacob Kattackal, *Indian philosophy, Thoughts from the Vedas to Ramanuja and saiva-Siddhanta*, Mannanam, St Joseph's Press, 1999, p. 55.

<sup>13</sup> Gummaraju Srinivasan, *The phenomenological approach to philosophy Indian and Western*, Delhi, Caravan Publishing Co, 1980, p. 52.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 53.

l'inconscience, mais à la conscience pure, vide de toute perception. Cette Conscience est la Conscience de l'Être en soi.

## 2. Deux sortes de connaissances dans Advaita

Selon notre compréhension de Michel Henry, le philosophe soutient en fait deux thèses différentes par rapport à la vérité : il estime, d'une part, qu'il existe la vérité du monde, celle qui se caractérise par la distance entre le sujet et l'objet et, d'autre part, ce qu'il appelle la vérité de la vie. Examinons comment cette division essentielle et controversée se présente dans la philosophie d'advaita.

Dans l'Advaita, cette distinction existe également à travers « l'*Vyavaharika-satya* » qui consiste en une connaissance inférieure, pratique, et relative. Elle est une production de sens et d'intellect. La division sujet – objet demeure puisqu'il s'agit d'une connaissance des apparences que l'on appelle un royaume de « *maya* » (illusion). En revanche, la « *Paramarthika-satya* » consiste en une connaissance supérieure, absolue, non-propositionnelle et non-conceptuelle. Cette connaissance provient de l'intuition. Il n'y a plus de sujet qui connaît, il n'y a pas d'objet à connaître, il n'y a pas d'acte de connaissance<sup>15</sup>. La connaissance véritable signifie : « posséder un regard d'égalité pour tous et sur tout. Le Soi est pur être, pure présence, ou pure conscience subjective de *je suis*, entièrement dénué des sentiments *je suis ceci* ou *je suis cela*. Il n'y a ni sujet ni objet dans le Soi ; il n'y a que la conscience d'être.

### 2.1. Deux vérités

Sankara propose trois regards et il affirme l'existence de deux vérités. Il distingue le niveau transcendantal ou « *Paramarthika* », dans lequel Brahman est la seule réalité et rien d'autre ; le niveau pragmatique ou « *Vyavaharika* », dans lequel les deux Jiva (créatures ou âmes individuelles) et Dieu (*Ishvara*) sont vrais (dès lors, le monde matériel est complètement vrai) et enfin le niveau apparent, ou « *Pratibhasika* », dans lequel la réalité du monde matériel est en fait fausse, comme l'illusion d'un serpent par-dessus une corde ou un rêve.

Pour Sankara, le fait que le monde soit une apparence fausse provient d'une ignorance de cette unité de l'ego et de l'Être. Il existe donc selon lui deux vérités<sup>16</sup> : la vérité suprême – qui porte un regard non-dualiste et où se produit la réalisation du Suprême de manière directe, sans médiation et la vérité pratique – qui livre un regard provenant de l'ignorance de notre unité avec brahman.

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 224.

<sup>16</sup> Jean Filliozat, *Les philosophies de l'Inde*, Paris, PUF, 1970, p. 55.

Pour Sankara, la seule réalité pure est le Brahman, Être neutre dont l'essence est seulement d'exister sans qualification, sans spécificité, sans forme particulière : « *L'unicité absolue est la propriété d'essence de Brahman.* »<sup>17</sup> Le brahman, en tant que substrat unique commun de toute réalité, est le soi-même (*atman*) immanent de tout être psychique. Il est aussi le substrat de l'univers qu'il crée par transformation, et non par évolution, à partir de lui-même qui transmet sa réalité aux apparences : « *Puisqu'il est isolé, dans son unicité, de la multiplicité des choses du monde, il est transcendant à ce monde, lequel, du fait même de cet isolement d'avec le substrat de toute existence, n'a en fait de l'existence que l'apparence et se réduit à une illusion (maya).* »<sup>18</sup>

Cette illusion est donc une apparence d'existence. Cependant, elle est à la fois réelle et irréelle. Pour quelles raisons ? D'un point de vue ontologique, elle est irréelle, mais elle est réelle en tant que représentation. Elle procède, chez le sujet qui la perçoit, de la méconnaissance qui ne lui laisse pas percevoir les limitations qui occultent le Brahman-atman éternel sous leurs prestiges passagers. Le soi intérieur, qui est l'individu percevant, a quant à lui des représentations uniquement subjectives, dues à la surimposition de représentations antérieures ramenées à la conscience, qui, à l'origine, étaient des imprégnations et des constructions psychiques accumulées dans le corps subtil de l'individualité psychique par l'exercice d'actes à l'idéation<sup>19</sup>.

Sankara nous propose deux exemples : lorsque l'on prend de la nacre pour de l'argent ou une corde pour un serpent, une représentation mentale de la notion antérieure d'argent ou de serpent se crée et ainsi, par ignorance et imputation subjective, se produit l'illusion. Le rêve n'est évidemment rien d'autre qu'une illusion, même si certains songes peuvent receler une valeur prémonitrice<sup>20</sup>. De toute façon, le monde de la veille lui-même n'est qu'un rêve. Cependant, tout n'est pas absolument irréel : ce qui est irréel au sens suprême (*paramartha*) peut avoir une réalité pratique (*vyavaharika*).

