

FRANÇOIS CHENET

LE *YOGAVĀSIṢṬHA* AU RISQUE DU “*MOKṢOPĀYA PROJECT*”.
RÉFLEXIONS SUR LES ORIENTATIONS DE LA RECHERCHE
ACTUELLE : À PROPOS D’UNE PUBLICATION RÉCENTE

Que de progrès la recherche sur le YV n’a-t-elle pas connus depuis plusieurs décennies ! En 1955, T. G. Mainkar pouvait encore écrire : “Le matériel des manuscrits est peu abondant et n’est pas susceptible de jeter quelque lumière sur l’évolution du texte (...) Quelles que soient les phases à travers lesquelles le texte a passé, le texte tel qu’il est maintenant forme un texte homogène et une tentative pour en procurer une édition critique n’est pas susceptible de donner des résultats satisfaisants”¹. À cinquante ans de distance, qu’en est-il au juste ? À la précédente assertion, les travaux de W. Slaje², initiateur du “*Mokṣopāya Project*”, ont apporté un démenti définitif, à la faveur d’une percée spectaculaire à laquelle il convient de rendre hommage. Or, la récente parution d’un ouvrage présentant les résultats du “*Mokṣopāya Project*”³ invite à réfléchir de nouveau à la relation exis-

1. T. G. Mainkar, *The Vāsiṣṭha Rāmāyaṇa : A Study*, 2^e ed., New Delhi : Meharchand Lachhmandas, 1977, pp. 247-248.

2. W. Slaje, *Vom Mokṣopāya-Śāstra zum Yogavāsiṣṭha-Mahārāmāyaṇa. Philologische Untersuchungen zur Entwicklungs- und Überlieferungsgeschichte eines indischen Lehrwerks mit Anspruch auf Heilsrelevanz*, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Sitzungsberichte, 609, Wien, 1994.

3. Jürgen HANNEDER (ed.), *The Mokṣopāya, Yogavāsiṣṭha and Related Texts*, Indologica Halensis : Geisteskultur Indiens, Texte und Studien, Band 7, Shaker Verlag, Aachen, 2005 156 p., 14,5 x 21 cm, prix non communiqué.

tant entre le *Mokṣopāya* et le *Yogavāsiṣṭha* : le Compte-Rendu de cet ouvrage sera l'occasion non seulement de prendre acte de l'état actuel de la recherche (I), mais encore, en prenant quelque recul, de remettre dans une plus juste perspective l'inspiration même qui préside au "*Mokṣopāya Project*", autrement dit le projet de restauration du noyau originel du YV (II). Mais comme il convient toujours d'apporter sa petite pierre constructive à l'édifice, autrement dit au débat, on saisira l'occasion qui nous est ici fournie pour recadrer le débat et pour émettre des remarques originales ou bien pour porter à la connaissance du public (notamment du public non francophone) des travaux ou des publications en relation avec l'objet de notre propos.

I. Du Mokṣopāya au Yogavāsiṣṭha : bilan de l'histoire textuelle du Yogavāsiṣṭha

Dans le sillage des travaux de W. Slaje consacrés au *Mokṣopāya* (= MU), le disciple de W. Slaje, J. Hanneder, poursuit l'enquête relative à l'histoire textuelle (*Textgeschichte*) du *Yogavāsiṣṭha* (= YV) et il réunit dans *The Mokṣopāya, Yogavāsiṣṭha and Related Texts* le fruit des travaux de son équipe dédiée au "*Mokṣopāya Project*", c'est-à-dire à la tâche d'en collationner les manuscrits, d'en recenser les variantes aux fins d'appliquer au YV les méthodes critiques permettant d'établir en lui une stratification philologique et doctrinale correspondant à son développement. De quoi s'agit-il si ce n'est de révéler le palimpseste du MU sous le parchemin du YV, pour ainsi dire (car en fait c'est bien sûr plus compliqué : il y a plusieurs recensions ou versions) ?

La genèse historique qui a conduit du noyau originel d'accrétion, le *Mokṣopāya* cachemirien (MU vers 950 ap. J.-C., partiellement reconstitué notamment à partir du commentaire beaucoup plus tardif de Bhāskaraṅṭha, XVIII^e s.), à la version développée du *Yogavāsiṣṭha* (YV, la "vulgate", c'est-à-dire le *textus inflator* en 32000 versets, avec ses ajouts tardifs, notamment le Livre VI B) est, comme on le sait, d'une grande complexité dans la mesure où cette genèse n'est pas linéaire et comporte des solutions de continuité en même temps qu'elle comporte des ramifications : outre le problème de la datation de chaque recension (détermination dans chaque cas de son *terminus a quo* et de son *terminus ad quem*, du moins chaque fois que c'est possible), se pose notam-

ment le problème de la détermination de la relation exacte entre la version dite "brève" (en 4829 versets) mais en fait distincte et antérieure, le *LaghuYV* (vers 1258, *terminus ad quem*), et la version étendue du *YV*, sans parler des différents abrégés (*sāra*, *saṃgraha*), ultérieurement confectionnés, de chacune des versions. C'est pourquoi il faut remercier J. Hanneder et son équipe d'avoir fait progresser nos connaissances grâce à cet ouvrage à l'érudition impressionnante, fruit d'un travail de bénédictin à l'acribie irréprochable. Cet ouvrage a le grand mérite de reconstituer dans sa complexité cette genèse en mettant en place les pièces du puzzle textuel, si l'on peut dire. Très éclairants sont à cet égard les deux schémas, le Tableau offrant une vue d'ensemble de l'histoire du texte et le stemme de dérivation des différentes versions (pp. 141-142).

