

# ADVAITA DOCTRINE DE LA PHILOSOPHIE INDIENNE

L'*advaita*, dont le nom signifie « non-dualité », est une des doctrines majeures de la philosophie indienne, et la forme la plus répandue de la philosophie dite *Vedānta*, aboutissement du Savoir par excellence. Les *advaitavādīn* sont ceux qui professent la doctrine selon laquelle il n'existe en vérité absolue qu'un seul Être, infini et éternel, sur la réalité foncière duquel reposent toutes les réalités manifestées dans l'univers. Cet Être s'appelle *Brahman* (nom neutre) ou *Paramātman*, « soi-même suprême ». Le soi-même (*ātman*) de l'homme, c'est-à-dire sa réalité essentielle – qu'on doit distinguer du sentiment du moi (*ahaṅkāra*), notion inférieure parce que limitée à l'existence empirique temporelle – n'est autre que le *Paramātman*. Il en est de son incorporation dans la condition humaine comme de celle de l'eau de l'océan dans une cruche qui s'y trouve plongée : quoique délimitée temporairement par les parois, l'eau de la cruche est toujours celle de l'océan. Par la connaissance (*jñāna*), l'homme découvre que son substrat permanent d'existence est l'Être universel unique et obtient la délivrance (*mokṣa*) des délimitations de la condition humaine qu'impose l'engagement dans l'ensemble des représentations mondaines multiples et fugaces, prises à tort pour la réalité ultime.

## Situation de la doctrine

---

La doctrine de l'unicité de l'Être universel et de l'identité de soi-même avec cet Être est évoquée par les *Upaniṣad*, textes fondamentaux de la philosophie brahmanique. Elle est condensée dans une suite d'aphorismes, les *Brahmasūtra* de Bādarāyaṇa (III<sup>e</sup> siècle après J.-C.). Elle est professée par les philosophes commentant et développant les données des *Upaniṣad*, à partir de Gauḍapāda et expliquant les *Brahmasūtra* à partir de Śaṅkara (autour de 800 après J.-C.).

La doctrine de l'*advaita* s'oppose à celle du *dvaita*, « dualité », qui sépare la réalité de Dieu et celle du monde et qui, dans le *Vedānta*, est représentée principalement par le philosophe Madhva (XIII<sup>e</sup> siècle). Elle s'oppose aussi, d'un point de vue strict, à des doctrines de pluralité qui admettent en outre une réalité distincte pour les âmes humaines et pour le monde.

Les conceptions que les diverses écoles philosophiques ont élaborées sur le rapport de l'Être unique avec la multicités des phénomènes font distinguer plusieurs sortes d'*advaita*.

