

Laval théologique et philosophique



John B. CHETHIMATTAM, *Consciousness and Reality. An Indian Approach to Metaphysics*, Bangalore, Dharmaram College, 1967, (14 x 22 cm), 259 pages

Henri Declève

Volume 26, Number 3, 1970

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1020191ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1020191ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this review

Declève, H. (1970). Review of [John B. CHETHIMATTAM, *Consciousness and Reality. An Indian Approach to Metaphysics*, Bangalore, Dharmaram College, 1967, (14 x 22 cm), 259 pages]. *Laval théologique et philosophique*, 26(3), 309–312. <https://doi.org/10.7202/1020191ar>

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1970

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

□ comptes rendus

John B. CHETHIMATTAM, **Consciousness and Reality. An Indian Approach to Metaphysics**, Bangalore, Dharmaram College, 1967, (14 × 22 cm), 259 pages.

Le dessein de l'auteur est d'examiner comment il est possible de discuter les problèmes fondamentaux de la métaphysique du point de vue de la pensée hindoue, celle-ci se définissant, selon lui, comme une recherche de la réalité idéale qui prend pour modèle de la permanence et de la stabilité l'Ego conscient plutôt que le monde objectif (pp. 5-6).

C'est la métaphysique de Ramanuja (1017-1128) qui constitue la référence de base du travail. Ce grand penseur et réformateur de la vie religieuse synthétise, combine et réconcilie, nous dit-on, les thèses divergentes des écoles qui l'ont précédé, tout comme saint Thomas l'a fait en Occident un siècle et demi plus tard... et pas seulement « a few years » (p. 6).

Une première partie esquisse très classiquement le cadre historique avant d'exposer la pensée de Ramanuja.

Les Upanishads, ces écritures saintes de l'hindouisme rédigées entre le huitième et le troisième siècle avant notre ère, enseignent déjà une conception dynamique de la réalité. Et d'abord sous la forme mythique d'une production de l'être dans le sein du non-être par le désir orgiastique. Au plan métaphysique ensuite, elles affirment la primauté de l'être par rapport au néant. Une méthode y est également proposée qui mène non pas la pensée mais le Soi, l'*atman*, par delà l'action, les sens et l'intelligible jusqu'à cette sorte d'intuition du cœur où se laisse rejoindre le Suprême, Brahma. Dans le courant de la même tradition se rencontrent les points

de départ plus ou moins élaborés des trois principales tendances de la sagesse hindoue. Tant le non-dualisme (advaita) d'un Çankara (788-850) que le non-dualisme qualifié (viçishtadvaita) de Ramanuja trouvent dans les Upanishads leurs thèmes et leurs appuis. Et même le dualisme athée du Sâmkhya sur lequel s'appuie la mystique du Yoga n'est pas sans pouvoir s'autoriser de certaines Upanishads en vers (4^e-3^e siècles a.C.), encore que son inspiration profonde provienne de sources non-védiques.

Ramanuja d'ailleurs puise lui aussi à des fonds qui ne relèvent qu'indirectement du Vedanta ; mais il cherche précisément l'unité des diverses traditions, comme l'avaient fait déjà la fameuse *Baghavat Gîta* (3^e siècle a.C.) et les écritures védico-dravidiennes, les *Pancarâtra*. Renouant par-delà les siècles avec les Alvars, ces antiques poètes-pèlerins du sud de l'Inde (10^e-7^e siècles), Ramanuja met au cœur de toute sa recherche un mouvement de dévotion (*bhâkti*), un souci de plaire à la divinité. Et celle-ci n'est plus uniquement l'impersonnel Brahma des Upanishads que seul le culte du feu peut symboliser ; elle séjourne parmi les humains sous les formes multiples que prend Vishnu, pour manifester la condescendance divine et pour dévoiler aux fidèles de la *bhâkti* les sommets de la vie spirituelle.

Philosophiquement l'originalité de Ramanuja est de maintenir, avec l'unité du Suprême, la consistance de la pluralité. Le langage, la perception et l'inférence attestent par leur nature synthétisante la réalité du multiple. De même encore la diversité des actes de conscience oblige à reconnaître la permanence d'un soi fini, dont la nature essentielle est bien conscience et conscience qui dit Je, mais de telle sorte qu'aucun des

actes intentionnels ni la somme de ces actes n'en totalise l'identité. Le Je demeure donc distinct de Brahma tant dans l'union mystique que dans la lumière de l'au-delà.

