

Thomas d'Aquin et le Sāṃkhya

par Philippe Robert

Le 'système' hindou du Sāṃkhya est déconcertant à bien des égards pour un occidental. Théorie de l'évolution dans laquelle l'objet est produit par évolution par le sujet, il semble à première vue aux antipodes du réalisme thomasien. Et pourtant une étude attentive décèle, par delà les différences indéniables, des convergences inattendues. S'il est possible de concilier, comme le suggère le pape Benoît XVI dans sa dernière encyclique, attention à la vérité, fuite du relativisme, et cependant ouverture aux 'semences de verbe' que peuvent contenir les traditions philosophico-religieuses étrangères au christianisme, l'étude du cas du Sāṃkhya pourrait donner un avant goût de ce à quoi pourrait correspondre une telle conciliation paradoxale¹.

Introduction

Le Sāṃkhya tient à l'égard des grands systèmes du vedānta hindou un rôle semblable à celui d'Aristote à l'égard des grands systèmes occidentaux médiévaux (spécialement à partir du XIII^e siècle) : celui d'un grand réservoir de concepts qui sont repris et éventuellement retouchés, et qui servent à l'élaboration de synthèses philosophico-théologiques des plus diverses voire des plus opposées. On peut du reste déceler certaines analogies entre la manière dont le Sāṃkhya et la tradition péripatéticienne décrivent la matière en dépit de certaines différences qui rapprocheraient peut-être davantage le Sāṃkhya de la tradition platonicienne, pour autant qu'on puisse rapprocher de systèmes occidentaux des conceptions marquées par la tournure d'esprit orientale qui est évidemment tout-à-fait spécifique et fort différente de celle des grecs et des latins ou de leurs héritiers chrétiens ou musulmans.

Certains penseurs du XX^e siècle ont essayé de rapprocher les enseignements de la tradition hindoue de ceux du christianisme, mais ils ont souvent négligé certaines philosophies, telles que le Vaiśeṣika ou le Sāṃkhya qu'ils jugeaient à tort mineures au regard du prestige bien plus considérable des écoles du vedānta. Cependant les systèmes du vedānta, tous grandioses qu'ils soient procèdent davantage de motivations théologiques (ou

¹ Au demeurant les diverses affirmations de Benoît XVI sur le sujet dans son encyclique forment-elles un tout cohérent ou ne sont-elles pas plutôt des pistes de réflexions de direction souvent contradictoires, c'est ce que nous ne nous permettrons pas de juger. Il est vrai que la théologie des religions est une discipline d'une difficulté redoutable, qui n'en est sans doute encore qu'à ses premiers balbutiements, et dans laquelle il est difficile pour l'heure d'émettre des jugements à la fois exacts et nuancés.

peut-être faudrait-il dire brahmanologiques) et les questions de cet ordre sont celles qui suscitent les débats les plus difficiles à résoudre et les opinions les plus opposées. Puisqu'aussi bien dans la pensée médiévale chrétienne ou musulmane que parmi les écoles du vedānta règnent les débats les plus vifs et les plus difficiles à arbitrer, alors que des deux côtés, on voit un consensus relatif au plan purement philosophique concernant certains enseignement hérités ici du Sāṃkhya, là d'Aristote², on peut se demander si au contraire, ce n'est pas sur ce plan qu'il faudrait d'abord chercher d'éventuelles convergences, en dépit de différences de points de vue et de mentalités qu'il ne s'agit pas de nier ou d'éluder.

Le Vaiśeṣika est souvent décrit de manière très réductrice comme un atomisme, alors qu'il est beaucoup plus que cela et que plus encore que le Sāṃkhya, on pourrait peut-être le rapprocher de la philosophie de Platon avec des « universaux » (sāmānya) qui ne sont pas sans rappeler les Idées platoniciennes³, une notion centrale, la *samavāya* qui, malgré son originalité, peut à certains égards ou dans certains cas être rapprochée de la notion de participation, et évidemment les atomes, en l'occurrence les quatre éléments, toujours comme chez Platon bien que l'éther dans la philosophie Vaiśeṣika ne correspond pas à des atomes propres mais constitue une substance unique et infinie à laquelle est attribuée le transport du son. Dans la mesure où les notions d'Idées divines et de participation jouent un rôle central également dans la pensée médiévale et où l'atomisme du Vaiśeṣika, qui évite toute réduction du tout à ses parties, serait davantage compatible avec les conceptions médiévales (et peut-être aussi avec la physique moderne depuis la révolution quantique de la première moitié du XX^e siècle⁴) que celles de penseurs grecs tels que Démocrite ou Lucrèce, on pourrait être tenté d'étudier en détails les rapprochements possibles ou éventuels entre le Vaiśeṣika et la pensée médiévale.

² Dans le cas de l'islam, nous faisons référence évidemment à la philosophie musulmane, la *falsafa*, qui en dépit de son inspiration en grande partie néo-platonicienne, puise beaucoup aux sources du péripatétisme. Evidemment, il en serait autrement pour la théologie ou *kalam* dont les conceptions se rapprochent paradoxalement plus de celles des atomistes de l'antiquité. On pourrait d'ailleurs faire une analogie avec le judaïsme médiéval, dans lequel la philosophie s'inspire assez largement d'Aristote, même si dans ce cas c'est surtout la théologie ou la mystique qui est d'inspiration néoplatonicienne.

³ Les universaux du Vaiśeṣika ne sont cependant pas totalement équivalents aux Idées de Platon ou aux Idées divines des scholastiques, dans la mesure où il ne leur est pas prêtée de causalité ou d'influence sur la réalité, mais sont cantonnées au rôle plus modeste de purs universaux.

⁴ Nous pensons notamment au fait que les probabilités de présence de deux particules liées dépendent l'une de l'autre selon la mécanique quantique (elles ne correspondent pas à des variables aléatoires indépendantes pour parler le langage des statisticiens). Mathématiquement, ce fait s'exprime en ceci que l'espace d'état d'un système de plusieurs particules n'est pas la somme ou le produit vectoriel mais au contraire le produit tensoriel des espaces d'état de chacune des particules. (Dans le cas de particules identiques, le problème est du reste plus complexe puisqu'on a recours soit à l'algèbre symétrique (cas des bosons) soit à l'algèbre alternée (cas des fermions, à relier au principe d'exclusion de Pauli) formée sur l'espace d'état de départ. Ajoutons que dans les théories atomistes hindous, on attribue souvent aux atomes la propriété de vibrer, ce qui de façon surprenante a été confirmé par la mécanique quantique qui attribue paradoxalement une dimension ondulatoire aux corpuscules. (Du reste –mais cela nous rapprocherait sans doute plutôt du Sāṃkhya que du Vaiśeṣika – la mécanique quantique des champs va jusqu'à relativiser la notion de particule individuelle, en associant à chaque type de particule un champ, un peu comme au photon est associé le champ électromagnétique, à ceci près que ce champ n'est en général pas un champ de force.)

Cependant, ces analogies étant assez évidentes par elles-mêmes, il nous a semblé préférable de commencer par le cas du Sāṃkhya, dans lequel certaines oppositions apparentes se dissolvent ou s'atténuent à la lumière d'une connaissance plus approfondie à la fois du système hindou (pour autant qu'on puisse traduire par système le terme de *darśana*, ce qui est tout autant commode que discutable) et de la tradition péripatéticienne. Pour ce faire, sans oublier le grand penseur grec qu'est Aristote lui-même, nous aurons aussi recours aux enseignements de saint Thomas d'Aquin dans la mesure où ce penseur, à la fois est des plus représentatifs de la pensée médiévale, dont il marque une étape importante, et à la fois présente, si on le lit en détail, quelques thèses en apparence très secondaires mais qui permettent en fait, dans le contexte d'une étude comparatiste entre pensée hindoue et tradition péripatéticienne, des rapprochements inattendus. A dire vrai, un premier et bref aperçu du Sāṃkhya suggérerait plutôt un rapprochement avec Duns Scot, notamment en raison de ses conceptions sur la matière. Toutefois, un regard plus approfondi fût-il encore assez général et qu'on trouve par exemple dans le second volume d'*Indian Philosophy* par Radhakrishnan⁵, suggère des rapprochements plus profonds à la fois avec la tradition péripatéticienne en général (donc d'une certaine manière, aussi avec Duns Scot en tant que ce dernier s'en inspire) mais en fait surtout avec l'interprétation thomasienne de cette tradition.

Ajoutons du reste que certains passages de cette courte étude ne se situent peut-être pas sur un plan strictement comparatiste mais auront éventuellement aussi une nuance herméneutique ou spéculative. Toutefois, nous nous sommes efforcé de faire en sorte que ces passages s'intègrent harmonieusement dans le tout, et, pour autant qu'il était en nous, qu'ils ne nuisent pas à la clarté et à la rigueur du raisonnement. Du reste certaines affirmations, bien qu'ils ne soient pas toujours possible d'y insister autant que nécessaire de crainte d'alourdir le développement, devront plutôt être prises pour des suggestions ou des hypothèses que pour des certitudes parfois inaccessibles dans des régions aussi élevées de la philosophie. Pour conclure et s'il nous est permis de rassembler dans une même phrase un dominicain et un jésuite, nous dédions la présente étude au bouddhologue d'exception que fut le P. Etienne Lamotte⁶ ainsi qu'au thomiste au verbe insolite que fut le P. Guérard des Lauriers⁷.

⁵ Radhakrishnan est un personnage assez célèbre qui a longtemps enseigné à Oxford avant d'être élu à la tête de l'Inde en 1962.

⁶ Le P. Lamotte est surtout connu pour ses traductions de textes bouddhistes et pour son *Histoire du bouddhisme indien. Des origines à l'ère Saka*, Publications universitaires & Institut orientaliste, Louvain, 1958 ; cependant, il a également écrit un ouvrage sur la Baghavadgita ce qui justifiera s'il est besoin sa mention dans ces lignes.

⁷ Sur le P. des Lauriers, on pourra consulter notamment l'ouvrage récent du P. Louis-Marie de Blighnières : *Le mystère de l'être. L'approche thomiste de Guérard des Lauriers*, Paris, J. Vrin, 2008.

Premier Aperçu sur le Sāṃkhya

Mais commençons par l'aperçu le plus élémentaire de la théorie du Sāṃkhya, celui dont nous avons dit qu'il évoque lointainement la pensée scotiste. Selon cet aperçu, le monde est composé de deux principes : prakṛti (प्रकृति) et les puruṣa (पुरुष). Prakṛti, qu'on traduit soit par la matière, soit par la substance, est une, parmi ses différentes productions et c'est pourquoi le terme est aussi traduit par la nature. Jusqu'ici, rien qui fasse penser à saint Thomas, la doctrine de l'unité de la matière, de connotations plutôt moniste, évoquant plutôt Avicébron ou certains textes attribués autrefois à Duns Scot mais dont les historiens contemporains tendent à mettre en doute l'authenticité. Toutefois, il n'y aurait pas vraiment monisme, mais plutôt dualisme du fait qu'à la matière, prakṛti, on oppose les esprits, puruṣas⁸, qui sont liés à la matière pour former les êtres humains, mais dont le seul ou le principal but est de se délier de prakṛti en utilisant les ressources même de celles-ci, afin qu'enfin libérés, ils jouissent d'un bonheur sans ombre, n'ayant plus à se réincarner.