## Écrit par :

**Jean FILLIOZAT** : membre de l'Institut, professeur honoraire au Collège de France

## APPAYYADĪKṢITA

Écrit par Pierre-Sylvain FILLIOZAT

Brahmane né dans une famille de lettrés qui était illustre dès le XV<sup>e</sup> siècle et qui appartenait aux cercles cultivés du pays tamoul, le Bharadvājakula, Appayyadīkṣita est la figure la plus marquante de l'histoire religieuse et littéraire du XVI<sup>e</sup> siècle. Il naquit dans le village d'Aḍaiyapalam près de Velūr (Vellore), au sud de l'Inde, reçut la protection des rois Venkaṭa I<sup>er</sup> de Pennukoṇḍa, Cinna Timma et Cinna Bomma de Velūr, participa à de nombreux débats religieux ou scolastiques dans toutes les grandes cours royales et dans les centres intellectuels du pays tamoul. Il mourut à Ciḍambaram vers 1593. La légende s'est très vite emparée de son personnage et l'a sanctifié, lui prêtant nombre de miracles, faisant de lui un avatar de Śaṅkara. Les colophons de ses ouvrages, de même que l'inscription sans doute rédigée par lui en 1582 sur le mur d'un temple qu'il avait fondé dans son village d'Aḍaiyapalam, lui attribuent cent quatre ouvrages. On en possède aujourd'hui seulement la moitié, beaucoup d'autres qui lui sont attribués étant d'une authenticité très incertaine. La partie la plus importante de cette œuvre est constituée par les polémiques religieuses. Dans le domaine du *vedānta*, de l'interprétation des Upaniṣad, il a défendu l'*advaita*, la vue de l'unité du brâhmane et du monde phénoménal, contre le *dvaita*, la vue de leur différence, dans une critique de *Madhva*, le *Madhvantramukhamardana*. S'il s'est radicalement opposé au *dvaita*, il a en revanche accepté les diverses formes d'*advaita*, défendant tour à tour celui de Śaṅkara (*Parimala*, troisième sous-commentaire sur le *brahmasūtrabhāṣya* de Saṅkara, *Nayamañjarī*, *Nyāyarakṣāmaṇi*, *Siddhāntaleśasaṃgraha*), celui de Rāmānuja (*Nayamayūkhamālikā*), celui de Śrīkaṇṭha (*Śvārkamaṇidīpikā*, commentaire du *Śrīkaṇṭhabhāṣya*, *Śivādvaitanirṇaya*, *Nayamaṇimālā*, *Śikhariṇimālā* avec son commentaire *Śivattatvaviveka*, *Ānandalahari*). Brahmane smārta avec une inclination shivaïte, il a laissé, à côté d'un hymne à Viṣṇu (*Varadarājastava*), nombre d'hymnes dédiés à Śiva ou Pārvatī (*Apītakucāmbastava*, *Ātmārpaṇastuti*, *Durgācandrakalāstuti*, *Nigrahāṣṭaka*, *Brahmatarkastava*, *Mānasollāsa*, *Śivakarṇāmṛta*, *Śivamahimaḷalikāstava*). Son inclination shivaïte lui a fait composer un certain nombre d'ouvrages sectaires destinés à exposer ou à défendre des points de vue shivaïtes sur des questions de rituel ou de théologie : *Śivārcanācandrikā*, *Śivādhyānapaddhati*, *Śivapūjavidhi*, *Bhasmoddhūlaṇavādāvalī*, *Ṇatvabābhavivṛti*, *Taptamudrādhāraṇanirāsa*, *Gayatrīśivaparavasarthana*, *Rāmāyaṇatātparyasaṃgraha*, *Bhāratatātparyasaṃgraha*, *Pañcaśloki*. Il a aussi exercé son talent dans la controverse sur de nombreux problèmes de scolastique, en grammaire (*Pāṇiniyatāntravādanakṣatramālā*), en poétique (*Kuvalayānanda*, *Citramīmāṃsā*, *Lakṣaṇaratnāvalī*, *Vṛttivāttika*), en mīmāṃsā (*Vidhiraśāyana*, *Mayūkhāvalī*, commentaire sur la *Śāstrādīpikā*, *Citrapaṭa*). À noter enfin un commentaire célèbre sur le poème vichnouïte de Vedāntadeśika, le *Yādavābhyudaya*. Modèle du brahmane lettré, érudit dans toutes les disciplines, virtuose dans la controverse, il apparaît comme d'autant plus important dans l'histoire qu'il semble avoir été considéré comme une autorité suprême en matière d'interprétation des Upaniṣad aussi bien qu'en matière de rituel et de technique religieuse, par l'immense groupe des smārta du sud de

l'Inde. Encore aujourd'hui, son enseignement inspire, par exemple, le temple de Kāñcipuram, qui est le principal guide de la vie religieuse dans l'hindouisme tamoul.

## DVAITA

---

Écrit par Jean VARENNE

Terme qui, dans l'hindouisme, caractérise la doctrine de la dualité, par opposition à celle qui professe une sorte de monisme. La métaphysique hindoue est dominée par la problématique propre au vedānta. Ce darśana (« point de vue », « système philosophique ») s'efforce de définir les relations entre l'âme (*ātman*) et l'absolu (*brahman*). Le plus souvent, les adeptes du vedānta, s'appuyant sur des définitions empruntées aux *Upaniṣads* védiques, concluent à l'identité de l'ātman et du brahman (*tat tvam asi* : « tu es Cela » ; *aham brahma asmi* : « je suis le brahman »). On parle alors d'advaita-vedānta (« vedānta fondé sur la doctrine de la non-dualité ») ; et Śaṅkara (VIII<sup>e</sup> s.) en est le représentant le plus célèbre.

Cependant, il ne faut pas oublier qu'a toujours existé une autre tendance qui, à l'intérieur même du vedānta, professait un dualisme (*dvaita*) véritable : pluralité des âmes, face à un Seigneur unique (le brahman hypostasié en ishvara, « dieu personnel ») ; ressemblance, mais non identité de l'ātman et du brahman ; etc. De ce fait, le salut (*mokṣa*, « délivrance ») n'est plus la réalisation de l'union de l'ātman et du brahman, mais la « cohabitation » de l'âme et du Seigneur dans un paradis. Parmi les adeptes du vedānta dualiste, on peut citer Rāmānuja (XI<sup>e</sup> s.) et surtout Madhva (XIII<sup>e</sup> s.).

## LOGIQUE INDIENNE

---

Écrit par Kuno LORENZ

Les questions de raisonnement logique occupent une place aussi importante dans la philosophie indienne, d'un bout à l'autre de son histoire, que dans la tradition occidentale. Ce n'est que dans les années 1930 que la plupart des Occidentaux ont fini par reconnaître ce fait, dont l'étude reste encore aujourd'hui exposée à la négligence. Il y a deux raisons à cela, outre que dans les différentes écoles (darśana, littéralement « point de vue ») indiennes la logique n'a jamais dénoué les liens naturels qui l'unissent à la philosophie du langage et à l'épistémologie.

