

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	2
I) LA PENSÉE DE SOI , L'EGO ET L'IDÉE DE SOI	7
1) LE FONDEMENT ONTOLOGIQUE DE LA PENSÉE DE SOI, DE L'EGO ET DE L'IDÉE DE SOI	7
a) L'âme séparée et le monde sensible	7
b) L'Ignorance Métaphysique (<i>Avidyā</i> अविद्य) et l'Illusion Cosmique (<i>Māyā</i> माया)...	14
c) L'idée de soi de l'Esprit et la Substance	19
d) Confrontation des trois fondements ontologiques de la pensée de soi, de l'ego et de l'idée de soi	22
<i>Le désir de connaître l'Absolu</i>	22
<i>La pensée comme source du sujet et de l'objet</i>	23
<i>De la relation du sujet à l'objet à l'apparition d'un monde</i>	23
<i>Le dualisme de la pensée et le monde</i>	24
2) L'ACTIVITÉ DE LA PENSÉE DISCURSIVE (<i>diánoia</i>), DU MENTAL (<i>manas</i>), DE L'IMAGINATION (<i>imaginatio</i>) ET LEUR OBJET	25
a) La faculté discursive de l'âme et son rapport au sensible	25
b) Le mental (<i>manas</i> मनस्) et son rapport aux objets des sens	29
c) L'idée affective et son rapport à la cause extérieure (opinion, imagination)	32
d) Confrontation des trois fonctionnements de la pensée discursive, du mental et de l'imagination	35
<i>La perception des affections par les organes des sens</i>	35
<i>La formation de la représentation sensible</i>	36
<i>La mémoire et l'intellection</i>	36
<i>Nature ontologique de l'intellect</i>	37
3) LES CONSÉQUENCES DE LA PENSÉE DE SOI, DE L'EGO ET L'IDÉE DE SOI	39
a) L'âme individuelle se tourne vers l'Intellect	39
b) Les conséquences et limitations de la connaissance inférieure	43
c) Les idées des affects sont inadéquates	48
d) Confrontation des trois limites de la pensée de soi, de l'ego et de l'idée de soi	52
<i>L'intellection et le désir</i>	52
<i>Le désir comme attachement au monde</i>	53

<i>L'identité véritable et le désir</i>	53
<i>Les sources de l'intellection erronée</i>	54
<i>La division du monde par la pensée</i>	54
<i>La pensée et la temporalité (devenir)</i>	55
<i>La pensée et la nature des choses</i>	55

II) LE DÉPASSEMENT DE LA PENSÉE DE SOI, DE L'EGO ET DE L'IDÉE DE SOI PAR L'INTELLECTION, LA BUDDHI

ET LA RAISON	56
1) LE POURQUOI DU DÉPASSEMENT DE LA PENSÉE DE SOI, DE L'EGO ET DE L'IDÉE DE SOI	56
a) L'unité de l'âme intellectuelle	56
b) <i>Jīva</i> (जीव) et <i>Brahmavidyā</i> (ब्रह्मविद्या)	62
c) La connaissance sous la dictée de la raison	68
d) Confrontation des trois raisons du 'pourquoi' dépasser la pensée de soi, l'ego et l'idée de soi	72
<i>L'identité trompeuse</i>	72
<i>L'identité personnelle et l'intelligence divine</i>	72
<i>La pensée en mouvement</i>	72
<i>Exhortation à dépasser la pensée</i>	73
<i>Ce que le dépassement de la pensée pourrait apporter</i>	73
<i>L'intellection dans le sens fort</i>	74
2) COMMENT DÉPASSER LA PENSÉE DE SOI, L'EGO ET L'IDÉE DE SOI PAR L'INTELLECT, LA BUDDHI ET LA RAISON	75
a) L'âme intellectuelle et son rapport à l'intelligible	75
b) La discrimination (<i>viveka</i>) et son rapport aux objets surimposés	80
c) La connaissance adéquate et son rapport aux affects	84
d) Confrontation des trois façons de dépasser la pensée de soi, de l'ego et de l'idée de soi	89
<i>La pensée qui ignore l'essence des choses</i>	89
<i>La préparation du dépassement de la pensée</i>	89
<i>La pensée à l'œuvre du dépassement de la pensée</i>	90
3) LES LIMITES DU DÉPASSEMENT DE LA PENSÉE DE SOI, DE L'EGO ET DE L'IDÉE DE SOI PAR L'INTELLECT, LA BUDDHI ET LA RAISON	91
a) L'état sans monde et sans pensée (allées et venues dans le Sanctuaire)	91
b) Le <i>savikalpa-samādhi</i> (सविकल्पसमाधि)	97