Une étude attentive montrerait sur ces sujets des points de parenté avec le bouddhisme dans la conception de la souffrance, de la libération du corps et de la souffrance, et d'un bonheur éternel lié à la libération du cycle des réincarnations, le fameux saṃsara⁹. C'est d'ailleurs pourquoi certains historiens, en dépit des différences entre les deux systèmes de pensée (qui tiennent notamment au dualisme du Sāṃkhya) ont pu s'interroger sur une éventuelle influence du bouddhisme sur le Sāṃkhya, ou, lorsqu'ils penchaient pour une haute antiquité du Sāṃkhya (ce qui évidemment est souvent le cas chez les auteurs hindous) du Sāṃkhya sur le bouddhisme. Il n'en reste pas moins qu'il existe des différences profondes entre les deux systèmes, même au point de vue sotériologique. Ainsi le bouddhisme affirme-t-il comme le Vaiśeṣika que l'état de béatitude éternelle est dénué de toute sensation soit de plaisir, soit de douleur¹⁰, tandis que le Sāṃkhya admet que le puruṣa reste doué de sensation après sa libération définitive – quoiqu'à la vérité, ce point

⁸ Nous n'avons pas mis au terme 'puruṣa' la marque du pluriel la première fois que nous l'avons présenté, du fait que sa forme thématique en sanscrit ne comporte pas de 's'. Cependant nous la mettons par la suite, conformément aux usages du français, lorsque ce terme est employé au pluriel.

⁹ Bien évidemment, le saṃsara désigne le cycle des réincarnations et non la libération de ce cycle, celle-ci s'appelant mokṣa dans l'hindouisme et bien sûr nirvana dans le bouddhisme. Le saṃsara est souvent comparé par les auteurs indiens à une jungle ou à un océan.

¹⁰ Il peut être utile à ce propos de se rappeler une brève histoire rappelée par Walpola Rahula et qui met en scène Sāriputta, un des disciples préférés du Buddha en raison de son intelligence pénétrante (Sāriputta est mis par la tradition bouddhiste au nombre des « doyens », c'est-à-dire des plus honorables des disciples direct du Buddha). Voici comment Walpola Rahula raconte la chose : « Même le mot 'bonheur' (*sukha*), dont on fait usage pour décrire le *Nirvāṇa*, a un sens entièrement différent. Sāriputta dit une fois : 'O ami, le *Nirvāṇa* est le bonheur. Le *Nirvāṇa* est le bonheur !' Udāyi lui demanda alors : 'Mais, ami Sāriputta, quel bonheur cela peut-il être puisqu'il n'y a pas de sensation ?' La réponse de Sāriputta est hautement philosophique, elle se situe au-delà de la compréhension commune : 'Qu'il n'y ait pas de sensation, cela-même est le bonheur.' » (Walpola Rahula, *L'enseignement du Bouddha*. D'après les textes les plus anciens, Seuil, 1961, rééd. en coll. Point Sagesse, Seuil, 1978, ch. 4, p. 67.)

soit disputé et que la différence soit moins nette qu'il n'y paraît puisque les sensations du puruṣa ne peuvent être que fort limitées une fois séparé de prakṛti qui compose ses organes sensoriels intérieurs. Une différence plus nette sera par exemple la théorie du non-soi et des cinq agrégats, théorie centrale dans le bouddhisme et qui, de quelque manière qu'on l'interprète, s'éloigne nettement de l'enseignement du Sāṃkhya.

Toujours est-il qu'un esprit européen remarquera peut-être surtout la parenté plus ou moins lointaine avec le platonisme, notamment dans la conception dualiste des relations entre l'âme et le corps. Toutefois, dans le Sāṃkhya, il ne s'agit pas seulement pour l'âme de se séparer de la matière comme dans le platonisme, mais aussi d'utiliser pour cela les ressources même que lui fournit celle-ci, aspect qui ne contredit pas forcément l'enseignement de Platon, mais est semble-t-il moins développé dans celui-ci. Le Sāṃkhya ne nie pas plus la bonté du corps que de la matière en général, même s'il considère que celui-ci est pour l'esprit l'occasion de ses souffrances de sorte que ce dernier ne peut atteindre son vrai bonheur qu'en s'en séparant. En tout cas, le rapprochement avec Thomas d'Aquin pour lequel l'esprit, s'il trouve des obstacles dans la chair en raison du péché originel, est cependant destiné à s'unir de manière définitive au corps d'une manière plus parfaite dans la vie future, peut sembler jusqu'ici assez obscur, et si l'on ajoute que le système Sāṃkhya est traditionnellement athée ou au moins agnostique, l'on comprendra moins encore le rapprochement avec celui-ci ou avec Aristote, et même le fait que ce système ait pu être considéré comme orthodoxe par les hindous.

Il convient maintenant de donner quelques précisions qui éclaireront le sujet. Le Sāṃkhya, sans doute, n'évoque pas l'Absolu, mais il reconnaît des dieux finis, les fameux devas, lesquels sont d'ailleurs communs à l'hindouisme et au bouddhisme. Quoiqu'il ne traite pas positivement de l'Absolu et que certains de ses auteurs nient son existence, fournit un réservoir de concepts qui ont été utilisés par les principaux penseurs religieux de l'Inde, qu'ils soient par ailleurs théistes, panthéistes, ou, comme Śaṃkara, acosmistes¹¹.

¹¹ Ajoutons que certains auteurs ont interprété le silence du Sāṃkhya sur Dieu comme étant une réponse par rapport à la rhétorique bouddhiste niant un Dieu personnel, ou du moins un Absolu personnel. Cela dit, les interprétations du silence du Sāṃkhya sur la question du divin ont été interprétées dans différents sens souvent divergents, allant du fidéisme au pur athéisme. Du reste l'athéisme ou l'agnosticisme même du Sāṃkhya le rendent peut-être paradoxalement plus facilement assimilable par la pensée thomiste que des systèmes plus religieux mais peut-être plus suspects d'immanentisme. Du reste, certaines idées de ceux-ci pourraient sans doute également être assimilées par le christianisme moyennant une transposition. Ainsi certaines affirmations de Rāmānuja sur l'union entre l'âme et Dieu, quoique de coloration immanentiste dans leur sens littéral, pourraient sans doute prendre un sens acceptable prises métaphoriquement et appliquées aux âmes parvenues aux plus hauts degrés de la vie de la grâce. Quant à la théorie du Soi des *Upaniṣads* et de Śaṃkara, si opposée fût-elle à la conception chrétienne de la transcendance de Dieu lorsqu'on la prend littéralement, elle n'est pas sans recouvrir une vérité théologique, en l'occurrence la doctrine de « l'immédiateté de supposition » développée notamment par Cajetan, pour peu qu'on accepte de la sortir de son sens littéral. Ce n'est d'ailleurs peut-être pas un hasard si l'abbé de Tanoüarn, dans son dernier livre sur *Cajétan*, éditions du Cerf, 2009, suspecte la théorie de l'immédiateté de supposition de recouvrir un « *panthéisme inavoué* » (p. 432), avant de l'expliciter en des termes bien maladroits (p. 433), qui pour le coup se rapprocheraient plutôt de ce que la notion de Soi peu avoir effectivement d'immanentiste.

Et même le fameux récit du Ṛg-Veda sur le sacrifice et le démembrement du grand Puruṣa, des membres duquel sont formés les différentes parties de l'univers et les différentes castes, ce récit aussi, quoique

Ainsi Madhva, le principal penseur du vedānta dualiste¹² utilise-t-il les notions du Sāṃkhya dans un cadre théiste et affirme-t-il, notamment, la distinction entre les différentes parties de la matière tout autant que la distinction entre l'âme et la matière ou la distinction entre l'âme et Dieu. C'est donc parmi ces concepts développés par le Sāṃkhya et remontant parfois à la tradition védique elle-même (par exemple, les trois guṇas qui composent prakṛti apparaissent déjà dans les védas) que l'on peut chercher si certains ne seraient pas intéressants d'un point de vue thomiste, quoique mêlés à des conceptions qui ressortiraient peut-être plutôt du platonisme ou d'autres aspects de la tradition philosophique occidentale. Parmi les concepts du Sāṃkhya, il y en a qui ont plutôt une portée cosmologique, ou, disons, qui relèvent de la philosophie de la nature, d'autres qui ont davantage une portée anthropologique. Ce sont surtout les premiers qui nous intéresseront ici, au moins dans un premier temps.

Prakṛti n'est pas, d'après le Sāṃkhya, une entité parfaitement simple, au contraire, elle est composée de trois composantes indissociables, les trois guṇas : sattva, rajas et tamas¹³. C'est une des raisons de l'opposition apparente avec le paradigme aristotélien, dans la mesure où si l'on compare prakṛti avec la matière première d'Aristote et de saint Thomas, cette dernière, au contraire, est supposée être simple. Mais poursuivons notre description. Sattva, souvent traduit par pureté, est l'élément qui donne sa subtilité à prakṛti. Les différents corps contiennent des proportions variées de sattva, de rajas et de tamas, et plus un corps contient de sattva, plus il est fin et subtil, plus au contraire il contient de tamas, plus il est lourd, solide et résistant. Quant à rajas, elle est le principe de l'activité du

peu ou prou moniste pris au sens littéral pourrait néanmoins, dans le cadre d'une herméneutique chrétienne, se lire comme une prophétie du sacrifice du Christ sur la Croix, dont le corps mystique est composé des différentes parties de l'Eglise comme d'autant de membres vivants. D'ailleurs, ce géant Prajāpati a très tôt été assimilé par le Védisme à l'autel sacrificiel : et de même dans le christianisme, l'autel est en quelque manière identifié au Christ. Par ailleurs Prajāpati est encore identifié à l'année par le *Shatapatha-brahmana* : et de même, les différentes parties de l'année liturgique reprennent les étapes principales de la vie du Christ et de sa sainte Mère.

¹² Dans le contexte indien, le terme de dualiste n'indique pas forcément un dualisme dans le sens occidental du terme (il est vrai que le Sāṃkhya a une conception dualiste des rapports entre l'âme et le corps, mais ce serait tout autant le cas des systèmes dits 'non-dualistes') mais plutôt une opposition au 'non-dualisme' (*a-dvaita*), qui correspond approximativement au concept occidental de monisme, mais désigne une réalité peut-être parfois plus subtile. Le système de Madhva est ainsi appelé vedānta dualiste (*dvaita vedānta*) par opposition au vedānta non-dualiste de Śaṅkara, de tendance acosmiste. Rāmānuja a cherché une voie moyenne entre les deux, à la fois très différente de celle qu'avait eu avant lui Śaṅkara et de celle qu'aura après lui Madhva : le *viśiṣṭādvaita*, non-dualisme qualifié, qui privilégie l'immanence du divin à la transcendance (d'où le terme de non-dualisme), mais, en concordance avec la tradition vishnouite, affirme le caractère personnel de l'absolu et insiste sur l'importance de la *bhakti*, c'est-à-dire de la dévotion envers Dieu, faite à la fois d'amour et de méditation (d'où le caractère *qualifié* du non-dualisme). Le cas de Rāmānuja est d'ailleurs intéressant pour la compréhension du concept de non-dualisme car malgré sa référence à ce terme (qui cependant chez lui est *qualifié*) et son adhésion à une forme d'immanentisme, il n'est pas moniste comme peuvent l'être Śaṅkara ou certains autres penseurs non-dualistes.