D'abord, la philosophie indienne a commencé à être connue en Occident vers 1800, au moment où l'on découvrit que les langues indo-européennes sont historiquement apparentées, et où les études sanscrites trouvèrent place dans les universités. À cette époque, les recherches sur la pensée mythologique considérée comme le point de départ de la philosophie spéculative retenaient beaucoup plus l'attention des érudits que celles sur les étapes primitives de l'activité scientifique ; encore moins se penchait-on sur la logique de la pensée investigatrice elle-même. On traitait la logique comme si l'essentiel en était contenu dans les schémas qu'elle héritait de la syllogistique, et on la considérait donc comme un jeu stérile qui ne méritait d'attention sérieuse ni de la part du scientifique

professionnel ni du philosophe spéculatif. Il fallut attendre l'avènement de la logique formelle moderne grâce à Frege pour que fussent appréciées à leur juste valeur les conquêtes passées de la logique, par exemple celles du stoïcisme ou de la scolastique ; et la logique indienne subissait le même sort.

En second lieu, les traités indiens qui portent sur les problèmes de la logique emploient en général un langage technique très élaboré. Pour bien comprendre celui-ci, il est pratiquement nécessaire de s'appuyer sur une tradition écrite et orale ininterrompue faite de commentaires raisonnés attaquant et défendant des textes antérieurs, mais à l'heure actuelle nous ne disposons que rarement de séries complètes de ces commentaires. En outre, il est difficile d'identifier tel ou tel problème à son équivalent occidental, même quand celui-ci existe.

### Raisonnement et prédication

---

L'attention portée aux questions de logique est intimement liée aux tentatives de mettre en question les autorités spirituelles ; en Inde, elle se manifeste d'abord par l'attention portée aux outils verbaux qu'il faut fabriquer pour savoir comment mener une controverse à propos de la tradition des Vedas. On s'y intéresse autour de 500 avant notre ère, époque où l'autorité védique se voit vigoureusement contestée par les bouddhistes, les jaïnistes et un mouvement encore plus révolutionnaire appelé les lokāyatikas, terme qui habituellement recouvre divers groupes de matérialistes, de sceptiques et de fatalistes. Cet intérêt se manifeste encore pendant de nombreux siècles où, pour défendre les Vedas en s'efforçant d'en reconstruire rationnellement les doctrines au moins en partie, se sont développés les darśana orthodoxes. Le terme le plus ancien qu'on connaisse pour désigner à la fois l'action de raisonner et la théorie du raisonnement est « ānvīkṣikī » ; il apparaît vers 300 avant J.-C. dans un célèbre traité d'économie, de politique et d'administration, l'*Arthśāstra* de Kauṭilya, où il sert de caractéristique commune aux écoles rationnelles de l'époque : Sāṃkhya, Yoga et Lokāyata, pour les séparer de trois autres théories : celle des trois Vedas (trayīvidyā) ; celle de l'économie (vārttā-vidyā) et celle de la politique (daṇḍinī-vidyā). Un terme encore plus ancien désignait la méthode qui s'applique aux questions philosophiques, particulièrement celles qu'on appelle « avyākṛta » (sans réponse) où une liste de dix incluse dans le Majjhimanikāya, collection de sūtra bouddhistes anciens, range entre autres des questions demandant si le monde est fini ou infini, si l'âme et le corps sont identiques ou différents, etc. Bouddha ainsi que Mahāvīra, et donc les disciples de l'un et de l'autre, appellent cette méthode « vibhajya », la division [en plusieurs [...]]

### MADHVA (1238-1317)

---

Écrit par Jean VARENNE

Penseur hindou dont le nom reste attaché à une tentative pour instaurer une philosophie qui, tout en restant fidèle aux principes du vedānta, permette le plein exercice de la dévotion. L'une des propositions majeures du vedānta étant l'affirmation selon laquelle l'ātman (« âme ») est identique au brahman (l'« absolu », le « principe » de toutes choses),

Shankara (VIII<sup>e</sup> s.) en concluait à un monisme intégral (advaita-vedānta), de telle sorte que seule la connaissance, c'est-à-dire la prise de conscience par l'individu de l'équation ātman = brahman, pût assurer la délivrance des liens de la transmigration.