## 2.2. Quel lien pouvons-nous mettre en évidence avec Henry ?

Michel Henry soutient la vérité de la vie et celle du monde. Selon la vérité du monde, « *est vrai ce qui se montre* »<sup>21</sup>, c'est-à-dire aussi bien une vérité comme « *le ciel s'assombrit* », vérité contingente, qu'une vérité nécessaire, comme une loi mathématique (par exemple, « *dans un cercle tous les rayons sont égaux* »). Dans les deux cas, il s'agit de vérité, parce qu'en elle quelque chose se montre et se

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> Cf. Jean Filliozat, *Les philosophies de l'Inde*, op. cit., p. 59.

<sup>21</sup> Michel Henry, CMV, p. 21.

manifeste. A partir de là, Michel Henry montre que le concept de vérité se dédouble, ce qui est un trait caractéristique de la vérité du monde<sup>22</sup>. Le concept de vérité désigne à la fois ce qui se montre, comme par exemple l'assombrissement du ciel, les rayons égaux du cercle, et le fait de se montrer. Et le fait de se montrer, ajoute Michel Henry, n'a rien à voir avec ce qui se montre, parce que n'importe quoi peut se montrer. Autrement dit, le fait de se montrer s'avère complètement indifférent par rapport à ce qui se montre. N'importe quoi apparaît dans ce monde. Et Michel Henry en conclut que « *le fait de se montrer est aussi indifférent à ce qui se montre, que la lumière à tout ce qu'elle éclaire* »<sup>23</sup>.

Nous allons à présent essayer d'élucider la nature du fait de se montrer, l'apparaître, le fait d'apparaître. C'est une vérité originaire qui est ici présupposée au-delà des vérités particulières. Cet apparaître, dit Michel Henry, constitue le monde lui-même, la scène où toutes les choses apparaissent. Le monde se caractérise d'abord par l'horizon de lumière où les choses peuvent apparaître. C'est la scène où les choses peuvent apparaître, la scène où les étants peuvent se montrer. Le monde, dit Henry « *ne désigne pas tant ce qui est vrai, que la vérité elle-même* »<sup>24</sup>. Parce que le monde, c'est l'apparition, la monstration des choses ; c'est pourquoi, pense-t-il, on a pu identifier l'être avec le monde. À ses yeux, il n'y a pas vraiment de rupture entre les pensées antiques, médiévales et modernes sur ce point. Le monde est toujours la vérité. La conscience elle-même ne signifie rien d'autre que cette manifestation consistant dans le fait d'être posé devant. Ce qui est posé devant, c'est l'objet, ce qui est vrai, qui se montre, le phénomène : « *Le fait d'être posé devant, c'est la vérité, la manifestation, la conscience pure.* »<sup>25</sup> Le fait d'être posé devant est aussi bien que le fait d'être posé au-dehors. C'est l'au-dehors comme tel, autrement dit le monde. Il y a une espèce d'équation fondamentale qui consiste à affirmer que le monde est égal à la conscience, elle-même égale à la vérité. Le monde équivaut à la conscience, c'est-à-dire à la faculté de représentation. La vérité du monde est par conséquent le monde lui-même en tant que au-dehors, pure extériorité, espace entre le sujet et l'objet. C'est un au-dehors où tout apparaît et disparaît. Encore une fois, c'est comme une scène de théâtre. Et le monde devient, pour les modernes, sa conscience elle-même et déploie son horizon, cet horizon que nous appelons dans la phénoménologie « *la clôture* ». La vérité du monde implique la constitution d'un horizon, l'extériorité, la distance. En résumé, ce qui fait la vérité c'est « *l'extériorité* ». Cette extériorisation de toute chose est aussi la définition de la vérité, la vérité du monde. La vérité du monde, selon lui, ne recouvre pas toute la vérité !

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 25.



Nous souhaitons également relever l'invitation de Michel Henry à se tourner vers l'intériorité, ce qu'il appelle « *la vérité de la vie* », ou une auto-affection dans laquelle aucune représentation intellectuelle n'existe, mais une expérience de l'épreuve de soi, de la non- distance, de l'immédiateté<sup>26</sup>. L'affectivité est le « *se sentir soi-même* »<sup>27</sup>. Se sentir soi-même se réfère à la subjectivité. Par subjectivité, nous entendons donc ce qui s'éprouve soi-même. La vie se limite à cela : ce qui se donne à soi, ou ce qui est donné à soi. Michel Henry ajoute que toute Vie est par essence affective, l'affectivité est *l'essence de la vie*<sup>28</sup>. Nous constatons, chez Michel Henry, que la vie et le monde constituent deux concepts différents.