c) La Joie affective	101
d) Confrontation des trois limites du dépassement de la pensée de soi, de l' <i>ego</i> et de l'idée de soi par l'intellection, la <i>buddhi</i> et la raison	106
<i>La connaissance de soi en présence de la pensée</i>	106
<i>Les limites de la pensée pour se connaître soi-même</i>	107
<i>Comment réellement dépasser la pensée de soi, l'ego et l'idée de soi en allant par delà l'intellection, la buddhi et la raison</i>	108
III) LE DÉPASSEMENT DE TOUTE PENSÉE	109
1) LE FONDEMENT ONTOLOGIQUE DU 'POURQUOI' DU DÉPASSEMENT DE TOUTE PENSÉE (pensée de soi, ego, idée de soi)	109
a) L'unité de l'âme	109
b) Le Soi (<i>Brahman</i> ब्रह्मन्)	111
c) L'idée adéquate de l'essence de Dieu	115
d) Confrontation des trois 'pourquoi' du dépassement de toute pensée	118
<i>La connaissance de Soi ou de l'Absolu rendue possible grâce à la nature réelle de soi-même</i>	118
<i>La connaissance de soi par soi en soi ou l'Absolu en lui-même par lui-même</i>	119
2) L'ACTIVITÉ DE LA PENSÉE EN L'ABSENCE DE TOUTE PENSÉE (pensée de soi, ego, idée de soi)	120
a) L'expérience du sage	120
b) Le libéré-vivant (<i>jīvan-mukta</i> जीवन्मुक्त)	127
c) L'homme Libre	130
d) Confrontation des trois fonctionnements en l'absence de la pensée de soi, de l' <i>ego</i> et de l'idée de soi	133
<i>Le sage et son rapport à la 'pensée'</i>	133
<i>Le sage et l'Absolu</i>	134
<i>Le sage et le monde</i>	135
CONCLUSION	137
BIBLIOGRAPHIE	140

II) LE DÉPASSEMENT DE LA PENSÉE DE SOI, DE L'EGO ET DE L'IDÉE DE SOI PAR L'INTELLECTION, LA *BUDDHI* ET LA RAISON

1) LE POURQUOI DU DÉPASSEMENT DE LA PENSÉE DE SOI, DE L'EGO ET DE L'IDÉE DE SOI

a) L'unité de l'âme intellectuelle

Plotin exhorte l'âme à se mettre en quête de plus qu'elle-même, en ce sens qu'elle ne reste pas pour toujours une âme partielle, une âme attachée au sensible. Dès lors, Plotin montre que la vie sensible n'est que : «ce vivre sans Dieu, ce n'est qu'une apparence de vie qui imite seulement cette vraie vie, mais la vie là-haut, c'est l'activité même de l'Intellect»²⁷². La vie sensible demeure donc limitée car elle n'est qu'une image, alors que la vie, dite intellectuelle, semble ne pas être accessible par les images.

À travers cette citation, Plotin sous-entend que le monde sensible, donc la matière sensible, imite une vie plus élevée. En effet, Plotin déclare au chapitre 5 du *Traité 12*, que la matière divine possède la vie et l'intelligence, mais que la matière sensible n'a ni vie, ni pensée : qu'elle est comme morte. Si bien que les êtres immergés dans le monde sensible n'ont pas une véritable intellection et que leur être propre en tant que composé de matière et de forme n'est pas la vraie vie : celle de l'Intellect. Dès lors les êtres sensibles ne pensent pas les choses en-soi, mais les pensent «une partie par une autre²⁷³». L'intellection discursive qui est tournée vers l'extérieur voit «au-dehors et ne voit pas d'avantage, mais l'âme ayant reçu la lumière de l'Intellect «voit pour ainsi dire d'avantage les choses visibles»²⁷⁴. Ainsi les objets de pensée qui ne sont qu'appréhendés de façon sensitive sont des réalités partielles, car la saisie sensitive conditionne²⁷⁵ l'objet de pensée. Mais si l'objet de pensée est saisi intellectuellement ou mieux, si l'objet de pensée est intelligé par l'Intellect, alors il n'y a plus d'acte de saisie par un intellect indépendant. En effet, la

