



Volume 51, Number 2, juin 1995

Hegel aujourd'hui

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/400930ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/400930ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this review

Couture, A. (1995). Review of [HULIN, Michel, *La Mystique sauvage. Aux antipodes de l'esprit*]. *Laval théologique et philosophique*, 51(2), 470–471.
<https://doi.org/10.7202/400930ar>

que disciplines préparatoires aboutissant à la purification de l'esprit et permettant ainsi la réalisation de la vérité des grandes formules vedāntiques telles que "tu es cela" [...] » (p. 72). Un ordre religieux, celui des Nātha-yogin, paraît avoir joué un rôle déterminant dans ce changement d'attitude. Son fondateur, un certain Gorakṣanātha, que l'on situe entre le ix^e et le xii^e s., semble avoir appartenu à une tradition orthodoxe ayant sa source dans les milieux ascétiques śivāïtes dont est issue la *Śvetāśvatara-Upaniṣad* (p. 28). Et les stances du *Goraṁśa-taka* qu'on lui attribue ordinairement pourraient avoir été composées par un auteur héritier d'une tradition « d'ascétisme yogique, marquée à la fois par l'influence du tantrisme hindou et par celle du non-dualisme vedāntique » (*ibid.*). D'autres textes de la même tradition faisaient autorité dans les milieux non dualistes des xv^e et xvii^e siècles. En empruntant à différents textes de cette tradition des passages plus ou moins longs pour confectionner son recueil de cent huit Upaniṣads, l'artisan de ce recueil s'est trouvé en fait à investir « d'une autorité irréfragable ce qu'il y avait de meilleur, à ses yeux et aux yeux de ses pairs, dans la littérature nātha-yogique et [à] annex[er] le *haṭhayoga* des Nātha au Vedānta śaṁkarien » (p. 115). L'analyse précise de Christian Bouy permet de saisir comment le texte du Veda a été remanié en plein xviii^e siècle pour fonder en autorité des pratiques que les siècles précédents avaient peu à peu accréditées. Elle montre à sa façon comment la tradition hindoue s'est sans cesse renouvelée tout en ayant l'air de demeurer inchangée.

Malgré les travaux de quelques pionniers comme G.W. Briggs, l'ordre des Nātha-yogin a été très peu étudié et ce travail montre à l'évidence que cette tradition mériterait une étude approfondie (voir p. 111). En examinant le rôle qu'a pu jouer cette secte dans l'édification du corpus upaniṣadique, Christian Bouy donne aux chercheurs une raison de plus d'entreprendre des recherches sur ce groupe. Cet ouvrage a également l'immense mérite d'obliger à relire des textes supposément connus, mais qui s'avèrent désormais nécessaires à l'étude du corpus des Upaniṣads. Elle fait de plus découvrir des textes qui n'ont jamais été édités comme le *Candrāvalokana* (p. 14) et que l'on souhaiterait voir édités et analysés. Christian Bouy note l'existence de certaines traductions françaises des œuvres qu'il cite, mais aurait pu facilement compléter cette liste au bénéfice du lecteur curieux. La *Nirvāṇa-*

Upaniṣad (§3.7 et §6.7.1) a été traduite par Alyette Degrâces-Fahd (*Upaniṣads du renoncement*, Paris, Fayard, 1989), p. 235-246 ; également la *Jābāla-Upaniṣad* et la *Brahma-Upaniṣad*. L'Upaniṣad yogique appelée *Darśana-Upaniṣad* (§3.7, p. 42) a été traduite par Jean Varenne sous le titre « Yoga Darshana Upanishad » dans *Le Yoga et la tradition hindoue* (Paris, Retz, 1973), p. 225-255 (traduction qui n'a pas été reprise dans la réédition de ce livre sous le nouveau titre d'*Aux sources du Yoga*, Paris, Éd. J. Renard, 1989). Le *Yogaviṣaya* de Mīnanātha et la *Siddha-Siddhānta-Paddhati* attribuée à Gorakṣanātha sont traduits et commentés par Tara Michaël dans *Corps subtil et corps causal* (Paris, Le Courrier du Livre, 1979), p. 39-71. On trouvera aussi une édition critique, une introduction et une traduction de *l'Amanaskayoga* dans Tara Michaël, *Aspects du yoga* (Monaco, Éd. du Rocher, 1986), p. 49-186. Je pense qu'il aurait été utile, même pour le spécialiste, que figure au moins en bibliographie une liste aussi complète que possible des textes sanskrits disponibles en traduction française. Mais cette remarque tout à fait mineure ne voudrait que faire sentir tout l'intérêt que j'ai mis à lire et à relire cette belle étude.

André COUTURE
Université Laval

Michel HULIN. **La mystique sauvage. Aux antipodes de l'esprit.** Coll. « Perspectives critiques ». Paris, P.U.F., 1993, 296 pages.