¹³ Respectivement सत्त्व ; रजस् et तमस् en devanāgarī.

corps. Ainsi une pierre contiendra-t-elle beaucoup de tamas, l'air beaucoup de sattva, et le feu beaucoup de sattva et de rajas. Ajoutons que selon le Sāṃkhya, les facultés de l'âme sont des organes subtils, composés eux aussi de sattva, de rajas et de tamas, car elles sont de nature matérielle, avec cependant un bien moindre proportion tamas et une bien plus grande proportion de sattva que dans les corps qui nous entoure, parce qu'elles correspondent à la matière dans son état subtil et non dans son état grossier¹⁴. Les facultés de l'âme ne sont donc pas selon le Sāṃkhya des attributs du puruṣa, contrairement à Aristote et Thomas d'Aquin pour lesquels elles sont des qualités de l'âme, mais au contraire des productions de prakṛti sous l'influence du puruṣa.

Le Sāṃkhya, à dire vrai, défend même des thèses qui pourraient sembler quelque peu anthropocentriques voire peut-être anthroposophiques, selon lesquelles, au début de l'évolution cosmologique, les organes subtils sont les premières productions formées par prakṛti sous l'influence des puruṣas, les autres productions de n'en procédant que par leur intermédiaire. Ainsi les organes intérieurs émanent-ils les uns des autres et de prakṛti, et à partir d'eux, le reste de la matière subtile et de la matière grossière. C'est en quoi le Sāṃkhya, sans être idéaliste à proprement parler, possède néanmoins les caractéristiques de ce qu'un Heidegger appellera au XX^e siècle les « métaphysiques du sujet », ce en quoi à la vérité il tendrait plutôt à s'opposer au paradigme thomiste et plus largement péripatéticien. Cependant, en dépit de cette différence de perspectives, les descriptions que nous venons de faire de l'émanation des organes subtils les uns à partir des autres et de prakṛti, sous l'influence des puruṣas n'est pas sans quelque analogie avec le double processus d'émanations des facultés de l'âme selon l'Aquinate : en un sens, selon la raison de finalité et de principe actif, elles émanent les unes des autres et de la substance de l'âme en commençant par les plus parfaites, mais en un sens aussi, du point de vue de la causalité matérielle, elles émanent les unes des autres et de l'âme en tant qu'unie au corps, en commençant par les plus fondamentales et donc les plus grossières¹⁵.

Néanmoins, ce qui nous intéresse surtout ici, c'est que la proportion de sattva dans une faculté est proportionnelle à son intellectualité : plus sattva est en grande proportion

¹⁴ Thomas d'Aquin n'a évidemment pas thématiquement de la même manière que les penseurs hindous la différence entre état subtil et état grossier de la matière – et en particulier, il ne comprend pas les facultés de l'âme comme étant des 'organes subtils'. On trouve cependant chez lui l'affirmation que l'âme meut les parties les plus grossières du corps par l'intermédiaire des plus subtiles (« [anima] partes grossiores corporis per subtiliores movet. », *Somme théologique*, Ia pars, q. 76, a. 7, ad. 1um) ainsi que des discussions sur le ou les « esprits corporels » (*Somme contre les Gentils*, livre I, ch 71 ; *Somme théologique*, Ia pars, q. 76, a. 7, ad. 2um ; q. 117, a. 3, ad 2um) qui ne sont pas sans rappeler les réflexions de l'hindouisme sur le *prāṇa* (प्राण ; souffle vital) et semblent difficiles à expliquer sans supposer l'existence d'une certaine forme de matière subtile. Il est vrai que ces spéculations occupent une place assez faible dans l'œuvre de l'Aquinate ce qui permet de comprendre qu'elles soient peu étudiées de nos jours, d'autant plus qu'elles ne semblent pas à première vue correspondre à des données tangibles. Cependant une étude comparative sur la pensée thomastique et la pensée hindoue ne peut que noter l'existence de certains parallèles sur ce sujet, tout en réservant éventuellement son jugement au sujet de la portée objective de ces théories, celles-ci semblant effectivement difficilement vérifiables de manière positive, en dépit de certaines recherches récentes (menées par exemple par le Pr. Konstantin Korotkov en Russie) qui sembleraient indiquer que de telles expérimentations ne sont peut-être pas impossibles mais demanderaient sans doute des vérifications et des approfondissements.

¹⁵ Cf. *Somme théologique*, Ia pars, q. 77, a. 7.

dans une faculté, plus celle-ci est transparente et pour ainsi dire immatérielle et donc plus elle peut facilement contenir les images ou les idées des choses sensibles. Si l'on se souvient que sattva peut se traduire par pureté, il y a là une intuition en partie vraie, à savoir que plus une âme est pure, et plus, en général, elle est capable de faire fonctionner avec aisance ses facultés intellectuelles. Notons cependant que selon le Sāṃkhya, les organes subtils contiennent malgré tout une part de tamas, car s'ils n'étaient composés que de sattva et de rajas, la limpidité de sattva et le dynamisme de rajas feraient que les images s'y succèdent trop vite, ce qui explique la nécessité de tamas qui, par son opacité, calme ou modère l'activité des facultés.

Première ébauche de rapprochements entre concepts Sāṃkhya et pensée médiévale occidentale.

Ce premier exposé du Sāṃkhya ne semble guère favoriser un rapprochement ce système et la pensée thomiste. A la rigueur la consistance propre qu'il semble donner à la matière pourraient sembler le rapprocher de Duns Scot ou d'Henri de Gand, lesquels posent le principe de l'actualité de la matière indépendamment de la forme, mais même ceux-ci voient en la matière une substance simple, alors que le Sāṃkhya tend à la présenter comme composée de trois principes distincts. Au demeurant, un scotiste dirait peut-être que cette décomposition de la matière en trois principes distincts est un argument en faveur de sa thèse de l'actualité de la matière et pourrait envisager de l'intégrer d'une manière ou d'une autre à son système, quitte à nuancer son enseignement sur la simplicité de la matière première, d'autant plus que, l'état d'équilibre entre les trois guṇas qui est selon le Sāṃkhya celui de la matière entre deux cycles cosmiques ressemble beaucoup à l'état de matière dénuée de forme qui selon plusieurs penseurs médiévaux occidentaux était celui du monde dans les premiers instants de sa création¹⁶, et que d'aucun pourraient être tentés de rapprocher de l'état d'indétermination de la matière qui selon au moins certaines formulations de la théorie du Big Bang, était celui de l'univers dans les premières fractions de seconde qui ont précédé l'inflation cosmique.

Cependant, si l'on s'en tient à une comparaison entre le Sāṃkhya et l'interprétation thomasienne d'Aristote, toute tentative de synthèse n'est pas impossible pour autant. Dans

¹⁶ Sur tous ces sujets, voire notamment König-Pralong, Catherine, *Avènement de l'aristotélisme en terre chrétienne*, coll. 'Études de Philosophie Médiévale' (LXXXVII), Vrin, Paris, 2005. Mme König-Pralong se fonde sur certains textes de saint Augustin pour lui attribuer la thèse d'une matière sans forme au commencement de la création. Telle était sans doute la lecture d'Augustin faite par certains penseurs médiévaux, mais d'autres textes du docteur d'Hippone militent en sens contraire, de sorte que le P. Copleston, Frederick, s.j., dans *A History of Philosophy*, t. 2 'Medieval Philosophy' (1950), rééd. Continuum, 2003, p. 75, lui prête l'opinion opposée selon laquelle la matière est concrétée. Notons du reste que dans la mesure où, comme nous le verrons, sattva peut être interprétée comme la forme et tamas comme la matière première, on pourrait tout aussi bien même d'un point de vue thomiste admettre que le monde a été, dans ses premiers instants, créé dans un état d'équilibre des trois guṇas tel que le décrit le Sāṃkhya et comme le dit celui-ci, mis en mouvement sous l'influence de certains puruṣas, c'est-à-dire en l'occurrence des intelligences angéliques, puisque les âmes humaines n'existaient pas encore selon la théologie chrétienne.

un premier temps, on peut déjà se demander si les analyses du Sāṃkhya et celles de la tradition hylémorphiste occidentale se situent au même plan : en effet, lorsque saint Thomas dit de la matière qu'elle est simple, il parle de la matière première et non, par exemple, de la matière prochaine, de sorte que certaines des affirmations du Sāṃkhya sur prakṛti prendraient peut-être un sens acceptable d'un point de vue thomiste si l'on plaçait prakṛti sur un plan différent de celui de la matière première. Par exemple, la matière première se situe sur un plan ontologique et se définit par opposition à la forme, mais on pourrait émettre l'hypothèse que prakṛti se situe sur un plan plus phénoménal ou disons pré-phénoménal, et désigne la matière en tant qu'elle est réalisée concrètement, actualisée par une forme, et étendue dans l'espace par la quantité.

Intermède sur le Sāṃkhya et la physique moderne

On nous répondra peut-être que même dans ce cas – et puisqu'il s'agit de placer prakṛti sur un plan pré-phénoménal – celle-ci ne semble pas répondre aux expériences courantes que l'on a de la matière. Cela dit, si l'on se place d'un point de vue physique, et pour prendre des comparaisons qui quoique sans doutes réductrices, n'en sont pas moins suggestives, tamas pourrait par exemple correspondre à la masse en tant que principe d'inertie d'un corps ou d'une particule, et rajas à son énergie (notamment à son énergie cinétique) ainsi qu'à ses différentes charges : charge électrique, charge faible, charge de couleur dans le cas des quarks, ou même la masse en tant que masse pesante. En effet, c'est la masse inerte d'une particule qui tend à limiter ses mouvements et l'action que les différentes forces peuvent exercer sur elle, puisque d'après le second principe de Newton (et pour rester dans un cadre de physique classique qui se généralise sans difficulté aux théories contemporaines) la somme des forces exercées sur une particule est égale à la dérivée de sa quantité de mouvement : $\sum \vec{F} = \frac{d\vec{p}}{dt}$, et que la masse inerte est l'un des facteurs définissant la quantité de mouvement ($\vec{p} = m \cdot \vec{v}$). Par ailleurs, en ce qui concerne rajas, il est certain que l'énergie d'une particule et les différentes charges qui la caractérisent déterminent l'action qu'elle peut exercer sur les autres particules qui l'entourent.

Par ailleurs, la complémentarité des trois guṇas, qui fait que plus l'une d'entre elles est présente dans un corps, moins l'autre y réside en proportion aurait comme un pendant dans l'expérience physique, notamment en ce qui concerne sattva et tamas : l'intensité de sattva, qui désigne la subtilité d'un corps, serait de fait proportionnel à la faiblesse de tamas. Ainsi l'air est-il un milieu moins lourd que la terre ou l'eau, mais aussi plus fin, plus subtil. Au point de vue microscopique, on sait que d'après le principe d'incertitude d'Heisenberg (qui est du reste en fait davantage un principe d'indétermination que d'incertitude selon l'interprétation la plus répandue chez les physiciens, et aussi semble-t-il la plus fondée), plus une particule a un poids faible (donc, d'une certaine manière, moins elle a de tamas), moins sa vitesse et sa position possèdent une valeur indéterminées, c'est-à-dire plus elle participe

de la nature ondulatoire de la matière – et donc, en quelque manière, plus elle a une nature subtile et, dans le langage du Sāṃkhya, plus elle participe de sattva¹⁷.