Dans son "*Introduction*", J. Hanneder retrace l'histoire de la recherche savante sur le *MU/YV*, et esquisse l'histoire de ce texte telle qu'on peut désormais la reconstituer. L'œuvre originelle, c'est-à-dire le *Mokṣopāya* (i.e. les Livres III à VI), qui allait devenir le noyau d'accrétion du *LYV* puis du *YV*, a été composée vers 950 de notre ère, *terminus ad quem*, dans un milieu *ṣatriya* (et non pas brahmanique) par un auteur à la cour d'un roi du Cachemire ; elle entendait enseigner à un roi une doctrine idéaliste hautement originale en forme de *kalpanā-vāda*, doctrine d'inspiration non-dualiste (*advaita/advaya-vāda*) mais non encore védāntique *stricto sensu* (c'est-à-dire au sens du Vedānta scripturaire ; mais n'y a-t-il pas maints indices donnant à penser qu'il a pu exister d'autres courants non-dualistes en marge du Vedānta scripturaire, pouvant donner lieu à des résurgences ultérieures dans des contextes différents ?) et n'hésitant pas à convoquer la doctrine bouddhiste, notamment le bouddhisme idéaliste du *Yogācāra-Vijñānavāda*, aux fins de prescrire les voies et moyens d'atteindre la délivrance dès cette vie (*jīvanmukti*) tout en assumant ses devoirs d'état. Après avoir fait l'objet d'une première élaboration sous la forme du *LaghuYogavāsīṣṭha*, destiné à une certaine fortune après que *Vidyāraṇya* l'ait cité dans son *Jīvanmuktiviveka*, sa doctrine, peut-être désormais jugée hétérodoxe, s'est alors vue réinterprétée comme étant d'inspiration brahmanique et elle s'est vue sollicitée dans un sens védāntique, comme prônant la délivrance par la connaissance (*versus* le salut par les œuvres rituelles) et comme prescrivant une forme de renoncement de nature désormais fran-

chement ascétique. Des références à la Śruti ou au Vedānta (quoique non śāṅkarien) auraient été progressivement ajoutées en même temps que les diverses influences subies auraient été atténuées, absorbées et « fondues » au creuset de l'« inclusivisme », tandis que les mentions de la doctrine et de la terminologie bouddhiques auraient été gommées. Ainsi, réinscrite dans le cadre d'un brahmanisme classique, il était dès lors loisible à l'œuvre de se présenter *in fine*, moyennant un ultime remaniement de la structure narrative (ajout des deux premiers Livres), comme répondant à la fiction d'un « *Rāmāyaṇa* philosophique ». C'est cet écart entre la doctrine originelle du MU jugée par trop singulière ou hétérodoxe à partir d'une certaine époque et la version finale du YV qui explique que le grand Commentaire de cette dernière par Ānendabodhendra, dont la date est désormais ramenée du XIX^e s. à 1710, ne soit pas d'un grand secours : aux prises avec les difficultés d'une doctrine idéaliste hautement originale (avec sa terminologie empruntée à des doctrines jugées non orthodoxes) et jugée par trop singulière ou hétérodoxe, ce Commentaire s'avère tantôt tendancieux en ce sens que, sollicitant le texte, il tire la doctrine dans le sens du Vedānta, tantôt décevant en ce sens qu'il élude les difficultés de compréhension. Enfin, J. Hanneder prend le contrepied de la thèse d'une rédaction collective de l'œuvre. À l'encontre de l'*opinio communis* selon laquelle l'œuvre serait le fruit d'une rédaction collective qui se serait prolongée sur une longue période, J. Hanneder fait valoir que le plan d'ensemble (notamment le fait que l'éveil de Rāma intervienne au début du *Nirvāṇaprakaraṇa*, ce qui correspond en gros à la moitié du MU), la construction très serrée de la trame narrative, autrement dit, sa grande complexité et sa subtilité mêmes, sont autant d'arguments inclinant à penser que l'œuvre, c'est-à-dire le noyau originel, n'a au contraire qu'un seul auteur. La structure narrative d'ensemble, avec son chapelet de récits emboîtés, serait complète dès l'origine. Le travail de D. Dewnarain⁴ (Thèse à paraître) relatif aux métamorphoses du Moi et à la dissolution de l'identité personnelle au fil des récits du YV, récits dont la structure narrative est excessivement complexe, milite en ce sens, nous semble-t-il (l'on ne voit pas comment des rédacteurs successifs

4. Dave Dewnarain, *Les métamorphoses du Moi. Enquête sur les fluctuations de l'Identité à travers les Récits du Yogavāsīṣṭha*, Université de Paris-Sorbonne (Paris-IV), 2003 (Thèse à paraître).

auraient pu agencer un dispositif aussi complexe et ingénieux, et faire en sorte qu'il soit opérant chez le lecteur ou l'auditeur).

Dans sa contribution "*La localisation du Mokṣopāya*", W. Slaje confirme, avec une précision jusque là inégalée, que le lieu de rédaction du *Mokṣopāya* est bien la Vallée du Cachemire en général (on connaissait déjà les mentions de la neige et de la glace, des dangers de la montagne, des écorces de bouleau sur lesquelles écrire – *bhūrjatvac* –, et d'un itinéraire menant à la Chine), et plus précisément Śrīnagar à partir de différents indices topographiques relatifs à une certaine colline la surplombant et sur laquelle un certain collège/monastère aurait été sis ; quant à l'auteur du MU, il est infiniment probable qu'il s'agit d'un certain Narasiṃha, paṇḍit (ou ministre) à la cour du roi Yaśaskaradeva (939-948), puisque l'histoire de cet âge d'or du Cachemire nous est assez bien connue grâce à de fameuses Chroniques royales (*Rājataranṅiṇī*, etc.) et à diverses sources.