Avions-nous besoin d'une autre étude sur le mysticisme ? La lecture de ce récent ouvrage m'en a convaincu. Indianiste bien connu, professeur de philosophie indienne et comparée à l'Université Paris IV-Sorbonne, Michel Hulin connaît bien l'immense dossier des traditions mystiques orientales et occidentales. « D'un univers religieux à l'autre, tout ou presque diffère : la conception même que l'on se fait de l'expérience mystique, le degré d'importance qu'on lui accorde, notamment en matière sotériologique, son rapport avec le contenu supposé révélé de la religion ainsi qu'avec les normes éthiques prônées par elle, ses modes d'expression, ses voies d'accès et ses techniques de réalisation, le rôle et le prestige social du personnage du mystique, etc. Il est clair qu'à l'intérieur de toute religion le phénomène mystique doit composer avec des

textes faisant autorité, des groupes sociaux dominants, des institutions en place, et que, dans chaque cas, son développement sera, selon des modalités toujours singulières, à la fois favorisé et entravé par l'interaction de ces structures » (p. 187-188). M. Hulin a également parcouru les explications psychologiques ou psychanalytiques qui abordent l'expérience mystique sous l'angle du narcissisme ou qui se laissent parfois distraire par les phénomènes parapsychologiques pouvant accompagner la modification de la conscience. Il reconnaît que l'expérience « océanique » est souvent liée à une défection des mécanismes psychiques normaux, qu'elle possède même une frontière commune avec la folie. Il tient compte des expériences provoquées par la drogue ou par d'autres moyens artificiels, mais doute que ces expériences puissent porter un fruit qui demeure dans des esprits qui n'ont pas été pétris par l'ascèse et qui sont mal préparés au choc de la découverte. Toute cette diversité d'interprétations théologiques ou psychologiques est signifiante et mérite d'être analysée, mais elle ne doit pas cacher le phénomène mystique lui-même. C'est pourquoi, par-delà les récupérations et les réductions de tous ordres, l'auteur choisit de cerner le cœur de l'expérience mystique et convie le lecteur à « une analyse phénoménologique s'efforçant de ressaisir à l'état naissant le sens vécu, immanent, de la joie mystique, donc d'abord de la joie tout court, et, à travers elle, de l'expérience affective en général » (p. 192).

Tout en reconnaissant leur valeur à ces diverses interprétations de l'expérience mystique, M. Hulin privilégie pour cela les témoignages d'expérience spontanée, simple, qui ignorent encore les lectures que leur surimposent les religions et qu'il appelle la « mystique sauvage ». « Quiconque, dit-il, prendra au sérieux la distinction, essentielle en la matière, du vécu brut et des interprétations greffées sur lui devra en conclure qu'en un sens la mystique sauvage est, à elle seule, toute la mystique » (p. 292). Il n'y a donc pas de petites ou de grandes expériences mystiques, mais d'abord des expériences humaines qui se présentent comme « un défi à la pensée philosophique et religieuse » (p. 293) et dont seule une étude attentive laisse entrevoir la structure identique. Tout se passe comme si l'adaptation au monde obligeait l'être humain à porter jour après jour le lourd fardeau des mécanismes qui le font exister en tant qu'individu s'opposant à d'autres individus, le forçant ainsi à oublier l'existence d'un autre lieu d'expérience

englobant et transcendant à la fois les joies et les peines, le favorable et le défavorable, le bien et le mal, et accessible seulement à celui qui « dépose le fardeau ». L'expérience mystique sauvage aurait « des chances de jaillir toutes les fois que le jeu des facteurs externes ou internes — le plus souvent des deux conjointement — prend au dépourvu ces mécanismes d'attention et d'adaptation au réel, induisant dans leur fonctionnement une perturbation soudaine et relativement profonde » (p. 249-250). « L'essentiel [...] en est la joie, une joie dont nous comprenons maintenant qu'elle a la nature d'un soulagement et d'un émerveillement » (p. 250).

Cet essai, dont on ne peut donner ici qu'un bref aperçu, se situe au confluent de l'histoire des religions, de la philosophie et de la psychologie. Il aboutit comme malgré lui à la critique d'un certain intellectualisme occidental incapable de prendre en compte l'être humain comme masse d'affectivité, impuissant à concevoir « une joie fondamentale, non réactive, non événementielle mais liée à l'être même du sujet » (p. 185). Il constitue un bon exemple de la façon dont la philosophie orientale peut ébranler jusqu'aux fondements de la raison occidentale et l'obliger à réfléchir sur des expériences qu'elle était portée à ranger trop souvent parmi les divagations.

André COUTURE
Université Laval

EADMER, moine de Cantorbéry, **Histoire des temps nouveaux en Angleterre. Vie de saint Anselme**, dans *L'œuvre de saint Anselme de Cantorbéry*. Tome 9, traduction française par Henri Rochais. Paris, Cerf, 1994, 423 pages.

Si cette collection vise surtout à fournir une édition critique moderne des œuvres de saint Anselme, ce tome 9 se démarque par sa préoccupation historique. Le moine Eadmer présente d'abord son histoire d'Angleterre, sorte de fond à la vie de saint Anselme, qui compose la deuxième partie du présent volume.

La démarche historique du moine Eadmer retient à plus d'un titre l'intérêt du lecteur d'aujourd'hui. Il y a d'abord l'élément information, ou curiosité, lorsque le chroniqueur mène son lecteur à travers les méandres d'une histoire compliquée. Les personnages sont nombreux et