### 3. Retrouver la subjectivité

Michel Henry a accompli un important travail phénoménologique pour retrouver la subjectivité en tant qu'être vivant qui vit dans la Vie. La philosophie non-dualiste d'advaita emprunte la même voie. En effet, Advaita propose une philosophie selon laquelle l'inconnu devient connu – comme une rivière cesse de couler après s'être déversée dans l'océan, la personne perd le mouvement après s'être fondue dans le Soi<sup>29</sup>. Parmi les six écoles philosophiques, c'est dans le vedanta que nous voyons l'importance de l'individualité pour saisir le Réel<sup>30</sup>. Pourquoi et d'où vient cette recherche de la subjectivité ? Nous pouvons constater que la philosophie de Sankara est un combat contre la philosophie du Bouddhisme. Advaita philosophie n'aurait pas existé sans les discussions au sein des écoles bouddhistes. La philosophie bouddhiste elle-même est à mi-chemin entre deux positions philosophiques, à savoir *sasvata- vada*, pour laquelle l'existence de l'ego reste inchangeable et passe après une certaine période de la vie, et *uccheda-vada*, pour laquelle il n'y pas de vie après la mort d'un corps<sup>31</sup>.

Nous pouvons nous demander comment Bouddha comprend le réel. Pour lui, l'existence se caractérise par trois couches (*Tri-laksana*). Premièrement, toute chose composée n'est pas satisfaisante. La vie n'est pas satisfaisante. En second lieu, toute chose composée est impermanente. Toute chose est sujette à changement, et à la décroissance. Enfin, il manque à toute chose sa propre essence (*anatman*). Dans l'hindouisme, nous voyons que l'ego est une entité immatérielle capable, après une vie précise, de transmigrer dans un autre corps. C'est l'atman qui établit une unité

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>27</sup> Michel Henry, EM, p. 578.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 596.

<sup>29</sup> Eric Lott, *Vedantique approach to God*, New York, Barnes and Noble, 1980, p. 20.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 27. Voici les six écoles philosophiques : (1) Nyaya, l'école de logique ; (2) Vaisheshika, l'école d'atomisme ; (3) Samkhya, l'école de dualisme ; (4) Yoga, l'école de yoga classique ; (5) Mimamsa, l'école de rituels ; (6) Vedanta, l'école d'upanisads.

<sup>31</sup> Cf. Richard King, *Indian philosophy. An Introduction to Hindu and Buddhist Thought*, Edinburgh University Press, 1999, p. 77.

tout au long des changements fluctuants du corps-esprit complexe, comme un fil reliant entre elles les perles d'un collier. Bouddha a rejeté une réalité comme « atman ». Pour lui, il n'y pas de soi substantiel ou essentiel.

*Advaita vedanta*, l'école de Sankarâchârya, propose une position radicale. Selon lui, il n'existe aucune différence entre le Brahman (l'Être) et l'ego. La réalité se présente comme non-dualiste (advaita). Le brahman constitue la réalité ultime. La pluralité est une illusion (*maya*). La libération (*moksa*) est une conscience de soi qui nous fait comprendre qu'il y a une unité perpétuelle de l'ego (*atman*) avec le principe suprême (*Brahman*).

Sankara a commenté les textes sacrés, en particulier les upanishads qui, par la suite, sont devenus d'importants et d'excellents enseignements (*Mahavakya*)<sup>32</sup>. Nous allons illustrer concrètement les propos de ce philosophe par quatre exemples.

Ainsi, *tat tvam asi* signifie : « Tu es Cela, une identité entre l'ego et brahman ». C'est en Lui, l'unique que chacun doit reconnaître son propre soi-même. Sankara étoffe ce concept par une métaphore : les vagues ne peuvent exister en dehors de l'océan. Or, les vagues s'élèvent dans l'océan et il n'est pas de vagues sans océan.

*Aham brahmasmi* veut dire « je suis brahman » ou « Lui, c'est moi ». En vérité, nous sommes Dieu au niveau de notre Réalité profonde, parce que celui-ci est la seule réalité profonde.

*Ayam atma brahma* signifie « cet ego est Brahman ». Nous pouvons dire qu'il s'agit d'un monisme. Le monisme pose une seule réalité, donc une seule substance. Cette doctrine établit la vérité de l'Advaita : la réalité non-dualiste du Brahman dans laquelle *atmân* (l'âme individuelle) et Brahma ne sont qu'un.

*Sarvam khalu idam brahm* veut dire « l'univers tout entier est rempli par Brahman ». La philosophie indienne croit en l'unité du créateur et de la création. Dieu imprègne toute chose. L'âme de chaque individu, dans sa forme épurée, est en réalité l'Atman, c'est-à-dire Dieu lui-même<sup>33</sup>.

---

<sup>32</sup> Cf. Richard King, *Indian philosophy. An Introduction to Hindu and Buddhist thought, op. cit.*, p. 55.