W. Slaje, maître d'œuvre du "*Mokṣopāya Project*", et ses collaborateurs, P. Stephan et S. Stinner, dressent ensuite le bilan de leur recension de 70 manuscrits des différentes versions présentes dans les dépôts de manuscrits indiens, tandis que P. Stephan fait le point sur l'édition critique en cours de l'*Utpatti prakaraṇa* (ils donnent deux exemples précis de "distorsions", de déformations intervenues entre la version reconstituée du MU et celle du YV, distorsions et déformations que l'interprétation contextuelle permet d'identifier). S. Stinner fait le bilan du processus de compilation des versions abrégées (*Vāsiṣṭhasāra*, 1597, *Laghuyogavāsiṣṭha*, vers 1200, *Śrīvāsiṣṭhacandrikā*, 1660, *terminus ad quem*), tandis que J. Hanneder, de son côté, présente le *Mokṣopāyasamgraha* (1854, *terminus ad quem*). H. Franke a recensé les manuscrits des traductions perses du *LaghuYV* au XVII^e s. réalisées sous Akbar et Dārā Śikōh, traductions qui sont nombreuses – ce qui atteste que le YV était bien perçu comme un texte tout à fait singulier, d'autant que sa structure narrative – un récit-cadre avec une multitude de récits emboîtés – ne pouvait que rencontrer les faveurs du goût perse.

Enfin, délaissant le terrain de l'histoire du texte au profit d'une réflexion sur la nature même de l'œuvre, Br. Lo Turco aborde, dans une intéressante contribution "*The Metaphorical Logic of the Mokṣopāya*", le problème crucial posé par le recours systématique à des exemples à

l'appui (*dr̥ṣṭānta*), à des comparaisons, à des analogies et plus généralement à un langage métaphorique sous la forme de narrations (*ākhyāna*), notamment de courtes narrations (*ākhyāyikā*), au sein d'un ouvrage philosophique relevant du genre du *śāstra*, problème qui met en jeu rien de moins que le rapport entre la "forme" et le "fond" de l'œuvre. Il montre d'abord que le dispositif narratif du YV s'emploie tour à tour à déployer le monde au moyen de l'imagination – telle est sa "*pars construens*" – et à le dissoudre – telle est sa "*pars destruens*" – : lorsqu'il déploie un monde, il fonctionne dans le registre du *kāvya*, tandis que lorsqu'il procède à sa résorption, il débouche sur un discours plus proprement philosophique auquel il donne accès, discours philosophique qui éventuellement dégagera le sens symbolique ultime des histoires narrées ; en somme, ajouterons-nous, il n'est ici de "*pars construens*" que s'il existe une "*pars destruens*". Or, le dispositif narratif, au demeurant fort complexe, n'est pas ici un artifice d'exposition et il ne saurait apparaître comme paradoxal qu'aux yeux du philosophe occidental expulsant la métaphoricité hors du champ philosophique et s'imaginant naïvement qu'il existe et peut exister des démonstrations en bonne et due forme de l'idéalisme, démonstrations rationnelles (*yukti*) qui seraient seules valides (!). À l'encontre de l'opinion de J. Bronkhorst, Br. Lo Turco montre avec pertinence et finesse que c'est précisément dans ce recours à un langage métaphorique, en tant que consubstantiel à l'établissement d'une doctrine idéaliste aussi radicale, que réside l'originalité même de la démarche du MU lors même qu'elle s'efforce sinon de déconstruire toutes les positions philosophiques existantes (à la manière de Nāgārjuna et du Madhyamaka), du moins de dépasser la clôture de toutes les positions philosophiques "śāstriques" existantes, formulées sous une forme rationnelle et démonstrativement établies, pour élaborer un nouveau paradigme n'hésitant pas à mettre en équivalence monde de la veille et rêve. Il va sans dire que, pour notre part, nous souscrivons totalement à cette vue qui se trouve corroborée par le travail susmentionné de Dave Dewnarain.

La tradition allemande a toujours excellé dans le genre de la philologie historique, de la critique textuelle ou de l'histoire textuelle (*Textgeschichte*), s'il est vrai que la démarche de remontée et de mise au jour de l'originaire (*Ur-*) est inscrite dans le génie allemand, qui l'a

toujours valorisée : bien que l'Origine soit toujours peu ou prou nébuleuse, il s'agit toujours, quel que soit le domaine concerné, de remonter vers une Origine celée, enfouie, mais vouée à être altérée et déformée par la corruption de l'histoire, et ce afin de se réapproprier la vérité contenue dans cette Origine. Cet ouvrage impressionnant d'érudition et en tous points digne d'éloges ne déroge pas à cette tradition, qu'il illustre avec éclat.

Or, par un paradoxe apparent, ce sont précisément les progrès enregistrés dans le domaine de la *Textgeschichte* qui appellent les réflexions suivantes, réflexions en forme de correctif et qui sont destinées à recadrer le débat.

Si le projet d'établir l'étude du YV sur des bases philologiques saines est légitime, gardons-nous toutefois d'oublier ce que, de son côté, E. Conze écrivait à propos des progrès de la recherche relative à la composition de l'*Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*, avec ses accréditions successives au texte originel : "De telles études analytiques des écrits anciens sont fastidieuses à composer et peu attrayantes à lire, et lorsqu'elles sont poussées trop loin, elles menacent de faire voler en éclats et de pulvériser le texte même qu'elle se proposent d'examiner, ainsi qu'on l'a vu dans le cas d'Homère et du Nouveau Testament"⁵. L'on ne saurait mieux dire et l'on a le sentiment qu'en dépit de cet avertissement, c'est toujours le même processus qui, de générations en générations, se répète... Comme E. Conze se réfère ici à Homère, rappelons-nous la "question homérique" : la première version de l'*Iliade* et de l'*Odyssée* telles que récitées par les aèdes remonterait peut-être au VIII^e s. av. J.-C., Homère serait l'auteur d'un noyau initial auquel plusieurs chants isolés auraient été ajoutés postérieurement (laissons de côté la question de savoir si Homère est l'auteur des deux), puis l'*Iliade* et l'*Odyssée* seraient le fruit de compilateurs athéniens sous l'ordre de Pisistrate au VI^e s. av. J.-C., puis le texte définitif aurait été mis au point au II^e s. av. J.-C., et, enfin, la première édition du texte grec date de 1488 ap. J.-C., publiée par Calcocondyde de Florence. *Mutatis mutandis*, il en va de même pour le YV. Mais la vraie ques-