Au demeurant, il est toujours délicat de vouloir mettre en correspondances des notions physiques et des notions philosophiques, celles-ci ne se situant pas sur le même plan du point de vue épistémologique. C'est pourquoi les indications qui précèdent et celles qui vont suivre doivent évidemment se lire au conditionnel. Elles nous semblent cependant utiles afin de montrer que les spéculations des philosophes n'entrent pas forcément en contradiction avec les découvertes des physiciens, et que parfois, mêmes elles peuvent présenter des convergences surprenantes. Toujours est-il que lorsque nous établissons, par exemple, une comparaison entre *tamas* et la masse inerte, ou plus généralement, entre l'une des *guṇas* et certaines propriétés physiques des corps telles que les décrit la physique moderne, nous ne voulons pas dire que *tamas* se réduise à la masse inerte ou que les descriptions de la physique moderne prouvent celles du Sāṃkhya. Simplement, dans la mesure où le Sāṃkhya est une théorie philosophique importante mais à première vue spéculative et que l'on pourrait penser déconnectée de la réalité physique, il peut être utile de montrer qu'une certaine correspondance peut être établie entre certains de ses principes philosophiques et certaines propriétés des systèmes physiques, de sorte qu'un adhérent au Sāṃkhya ou quelqu'un qui se poserait la question de son adhésion à ce système (encore qu'il soit peut-être un peu inexact de présenter les *darśanas* hindous dont le Sāṃkhya fait partie comme des systèmes au sens occidental du terme) ou à certaines de ses conceptions ne soit pas obligé de déconnecter ses connaissances physiques de ses idées philosophiques, mais puisse interpréter, en laissant autrui libre de les interpréter autrement, certaines propriétés des corps décrites par la physique moderne comme la manifestation dans un autre plan de principes philosophiques ou en l'espèce ontologiques décrits par ce système philosophique – ou du moins puisse se convaincre qu'il n'y a pas de contradictions flagrantes entre ces idées spéculatives et les faits expérimentaux tels que les moyens modernes permettent de les décrire.

¹⁷ On se souvient en effet que le principe d'incertitude d'Heisenberg ($\Delta p \cdot \Delta x \geq \hbar$) porte non pas tant sur le produit de l'incertitude de la position (Δx) par rapport à l'incertitude de la vitesse (Δv) que sur le produit de l'incertitude de la position par rapport à l'incertitude de la quantité de mouvement (Δp). Or la quantité de mouvement est directement proportionnelle à la masse, car elle est le produit de la masse par la vitesse ($p=m \cdot v$). D'une manière générale, il est bien connu des chimistes et des physiciens que les propriétés de position et de vitesse d'une particule très légère comme l'électron sont moins déterminées que celles d'une particule plus lourde, comme le proton ou le noyau atomique, de sorte que les propriétés ondulatoires de la matière se manifesteront davantage dans le cas de l'électron. En effet, si la dualité onde-corpuscule est un des principes fondamentaux de la mécanique quantique, il reste vrai que certaines particules (notamment les plus légères, et d'une certaine manière aussi les bosons) ont un caractère plus ondulatoire tandis que d'autres (les particules lourdes et d'une certaine manière aussi les fermions) se composent davantage comme des corpuscules – ce qui explique en particulier (même s'il y a aussi d'autres raisons à cela, notamment le phénomène de décohérence) que la nature ondulatoire de la matière se manifeste peu sur le plan macroscopique. Nous ajouterons ici une remarque plus personnelle, à savoir que d'une certaine manière les milieux les moins denses comme l'air conservent peut-être quelque chose de cette nature ondulatoire de la matière à basse échelle, dans la mesure où ils transmettent mieux les ondes, par exemple les ondes sonores, que ne le font les milieux solides.

Ajoutons dans un autre ordre d'idées que les auteurs du vedānta, tout en reprenant certains concepts du Sāṃkhya, les ont remodelés. Ainsi pour Rāmānuja, prakṛti n'est-elle pas indépendante de l'esprit et les trois guṇas ne sont-elles pas des composantes de prakṛti, mais ses qualités : celle-ci possède en même temps un part de subtilité, une part d'activité, et un aspect de résistance. Au demeurant, cette interprétation du terme 'guṇa' est davantage en accord avec le sens dominant du terme en sanscrit, qui est celui de qualité – bien qu'à vrai dire, cet argument ait peu de poids du fait de la polysémie des termes sanscrits. Quant à Madhva, il considère les guṇas comme étant les trois premiers produits de prakṛti – ce qui s'accorderait mieux avec la simplicité de la matière, s'il fallait identifier prakṛti à la matière première – identification qui cependant n'est, nous allons le voir, peut-être pas nécessaire¹⁸. Toujours est-il que puisque les penseurs hindous eux-mêmes n'ont pas hésité à modifier les concepts du Sāṃkhya avant de les incorporer à leurs systèmes, il serait aussi parfaitement légitime de les modifier quelque peu avant de tenter un rapprochement entre Sāṃkhya et pensée thomiste ou encore entre Sāṃkhya et physique contemporaine – et l'on sait que certains des fondateurs de la mécanique quantique, tels que Wolfgang Pauli, n'ont pas hésité à rapprocher la vision du monde qui émerge des nouvelles théories physiques à la fois de la philosophie médiévale et de la pensée orientale.

De ce point de vue – et pour autant, évidemment, que l'on puisse mettre en correspondances concepts philosophiques et théories physiques – ce serait peut-être, dans un premier temps, la conceptualisation des trois guṇas proposée par Rāmānuja qui semblerait la plus pertinente pour un rapprochement de la pensée hindoue avec la physique contemporaine. En effet, dans ce qui précède, ce sont des *qualités*, des caractéristiques physiques des corps que nous avons rapproché de ces concepts indiens. En outre, l'influence de la mesure sur les systèmes physiques telle qu'elle transparait dans la physique quantique, s'il est sans doute excessif de l'interpréter dans un sens idéaliste comme ont été tenté de le faire certains, n'en pose pas moins la question de l'influence de l'esprit sur la matière, ce qui pourrait aller dans le sens des idées de Rāmānuja. Cependant, le Sāṃkhya lui-même reconnaît une certaine influence de l'esprit sur la matière et d'autres aspects de la physique moderne sembleraient plutôt en consonance avec le point de vue du Sāṃkhya qui fait des guṇas des composantes de la matière.

En effet, on connaît le principe d'équivalence entre masse et énergie ($E=mc^2$) introduit par la relativité restreinte, principe qui loin d'être purement théorique, se concrétise lors de la disparition ou de la formation de particules. On sait en effet que lorsque des particules disparaissent en se transformant en d'autres particules (phénomène décrit par les physiciens à l'aide des diagrammes de Feynman), la masse des particules de départ peut être transmise aux nouvelles particules sous forme d'énergie où inversement. C'est souvent la seconde possibilité qui a lieu dans les accélérateurs de particules, où l'on confère au départ une grande vitesse, et donc une grande énergie cinétique aux particules qu'on projette les unes contre les autres, afin que cette énergie se transmette aux particules

¹⁸ On peut se référer sur ce sujet à l'ouvrage de M. Hiriyanna, *The Essentials of Indian Philosophy*, rééd. par Motilal Banarsidass en 2005, ch. VIII, p. 179-180 pour Rāmānuja et 191-192 pour Madhva. On lira avec profit les détails fournis par l'auteur sur la position de Rāmānuja, dont nous n'avons donné ici que les grandes lignes.

produites par la réaction, éventuellement sous forme de masse, et que des particules parfois très massives puissent être ainsi produites. Cette équivalence entre masse et énergie pourrait à première vue sembler étonnante, mais elle peut se comprendre si l'on suppose (comme l'affirme le Sāṃkhya) que *tamas* (pour la masse) et *rajas* (pour l'énergie) soient des composantes de la matière qui peuvent (ici, ce n'est plus le Sāṃkhya qui intervient mais les données de la physique) se transformer l'une dans l'autre.

On pourrait du reste se demander si une telle transformation réciproque de *tamas* en *rajas* et de *rajas* en *tamas* ne serait pas plus cohérente dans l'hypothèse de Madhva selon laquelle les trois *guṇas* sont plutôt les premières productions de *prakṛti* que ses composantes : en effet, dans un tel cas, on comprendrait un possible écoulement de l'une des trois *guṇas* dans l'autre, alors que ce fait serait peut-être plus difficilement acceptable à partir de la vision de *prakṛti* proposée par le Sāṃkhya. Mais d'un autre côté le fait qu'on puisse connaître l'énergie totale d'une particule en additionnant l'énergie qui correspond à sa masse (et qui est plutôt de nature inerte et semble plutôt répondre au concept indien de *tamas*), à son énergie cinétique et éventuellement à son énergie potentielle semblerait indiquer – pour autant qu'on puisse déduire une conséquence métaphysique d'une théorie scientifique, ce qui évidemment reste discutable ou en tout cas demanderait certaines précautions méthodologiques – que *tamas* et *rajas* se comportent malgré tout comme des composantes complémentaires d'une même réalité.

Du reste, il n'est pas forcément contradictoire que les trois *guṇas* procèdent d'un même principe comme ses effets et qu'elles soient en même temps comme en composition les unes avec les autres. Peut-être au fond les trois descriptions de *prakṛti* et de ses *guṇas* proposées par Madhva, Rāmānuja et le Sāṃkhya sont elles davantage partielles et complémentaires que concurrentes et réciproquement exclusives. La réalité étant toujours plus complexe que ne peut l'exprimer nos concepts, il faudrait utiliser concouramment ou successivement ces trois descriptions malgré ou à cause des imprécisions de chacune d'entre elles afin de saisir le réel dans sa complexité – un peu comme la mécanique quantique doit successivement et de façon apparemment contradictoire décrire les particules qui nous composent à la fois comme des ondes et comme des corpuscules.

Nouvelles significations des concepts du Sāṃkhya

Cependant, nous n'avons vu jusqu'ici que l'aspect le plus extérieur de la doctrine du Sāṃkhya, et avant de mettre la dernière touche à un rapprochement de système (pour autant qu'on peut ici utiliser ce terme), soit avec la physique moderne, soit avec la pensée médiévale, il convient d'aller plus loin dans l'investigation de ses principes philosophiques et de dépasser l'exposé élémentaire qui en a été fait jusqu'ici. On se rendra compte à cette occasion que les points communs entre le Sāṃkhya et philosophie de la nature d'un Aristote ou d'un Thomas d'Aquin sont plus profonds que les lignes précédentes ne pouvaient le suggérer, ce qui justifiera un peu mieux l'entreprise de rapprochement entre les deux doctrines dont l'exposé précédent n'aurait peut-être pas justifié assez la légitimité.

Il convient d'abord de voir en quoi la doctrine du Sāṃkhya au sujet de prakṛti et de ses composantes ne se limite pas aux généralités que nous avons pu présenter jusqu'ici, mais englobe des éléments d'une plus grande profondeur spéculative. Pour cela, nous allons nous aider de l'exposé de la doctrine du Sāṃkhya tel qu'il est formulé dans l'ouvrage de Radhakrishnan que nous avons évoqué plus haut, à savoir le second volume de *Indian philosophy*. Précisons que nous verrons ici les trois guṇas sous un angle très différent de celui du paragraphe précédent, de sorte qu'apparaîtra peut-être une contradiction apparente avec les exposés précédents, contradiction que nous nous efforcerons ultérieurement de lever, notamment à l'aide de la distinction classique entre prakṛti et mūla-prakṛti.