<sup>33</sup> Tout en expliquant les enseignements des *Upanishads*, Sri Radhakrishna, (1888-1975), l'un des philosophes modernes de l'Inde, raconte une histoire qui nous aidera à comprendre l'importance de la subjectivité, et la relation entre le vivant et la Vie chez Sankara. Une lionne enceinte, à la recherche de proies, tombe sur un troupeau de moutons ; en sautant sur l'un d'eux, elle donne naissance à un petit, et meurt sur place. Le jeune lion fut élevé dans le troupeau ; il mangeait de l'herbe et bêlait comme un mouton, ignorant qu'il était un lion. Un jour, un lion étranger vint dans ce troupeau, et fut étonné de voir un lion mangeant de l'herbe et bêlant comme un mouton. À sa vue, le troupeau s'enfuit et le lionceau avec eux. Un jour, ce lion étranger trouva le lion-mouton endormi. Il le réveilla et dit, « vous êtes un lion ». L'autre répondit, « non », et se mit à bêler comme un mouton. Mais le lion étranger l'emmena auprès d'un lac et lui demanda de regarder sa propre image dans l'eau et de voir si elle ne ressemblait pas à la sienne. Alors, le lion-mouton se regarda et reconnut qu'il était un lion. Puis le lion étranger commença à rugir et lui demanda de faire la même chose. Le lion-mouton cessa alors d'être un mouton (Cité dans Puligandla, *Fundamental of Indian Philosophy*, New York, Abingdon Press, 1975, p. 206).

Ce que Sankara voulait proposer au monde est la subjectivité absolue, une relation indissoluble entre la Vie et le vivant. La subjectivité d'un être vivant consiste à se sentir et à comprendre qu'il est dans l'absolu et même qu'il est absolu. On trouve la même démarche chez Michel Henry lorsqu'il annonce que tous les vivants sont dans la Vie et qu'il n'y a qu'une seule Vie. Henry explique dans ses derniers ouvrages : « l'homme n'est précisément pas créé. »<sup>34</sup> Sa naissance ne peut être comprise comme la création. L'homme « n'est pas un être-du-monde »<sup>35</sup>, il ne peut pas l'être définit comme cela. Car en naissant, il reçoit l'essence même de Dieu : « L'homme n'est rien de visible. Personne n'a jamais vu Dieu, mais personne n'a jamais vu un homme – un homme dans sa réalité véritable, un Soi transcendantal vivant. »<sup>36</sup> C'est la vraie naissance pour Henry, naissance à la vérité de la Vie, « notre propre génération dans la vie, notre naissance transcendantale »<sup>37</sup>.

#### 4. Transcendance dans l'immanence

L'objet principal d'Advaita est une quête de Brahman. Sankara arrive à la conclusion que la transcendance réside dans l'immanence. Selon lui, Atman, le soi intérieur de l'homme, est pur, la conscience indifférenciée. Comme Brahman, il n'a pas de nom, de forme, d'espace, de temps. Il est aussi au-delà de la perception, de la pensée, de l'expression. Comme Brahman, il transcende toutes les distinctions<sup>38</sup> ; il ne peut pas être un objet du monde. En revanche, il est la lumière qui illumine tous les objets. On ne peut pas le remettre en question sous peine de se contredire.

Brahman (l'être suprême) constitue la seule réalité qui transcende toutes les distinctions, à savoir sujet-objet, le soi-non-soi. Il se situe au-delà de la pensée, de la perception et de l'expression. Nous pouvons l'éprouver par une méthode non-conceptuelle, directe, une compréhension intuitive<sup>39</sup>. D'après sa distinction entre la réalité et l'apparence, Sankara propose deux conceptions de Dieu<sup>40</sup> : Dieu avec ses qualités, et Dieu sans qualités. Le premier, *Saguna Brahma* le Dieu, est compris comme créateur, la première cause, le protecteur, etc. C'est en lui qu'on nomme et adore Rama, Krishna, Jésus. Le second, *nirguna Brahma* se situe au-delà des formes, des noms. Il n'est ni la cause ni le créateur, il ne peut dès lors être ni adoré, ni prié. Il est l'Être pur, la conscience pure, la béatitude pure. Il y a un parallèle entre le soi d'un individu, (*Jiva*) et *Saguna Brahma* d'un côté, Atman et Nirguna Brahma de l'autre. Selon le philosophe, l'ego d'un individu et *Saguna Brahman* sont des

---

<sup>34</sup> Michel Henry, CMV, p. 131.

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> Michel Henry, I, p. 327.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 369.

<sup>38</sup> Ramakrishna Puligandla, *Fundamental of Indian Philosophy*, op. cit., p. 222.

<sup>39</sup> Cf. *Ibid.*, p. 220.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 225.

productions de « *Maya* » (l'illusion). De la même façon, l'atman apparaît comme l'ego individuel sous les limites du corps et de l'esprit et *nirguna Brahman* apparaît comme *Saguna Brahman* en raison de l'ignorance cosmique, *maya*.

Trois qualités peuvent être attribuées à Dieu : la vérité (*sat*), la conscience (*cit*), et la béatitude (*ananda*)<sup>41</sup>. Il est le fond de la connaissance. Il s'illumine. Selon Sankara, nous vivons cette expérience d'absolu dans le sommeil profond pendant lequel nous ne rêvons pas<sup>42</sup>. Dans l'advaita philosophie, nous pouvons facilement constater le même cheminement que celui de Michel Henry. Pour Henry, Dieu n'est pas un corrélat intentionnel. L'immanence trouve ses origines véritables dans l'essence de la manifestation elle-même<sup>43</sup>. Cette dernière n'est ni intentionnelle, ni intellectuelle ; c'est pourquoi Michel Henry choisit l'expérience du *pathos*. Lorsque nous nous trouvons dans le *pathos* ou dans l'auto-affection, nous sommes déjà avec Dieu. Il est rien d'autre que la Vie de notre vie elle-même. En effet, pour lui, la Vie est le fondement des vivants, et les vivants sont dans la Vie unique.