5. Edward Conze, *Thirty years of Buddhist Studies. Selected Essays*, London : Bruno Cassirer, 1967, p. 168.

tion est bien plutôt la suivante : En quelle mesure ces recherches de critique textuelle et d'histoire du texte sont-elles susceptibles de contribuer à l'élucidation *philosophique* et à l'interprétation (en allemand : *Auslegung/Interpretation*) de la doctrine du YV, doctrine aussi fascinante qu'excessivement subtile ? C'est là une autre question qui reste posée, tant il est vrai que *ce n'est pas parce que l'on sait par où est passée une doctrine que forcément on la comprend mieux*. L'on est d'ordinaire tenté de demander à ces recherches historico-critiques plus que ce qu'elles ne peuvent donner lorsqu'il s'agit de restituer et de comprendre *de l'intérieur* le sens d'une doctrine *philosophique*, autrement dit, comment le message du YV *fait sens* pour un chercheur de vérité et un aspirant à la délivrance, aussi bien dans l'Inde médiévale qu'en Occident au seuil du troisième millénaire.

II. Le malentendu persistant entre approche philologique et historico-critique, d'une part, et approche philosophique, de l'autre

Or, à la différence du philologue, l'interprète philosophe, quant à lui, se garde de toute survalorisation fantasmatique de l'Origine et il tient que l'enquête menée sur le MU non seulement ne rend pas pour autant dépassée et obsolète l'étude du YV, mais encore ne disqualifie pas pour autant le recours à la version développée, et ce pour les raisons suivantes :

1. Puisque le YV se présente lui-même comme un "marais de métaphores et de comparaisons assimilatrices", pour reprendre l'expression de W. D. O' Flaherty⁶, d'analogies et d'"exemples à l'appui" (*dr̥ṣṭānta*), ayons recours à une comparaison, à une analogie afin de mieux entendre la relation du YV au *Mokṣopāya* (et certes, la logique n'exige ici qu'un minimum de cohérence métaphorique). On peut, en effet, comparer le YV à un long fleuve, tel le Nil ou l'Amazone. S'agissant du Nil, on est certes en droit d'estimer que le fleuve Nil prend naissance plutôt sur les versants du Moufoumbiro en Afrique

6. W.D. O'Flaherty, *Dreams, Illusion and Other Realities*, University of Chicago Press, 1984, p. 260.

orientale, et que c’est là sa “vraie source” (et non pas l’émissaire du lac Victoria, ni l’émissaire des lacs Édouard et George). S’agissant de l’Amazone, on peut certes estimer que ce fleuve est plus intéressant à étudier à sa source, au motif que son eau à sa source est chimiquement “plus pure”, qu’à son embouchure, mais les progrès dans l’étude du fleuve à sa source (= le *Mokṣopāya*) n’interdisent pas l’étude du fleuve à son embouchure (= le *Yogavāsīṣṭha*). Je ne vois pas au nom de quoi celui qui étudie le fleuve à sa source peut dénier *a priori* toute validité à la démarche de celui qui en étudie le cours en aval : n’est-ce pas là oublier que celui qui étudie l’Amazone du point de vue de l’étude de son système hydrographique et du point de vue de l’hydrologie fluviale est en droit d’estimer que l’étude du bassin fluvial qui draine l’Amazone au terme d’un parcours de plusieurs milliers de kilomètres, après qu’il ait reçu des dizaines d’affluents et qu’il soit devenu le fleuve majestueux que l’on sait, est *plus intéressante* que l’étude du fleuve à sa source du point de vue de sa composition chimique (au motif que son eau à sa source serait chimiquement plus pure, moins “*distorted*”, pour reprendre le terme même de J. Hanneder) ? Or, vouloir réinvolver l’Amazone en sa source, sous prétexte que cette dernière est “plus pure”, cela a-t-il un sens ? ! À vrai dire, cela n’a de sens que pour ceux qui font une fixation sur tout ce qui est *Ur-* et qui surévaluent l’Origine en tant que telle. Or, pour l’interprète, ni la mise au jour d’un *Ur-text* selon la démarche chère à la *Textgeschichte* allemande ni la *Quellenforschung* ne sont une fin en soi, pas plus que ne l’est la recension des variantes (ces brindilles méritent-elles vraiment de passer à la postérité ?). On est tenté de dire, en paraphrasant Śaṅkara⁷, “et après ? / et après ?”