Cependant, Madhva, qui était brahmane et originaire du Maisūr (Mysore, État du sud de l'Inde), se voulait fidèle non seulement au Veda proprement dit, mais à d'autres textes tels que la Bhagavad Gītā et le Bhāgavata Purāna, fondements de la dévotion (bhakti) à Krishna (Kṛṣṇ). Des Écritures ainsi choisies par lui il déduisait que partout dans l'univers se manifeste le principe de distinction (bhidā) : par exemple, entre l'animé et l'inanimé, entre l'âme et le Seigneur, entre une âme et une autre, entre une chose et une autre. Or ces distinctions, qui paraissent de simple bon sens, allaient à l'encontre de la position de Śaṅkara, pour qui il ne pouvait y avoir de distinction entre l'ātman et le brahman et pour qui, si le brahman est unique, l'ātman l'est nécessairement aussi (puisque'il lui est identique), de sorte qu'il ne puisse y avoir de distinction, par exemple, entre « une » âme et une « autre ». Cependant, une telle distinction est nécessaire pour que la délivrance soit possible (une âme identique à Dieu n'aurait pas, en bonne logique, à être sauvée).

Attentif à ce problème, Madhva enseigne, pour sa part, que le chemin conduisant au salut comprend plusieurs étapes : d'abord, une purification psychologique (élimination des passions, etc.) ; puis la pratique de l'adoration dévote du Seigneur, qui doit ensuite se muer en méditation parfaite (dhyāna) et en samādhi, état dans lequel l'ātman se fixe définitivement dans la contemplation béatifique de Viṣṇu-Kṛṣṇ. La délivrance est, à ce moment, assurée (ou plutôt déjà réalisée) même pour l'individu qui demeure encore dans le monde phénoménal. Une telle position entraîne plusieurs conséquences sur le plan philosophique. La plus importante est sans doute la nécessité de concevoir le brahman comme « pourvu de qualités » : contre Śaṅkara, qui affirme que l'absolu est, par définition, dépourvu de tout attribut, Madhva enseigne que les Écritures donnent de nombreux noms à Viṣṇu (Dieu « bon », « beau », « puissant », « omniscient », etc.). Or, d'une part, Viṣṇu n'est autre que le brahman ; d'autre part, les Écritures ne peuvent se tromper ni nous tromper puisqu'elles sont Révélation éternelle, brahman « en tant que discours ». Ainsi est-il prouvé que l'absolu n'est pas « sans attribut » mais qu'il représente, au contraire, la plénitude de toutes les qualités possibles.

Dans tous les détails de sa doctrine, Madhva apparaît donc comme l'anti-Śaṅkara par excellence (il avait coutume de dire que le maître de l'advaita n'était autre que l'esprit du Mal incarné pour tromper les hommes). L'école qu'il a fondée est encore vivante, surtout dans le sud de l'Inde.

## NIMBĀRKA (XII<sup>e</sup> s.)

---

Écrit par Jean VARENNE

Brahmane orthodoxe qui, né dans l'Āndhra Pradesh (pays de Haydérabad) au XIII<sup>e</sup> siècle, fut d'abord un dévot de Krishna avant de devenir célèbre comme interprète du Vedānta. Ce darśana (« système de pensée » concernant les doctrines brahmaniques traditionnelles) pose en principe l'unité de l'ātman (« âme » humaine) et du brahman (l'« absolu », le principe de toutes choses). Sous sa forme la plus originale, celle que lui a donnée Śaṅkara au VIII<sup>e</sup> siècle,

le Vedānta est un monisme parfait (advaita-vedānta). D'autres philosophes cependant ont essayé d'atténuer cette position, notamment de manière à rendre compte de l'existence du monde, de la liberté de l'homme, etc., et à justifier la dévotion (bhakti), attitude « normale » de l'individu face à la divinité.

Ainsi Nimbārka, dans la mesure même où il vouait un culte à Krishna, tente-t-il de donner une certaine autonomie à l'ātman : car, si l'ātman n'était pas distinct du brahman, comment la dévotion pourrait-elle exister, elle qui implique un dialogue entre le fidèle et son Dieu ? Reprenant une image ancienne, Nimbārka explique que les âmes sont comme les rayons du soleil : ceux-ci sont distincts de l'astre puisqu'ils existent de façon apparemment indépendante de lui, et pourtant ils ne le sont pas non plus vraiment puisque, de toute évidence, il ne peut exister de rayon solaire sans soleil. C'est là la doctrine dite bhédābhēda (bhēda : « distinction » ; abhēda : « non-distinction »), position subtile qui souligne la difficulté plutôt qu'elle ne la résout.

En fait, l'œuvre de Nimbārka est plus importante par ses prolongements que par sa valeur propre. De lui, en effet, dérive notamment l'œuvre de Madhva, qui fut presque son contemporain (XIIIe s.) et qui n'hésita pas à franchir le pas décisif en affirmant que l'ātman est réellement distinct du brahman.

#### POUR CITER L'ARTICLE

---

Jean FILLIOZAT, « **ADVAITA** », *Encyclopædia Universalis*

URL : <https://www.universalis.fr/encyclopedie/advaita/>