## 5. Ontologie d'une substance unique

Dans la philosophie d'advaita, nous constatons qu'il n'existe qu'une seule réalité absolue, Dieu, et que la Création n'est pas une autre réalité absolue, mais qu'elle n'a qu'une réalité relative. Dieu et la création ne sont pas deux réalités indépendantes. C'est un monisme. Le Monisme dit que Dieu seul existe et que la Création est une illusion. Il révèle la transcendance ultime de Dieu. Pour Sankara, Brahman ou Dieu seul, est Réel. C'est une ontologie d'une substance unique. A cet égard, la philosophie de Sankara et la phénoménologie de Michel Henry convergent. Pour Sankara, le Brahman, le Principe suprême, est la Vie. Tous les êtres dérivent de celui de l'être de Brahman<sup>44</sup>. La vie constitue le fondement de toutes choses<sup>45</sup>. Nous allons nous référer à quelques métaphores du philosophe qui nous permettent de mieux appréhender comment la vie est le fondement de tout. Dans un certain sens, il y a une continuité entre Dieu et les êtres. Ainsi, celui-ci est la source unique de l'argile à partir de laquelle une variété de navires est faite. Il est également le métal à partir duquel une variété d'instruments est faite ou encore le feu à partir duquel des étincelles s'envolent. Il est aussi l'araignée et la toile. La Création doit venir de Dieu. La toile vient de l'araignée et l'araignée est assise sur la toile. La Création est comme la toile de l'araignée et Dieu est l'araignée. Puisque la Création vient de

---

<sup>41</sup> *Encyclopedia of Indian philosophy, Advaita Vedanta up to Samkara and his Pupils*, K. H. Potter (éd.), New Jersey, Princeton University Press, 1981, p. 75.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>43</sup> Michel Henry, EM, §17-§51.

<sup>44</sup> Eric Lott, *Vedantic approach to God*, New York, Barnes and Noble, 1980, p. 17.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 15-16.

Dieu, elle doit aussi être Dieu. Il est aussi les vagues de la mer à partir de laquelle l'écume se forme.

Revenons-en à Michel Henry. La Vie constitue le fondement absolu. Sa position philosophique est claire lorsqu'il cite Maître Eckhart, ce qu'il fait à maintes reprises. A titre d'exemples : « *L'essence de la vie est Dieu* », [...] « *L'essence de Dieu est ma vie.* »<sup>46</sup> Michel Henry s'accorde avec Maître Eckhart sur une substance unique qu'est la vie. L'essence de l'homme et celle de Dieu ne font qu'un. L'union de l'âme et de Dieu repose sur le fait que l'essence de la première, en tant que celle de la vie, est aussi essence de Dieu<sup>47</sup> : « *Le Fond de Dieu et le Fond de l'âme n'est qu'un même Fond.* »<sup>48</sup> Nous allons à présent examiner une réponse de Michel Henry sur la question de l'Un et des multiples egos. La vie, la Vie absolue, la vie qui s'auto-génère, qui est la vie dont parle Maître Eckhart, la vie qui s'auto-affecte en un sens radical, en s'éprouvant soi-même, génère en elle-même une ipséité. Dans cette ipséité, et par elle, sont possibles de multiples moi, de multiples ego<sup>49</sup>. L'origine spécifique de l'homme provient de sa génération dans l'essence divine.

S'il existe une substance unique, comment préserve-t-on l'identité personnelle ? Cette question s'avère fondamentale et pertinente. Michel Henry et la philosophie d'advaita proposent une explication selon laquelle il y a à la fois une ressemblance et une différence.

## 6. La vie : l'identité de l'individu

Selon la phénoménologie radicale de Michel Henry, les êtres humains ne peuvent avoir leur être véritable dans leur seul ego. L'ego reste toujours tributaire de la Vie. L'ego vit, mais il est incapable de créer la Vie. Dans les dernières années de sa vie, Michel Henry avoue : « *C'est cette vie en réalité qui est finie, aussi incapable de se donner à elle-même la vie, que de se maintenir en elle par ses propres moyens.* »<sup>50</sup> Il nous explique : « *Toute ma chair à moi est finie, précisément, elle ne s'apporte pas elle-même en soi. Dès lors, si elle ne s'apporte pas elle-même en soi, il faut que la puissance de la vie absolue, qui s'apporte soi-même en soi, soit en elle.* »<sup>51</sup>

Comment se détermine le rapport entre la chair et la vie ? La vie n'est-elle pas avant tout une propriété du corps vivant, de l'organisme, et donc sa chair ? La vie est-elle une propriété particulière attachée mystérieusement à certains corps ? Ou la chair est-elle une propriété de la vie dans la mesure où la vie est première dans l'ordre de l'être ? Michel Henry répond : « *la vie révèle la chair en l'engendrant,*

---

<sup>46</sup> Michel Henry, PV-IV, p. 74.

<sup>47</sup> *Ibid.*

<sup>48</sup> Cité dans *Ibid.*

<sup>49</sup> Michel Henry, PV-III, p. 300.