Sans doute l’enquête menée dans le cadre du “*Mokṣopāya Project*” permet-elle de mieux comprendre la genèse du texte et de repérer les erreurs de transcription, les interpolations parasitaires et les ajouts propres à la version courante ; sans doute permet-elle de comprendre quand, comment et pourquoi des accréions sont intervenues, et ce en les contextualisant, c’est-à-dire en les référant à tel milieu

7. Un admirable hymne de Śaṅkara intitulé *Anātma-śrī-vigarhaṇam* est construit sur la répétition en épiphore de “et après ?” / “et après ?” (*vā tataḥ kim / vā tataḥ kim*) (*Minor works of Śaṅkara*, 1942, 2nd ed. Poona Oriental Series, pp. 403-404).

social, à tel courant sectaire, etc. Désormais nul ne lira le YV sans qu'il n'y découvre le surcroît de significations que l'enquête historique a révélé, dessinant par là la promesse d'une compréhension enrichie du texte : grâce à cette enquête, la lecture du YV, désormais mieux informée, prend assurément un relief insoupçonné et en devient plus vivante. Qui s'en plaindrait ? Seulement, qu'il soit légitime, instructif et fécond de savoir par où est passé un fleuve en amont ne doit pas interdire de l'étudier en aval. Lorsqu'on étudie un fleuve aussi considérable que le Nil ou l'Amazone, on peut l'étudier plutôt à sa source ou bien plutôt à son embouchure, et naturellement il est nécessaire de conjuguer les deux études pour en avoir une vue d'ensemble, mais la première approche n'interdit pas la seconde ! Maintenant, observons un confluent : les eaux des deux fleuves restent séparées et il faut plusieurs jours pour que leurs eaux se mêlent. Or s'agissant du YV, le miracle s'est précisément produit, en ce sens que les apports des divers affluents du YV se sont bel et bien fondus en son cours aval : le fait est que le YV a pris le relais du MU et qu'au terme de son histoire le YV forme un ensemble désormais *homogène* qui s'est prolongé au plus large du fleuve de la tradition *vivante* (car la version développée est le fruit d'une tradition *vivante* – il y avait encore à Bénarès, dans les années 1900, des paṇḍits récitant le YV et il y aurait même eu un certain paṇḍit de Bénarès (mort en 1905) censé l'avoir récité 165 fois (!)), tandis que le *Mokṣopāya* correspond, par définition, à une version *morte*, puisqu'exhumée des dépôts de manuscrits). En d'autres termes, tout instructive que puisse être la restauration de la doctrine originelle à partir du MU, il paraît vain de nier que le YV n'en est pas venu à former, de fait, un tout homogène.

Ainsi, autant la première partie de l'assertion de T.G. Mainkar est désormais définitivement caduque, autant sa partie affirmant qu'au terme de son histoire le YV *forme désormais un ensemble homogène* reste vraie. Qu'on le veuille ou non, c'est bien le *Yogavāsiṣṭha*, et non pas le *Mokṣopāya*, qui représente le chef d'œuvre absolu de la philosophie indienne, aussi bien d'ailleurs du point de vue littéraire que du point de vue philosophique. Ce n'est pas simplement que la version développée est beaucoup plus belle du point de vue de la facture littéraire et du style : indépendamment de la philosophie qu'il donne à connaître, le YV est un chef d'œuvre inégalé du seul point de vue lit-

téraire, le *Mokṣopāya* étant plus sec et plus aride à cet égard. En sorte qu'il est à craindre que la *Textgeschichte* n'aboutisse à une édition critique donnant à goûter une version plus décharnée et somme toute moins belle d'un point de vue littéraire, à l'image d'un champ sur lequel s'est abattu une nuée de sauterelles...

2. Or, un examen objectif de cette version "plus pure" qu'est le *Mokṣopāya* n'établit pas qu'elle soit forcément plus intéressante du point de vue de l'interprétation philosophique. Du point de vue de la restitution et de l'interprétation philosophiques de la doctrine, la version développée donne à connaître une doctrine incomparablement plus développée, plus articulée et, tout compte fait, plus riche et plus intéressante que l'ébauche que donnent à connaître le MU et le LY, et ce quand bien même la doctrine du YV dans sa version développée se serait-elle écartée de son inspiration originelle et aurait-elle subi un infléchissement. Du point de vue de la restitution et de l'interprétation philosophiques, *ce n'est pas parce qu'elle est plus originelle (Ur-) que la première version d'un texte est forcément plus intéressante*. Aidons-nous là de même d'une analogie. Si l'on souhaite comprendre *de l'intérieur* et interpréter la philosophie de Descartes, il est clair qu'il faut se baser sur les *Méditations métaphysiques* plutôt que sur le *Discours de la Méthode*, et ce quand bien même la doctrine des *Méditations* différerait-elle sur certains points de celle du *Discours* (ce que l'historien de la pensée cartésienne doit bien sûr prendre en compte). Pourquoi ? Eh bien, parce que la doctrine que donnent à connaître les *Méditations métaphysiques* est incomparablement plus élaborée, plus articulée et orchestrée, et, finalement, plus riche et intéressante que celle que donne à connaître le *Discours de la Méthode* (même si, dans une perspective génétique, l'étude du *Discours* s'impose dans la mesure où elle apporte des éclairages). On pourrait répéter le même raisonnement à propos de Hume, dont l'*Enquête sur l'Entendement humain* est une reprise mûrie, refondue et enrichie, dix-neuf ans plus tard, du *Traité de la Nature humaine*. Faut-il donc s'interdire, sous le prétexte qu'on a mis au jour le noyau originel de l'œuvre, d'étudier sa version développée ? Pour reprendre l'analogie, au nom de quoi la mise au jour des manuscrits de jeunesse de Descartes peut-elle dispenser d'étudier la doctrine des *Méditations métaphysiques* ? Et pour prendre une autre analogie dans

le registre de la musique, analogie que nous filerons plus loin, le mélomane averti qui goûte la musique de Mozart a parfaitement le droit de préférer tel ou tel concerto pour piano de la maturité – par exemple, le concerto pour piano n° 21 de 1785 –, au motif qu’il est incomparablement plus élaboré, plus riche et plus expressif, à tel ou tel *opus* de jeunesse – par exemple, le concerto pour piano n° 1 de 1773. Je ne vois pas au nom de quoi on pourrait l’en empêcher ! Et la dilection du dit mélomane n’a pas à attendre que l’on en ait exhumé et reconstitué la première version *in nuce* !