Nous allons dans un premier temps nous concentrer sur l'exposé qu'il propose de sattva, en se fondant sur sa signification étymologique. Sattva, en effet, dérive du terme सत् 'sat', 'être', qui lui-même dérive de la racine अस् 'as', laquelle avec भू 'bhū', est l'une des deux racines sanscrites signifiant 'être', 'bhū' ayant en outre la signification de 'devenir'. Ainsi selon les Upaniṣads, « sat, cit, ānanda¹⁹ », être, conscience et béatitude, sont-ils les trois caractères de l'absolu, du Brahman – position qui du reste n'est pas très éloignée de celle du christianisme, même si par ailleurs les Upaniṣads représentent plutôt une pensée de l'immanence et le christianisme davantage une pensée de la transcendance²⁰. Cette étymologie de la guṇa sattva conduit Radhakrishnan à voir en elle l'essence ou la forme d'un être. Quant à tamas elle serait l'obstacle, la résistance à la réalisation de cette forme ou de cette essence et rajas serait la force qui conduit malgré tout à cette réalisation. Si cet exposé est exact, sattva correspondrait dans un cadre aristotélicien à la forme d'un être, tandis que rajas serait le pouvoir causal de sa cause efficiente et que tamas serait ce que le stagirite appelle la 'privation' et qui fait obstacle à la réalisation dans une matière donnée d'une forme nouvelle. Rappelons en effet qu'Aristote distingue dans les premiers livres de sa *Physique* trois principes du mouvement : la matière, la forme et la privation.

La matière est le substrat dont est fait un être. La forme, dans le vocabulaire aristotélicien, n'a en général pas le sens que ce terme possède de nos jours dans le langage courant. Le terme grec employé par Aristote (en fait, il y en a deux, μορφή et τὸ εἶδος) et traduit en français par forme serait traduit par 'idée' s'il se trouvait dans un texte de Platon, ce qui montre bien l'ambiguïté de sa traduction française par le terme 'forme', en dépit du

¹⁹ सत् ; चित् et आनन्द en dévanagari.

²⁰ Certains auteurs chrétiens et y compris thomistes admettent de parler d'immanence de Dieu du fait que Dieu est le premier moteur présent intimement dans toute chose ; toutefois, il s'agit d'une immanence dans la transcendance, un peu comme chez Madhva, la transcendance restant première. Dans les Upaniṣads – et il nous semble qu'au moins à cet égard, Śaṃkara et Rāmānuja en sont de plus fidèles interprètes de Madhva – si la transcendance est tout aussi capitale, elle ne peut être pensée séparément de l'immanence. Pour situer plus concrètement le point d'accord et le point de débat, on se rappellera par exemple que Thomas d'Aquin, d'un côté refuse de dire que Dieu est l'âme du monde (contrairement aux Upaniṣads qui développent le thème du *lokātman*, loka signifiant 'le monde' en sanscrit et ātman 'le soi' ou 'l'âme'), mais d'un autre côté, admet et pour tout dire affirme que "Dieu est en toute chose, et intimement" : « Unde oportet dicere quod Deus sit in omnibus rebus, et intime. » (Ia pars, q. 8, a. 1). Ce dernier aspect est présenté classiquement par les philosophes et les théologiens chrétiens à travers l'attribut divin d'immensité.

caractère pratique de celle-ci, du fait qu'elle est entérinée par l'usage. La forme d'un être est ce qui détermine son essence, ce qui lui donne d'appartenir à telle ou telle autre espèce, bien que sous un certain point de vue, la forme diffère de l'essence, celle-ci incluant à la fois la forme et la matière. Dans le cas d'un animal, Aristote identifie la forme avec l'âme, car la forme donne l'être à la chose : or dit Aristote, dans le cas d'un être vivant, l'être, c'est la vie, et c'est l'âme qui donne la vie au corps. Quant à la privation, elle est l'absence dans le corps de la forme qu'il ne possède pas, comme corrélat de sa possession d'une autre forme. D'une certaine manière, la privation est donc ce qui fait obstacle à la présence de la forme dans la matière (un peu comme *tamas* fait obstacle au changement dans le système du *Sāṃkhya*), puisque selon Aristote un principe et son contraire ne peuvent pas être présent simultanément dans le même être. Cependant, du point de vue péripatéticien, la privation, du fait de son caractère négatif, n'est pas sur le même plan que la forme et la matière, au point qu'on pourrait être tenté d'en faire un pur être de raison. Cependant Aristote lui-même en *Physique* I, 9 et saint Thomas, dans *Les principes de la réalité naturelle*, tend plutôt à présenter la privation comme une certaine réalité, dans la mesure où ils la présentent comme n'étant pas réellement distincte de la matière, ce qui laisse supposer qu'elle est réelle comme la matière, bien qu'elle ne soit qu'un aspect de celle-ci. Ce qui ne signifie pas que matière et privation soient purement et simplement identiques : Aristote en effet s'oppose aux platoniciens en affirmant qu'elles diffèrent par la puissance, ce que saint Thomas interprètera comme une distinction de raison, c'est-à-dire comme une distinction de raison fondée, même si l'Aquinat n'est pas explicite sur le sujet²¹. On sait d'ailleurs que

²¹ Il convient de noter en effet, que lorsque saint Thomas évoque explicitement une distinction de raison en disant que deux réalités « *differunt ratione* », alors que par le contexte il est déjà clair qu'elles ne diffèrent pas réellement, il veut généralement (quoique sans doute pas toujours), marquer entre elles une distinction de raison fondée, ce que les scholastiques, à partir de Cajétan et de Suárez, appelleront une distinction virtuelle. A la vérité, une étude attentive de saint Thomas, et notamment de certains passages de son commentaire de la métaphysique ou du *De Veritate* portant sur les transcendants ou les attributs divins montre chez saint Thomas même une métaphysique de la *ratio* qui n'est pas sans une certaine analogie (toutes choses distinctes par ailleurs) avec la métaphysique de l'*intentio* que l'on trouve chez un Henri de Gand, même si la tradition thomiste a peu développé cet aspect (si ce n'est à travers la notion de distinction virtuelle), sans doute pour éviter une confusion avec la *formalitas* scotiste, laquelle est le fondement d'une distinction réelle au sens large, ce qui n'est pas du tout le point de vue thomasiens sur la *ratio*. Sur la notion de *ratio*, on peut lire les développements forts intéressants de l'abbé Guillaume de Tanoüarn, dans son livre *Cajétan, Le personnalisme intégral*, coll. La nuit surveillée, éd du Cerf 2009, p. 52. Comme le suggère l'abbé de Tanoüarn, notamment p. 71, il y a une certaine analogie entre la pensée de Cajétan, toute éprise de logique et d'ordre des concepts, et celle de Kant, pour laquelle ce ne sont pas nos concepts qui se fondent sur les phénomènes, mais la manière dont nous percevons les phénomènes qui se fonde sur nos concepts. Cependant, nous ne pensons pas, contrairement à ce que dit M. l'abbé de Tanoüarn, que la pensée de Cajétan soit réellement une pensée du sujet : elle l'est peut-être, jusqu'à un certain point, mais elle est surtout une pensée de la personne. C'est plutôt l'usage de la logique spécifique à Cajétan (et que perçoit très bien l'abbé, notamment p. 42) qui lui permet de définir ce qu'on pourrait appeler une « métaphysique du concept », qui en même temps n'est que simple logique, et en même temps, est déjà en quelque manière métaphysique. Et cette métaphysique du concept, qu'on retrouve en partie chez Jean de saint Thomas, est ce qui permet de le rapprocher jusqu'à un certain point de Kant, et peut-être même, à certains égards, du mode de penser bouddhique (mais non, évidemment, des thèses du bouddhisme, lesquelles du reste, comme dans le cas de Kant, sont moins significatives que le mode de penser). Ce serait précisément dans le cas des *ratio* que le rapprochement de Cajétan avec Kant serait le plus parlant, puisque sur ce point le cardinal s'accorde avec l'homme des Lumières pour dire que leur distinction se fonde sur la finitude de l'intellect humain (point que du reste Kant généraliserait d'une manière qui serait inacceptable à Cajétan). La différence entre Kant et Cajétan est évidemment que même dans le cas des *rationes*, Cajétan les considère comme réelle : c'est seulement leur

Plotin critiquera dans le *Traité des deux matières* la position d'Aristote sur ce sujet et reprendra la position platonicienne traditionnelle sur le sujet, allant jusqu'à identifier la matière au mal puisqu'elle est privation donc non-être, et que le mal réside précisément dans le non-être. La distinction entre matière et privation, fût-elle une simple distinction de raison ou « selon la puissance » n'en a donc pas moins l'intérêt de permettre de préserver la bonté intrinsèque de la matière.

Nous ne chercherons pas ici à faire une synthèse des différentes affirmations présentes dans les écrits aussi bien logiques que physiques – voire métaphysiques – de Thomas d'Aquin et d'Aristote sur le statut de la privation pour étudier son statut particulier en tant que d'une part, elle présente un aspect plutôt négatif qui pourrait la faire prendre pour un être de raison, d'autre part elle semble avoir une certaine réalité en tant qu'obstacle au mouvement vers une nouvelle forme et troisièmement elle prend un caractère plus précis et plus concret, puisqu'elle ne se distingue de la matière que selon une distinction de raison. Il nous suffira de rapporter les explications d'Aristote à l'endroit cité, lesquelles montrent bien toutes la complexité du problème :

Cette nature, certains autres [=les platoniciens] l'ont atteinte mais d'une façon insuffisante. D'abord, en effet, ils accordent que la génération a lieu absolument à partir du non-être, par où ils donnent raison à Parménide ; ensuite, il leur paraît qu'étant numériquement une, elle est aussi une par la puissance²². Mais il y a là la plus grande différence. Pour nous, en effet, nous disons que la matière et la privation sont à distinguer et que, de ces deux choses, l'une est non-être par accident, à savoir la matière ; l'autre, à savoir la privation est non-être par soi ; l'une est près d'être, elle est en quelque manière substance, c'est la matière ; la privation, elle, n'est substance à aucun degré²³.

En rapprochant ce texte de l'exposé de Radakrishnan qui présente le concept hindou de *tamas* comme à la fois ce qui est opaque au mouvement et à la fois d'une certaine manière la matière en tant que substrat brut qui, répétons le, tend à faire obstacle au changement. nous pourrions nous demander si, exprimé en des termes thomasiens ou même simplement péripatéticiens, *tamas* ne représenterait pas en quelque manière la matière en tant qu'elle est identique selon la chose à la privation et que de ce fait, elle résiste au

distinction qui est due à la finitude humaine, mais même cette distinction à un certain fondement dans la réalité elle-même, ce qui est moins net chez Kant. Par rapport au bouddhisme, l'importance de la logique dans la pensée bouddhique est un premier point commun avec Cajétan, auquel on pourrait ajouter l'amour des distinctions en tant que vecteur de clarification conceptuelle (point sur lequel on peut consulter, pour le cas de Cajétan, l'ouvrage de l'abbé de Tanoüarn, p. 69-72).

²² Nous modifions légèrement, pour ce membre de phrase, la traduction des Belles Lettres, par souci de clarté et de fidélité au grec.