²⁷² 9 (VI, 9), 9, 11-24

²⁷³ 49 (V, 3), 6, 7

²⁷⁴ 49 (V, 3), 8, 28-36

²⁷⁵ Nous employons le terme «conditionne» dans le sens de conditionnement ou de particularisation de l'objet de pensée. Car Plotin dit que «les choses, les unes après les autres, viennent dans l'Âme : parfois Socrate, parfois un cheval, toujours une chose particulière» (10 (V, 1), 4, 15-20).

c) La connaissance sous la dictée de la raison

Spinoza nous exhorte à remédier à notre façon de connaître les choses, c'est-à-dire à les connaître par l'imagination. C'est pourquoi, il insiste sur les différences entre le premier et le second genre de connaissance. Il choisit donc d'exposer ces différents mode de connaissance, afin de les expliciter par la suite.

Comme il a déjà été souligné, l'imagination consiste en une interprétation de la réalité des choses qui se base sur la seule connaissance affective qui ignore, par sa manière de considérer la réalité des choses, la vraie réalité des choses. L'imagination se révèle être un vecteur de connaissance qui déforme la réalité, ou mieux la conforme à des affects particuliers. Spinoza s'efforce alors de distinguer deux modes de connaissances. Pour ce faire, il compare par exemple la façon dont nous concevons la quantité par le prisme de l'imagination ou de l'intellect :

[...] je répons que nous concevons la quantité de deux manières : abstraitement, autrement dit superficiellement, dans la mesure où nous l'imaginons, ou bien comme substance, ce qui se fait par le seul intellect. Si donc nous prêtons attention à la quantité telle qu'elle est dans l'imagination, ce que nous faisons souvent et avec plus de facilité, on la trouvera finie, divisible, et composée de parties ; et, si nous lui prêtons attention telle qu'elle est dans l'intellect, et la concevons en tant qu'elle est substance, ce qui se fait très difficilement, alors [...] on la trouvera infinie, unique, et indivisible.³³⁷

Spinoza nous dévoile alors que l'imagination n'est pas le seul moyen de connaissance que nous pouvons avoir de la réalité. Il oppose à celle-ci la raison, ou à défaut de les opposer, il nous montre les limitations de la connaissance imaginaire, laquelle rend les choses contingentes car «Dans la nature des choses il n'y a rien de contingent, mais tout est déterminé»³³⁸. L'imagination suppose que les choses soient contingentes, dans la mesure où, comme nous l'avons vu, l'imagination résulte d'un défaut de connaissance et, comme Spinoza l'entend, celle-ci est «tout à fait inadéquate». «De là suit que toutes les choses particulières sont contingentes et corruptibles»³³⁹. L'imagination est alors discréditée puisqu'elle ne renvoie qu'à une

³³⁷ *L'Éthique*, «De Dieu», Scol. Prop. 15

³³⁸ *L'Éthique*, «De Dieu», Prop. 29

³³⁹ *L'Éthique*, «De l'Esprit», Coroll. Prop. 31

d) Confrontation des trois raisons du 'pourquoi' dépasser la pensée de soi, l'ego et l'idée de soi

L'identité trompeuse

Plotin constate que la pensée discursive éloigne l'âme de sa vraie nature. De même, Śaṅkara observe que l'ignorance masque la vraie nature du *jīva*. De la même manière Spinoza qui met en lumière le fait que l'imagination empêche de connaître l'essence de l'Esprit humain, donc de l'essence des choses. C'est pourquoi les trois philosophes entendent dépasser le niveau basique de la fallacieuse identité du 'moi', considérée comme telle par les trois en considérant ce qu'il peut y avoir de mieux pour l'être.