Mais comment maintenir alors, sans recours à une création *ex nihilo*, un non-dualisme, une affirmation du seul et unique Brahma telle que l'enseignent les saintes écritures ?

Çankara comparait l'omniprésence du Suprême à l'identité d'une lettre, d'un A demeurant le même dans l'infinité des mots où on le retrouve. Il n'y avait ainsi ni différence réelle ni articulation proprement dite entre des réalités multiples ; il y avait simplement accentuation, tonalité nuancée, reflet du seul et unique jouant, tel un magicien, au sein de l'illusion — nescience ou matérialité — existante sans doute mais nullement réelle.

Ramanuja attire l'attention sur un autre fait de langage, la *coordination*, l'accord qui unifie selon la règle d'un cas grammatical des mots réellement différents. Le même concept se retrouve en logique où il désigne l'unité relationnelle des termes d'un jugement. À partir de ceci le penseur hindou fait comprendre que les écritures ne parlent nulle part d'un Brahma indifférencié ou non qualifié. Ni l'intelligence, ni la béatitude, ni même l'être ne sont identiquement son unique Soi. Il s'agit là d'aspects différents de sa réalité. Rien d'ailleurs n'est différent sinon *dans* cette réalité, car il n'y a que Brahma. Et il est dans tous les soi finis ; il est le souverain présent au Je comme la règle du cas est au cœur du mot qu'elle infléchit, comme la relation judiciaire est dans les termes du jugement, comme aussi le soleil est dans la lumière, l'individu dans son caractère générique ou le principe de vie dans un être corporel.

Selon le principe de coordination fondamentale la causalité sera donc comprise comme une vivification dont la réalité est tout entière dans l'effet en tant qu'il est relatif. La *cause* n'est pas une *chose* distincte de son effet. Celui-ci est bien plutôt un état modal de la première. Et les êtres appartiennent à Brahma parce qu'ils constituent précisément son état corporel, lequel doit d'ailleurs se comprendre selon deux niveaux de « subtilité ».

On ferait évidemment fausse route en prenant cette doctrine pour l'explication d'un problème théorique. Il s'agit bien plutôt des éléments d'une sagesse découverts au cours d'une méditation qui est tout entière dévotion au don de Brahma et qui a pour fin la libération. Les écritures révèlent que les choses matérielles et l'action sont devenus pour l'homme et par sa faute sources de péché, occasions et manières de déplaire au Seigneur. En lui-même cependant le monde n'est que le déploiement d'un jeu de Brahma. S'en apercevoir, c'est découvrir l'univers matériel et l'homme comme les objets d'un amour divin se faisant toute prévenance pour la conscience attentive.

Dans cette lumière, l'action, quelle qu'elle soit, bonne ou mauvaise, n'est plus uniquement le poids de matérialité qui entraîne l'âme dans l'abîme des transmigrations. Selon la doctrine de la *Baghavad Gîta*, Ramanuja tient que l'action est instrument de libération du moment qu'elle est accomplie non pour ses résultats visibles mais par pur devoir et pur souci de plaire au Seigneur. Dès lors la libération et la justice demeurent bien les fins déterminantes de la vie humaine ; mais la richesse et le plaisir subordonnés aux deux premières peuvent contribuer à leur réalisation.

Le non-dualisme qualifié n'est donc pas un quietisme. Il n'est pas non plus une sorte de gnose. Il estime en effet contradictoire cette libération par pure connaissance qui culminerait, selon Çankara, dans une fusion avec l'indétermination absolue de l'essence divine.

Sans jamais cesser de nuancer les différences entre les deux grands métaphysiciens, le P. Chethimattam entreprend, dans la seconde partie de son ouvrage, de suivre tous les chemins de leur pensée qui peuvent mener à l'approfondissement d'une métaphysique et d'une théologie où le dialogue des consciences libres se situerait dans une relation à la prévenance de l'Amour créateur.