²³ « Ἡμένοι μὲν οὖν καὶ ἕτεροὶ τινὲς εἰσιν αὐτῆς, ἀλλ' οὐχ ἰκανῶς. Πρῶτον μὲν γὰρ ὁμολογοῦσιν ἀπλῶς γίνεσθαι ἐκ μὴ ὄντος, ἢ Παρμενίδην ὀρθῶς λέγειν· εἶτα φαίνεται αὐτοῖς, εἴπερ ἐστὶν ἀριθμῶ μία, καὶ δυνάμει μία μόνον εἶναι. Τοῦτο δὲ διαφέρει πλεῖστον. Ἡμεῖς μὲν γὰρ ὕλην καὶ στέρησιν ἕτερόν φαμεν εἶναι, καὶ τούτων τὸ μὲν οὐκ ὄν εἶναι κατὰ συμβεβηκός, τὴν ὕλην, τὴν δὲ στέρησιν καθ' αὐτήν, καὶ τὴν μὲν ἐγγυς καὶ οὐσίαν πως, τὴν ὕλην, τὴν δὲ στέρησιν οὐδαμῶς. » Le texte grec et la traduction française de Henri Carteron sont tirés de l'édition des Belles Lettres de la *Physique* (tome I, p. 49).

changement, tandis que sattva correspondrait plutôt à la forme, en tant que celle-ci détermine l'essence d'un être et entre en composition avec la matière²⁴. Quant à rajas, il correspondrait à ce qu'Aristote ou plutôt ses traducteurs appellent la puissance active, par opposition à la puissance passive de la matière. Notons au passage que ce rapprochement permettrait d'éclairer d'une lumière nouvelle certains versets des Sāṃkhya-kārikā. La 13^e strophe de ce texte, par exemple, affirme notamment : « *sattva est léger et lumineux, rajas excitant et mobile et tamas lourd et obscur*²⁵. » Tamas serait obscur en tant qu'il correspondrait à la matière première qui est inconnaissable (si ce n'est par analogie²⁶), sattva lumineux en tant qu'il correspondrait à la forme qui est principe d'intelligibilité (et dans le cas des êtres vivants, principe de connaissance).

Cependant, tournons maintenant notre attention du côté de rajas. D'un point de vue plus fondamental, mais peut-être plus éloigné de la lettre d'Aristote ou du Sāṃkhya, on pourrait aussi identifier en quelque manière rajas à la nature, en tant que celle-ci est principe du mouvement, de l'agir. On sait en effet que la tradition aristotélicienne distingue en quelque manière l'essence de la nature, l'essence déterminant ce qu'est une chose, et la nature étant elle le principe d'action. A la vérité, la nature n'est pas distincte de l'essence

²⁴ Le lecteur aura peut-être remarqué qu'ici, nous avons à première vue rapproché le Sāṃkhya davantage d'Aristote que de Thomas lui-même. Pour bien comprendre l'intérêt d'introduire le point de vue de l'Aquinat sur cette question, il faut commencer par voir le point faible de la démonstration précédente. C'est qu'Aristote affirme aussi, dans certains textes, que la matière n'est pas distincte de la forme selon la chose. Par conséquent, il semblerait arbitraire de rapprocher deux des aspects du corps, la matière et la privation, pour en déduire *tamas*, et d'isoler la forme qu'on identifierait à *sattva*. En revanche saint Thomas, s'il répète dans son commentaire de la *Physique* d'Aristote la thèse de celui-ci sur l'identité entre matière et forme, enseigne dans ses ouvrages personnels la distinction réelle entre matière et forme. Comme par ailleurs, Thomas n'enseigne pas seulement dans ses commentaires d'Aristote, mais aussi dans des ouvrages personnels tels que *les principes de la réalité naturelle* la distinction de raison entre matière et privation, c'est en fait davantage dans le cadre de la pensée du théologien médiéval que dans le cadre de celle du penseur grec que le rapprochement avec *tamas* de la matière en tant qu'elle n'est pas distincte selon la chose de la privation est pertinent. Cependant, comme la thèse elle-même de l'identité selon la chose entre matière et privation remonte à Aristote, nous avons préféré cité Aristote, même si c'est surtout dans le cadre de sa réinterprétation par Thomas que le rapprochement avec le Sāṃkhya paraît le plus fondé. En fait, ce qu'il s'agit de comparer, ce n'est pas tant la doctrine du Sāṃkhya d'un côté, et Aristote ou saint Thomas de l'autre, que la tradition incarnée, à des étapes différentes de son développement, par Aristote puis par Thomas d'un côté, et la tradition du Sāṃkhya avec ses variantes dans la pensée indienne de l'autre.

²⁵ Traduction tirée de : Bernard Bouanchaud, *Les Sāṃkhya- kārikā d'Īśvarakṛṣṇa*, Editions Âgamât 2002, p. 64. Texte sanscrit translittéré : « *sattvaṃ lagu prakāśakam iṣṭam upaṣṭambhakam calaṃ ca rajaḥ / guru varaṅkam eva tamaḥ* [...] » Soit en devanāgarī : « सत्त्वं लघु प्रकाशकमिष्टमूपष्टभकं चलं च रजः / गुरु वरणकमेव तमः » Etrangement, M. Bouanchaud ne semble pas traduire *upaṣṭambhakam* qui qualifie rajas et (comme il le rappelle tout de même dans les notes du texte translittéré) donne l'idée de : « avoir pour fondement ». On pourrait à la limite interpréter ce terme dans le sens où rajas aurait pour fondement les deux autres guṇas, ce qui tendrait à rapprocher le Sāṃkhya de la tradition péripatéticienne mais risquerait d'un autre côté de conduire à une surinterprétation du texte.

²⁶ Cf. Aristote, *Physique* I, 7 : « Quant à la nature qui est sujet, elle est connaissable par analogie : en effet, le rapport de l'airain à la statue, ou du bois au lit, ou en général de la matière et de l'informe à ce qui a forme, antérieurement à la réception et possession de la forme, tel est le rapport de la matière à la substance, à l'individu particulier, à l'être. » (Edition des Belles Lettres, t. I, p. 46 ; donnons seulement l'original de la première phrase : « Ἡ δ' ὑποκειμένη φύσις ἐπιστητῆ κατ' ἀναλογίαν. »)

selon la chose, mais elle est l'essence en tant que principe de l'agir. L'essence correspondrait plutôt à sattva (ou d'une autre manière peut-être un peu moins fidèle au Sāṃkhya, au composé de sattva et de tamas) et la nature à tamas. Ou encore, puisque la forme est l'élément principal de l'essence ou nature et que finalement, c'est elle qui détermine l'action, on pourrait, de même qu'Aristote et Thomas identifient matière et privation selon la chose, identifier sattva et rajas en disant qu'elles correspondent toutes deux à la forme, mais sattva davantage à la forme en tant qu'elle détermine l'essence, et rajas davantage à cette même forme mais en tant que principe de l'action²⁷. Encore que comme nous l'avons vu précédemment, rajas semble aussi avoir une connexion forte avec tamas et que même d'un point de vue aristotélicien, bien que la forme soit le principe principal d'action et d'activité, la matière première possède aussi un élément non purement passif en tant qu'elle est « désir de la forme ». Cela dit, nous verrons ce point plus en détail lorsque nous essaierons de relier les deux présentations successives que nous avons données des trois guṇas.

Cependant le lecteur, confronté à toutes ces possibilités, nous demandera peut-être laquelle en fait il faut finalement choisir. Nous répondrons que d'une part, puisque le langage hindou et le langage aristotélicien ne sont pas identiques, il n'est pas nécessaire que les traductions des concepts soient parfaitement univoques : au contraire deux manières d'appréhender la même réalité qui ne coïncident pas exactement dans la manière de la décrire peuvent cependant être complémentaire et leur coordination peut provoquer un enrichissement. Ainsi Thomas d'Aquin affirme-t-il que si en latin, il est fort préférable de parler de trois personnes ou hypostases en Dieu, rien n'interdit cependant que les grecs, lorsqu'ils s'expriment dans leur idiome, parlent de trois substances, étant donné que les termes philosophiques ou théologiques ne se traduisent pas d'une manière exacte d'une langue dans une autre²⁸. Et d'autre part, nous verrons dans la suite que la distinction établie par la terminologie du Sāṃkhya entre prakṛti au sens le plus large du terme et mūla- prakṛti nous permettra de lever les ambiguïtés et de coordonner les différentes traductions que nous avons proposées précédemment. Disons seulement pour le moment que la traduction

²⁷ Dans cette optique, sattva et rajas diffèreraient selon la raison (ou si l'on préfère, selon la puissance) mais s'identifieraient selon la chose, un peu à la manière de la matière et de la privation. On pourrait aussi concevoir, en s'appuyant sur certaines idées de Suárez, que sattva et rajas se distinguent modalement, rajas étant alors conçu un peu comme le mode d'union entre matière et forme chez le penseur jésuite, à ceci près qu'il représenterait aussi l'énergie de la forme, énergie qui est en quelque manière partagée secondairement par la matière, un peu comme chez Suárez l'union est mode à la fois de la forme et de la matière. Peut-être même trouverait-on chez Suárez des éléments militant en ce sens, car sa théorie du mode d'union est fort complexe et n'a pas à notre connaissance été présentée souvent dans tous ses détails (nous pensons notamment à D.M. XIII, 9, 11 : « ergo haec ipsa unio est causalitas materiae circa talem formam. » et en sens inverse mais corrélatif : D.M. XV, 6, 7 : « 7. *Unio formae ad materiam est formae causalitas.* » : or on comprendra aisément le rapport entre la causalité de l'union et l'activité de sattva – d'autant plus qu'au niveau de mula-prakṛti, qui est, comme nous le verrons, celui de la substance, le mode d'activité de sattva doit au dire même des auteurs indiens être particulier et comme plus fondamental, puisqu'ils n'attribuent pas à proprement parler d'activité à mula-prakṛti, mais seulement à vyakta-prakṛti). Du reste, on pourrait peut-être aussi rapprocher sattva et rajas de la distinction (s'il faut en établir une) entre μορφή et εἶδος chez Aristote, par exemple en disant que sattva correspond purement et simplement à l'εἶδος tandis que μορφή serait quelque chose comme sattva modifié par rajas. Evidemment ces spéculations restent fragiles, d'autant plus que les spécialistes d'Aristote eux-mêmes ne s'accordent pas tous sur le sens de la distinction entre μορφή et εἶδος.

²⁸ Cf. la *Somme théologique*, la pars, q. 39, a. 3, ad 2um et q. 30, a. 1, ad 1um.

la plus simple et la plus naturelle de rajas dans le langage aristotélicien serait celle de puissance active.

Retour sur Puruṣa et prakṛti

Tamas, rajas et sattva correspondraient ainsi à trois des quatre causes d'Aristote : la cause matérielle pour tamas, la cause formelle pour sattva et la cause efficiente pour rajas – encore que rajas, en réalité, serait plutôt le principe de l'action à l'intérieur de la cause efficiente elle-même. Quant à la cause finale, soit on peut la considérer comme identique à la forme qui est sattva, soit on peut dire qu'elle est représentée dans le Sāṃkhya par les puruṣas qui orientent l'activité des trois guṇas et causent indirectement le mouvement de la matière de la même manière qu'un aimant met en mouvement la limaille de fer tout en restant lui-même immobile. Reste évidemment l'opposition entre puruṣas et prakṛti qui évoque le platonisme bien davantage que l'aristotélisme ou du moins que le thomisme. Cela dit, à la réflexion, si l'identification en l'homme de l'esprit avec la cause formelle du corps semble à la foi plus profonde et plus audacieuse que le paradigme platonicien qui semble opérer comme une césure entre l'âme et le corps, on peut dire en faveur des penseurs du Sāṃkhya que s'ils ont peut-être manqué de perspicacité en la matière, même Aristote n'a pas été très clair sur le sujet.