<sup>50</sup> Michel Henry, PC, p. 7.

<sup>51</sup> Michel Henry, I, p. 243.

*comme ce qui prend naissance en elle, se formant et s'édifiant en elle, tirant sa substance, sa substance phénoménologique pure, de la substance même de la vie.* »<sup>52</sup> Nous voyons une relation intime entre la vie et l'engendrement. La chair prend naissance dans la vie, et de la vie. La vie précède ontologiquement toute chair. La chair est l'instance dans laquelle la vie vient en soi, jouit de soi, en s'auto-éprouvant, et dans cette étreinte de soi elle engendre le pur rapport à soi, cet auto-sentir que Michel Henry nomme la chair. La vie révèle la chair, et la vie révèle la chair en l'engendrant. Selon Michel Henry, chacun préserve son identité.

En résumé, dans ses derniers livres, nous devons distinguer deux façons, deux modalités de la vie phénoménologique chez Henry : d'une part, la Vie phénoménologique absolue, vie infinie dans laquelle s'opère la naissance transcendante de la chair, et d'autre part, la vie comme activité immanente à la chair-activité passivement reçue, et donc fondée sur la passivité primordiale.

## 7. Une réponse de la pensée indienne

La philosophie indienne fait vivre un voyage spirituel avec une empreinte religieuse en plusieurs étapes, notamment l'adoration de la nature, le polythéisme, l'hénothéisme, le monothéisme, le panthéisme, le monisme et le non-dualisme. Le monisme professe que Dieu seul existe, et que la création est une illusion. Il révèle la transcendance ultime de Dieu. Mais certains des sages n'approuvaient pas cette interprétation. Ils sentaient que quelque chose manquait. Nous ne pouvons nier l'existence de la création. La création est là, mais elle n'est pas égale à Dieu parce que ce dernier est réel tandis que la création est irréalité. Or, il n'a pas de commencement ni de fin, alors que la création a un commencement et une fin.

Traditionnellement, la philosophie occidentale a tendance à dire qu'il y a dans la philosophie indienne un profond panthéisme. C'est peut être Hegel qui l'a le mieux exprimé dans son livre *Leçons sur la philosophie de l'histoire* lorsqu'il traite de la philosophie indienne<sup>53</sup>. Selon lui, la pensée indienne, en restant au niveau de l'imagination, là où le fini est envahi par l'infini, est un panthéisme. L'Inde est la passion de l'esprit supplicié par la multiplicité illimitée du sensible. Pour l'imagination indienne, le singe, la vache, le Brahmane, le soleil, la lune, les étoiles ne sont pas des symboles de la divinité ; ils sont considérés comme la divinité elle-même, comme une existence qui lui est adéquate. Même le mot « incarnation » revêt une connotation « vulgaire » comme il l'explique à travers cette citation : « *De cette divinisation générale de tout le fini, et par suite de cet abaissement du divin, il*

---

<sup>52</sup> Michel Henry, PM, p. 174.

<sup>53</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. par Gibelin, Paris, Vrin, 1970, p. 110.

*résulte que la représentation de l'humanisation, l'incarnation de Dieu n'est pas une pensée particulièrement importante.* »<sup>54</sup>

Notre objectif consiste à montrer un regard différent porté sur la philosophie indienne, celui de Sankara, un regard qui n'a pas été aperçu par Hegel. Ce regard phénoménologique présente des points communs entre Sankara et Michel Henry. Si le Brahman est la réalité unique, comment peut-on expliquer la multiplicité ? Le principe suprême est-il égal ou supérieur à un individu ? Selon Sankara, l'âme et le corps de l'individu se séparent de Brahman (l'être suprême). Ce dernier admet que l'individu, avec son corps et son âme, n'est pas son créateur ni celui du monde<sup>55</sup>. Il y a donc une différence. Pour bien l'expliquer, il reprend sa division importante du monde. Nous avons déjà évoqué cette division, à savoir le niveau transcendantal ou *Paramarthika*, dans lequel Brahman est la seule réalité et rien d'autre, et le niveau pragmatique ou *Vyavaharika*, dans lequel *Jiva* (des vivants ou des âmes individuelles) et Dieu (Ishvara) sont vrais, où le monde matériel est complètement vrai. Il s'agit d'une division métaphysico-empirique. Sankara change souvent son regard du transcendantal au pragmatique, du pragmatique au transcendantal. Le Brahman est au mieux décrit comme la réalité infinie, omniprésente, toute-puissante, incorporelle, impersonnelle, transcendante et immanente, l'essence divine de toute Existence. Il est la cause du monde, il est lui-même la connaissance la plus pure, et resplendit comme une source de lumière infinie. Il est Un, uni-substantiel, et immuable.

En raison de l'ignorance (*avidya*), le Brahman est visible comme le monde matériel et ses objets. Sankara utilise la métaphore suivante : lorsque le « reflet » de l'Esprit Cosmique tombe sur le miroir de *Maya* (illusion), il apparaît comme le Seigneur Suprême<sup>56</sup>. Ce dernier est vrai seulement au niveau pragmatique, sa véritable forme dans la sphère transcendantale est l'Esprit Cosmique.