D’autant que l’examen des variantes entre la version reconstituée du MU et celle du YV prête à discussion : que l’interprétation contextuelle permette parfois, à l’occasion, d’identifier des déformations et qu’une différence de sens se décèle entre certains versets des deux versions, soit, mais ces menues déformations ponctuelles intervenues entre les deux versions ont-elles vraiment valeur de “distorsions”, comme le soutiennent ces spécialistes de la *Textgeschichte* que sont les collaborateurs du *Mokṣopāya Project* ? Or, lorsque l’on se livre à un examen impartial de ces menues variantes ponctuelles, on est en droit de se demander s’ils ne majorent pas le glissement aboutissant à la différence de sens et s’ils ne forcent pas le trait pour servir leur propos et justifier leur entreprise. Mais cette différence est-elle aussi décisive, aussi cruciale qu’ils le prétendent ? Ne la survalorisent-ils pas afin de légitimer leur tâche ? – la question se pose. D’autant qu’il se pourrait que ces déformations soient parfois dues, semble-t-il, au fait que les allitérations, les jeux de mots, etc. excessivement sophistiqués contenus dans certains passages de la version originelle aient fini par ne plus être compris au fil du temps. En fait, tout se passe comme si le YV avait été victime de son succès même, dû notamment à sa forme littéraire séduisante – un récit-cadre avec une multitude de récits emboîtés –, susceptible de rencontrer la faveur d’un public toujours plus élargi. Bien plus, à l’encontre de ce qu’ils prétendent, il apparaît que c’est souvent la version du YV qui se révèle plus intéressante que la version originelle (laquelle est souvent plus prosaïque ou “plate”, parce qu’au plus près d’une description phénoménologique de l’expérience) !

3. Tout en rendant hommage aux progrès de l’érudition philologique et historico-critique, tout en prenant acte des résultats de la

recherche historico-critique et tout en s'efforçant de s'appuyer sur eux, le philosophe indianiste, lui, estime que les théories sont assez intéressantes en soi pour qu'on puisse mettre entre parenthèses, autant qu'il soit permis, l'état confus du texte du point de vue philologique et historique. Bien plus, le philosophe indianiste ne peut qu'être sensible au fait que les progrès enregistrés du côté de la *Textgeschichte* ne se sont pas accompagnés pour autant d'un progrès correspondant du côté de l'interprétation philosophique de la doctrine du YV, tant il est vrai que l'érudition seule reste massivement aveugle.

Le livre de B. L. Atreya, *The Philosophy of the Yoga-Vāsiṣṭha*⁸ a beau être définitivement dépassé du point de vue historique ou largement dépassé sur tel ou tel point, sa terminologie philosophique (parfois inspirée de la théosophie) a beau être désuète, il n'en demeure pas moins que l'on attend toujours une étude d'ensemble "comparative, critique et synthétique" (pour reprendre le sous-titre même du livre de B. L. Atreya) de la doctrine témoignant de la même envergure, acuité et profondeur philosophiques⁹. Il y a eu certes l'étude inspirante de H. von Glasenapp, *Zwei philosophische Rāmāyaṇa*¹⁰. Or, c'est à une telle étude d'ensemble "comparative, critique et synthétique" de la doctrine idéaliste du YV que, de notre côté, nous nous sommes précisément essayé dans notre ouvrage *Psychogenèse et Cosmogonie selon le Yoga-Vāsiṣṭha. "Le monde est dans l'âme"*¹¹, à partir d'un axe problématisant privilégiant l'intrication de la psychogenèse et de la cosmogonie, la coextensivité de la psychogenèse à la cosmogonie et la coextensivité de la cosmogonie à la psychogenèse se dévoilant être telles que leurs

8. B. L. Atreya, *The Philosophy of the Yoga-Vāsiṣṭha. A Comparative, Critical and Synthetic Survey of the Philosophical ideas of Vasiṣṭha as presented in the Yoga-Vāsiṣṭha Mahā-Rāmāyaṇa*, The Theosophical Publishing House, Adyar, Madras, 1935 ; second edition : Darshan Printers, Moradabad, 1981.

9. Signalons (puisque J. Hannerer ne la mentionne pas dans sa Bibliographie) l'excellente étude introductive de M. Hulin à sa traduction commentée de *Sept Récits initiatiques tirés du Yoga-Vāsiṣṭha*, L'Autre Rive, Berg International, 1987.

10. H. von Glasenapp, *Zwei philosophische Rāmāyaṇa*, Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, Abhandlungen der geistes und sozialwissenschaftlichen Klasse n° 6, Wiesbaden, 1951.

11. F. Chenet, *Psychogenèse et Cosmogonie selon le Yoga-Vāsiṣṭha. "Le monde est dans l'âme"*, Collège de France, Publications de l'Institut de Civilisation Indienne n°67, Paris : De Boccand, Tome I, 1998, Tome II, 1999, 730 p.

deux perspectives en viennent à coïncider. Seulement, cet ouvrage a été injustement attaqué par les tenants de la *Textgeschichte* (J. Hanneder¹², Br. Lo Turco) au motif qu'il était basé sur la version développée et ne tenait pas assez compte de la *Textgeschichte* ! À vrai dire, l'on ne saurait imaginer malentendu plus total. Car enfin est-ce trop demander aux auteurs d'une recension qu'ils lisent d'abord ce qui est écrit ? Comme il est regrettable que l'on n'ait pas tenu compte de ce que j'écrivais : "Qu'il soit d'emblée bien clair que notre propos n'est ici ni de critique textuelle (collation de manuscrits, stylométrie, etc.) ni de *Quellenforschung* comportant un projet de remonter vers un *Ur-text*"¹³. On se serait ainsi abstenu d'une attaque aussi injuste qu'excessive.