En effet, si Aristote pose en principe que d'une manière générale, l'âme est la forme du corps, l'application de ce principe à l'homme est moins clair dans ses écrits, au point que si Thomas d'Aquin a cru bon, notamment dans son *De unitate intellectus* de défendre l'honneur du stagirite (menacé tant par les compromettants maîtres ès arts que par certains théologiens hostiles au penseur grec²⁹) en interprétant ses textes dans le sens d'un intellect agent propre à chaque homme, qui soit la faculté la plus subtile d'une âme unie étroitement au corps, d'autres, soit pour l'accuser, soit pour s'en réclamer, ont cru lire chez lui la thèse d'un intellect agent séparé. La position du Sāṃkhya n'est donc pas si éloignée de celle d'Aristote, même si elle fait à première vue plutôt penser à Platon et si par ailleurs, elle semble comme celui-ci ne pas assez rendre compte de l'unité de l'être humain. Toujours est-il que les descriptions que fait le Sāṃkhya de sattva, qui représente en quelque manière la forme et est au niveau purement matériel un principe d'intellectualité, décrit comme lumineux, sont assez analogues à celles qu'il fait du puruṣa (lequel est esprit et a un rôle illuminateur à l'égard de buddhi), ce qui représente peut-être comme un pressentiment du fait que l'âme soit forme du corps. A dire vrai, la 12^e strophe des Sāṃkhya-kārikās attribue même explicitement, bien qu'en des termes assez généraux, une fonction illuminatrice à sattva, ce qui renforce l'analogie avec puruṣa : « *Les [trois] attributs ont pour essence l'agréable, le désagréable, l'abattement ; pour fonction d'illuminer, d'activer, de limiter*³⁰ ».

²⁹ D'autres théologiens du XIII^e siècle, notamment dans la lignée de ce que Gilson a appelé "l'augustinisme avicennisant", ont au contraire interprété favorablement la thèse d'un intellect agent séparé, en identifiant l'intellect agent au Verbe divin qui, selon une thématique chère à la tradition augustinienne, illumine l'âme humaine.

³⁰ Traduction tirée de : Bernard Bouanchaud, *Les Sāṃkhya-kārikā d'Īśvarakṛṣṇa*, p. 62. Ici, par 'attribut', Bouanchaud traduit simplement guṇa, donnant ainsi, sans doute sans le chercher une intonation légèrement ramanujienne

[...] » On notera au passage la fonction de limitation attribuée à tamas, ce qui rejoint nettement la pensée de l'Aquinat, pour qui l'acte n'est limitée que par la puissance, la matière étant la figure par excellence de la puissance, puisqu'elle est pure puissance.

Du reste, le puruṣa, avec son rôle d'illuminateur qui éclaire la buddhi pour produire la compréhension, évoque directement l'intellect agent du Stagirite (tandis que la buddhi correspondrait plutôt à l'intellect passif), même si le Sāṃkhya présente plutôt le puruṣa comme passif que comme actif (il éclaire et illumine la buddhi, tout en restant lui-même immobile), par opposition à prakṛti qui est présentée comme active par nature, du fait de la présence en elle de rajas. La buddhi quant à elle, correspond en quelque manière à l'intellect passif d'Aristote et de Thomas. Le terme 'buddhi' est d'ailleurs souvent traduit par intellect dans les textes occidentaux, les orientalistes lui réservant ce terme de préférence au puruṣa du fait que celui-ci – mais à la vérité, tel est aussi le cas de l'intellect agent d'Aristote – possède davantage un rôle illuminatif qu'un rôle d'intellection. Cependant, en réalité, la comparaison avec Aristote et Thomas d'Aquin n'est pas tout-à-fait exacte car, comparée aux enseignements de ces penseurs, la buddhi correspond en fait à la fois à l'imagination, en tant qu'elle contient les fantasmes qu'éclaire l'intellect agent et à partir desquelles il forme l'espèce intelligible, et à la fois à l'intellect passif dont nous avons déjà parlé, et que l'intellect agent féconde au moyen de cette même espèce intelligible. On a donc une convergence entre les enseignements du Sāṃkhya sur le puruṣa et les conceptions occidentales sur l'intellect agent – particulièrement celles de Thomas d'Aquin qui pose un intellect agent personnel propre à chaque homme – mais cette convergence est mêlée à des divergences au sujet de la manière exacte dont se produit l'illumination initiée par ce principe.

Dans le même ordre d'idée, on a, au moins à première vue, une opposition entre le Sāṃkhya et Aristote au sujet de l'activité ou de la passivité de la matière et de l'esprit. Dans la tradition péripatéticienne, en effet, l'intellect agent est par définition actif tandis que la matière est de la puissance passive ; et au contraire, dans le Sāṃkhya, le puruṣa, malgré son rôle illuminateur, est plutôt décrit comme passif alors que la matière, prakṛti, en tant qu'elle contient rajas parmi ses composantes, est au contraire active³¹. Toutefois, cette opposition est atténuée si on se souvient que prakṛti ne correspond peut-être pas tant à la matière première (laquelle, d'après ce qui précède, serait plutôt tamas) qu'à la substance matérielle dans son ensemble, en tant qu'elle inclut à la fois la matière, la forme et – au moins en germe³² – la puissance active. Du reste le terme de « substance » est l'un des termes

à sa traduction. Texte en sanscrit translittéré : « pṛīti-apṛīti-ṡiṡāda-ātmakāḥ prakāśa-pravṛtti-niyama-arthāḥ [...] guṇāḥ. »
Soit en devanāgarī : « प्रीत्यप्रीतिविषादात्मकाः प्रकाशप्रवृत्तिनियमार्थाः / [...] गुणाः. »

³¹ Ce fait est expliqué même dans les expositions élémentaires de la doctrine du Sāṃkhya, comme celle d'Hiriyanna dans *The Essentials of Indian Philosophy*, rééd. par Motilal Banarsidass, 2005, p. 115.

³² Rappelons en effet que pour Aristote, la puissance active ne se situe pas tant au niveau de l'essence qu'au niveau des accidents, puisqu'elle est l'un des quatre genres de la qualité. C'est une des raisons pour lesquelles, à côté de l'identification de rajas à la puissance active, nous avons aussi proposé son identification à la nature, ou encore à la forme en tant que celle-ci est principe de l'action. Du reste, Aristote, s'il voit surtout la matière comme passive, n'en dit pas moins qu'elle est désir de la forme, de sorte qu'il ne la présente peut-être

traditionnellement utilisés pour traduire prakṛti, même si, comme nous le verrons, il serait d'après nous surtout approprié pour traduire mūla-prakṛti (nous avouons cependant que l'interprétation que nous allons proposer de la distinction entre prakṛti et mūlaprakṛti, sans être gratuite ou forcée, pourrait cependant faire l'objet d'une discussion ou d'un débat). Par ailleurs, quoique la tradition péripatéticienne présente bien évidemment l'intellect agent comme actif ainsi que l'exprime son nom-même, il s'agit en réalité d'une activité d'un type bien particulier qui se situe davantage sur le plan contemplatif (bien que ce soit l'intellect passif qui contemple, l'intellect actif se contentant d'illuminer) que sur le plan « actif » au sens le plus prosaïque du terme. S'il fallait situer l'intellect agent du côté de Marthe ou de Marie, ce serait sans doute plus du côté de Marie (vie contemplative) que du côté de Marthe (vie active) qu'il faudrait le placer, bien qu'à la vérité les choses soient un peu plus complexes et qu'il faille pour résoudre parfaitement la question, prendre en compte la distinction entre intellect supérieur et intellect inférieur que Thomas développe dans le *de Veritate*, mais qu'il serait trop fastidieux de prendre en compte ici.

Digression sur la doctrine du non-agir

Disons seulement que la différence de point de vue entre Sāṃkhya et tradition péripatéticienne sur le sujet de l'activité ou de la passivité entre la matière et l'esprit, si elle a une certaine réalité au moins à un certain niveau de compréhension, est peut-être moins fondamentale qu'il ne pourrait sembler au premier abord, et aussi moins péremptoire pour un essai de rapprochement entre les deux systèmes. Il n'en reste pas moins que cette différence de point de vue indique sans doute une certaine disparité au niveau des mentalités (liée notamment à la doctrine orientale du non-agir) et qu'un disciple du Sāṃkhya aurait sans doute du mal à comprendre le principe péripatéticien selon lequel *'omnis agens agit in quantum est actu'*, tout agent agit dans la mesure où il est en acte. Néanmoins, même la doctrine orientale du non-agir pourrait trouver un écho en occident, notamment chez un Thomas d'Aquin, qui, conformément du reste à la tradition évangélique (« Marie a choisi la meilleure part »), place la vie contemplative au dessus de la vie active et dit que dans la vie apostolique, qui est un mélange des deux, l'action se nourrit du surplus de fécondité de la contemplation.

On pense cependant surtout à un saint Jean de la Croix qui explique comment dans certaines étapes cruciales de la vie intérieure, l'âme doit demeurer purement passive, et fait d'autant plus qu'elle évite toute activité apparente, fût-elle intérieure. Sa seule activité alors doit être de rester paisible et justement d'éviter d'agir, autant du moins que cela est possible et souhaitable. Nul quiétisme en cela : on sait d'ailleurs comment les quiétistes espagnols niaient la doctrine traditionnelle des trois étapes de la vie intérieure qui joue un rôle si central chez le Docteur mystique. S'il est vrai que le rapprochement entre la mystique unitive du docteur du Carmel et le non-dualisme des Upaniṣads est assez superficiel (le mystique espagnol, sans nier la beauté de celles-ci sur le plan esthétique, eût sans doute vu dans la doctrine de l'Ātman l'effet d'un excès de cet amour de soi que les nuits spirituelles

pas comme entièrement passive.

ont précisément pour but de faire disparaître), la doctrine du non-agir semble en revanche un point commun réel entre le mystique espagnol et la mentalité indienne, ou plus largement orientale (puisque aussi bien cette théorie joue un rôle peut-être plus central encore – dans la mesure où cela est possible – dans le taoïsme que dans les philosophies de l’Inde). Certes elle a pu donner lieu à certains excès (on pense notamment à l’une des deux écoles indiennes qui se réclamaient de Rāmānuja, et dont l’enseignement sur la grâce n’était pour le coup pas sans rappeler lointainement le quiétisme espagnol) et favoriser peut-être un manque de sollicitude pour le bien-être d’autrui, mais cela ne signifie pas pour autant qu’elle ne contenait pas une intuition pertinente.

Sur un plan plus trivial, mais peut-être aussi malheureusement plus palpable, le verbe hébreu qui correspond au verbe français ‘faire’, « עָשָׂה » (lire : ‘*asah*’), tend à suggérer une action qui tient sa force davantage de l’absence d’un déploiement inutile de force ou d’énergie que d’une plénitude d’intensité dans l’agir. Evidemment, cet argument est sans doute moins pertinent du fait que Thomas d’Aquin lui-même ignorait totalement l’hébreu, comme du reste beaucoup de ses contemporains ou de nos contemporains, bien qu’un de ses amis, saint Raymond de Peñafort – celui-là même qui lui a demandé de composer la *Somme contre les gentils* – eût ouvert une université destinée particulièrement à l’enseignement des langues sémitiques (c’est-à-dire en l’occurrence, essentiellement l’arabe et l’hébreu, et peut-être aussi l’araméen). Au demeurant, notre argument sans doute, contient aussi une certaine part de subjectivité et ne pourrait guère être vérifié pleinement que par quelqu’un qui a lu au moins un peu d’hébreu : cependant, il nous semble qu’il a le mérite de montrer comment les idées peuvent s’enraciner ou s’incarner dans des faits linguistiques – un peu comme, dans un contexte très différent et où l’influence du plan linguistique sur le plan spéculatif est beaucoup plus palpable, les théories indiennes de l’*ātman* s’enracinent dans le rôle très particulier attribué à ce terme en sanscrit et dans les langues moyen-indiennes, ce qui du reste n’est pas sans compliquer singulièrement la tâche des orientalistes qui cherchent à préciser de façon suffisamment fidèle le sens réel de la doctrine du ‘*non-soi*’ (*an-ātman*) dans le bouddhisme primitif ou du moins, puisque aussi bien il y a débat sur la possibilité même d’accéder à cette matrice originelle du bouddhisme, dans le tri-pitaka et spécialement dans les nikayas.