L'âme, ou le soi, (*Atman*) équivaut exactement à Brahman. Ce n'est pas une partie de Brahman qui se dissout finalement dans Brahman, mais le Brahman entier lui-même. Examinons à présent le mot *Atman*<sup>57</sup>. Il vient du mot « *tman* » qui, dans l'ancienne langue indo-européenne, signifie *souffle* ou *vie*. Dieu est considéré comme le Souffle Suprême, l'Élan vital, la Source de la vie. L'homme, ou être vivant, est pensé comme une participation ou un reflet de Dieu. Comment l'âme individuelle, limitée à une unité dans chaque corps, peut-elle être semblable à Brahman ? Sankara explique que l'âme n'est pas un concept individuel. *Atman* est seulement un et unique. Le concept selon lequel il y a plusieurs *Atmans* est faux. Sankara dit que, tout comme la même lune apparaît multiple à travers ses reflets sur

---

<sup>54</sup> *Ibid.*

<sup>55</sup> Cf. Jacob Kattackal, *Indian philosophy, Thoughts from the Vedas to Ramanuja and saiva-Siddhanta*, op. cit., p. 386.

<sup>56</sup> Cf. *Ibid.*, p. 414.

<sup>57</sup> Cf. *Ibid.*, p. 339.

la surface d'une eau couverte de bulles, l'unique Atman apparaît comme de multiples atmans dans nos corps à cause de Maya (ignorance). Nous allons à présent éclairer notre propos par quelques exemples. Ainsi, lorsque quelqu'un dit « je suis aveugle », « je suis heureux », « je suis gros » etc. Quel est cet ego ? Seule cette chose est l'ego qui se trouve dans tous les états de cette personne. Ceci prouve l'existence d'Atman, mais également que la conscience est sa caractéristique. La réalité et la félicité sont aussi ses caractéristiques. Par sa nature, Atman est libre, au-delà du péché et au-delà du mérite. Il n'éprouve ni le bonheur ni la douleur. Il est incorporel.

Lorsque le reflet de l'atman tombe sur Avidya (l'ignorance), atman devient *jiva*, un être vivant, avec un corps et des sens. C'est la vie d'un être vivant. Chaque *jiva* (un être vivant) se sent comme s'il avait son Atman propre, unique et distinct, appelé *jivatman*. Le concept de *jiva* est vrai seulement au niveau pragmatique. Au niveau transcendantal, seul l'unique Atman, égal à Brahman, est vrai.

Une phrase célèbre de Sankara dit « *Brahma Satyam Jagat Mithya, jivo Brahmaiva naparah* »<sup>58</sup>, c'est-à-dire Brahman est la seule vérité, le monde est irréel, et il n'y a pas de différence entre Brahman et l'individu-soi. Sankara admet qu'éternel est vrai, et que non-éternel est faux, puisque le monde est créé, détruit, et n'est pas vrai. La Vérité est ce qui est invariable. Or, puisque le monde change, il n'est pas vrai. Le monde est vu comme une super imposition du brahmane. Une super imposition ne peut pas être vraie.

Parallèlement, Sankara explique que le monde n'est pas totalement faux. Il apparaît faux seulement lorsque le *maya* (illusion) est comparé à *Brahman*. Dans l'état pragmatique, le monde est complètement vrai tant que nous sommes sous l'influence de Maya. Le monde ne peut pas être vrai et faux en même temps ; par conséquent, Sankara a classé le monde comme indescriptible. Les points suivants suggèrent que, selon Sankara, le monde n'est pas faux.

Appliquons une logique scientifique. Si une plume est placée devant un miroir, on peut voir son reflet. À nos yeux, l'image de la plume est perçue. Comment l'image devrait-elle être appelée ? Elle ne peut pas être vraie, puisque c'est une image. La vérité, c'est la plume. Elle ne peut pas être fautive, puisque nos yeux l'ont vue. Le Brahman, la Suprême Réalité est la base du monde. Ce dernier est comme son reflet. Il ne peut donc pas être totalement faux. En résumé, l'objectif de Sankara est de réconcilier l'idéalisme et l'empirisme. Dans le vocabulaire phénoménologique, l'on peut dire que nous voyons la manifestation ou l'apparence, mais l'essence de la manifestation reste invisible chez Advaita. La phénoménalité du phénomène reste invisible pour nous.

Ce que Michel Henry appelle la Vie, comme l'essence de la manifestation pour Sankara, c'est le Brahman. Lorsqu'il nous invite à écouter la vérité de la vie,

---

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 106.



Sankara nous propose le chemin de la contemplation ou de la méditation<sup>59</sup>. Le salut consiste non pas à le saisir intellectuellement, mais à le vivre, à se sentir brusquement envahi par cette puissance. On ne peut le comprendre que si on le vit. C'est la conclusion d'advaita comme celle de la pensée henryenne.