L'expérience montre que les Indianistes philologues, si compétents et si savants qu'ils soient dans leur domaine, n'ont le plus souvent aucune formation technique en philosophie : non seulement ils ont souvent peu de sens philosophique et peu d'authentique culture philosophique, mais même, bien plus, ce qui est pire, ils s'en défont parfois *a priori* et s'en détournent : ils font parfois penser à des gens qui, étant par nature sourds ou peu sensibles à la musique, décrètent que la musique n'existe pas, et par conséquent que cette "plus haute musique qu'est la philosophie" (Platon, *Phédon*, 61a) n'existe pas... De là proviennent toutes sortes de malentendus récurrents.

Or, où le philologue se voue au déchiffrement des manuscrits et à une stricte obéissance dans leur exégèse, l'interprète revendique, quant à lui, une plus grande liberté dès lors que sa démarche est une démarche d'*interprétation*, c'est-à-dire de récollection du sens, démarche qui, dépassant la critique historique et exigeant un engagement actif, s'approprie le texte pour en reconduire, *de l'intérieur*, le sens de manière à en maintenir la présence vivante. L'historien de la philosophie indienne, s'il est également philosophe, ne peut se contenter d'une pure histoire historienne se donnant le but, en lui-même esti-

12. Laissons de côté le ton méprisant du Compte-Rendu de J. Hanneder dans l'*Indo-Iranian Journal* : pareil ton méprisant est indigne, tant il est vrai que le débat d'idées et la saine polémique n'impliquent pas pour autant que l'on se départisse de la courtoisie qui sied aux mœurs académiques civilisées au sein de la *res publica litteraria*, – J. Hanneder aurait-il oublié qu'il n'y a que le mépris qui soit méprisable ?

13. *Ibid.*, pp. 119-120.

mable, de reconstituer le plus fidèlement possible les philosophies du passé, visitées pour leur monumentale grandeur ; il ne peut se contenter de reconstruire la genèse d'une doctrine ou d'en éprouver la cohérence interne, car il a le souci de n'aborder l'histoire de la philosophie qu'en philosophe et sous l'exigence de la vérité : son ambition est de rendre vie à la vérité d'une doctrine en réitérant l'expérience de pensée qu'elle propose, d'en recueillir au présent la vérité vivante en dialoguant avec les anciens philosophes comme avec les contemporains.

Nul doute que la doctrine idéaliste que professe le YV ne soit excessivement difficile, subtile et que sa formulation ne soit, de surcroît, souvent très elliptique. C'est pourquoi son explicitation, sa restitution et son interprétation prescrivent sa mise en relation avec d'autres doctrines ou courants ; dans sa démarche d'interprétation vive, le philosophe indianiste peut encore s'efforcer de la faire dialoguer avec les autres pensées afin de faire ressortir à quoi la puissance de son originalité se marque.

Il convient d'abord de retracer *en amont* la genèse des spéculations idéalistes en Inde, qu'il s'agisse du Yogācāra-Vijñānavāda, de Gauḍapāda et de son *Āgamaśāstra*, et des courants qui, s'inscrivant plus ou moins en marge du Vedānta scripturaire ou, du moins, de son axe central, aboutiront, à travers divers chaînons ou jalons, à la doctrine du *dr̥ṣṭi-sr̥ṣṭi-vāda*¹⁴.

La confrontation peut encore s'exercer *latéralement*, autrement dit avec des doctrines contemporaines ou connexes. Nous maintenons qu'est féconde, en l'espèce, la confrontation de la doctrine du MU/YV avec les doctrines du Śivaïsme du Cachemire, quand bien même W. Slaje et J. Hanneder soutiendraient-ils que la doctrine du MU/YV n'a pas été influencée par le Śivaïsme du Cachemire. Qu'en est-il au juste ? Tout dépend de ce que l'on entend par Śivaïsme du Cachemire. Il est tout à fait exact que, dans le YV, ne se rencontre pas le vocable *vimarśa* (formant le couple notionnel que l'on sait avec *prakāśa*) de sorte que la doctrine du YV n'a pas de lien direct ni avec l'école de la Pratyabhijñā

14. Sur l'histoire de la doctrine du *dr̥ṣṭi-sr̥ṣṭi-vāda*, voir la belle Thèse de Sthaneswar Timalisina, *Seeing and Appearance. A Study of the Advaita Doctrine of Dr̥ṣṭisr̥ṣṭivāda*, Université de Halle, 2004.

(nul doute que le style de réflexion du YV ne soit différent de celui de la Pratyabhijñā, en tant qu'elle se construit en polémique essentiellement contre Dharmakīrti et ses épigones ; or, il est significatif que le YV, s'il mentionne les principales écoles bouddhiques, ne mentionne jamais celle de Dharmakīrti, ni *a fortiori* avec Abhinavagupta. En revanche, il en va tout autrement s'agissant de l'école du Spanda, avec laquelle la doctrine du YV présente maintes affinités, ne serait-ce que parce que la notion d'"énergie de la conscience" (*cicchakti*) y est centrale (ce n'est pas d'ailleurs un hasard si le MU cite Anandavardhana et les *Spandakārikās*, comme le note lui-même J. Hanneder¹⁵). Il convient de mieux distinguer ici, nous semble-t-il, entre influences directes et imprégnation śivaïte diffuse. Or, d'une telle imprégnation śivaïte diffuse le climat général de l'œuvre en général et le fait particulier qu'elle mette en scène toute une cohorte de yogins exerçant des *siddhis* variés ne témoignent-ils pas assez ? En sorte qu'il convient d'affirmer non pas que la doctrine du MU/YV n'a pas été influencée par le Śivaïsme du Cachemire, mais bien plutôt, en nuanciant l'assertion, que la doctrine du YV se dévoile tout au plus être dans une dépendance *moindre* par rapport au Śivaïsme du Cachemire que ce que l'on avait cru jusqu'alors, – ce dont nous donnons volontiers acte à W. Slaje et J. Hanneder.