La première démarche est une réflexion sur la nature de la conscience perçue d'abord comme vide, selon la doctrine bouddhiste de Nagarjuna (2^e s. a.C.) ; la conscience se dévoile ensuite comme soi ou égoïté pure, ainsi que l'a vu Çankara ; mais suivant Ra-

manuja elle apparaît en son être comme cette auto-manifestation par laquelle le soi descend jusqu'en sa propre profondeur au moment même où il rencontre les objets et le monde (p. 103).

En un second temps, la réalité est approchée « selon des niveaux concentriques » (p. 107), à partir des consciences empiriques telles que la perception, l'inférence, l'expérience interne, le dépassement de celle-ci par le Yoga et enfin la lecture de l'écriture sainte. Certains penseurs hindous ont voulu définir par l'une de ces expériences l'essence même de la conscience. Çankara et plus encore Ramanuja considèrent au contraire l'aspect totalisant de chacune d'elles comme l'indice de leur insertion dans un ensemble transcendantal dont elles désignent déjà le centre.

Ainsi une attitude conciliatrice et tolérante s'avère condition indispensable de fidélité au mouvement et à la nature de la conscience. Et cette tolérance qui émane de la *bhâkti* elle-même pourrait bien être fidélité à une parole. C'est du moins ce que semble suggérer le texte du P. Chethimattam au travers de ses critiques très nuancées contre la conception ramanujienne de la coordination et contre cette réduction de la réalité et de la conscience à la parole abstraite de Brahma que pratiquent les grammairiens du Vedanta, un Bhartrihari en particulier.

Ce point très important n'est cependant pas développé systématiquement. Et peut-être est-ce là le défaut majeur du livre.

Les progrès ultérieurs de la pensée nous semblent tous en effet s'effectuer dans le prolongement d'une saisie de la conscience et du Soi suprême selon le mode de la parole. L'auteur reprend successivement les problèmes de l'unité, de la pluralité et de l'analogie, de la causalité, de la nature du soi fondamental et celui enfin de la personnalité en Dieu comme en l'homme. La perspective proposée renouvelle ces thèmes philosophiques et théologiques. Mais si l'essentiel demeure partout le mouvement menant la conscience du ça au je, du je au tu et finalement au nous, si l'Être s'avère de plus en plus expressibilité et expression, n'importerait-il pas de dévoiler *ex professo* la nature ou du moins le type des relations im-

pliées à ces différents niveaux ? Et ces relations, qui sont au moins orientées vers un dialogue sinon fondées en lui, sont-elles suffisamment précisées lorsqu'on distingue la conscience selon le Vedanta et le Logos occidental en identifiant ce dernier à une parole objectivante de la raison analytique ? Bien qu'il s'y appuie partout, l'auteur, à notre sens, n'éclaire ni ne développe vraiment pour eux-mêmes les philosophèmes de la tradition hindoue concernant le langage et l'écriture.

L'eût-il fait qu'il eût probablement évité du même coup de simplifier de manière parfois attristante certaines pensées de l'Occident. Quand il emprunte à Q. Lauer ou à W. Richardson ce qu'il dit de Husserl ou de Heidegger, on peut évidemment s'y retrouver. Mais dès qu'il se prononce par lui-même, que ce soit sur Sartre ou sur le *Dasein*, sur la finalité ou sur Kant, on voudrait lui faire remarquer que la tolérance n'est vraiment l'hommage du fini à l'Infini qu'à la condition d'être infini respect de différences finies.

Tout ceci ne diminue en rien les mérites de ce livre. Il peut faire bien connaître non seulement Ramanuja et Çankara mais surtout la manière hindoue de méditer et d'envisager la métaphysique et la théologie. Or il se dit à ce propos tant d'à peu près et d'inexactitudes ! À une époque où un ballet, d'ailleurs très beau, de Maurice Béjart s'intitule *Bhâkti*, il faut saluer avec reconnaissance un exposé comme celui-ci, clair, nuancé et porteur pourtant de la passion des grands maîtres pour la lumière et le don du Suprême Seigneur.

Quant à l'étude proprement comparative entre hindouisme et métaphysique occidentale elle n'est ici qu'ébauchée et de manière assez superficielle. Pour qu'il en puisse être autrement, n'y aurait-il pas lieu de situer les deux mentalités philosophiques dans l'aire linguistique et dans les périodes historiques où elles s'insèrent, se distinguent et se rejoignent ? On songerait ici à des études comme celles qu'a menées G. Dumézil sur les religions indo-européennes. Quelque chose d'analogue est peut-être à souhaiter en ce qui concerne les structures de la pensée philosophique, si du moins il est déjà possible

d'instituer pareille recherche sans succomber à des généralisations hâtives pour ne pas dire paranoïdes.