## **Conclusion**

La lecture indienne à laquelle nous nous sommes livrés dans cette étude conserve toute son importance et garde sa pertinence à notre époque, dans un contexte de modernisation et de globalisation. Les philosophies indienne et occidentale sont deux mondes totalement différents, même s'il existe entre eux des éléments communs. La phénoménologie, en tant que méthode philosophique, en est encore à ses débuts dans la tradition philosophique indienne. Dans notre étude, nous avons essayé d'appréhender quelques-uns des éléments de la pensée indienne avec une approche phénoménologique. La phénoménologie est une description des expériences. Nous avons analysé la pensée non-dualiste indienne dans laquelle la phénoménologie joue le rôle d'un instrument. Notre démarche comporte certes ses limites, mais elle offre une ouverture sur la façon d'analyser dans la pensée indienne des éléments théologique, anthropologique, cosmologique et, en particulier, christique.

---

<sup>59</sup> Cf. *Ibid.*, p. 465.

## Glossaire

**Advaita** : Absence de dualité.

**Ananda** : Béatitude parfaite, félicité divine, joie spirituelle ineffable.

**Anubhava** : Expérience immédiate, réalisation, certitude.

**Aranyka** : Littéralement « forestier ». Groupe de textes révélés s'insérant entre les Brahmana et les Upanishad.

**Atman** : Terme désignant le Soi véritable et immortel de l'homme. Conscience absolue ; il est identique à brahman.

**Avatar** : Littéralement « descente ». L'incarnation de la conscience divine sur terre.

**Avidya** : Littéralement « ignorance ». L'ignorance empêche l'individu de distinguer permanence et impermanence, apparence et réalité. Ce mot prend une autre signification lorsque l'on se réfère au niveau cosmique ; elle est alors maya (illusion).

**Bhagavad-Gita** : Section la plus célèbre du livre VI de Mahabharata. Discours de Krishna à Arjuna, qui constitue la charte de la bhakti populaire.

**Brahman** : Le Sacré, l'Absolu, la seule Réalité, l'existence supra-cosmique qui sous-tend le cosmos.

**Brahma-jnana** : Connaissance transcendantale et réalisation du brahman, cette dernière étant le but suprême de la vie hindoue **qui consiste à réaliser le brahman.**

**Brâhmana** : Classe de textes védiques concernant le rituel du sacrifice.

**Cit** : La conscience se définit comme la faculté de percevoir le réel, de l'interpréter et de porter sur lui un jugement de valeur.

**Dharma** : Terme au contenu extrêmement vaste : ordre cosmique, religion, droiture, action juste, code de conduite sociale et individuelle, devoir personnel, tout ce à quoi les hindous doivent se soumettre et qu'ils doivent respecter. La vie hindoue n'a de sens que si elle est conforme au dharma.

**Darsana** : Littéralement « point de vue », perception spirituelle. Nom donné aux diverses écoles classiques de la philosophie hindoue.

**Dvaita** : Dualité.

**Ishvara** : Le divin personnel unique, le Seigneur de l'univers.

**Jnana** : Connaissance, et plus spécialement connaissance de la Réalité absolue.

**Karma** (parfois orthographié karman) : Reliquat des conséquences bonnes ou mauvaises à subir pour les actes passés et déterminant les incarnations successives.

**Maya** : Illusion.

**Mimamsa** : Un des six systèmes hindous classiques, celui qui élabore les règles d'interprétation des textes védiques.

**Moksa** : Délivrance, libération des liens du karma. (Syn. : mukti).

**Neti-neti** : Ni ceci-ni cela, description négative de l'Absolu.

**Nirguna** : Sans attribut, sans qualité, indéterminé.  
**Nirvana** : Sans souffle, extinction de toute relativité, passage de l'ignorance à la vérité, immersion du moi dans l'existence infinie.  
**Nyaya** : Un des six systèmes hindous classiques qui s'est édifié autour de la théorie brahmanique de la logique  
**Ôm** : Formule sacrée monosyllabique, symbole sonore de l'Absolu, son originel représentant la réalité spirituelle suprême.  
**Prana** : Vie, respiration, force vitale.  
**Pramana** : Source de la connaissance valide.  
**Paramatma** : Âme universelle.  
**Rishi** : Littéralement « voyant ». Personnages mythiques qui auraient transmis l'audition sacrée sruti ; titre honorifique donné à celui qui est sage.  
**Saguna brâhman** : Brahman sans attribut.  
**Samadhi** : État d'union avec le divin personnel ou l'absorption dans l'Absolu.  
**Smtiri** : « Mémoire ». Textes sacrés étrangers à la littérature védique.  
**Sanadhana dharma** : Littéralement « ordre cosmique éternel » ; nom traditionnel de la religion qui découle du Veda.  
**Sat** : Être, existence infini, ce qui est vrai ou réel, saint, essence pure.  
**Sat-chit-ananda** : Être ou Réalité suprême en tant qu'Existence (sat) absolue, Conscience (chit), et Béatitude (ananda) absolue.  
**Sruti** : Littéralement « audition ». Ensemble des textes fondamentaux de l'hindouisme considérés comme révélés.  
**Tat** : Cela.  
**Veda** : Littéralement « savoir ». Il s'agit de la connaissance par excellence.  
**Vedanta** : « Achèvement du Veda ». Système hindou classique qui conceptualise l'enseignement des Upanishad.  
**Vidya** : Savoir ; connaissance de la réalité ; conscience de l'unité.