Enfin, la confrontation peut s'étendre en aval, qu'il s'agisse bien sûr de la confrontation avec Prakāśānanda (fin XVI^e s.) et sa *Vedāntasiddhāntamuktāvalī*¹⁶ (laquelle cite plusieurs versets du MU/YV) ou bien de la doctrine du *Tripurārahasya* (on ne s'est pas assez avisé, nous semble-t-il, des similitudes existant entre la doctrine du YV et celle du *Jñānakhaṇḍa* du *Tripurārahasya*¹⁷, même si ce dernier est sans doute postérieur – sa datation est difficile à préciser, entre 1000 et 1600 – et relève de l'école Śākta de la Śrīvidyā). Il n'est pas jusqu'à une référence à la période contemporaine qui ne puisse apporter un éclairage intéres-

15. J. HANNEDER (ed.), *The Mokṣopāya, Yogavāsiṣṭha and Related Texts*, *op. cit.*, p. 16.

16. Signalons la parution en Français de la traduction annotée de M. Chiffot, *Prakāśānanda, Le collier de perles des doctrines du Vedānta*, Paris : L'Harmattan, 2005, travail issu de sa Thèse consacrée au thème de *l'esse est percipi* dans la pensée de Berkeley et de Prakāśānanda.

17. Excellente traduction française par M. Hulin, *La Doctrine secrète de la Déesse Tripurā*, Fayard, coll. "Documents spirituels" n° 20, 1979.

sant. Un exemple suffira ici. Comme l'a bien montré W. Slaje, le MU témoigne d'une tendance marquée à privilégier l'investigation rationnelle¹⁸ et à revendiquer son autonomie : invoquant "l'expérience (*anubhava*) étayée par des arguments (*yukti*)", sa position philosophique entend "se passer du soutien de la tradition et de l'autorité traditionnelle"¹⁹. On s'en est étonné. Certes, le cas est rare en Inde, mais n'y a-t-il pas lieu de s'étonner que l'on s'en soit étonné ? Or, quelle que soit l'origine assignable de cette tendance (bouddhisme ?), la pensée indienne contemporaine, de son côté, ne donne-t-elle pas à connaître maints exemples de penseurs non-dualistes atypiques qui passent leur temps à prescrire aux aspirants à la délivrance qu'ils se détournent de toute adhésion à une Révélation tenue pour dogmatique et qui en appellent à l'investigation rationnelle et au libre examen dans la quête de la délivrance ? Témoins, Krishnamurti et Nisargadatta Maharaj, ces penseurs non-dualistes atypiques, le premier étant plus ou moins en consonance avec le bouddhisme et le second s'inscrivant en marge du Vedānta scripturaire²⁰ ? "La Vérité est un pays sans chemin", a pu déclarer Krishnamurti en une formule admirable. Dès lors, qu'est-ce qui interdit de penser qu'aient déjà existé, bien des siècles auparavant, en marge du Vedānta scripturaire, de tels penseurs s'étant affranchi *de facto* de toute référence obligée à la Śruti ?

Quant à la perspective comparatiste proprement dite, nous tenons qu'elle se révèle très éclairante lorsqu'il s'agit de comprendre certains aspects du *kalpanā-vāda* professé par le YV (par exemple, ce que signifie la *bhāvanā*, etc.)

C'est ainsi qu'au ciel des esprits, Vasiṣṭha, Gauḍapāda, Aśaṅga ou Vasubandhu, Prakāśānanda, du côté indien, et Berkeley, les penseurs de l'idéalisme et du romantisme allemands (par exemple, Novalis et son "idéalisme magique"), du côté occidental, pour ne citer

18. Il convient de parler ici d'investigation rationnelle, et non pas de rationalisme, comme on le fait parfois, car le terme est trop appuyé et inadéquat, attendu que le rationalisme, dans son acception proprement philosophique, engage quelque chose d'autre.

19. C'est un point qui retient encore l'attention de J. Bronkhorst, "Pour comprendre la philosophie indienne", *La Rationalité en Asie* (éd. par J. Bronkhorst), Études de Lettres, Lausanne, 2001, pp. 205 et 208.

20. À la différence d'un Ramaṇa Maharshi, qui, lui, tout en présentant un profil atypique à maints égards, s'est finalement parfaitement retrouvé dans le Vedānta scripturaire.

que quelques noms, peuvent dialoguer. Toutes choses précisément à quoi nous nous sommes essayé, pour notre part, dans notre ouvrage précité, lequel encore une fois, relève d'une approche non pas philologique et historico-critique, mais philosophique.

En définitive, n'en déplaise à ceux qui se sont spécialisés dans la *Textgeschichte* et l'étude des manuscrits, c'est bien le YV qui reste le chef d'œuvre absolu de la philosophie indienne, et non pas le MU ; en sorte que les progrès accomplis dans notre connaissance de la genèse du YV grâce au "*Mokṣopāya Project*", s'ils dessinent la promesse d'une compréhension enrichie du texte, ne rendent pas pour autant caduc et obsolète le recours à la version développée du YV : simplement ils rendent sa lecture et son étude mieux informées et plus vivantes. La restitution et l'interprétation d'une doctrine philosophique indienne est certes un exercice difficile. Trouver le juste équilibre, le bon dosage entre l'approche philologique et historico-critique, d'une part, et l'approche philosophique, de l'autre, relève d'une alchimie des plus subtiles : les indianistes philologues doivent contribuer à accroître nos connaissances grâce à leurs recherches sur les manuscrits, les historiens de la philosophie doivent faire de l'histoire de la philosophie, les philosophes doivent s'adonner à la philosophie, mais il n'est pas interdit qu'ils se rencontrent et collaborent dans un climat d'estime mutuelle.