L'identité personnelle et l'intelligence divine

Plotin démontre que la matière sensible ne possède ni vie, ni pensée, alors que la matière qui la féconde, la matière intelligible, possède l'être et l'intelligence. Cela se rapproche de Śaṅkara qui distingue la conscience individuelle de la Conscience suprême. Certes, il n'adopte pas une position aussi tranchée que Plotin en ce qui concerne la vie et la pensée de la conscience individuée (*jīva*), mais il rejoint Plotin pour ce qui est du facteur d'Intelligence (l'Intellect) ou de Conscience suprême (*cit*), dans ce qui dépasse l'âme et le *jīva*.

La pensée en mouvement

Plotin note que la pensée discursive, dès qu'elle se saisit d'un objet de pensée, se met en mouvement : la pensée passe de l'inaction à l'action ou du repos au mouvement, car la discursivité nécessite une alternance entre repos et mouvement. De même, Śaṅkara note que les modifications incessantes des représentations mentales entretiennent le *jīva* dans l'action, car celui-ci oscille toujours entre le vice et la vertu. De la même façon, Spinoza constate que les affects

b) Le *savikalpa-samādhi* (सविकल्पसमाधि)

Le disciple qui discrimine le Réel de l'Irréel est en voie de dépasser toutes pensées ou toutes formes d'oscillations mentales. En effet, en s'acheminant vers le Soi, le disciple dissipe toutes modifications (le sens du moi en autres) de l'ignorance en se désidentifiant du corps, du mental et de toutes ses cognitions afférentes (et par conséquent toute transmigration⁴⁶⁹. Ainsi, l'esprit du disciple tente de s'élever au-delà de sa propre condition en s'identifiant au Soi ou plutôt il tente de se déconditionner de ses fausses identités en appliquant les deux vertus fondamentales qui sont : la discrimination et le renoncement⁴⁷⁰.

Étant déjà parvenu au retrait des sens et du mental, l'aspirant à la Libération expérimente les premières lueurs du Soi, puisque son activité mentale a diminué, ou mieux, toute identification à l'activité mentale est en partie abolie. Cela est possible parce que la nature du Soi, qui est incondionnée, donne la possibilité d'un dépassement réel de toutes les représentations mentales, dans la mesure où les mentalisations résultent de la surimposition du Soi et du non-Soi. Tant et si bien que l'identification elle-même est illusoire dans le sens où seul le vrai Soi demeure. La fin des oscillations du mental signifie alors l'arrêt de toute identification du Soi à la *Māyā* ; autrement dit, cela signifie la fin de la dualité du sujet et de l'objet qui résultait de l'ignorance.

C'est pourquoi en discriminant le Réel (*satyam*) de l'Irréel, l'aspirant ne s'objective pas en tant qu'un autre soi-même qui serait présent de toute éternité derrière la Manifestation, mais au contraire, il se fond dans la Réalité elle-même (le Soi ou le Réel du Réel), laquelle inclut le Manifesté, car cette Réalité est justement Non-Manifestée. De telle sorte que cette Réalité, ne diffère en rien de la réalité Manifestée, mais la sous-tend en tant que Matrice incondionnée et inaccessible aux représentations mentales.

L'aspirant à la libération (*śiṣya*) qui s'identifie de plus en plus à cette Réalité, sans totalement s'y identifier, par la discrimination de ses fausses identités d'avec l'Unique vraie, atteint le stade⁴⁷¹ antérieur (le *savikalpa-samādhi* ou concentration avec modification) à la Réalisation finale. L'aspirant à la libération témoigne alors de

⁴⁶⁹ *Viveka-Cūḍā-Maṇi*, 223

⁴⁷⁰ *Ibid.*, 175

⁴⁷¹ La *Viveka-Cūḍā-Maṇi* distingue deux niveaux dans l'expérience faite de l'*Ātman* : le premier étant le *savikalpa-samādhi* et le second le *nirvikalpa-samadhi*. Toutefois, Ramana Maarshi distingue trois niveaux d'expérience de l'*Ātman*.