De toute manière le présent ouvrage ne se proposait pas une tâche aussi vaste ni aussi « positive ». En demeurant dans la perspective d'une métaphysique, on se demande toutefois si l'auteur ne se devait pas d'aborder le thème de la technique. C'est en effet la technique qui sépare le plus immédiatement l'univers du Vedanta et le monde dit moderne. N'est-il pas possible pourtant à partir de ce que découvre magnifiquement la méditation hindoue quand elle éclaire les relations de Brahma et de la *maya* ou celles du corps et de l'âme, de comprendre l'authenticité et l'inauthenticité de la technique en retrouvant les réalités du jeu, du faire et laisser être, de l'acte symbolisant et de l'expression ?

Poser ainsi la question suppose, il est vrai, que l'on renonce absolument à réduire la philosophie de l'Occident à une analyse objectiviste et la pensée du Vedanta à une attitude purement intérieure à l'égard de la divinité. C'est bien à ce dernier point de vue du reste que l'auteur parvient à s'élever quand il se libère des schèmes par trop scolaires dans lesquels il enferme habituellement la métaphysique non hindoue. Dans ses meilleures pages son ton rappelle celui d'un autre commentateur chrétien de Çankara et de Ramanuja, Pierre Johanns, dont les volumes *To Christ through the Vedanta*, réédités à Ranchi en 1944, auraient avantageusement figuré dans la bibliographie du P. Chethimattam.

Henri DECLÈVE

Le millénaire du catholicisme en Pologne — Poland's Millennium of Catholicism. Société des lettres et des sciences de l'Université catholique de Lublin, Lublin, 1969. Fort volume (17.5 x 24.5 cm) de 630 pages.

L'année 1969 marquait le millénaire du catholicisme en Pologne. Pour commémorer ce grand événement, l'Université catholique de Lublin a publié deux ouvrages,

l'un en langue polonaise qui comprend trois volumes dont les titres sont : *la société religieuse ; l'apport de l'Église dans les sciences et dans l'art ; l'Église dans le cadre de la société et de l'État*. Vingt-neuf auteurs ont participé à cet ouvrage ; dix-sept appartiennent au corps professoral de l'Université de Lublin.

L'ouvrage que nous présentons ici est comme un condensé de celui qui est décrit plus haut. Les treize chapitres qu'il comprend sont surtout traduits en français, quelques-uns sont en anglais ou en allemand.

« Écrire honnêtement une histoire de l'Église en Pologne, écrit le Cardinal Primat de Pologne, dans un mot d'introduction, n'est pas encore chose facile. C'est pourquoi les savants se chargent difficilement de cette tâche. Ils se rendent compte qu'à l'aide de la modeste puisette de la science contemporaine ils n'arriveront pas à épuiser les sources qui coulent à travers la vie polonaise dans les torrents millénaires du baptême ».

Le Baptême de la Pologne fait l'objet d'un premier chapitre suivi d'une esquisse du développement de l'organisation ecclésiastique en Pologne. Ce chapitre est l'œuvre collective de huit auteurs qui traitent des diocèses, des paroisses et des ordres religieux aux différents siècles de ce millénaire.

La pensée théologique polonaise, l'histoire de la spiritualité polonaise, l'œuvre des Missions en Pologne, la philosophie en Pologne médiévale, la contribution du clergé polonais à l'essor des sciences mathématiques et naturelles, l'histoire de la musique religieuse polonaise, l'Église catholique en Pologne et les problèmes socio-économiques de 966 à 1918, voilà autant de titres qui nous indiquent l'intérêt de cet ouvrage. Il indique aux historiens les directions pour des travaux ultérieurs concernant les différents domaines de la présence de l'Église dans la vie polonaise. Le cardinal Wyszynski, grand chancelier de Lublin, considère à bon droit cet ouvrage « comme un programme de recherche scientifique dans l'histoire de l'Église de Pologne ».

A.-M. PARENT