Derniers approfondissements sur les composantes de prakṛti et leurs analogues occidentaux

Mais il convient de clore cette parenthèse et de revenir à notre sujet du moment, d’autant plus que nous n’avons pas fini d’exploiter les informations que Radhakrishnan nous donne sur *sattva*. Celui-ci explique en effet également que *sattva* peut aussi être synonyme de perfection. Or, même si ce faisant, Radhakrishnan ne fait aucun rapprochement avec la pensée d’Aristote, il n’en reste pas moins que le concept métaphysique occidental lié de la manière la plus immédiate à la notion de perfection est sans doute le concept aristotélicien d’‘acte’ ce dernier terme n’ayant pas ici le sens d’action mais désignant un principe métaphysique opposé et complémentaire à la puissance. Du reste, puisque nous avons déjà dit que *sattva* pouvait être rapprochée du concept péripatéticien de forme, il convient de remarquer que la forme (c’est-à-dire les formes substantielles et accidentelles) est le principal type d’acte dont parle le Stagirite, même si dans ses écrits ces deux termes (ou

plutôt ces quatre termes puisque comme le mot forme, acte a deux équivalents dans le grec d'Aristote, ἐνέργεια et ἐντελέχεια) ont déjà une signification et un usage très différents. Pour dire les choses autrement, les concepts d'acte et de forme ont encore chez Aristote au moins en première approximation la même extension, bien qu'ils aient déjà une compréhension vraiment différente. Cependant les deux concepts commencent à se distinguer même au niveau de l'extension à partir de Thomas d'Aquin pour lequel l'acte par excellence est l'être ou l'existence, qui n'est pas à proprement parler une forme, bien qu'il soit d'une certaine manière la réalité la plus formelle³³.

Ainsi Aristote affirme-t-il que la forme est à l'égard de la matière comme l'acte à l'égard de la puissance et Thomas d'Aquin ajoute-t-il que l'être ou si l'on préfère l'existence est à l'égard de l'essence (c'est-à-dire, pour les objets corporels, à l'égard du composé matière-forme) comme l'acte par rapport à la puissance. Les essences créées, en effet, n'ont pas en elles-mêmes la raison de leur existence : elles sont donc en puissance à l'égard de l'existence, celle-ci leur conférant son effectivité, son actualité. Pour être plus précis, chaque essence est en puissance à l'égard de l'existence qui lui est proportionnée. En Dieu, au contraire, il n'y a aucune distinction entre l'essence et l'existence puisque Dieu est un être absolument nécessaire et qu'il appartient à son essence même d'exister. Par ailleurs, la matière est en puissance à l'égard de différentes formes qu'elle peut recevoir successivement, ce qui s'exprime inversement en disant que les formes actualisent la matière. Incidemment, puisque nous venons d'évoquer la notion d'existence, le lecteur pourrait légitimement se demander s'il n'y a pas dans le Sāṃkhya un concept qui corresponde à cette notion chère au Docteur Angélique. En fait, certains auteurs interprètent aussi sattva comme désignant l'existence³⁴, ce qui ajoute encore à la polysémie du terme, mais ne contredit pas son sens général qui est celui d'acte, au sens métaphysique de ce terme.

Si donc on tient compte de cette dernière interprétation de sattva, on pourra dire que les trois guṇas correspondent en quelque manière aux trois principes métaphysiques d'Aristote : sattva à l'acte, rajas à la puissance active et tamas à la puissance passive – et plus particulièrement à cette forme de puissance passive qu'est la matière. Nous avons d'ailleurs vu, avec la 12^e strophe des Sāṃkhya-kārikās, que tamas a pour fonction de limiter, ce qui est aussi l'une des fonctions de la puissance dans la tradition péripatéticienne – même si, en l'occurrence, le concept hindou de tamas semble plutôt correspondre au concept occidental de matière première qu'à la puissance en général.

³³ Cf. notamment les *Quest. Disp. De Anima*, Prol, a. 1, ad 17 : « licet esse sit formalissimum inter omnia, tamen est etiam maxime communicabile, », « bien que l'être soit [la réalité] la plus formelle entre toutes, il est néanmoins la plus communicable. » Notons qu'il ne faut pas confondre l'être (esse en latin) de l'étant (ens), bien que dans l'usage courant (et même en pratique, pour des raisons de commodités et d'usage de la langue, dans les livres sur la philosophie de Thomas d'Aquin), on emploie très souvent en français le terme d'être dans le sens d'étant.

³⁴ Ainsi Bernard Bouanchaud, dans *Les Sāṃkhya- kārikā d'Īśvarakṛṣṇa*, Editions Âgamât 2002, p. 62 traduit-il sattva par 'le fait d'exister'. Notons que si Thomas distingue nettement la forme et l'existence, il n'en dit pas moins que « la forme donne l'être à la matière » : « Talis autem invenitur habitudo materiae et formae, quia forma dat esse materiae. » (*De ente et essentia*, c. 3)

Cependant, dans ce qui précède, on n'a pas relié les différents sens qu'ont les trois guṇas dans le Sāṃkhya, de sorte que la superposition de leurs significations pourrait sembler quelque peu arbitraire. On verra à l'inverse que l'articulation des différents sens des trois guṇas (et notamment de sattva) est possible et parfois, aussi étonnant que cela puisse paraître, facilité par le recours à certaines idées du Docteur Angélique. Pour cela, nous allons utiliser la distinction établie entre mūla-prakṛti ou pradhāna³⁵ qui est la forme fondamentale ou première de prakṛti et qui reste non-manifestée (avyakta) et prakṛti tout court, ou plutôt vyakta-prakṛti, c'est-à-dire prakṛti en tant que manifestée dans ses productions.

Nous rapprocherons mūla-prakṛti de la substance telle qu'elle est définie par Aristote dans la mesure où l'une comme l'autre ont en commun de ne pas être directement visible, tangible, mais de correspondre plutôt à un principe métaphysique sous-jacent à la réalité visible. C'est du reste ce qu'une partie de la pensée contemporaine reproche à la substance : d'être une réalité nouménale, inaccessible aux sens, et connaissable seulement par la réflexion ou la spéculation, lesquelles sont peut-être devenues en partie étrangères à une certaine mentalité moderne. Quant à prakṛti elle-même ou à vyakta-prakṛti, nous y verrons la substance dans son état concret, c'est-à-dire en tant qu'elle est étendue par la quantité, composée de partie, et (au moins jusqu'à un certain point) accessible aux sens et à l'expérimentation. Ou plutôt peut-être, vyakta-prakṛti sera les parties elles-mêmes de la substance en tant que au moins en première approximation, on peut les considérer comme des réalités ayant un caractère et une existence propre.

Evidemment, ce schéma appelle des remarques. Il n'est pas bien certain que mūla-prakṛti corresponde parfaitement à ce qu'Aristote ou Thomas d'Aquin appellent la substance, bien que 'substance' soit une des traductions possible en français du terme prakṛti. D'une part, mūla-prakṛti correspond aussi à l'état mythique de prakṛti qui selon le Sāṃkhya est le sien entre deux périodes cosmique et qui n'est pas sans rappeler l'état primitif de la matière selon certains penseurs médiévaux de tradition latine : cependant, puisqu'aussi bien mūla-prakṛti est malgré tout considérée d'une certaine manière comme sous-jacente au manifesté en tant que son fondement caché, le problème est peut-être moindre qu'il ne pourrait sembler. Ensuite, la différence est que selon le Sāṃkhya, prakṛti est une ce qui n'est pas le cas de la substance dans la tradition péripatéticienne. Toutefois, nous nous souviendrons là encore que même en Inde, certains penseurs tels que Madhva, tout en adhérant aux principales thèses du Sāṃkhya, affirment néanmoins que les différents corps ont chacun une existence propre et sont distincts les uns des autres. Du reste, dans le Sāṃkhya lui-même, l'on considère les trois guṇas composant prakṛti comme étant dans des proportions diverses dans les différents corps. Ainsi tamas est-elle en plus grande quantité dans la matière grossière et sattva dans la matière subtile.

A ce propos, il pourrait sembler que les considérations du Sāṃkhya au sujet de la matière subtile pourraient être un point d'achoppement par rapport au thomisme. Cependant les choses sont en réalité plus complexes. Nous avons déjà vu en note que sans

³⁵ 'Mūla' signifie 'racine en sanscrit.

thématiser comme le font l'hindouisme ou le bouddhisme la différence entre matière subtile et matière grossière, certains textes de saint Thomas semblaient cependant y faire référence. Or nous allons voir maintenant que certains textes du Docteur Angélique sur le sujet permettraient même d'établir un pont entre les différentes significations de sattva selon le Sāṃkhya : forme ou essence au plan de mūla-prakṛti et finesse ou subtilité au plan de vyakta-prakṛti³⁶. Dans le Supplément de la *Somme théologique* (qui comme on sait a été ajouté par un disciple mais ne contient que des textes rédigés entièrement par Thomas lui-même), celui-ci dit en effet : « *Quod autem aliquod corpus sit penetrativum, contingit ex duobus. [...] Secundo, ex paucitate materiae : unde rara subtilia dicimus. Et quia in corporibus raris forma praedominatur materiae magis, ideo translutum est nomen subtilitatis ad illa corpora quae optime substant formae, et perficiuntur ab ea completissimo modo*³⁷ [...] » Tout d'abord, l'Aquinat rappelle que les corps rares sont dits subtils ce qui converge avec les thèses du Sāṃkhya, selon lesquelles plus un corps contient de sattva, moins (pour une proportion donnée de rajas) il contient de tamas. Dans un second temps, il met en relation la subtilité et la prédominance de la forme sur la matière, ce qui permet de relier les deux sens de sattva : la forme d'une part, la finesse ou subtilité d'autre part.

Il reste, évidemment, que les organes subtils ou intérieurs tels qu'ils sont décrits dans le Sāṃkhya ne semblent pas avoir de pendant chez l'Aquinat, mis à part évidemment les facultés de l'âme elles-mêmes. Eventuellement, on pourrait se demander si les facultés de l'âme telles que les décrit saint Thomas, si elles sont directement unies dans l'ordre de l'être aux organes ou parties du corps qui leur correspondent, n'agiraient pas sur elles, dans l'ordre du mouvement, par le biais d'organes intérieurs ou subtils d'un type semblable à celui de ceux que dans l'hindouisme décrit le Sāṃkhya ou que dans le bouddhisme décrivent les docteurs de l'Abhidharma. Du reste saint Thomas dit parfois que l'âme, bien qu'unie directement au corps dans l'ordre de l'être, meut néanmoins le corps par l'intermédiaire de l'esprit corporel³⁸. Or, il parle aussi parfois d'« esprits corporels » au pluriel³⁹ de sorte qu'on pourrait se demander si ceux-ci ne pourraient pas peut-être correspondre à ces fameux organes intérieurs ou du moins les contenir comme leur partie. Ainsi de même que l'âme en général mouvrait le corps par le biais de l'esprit corporel, les facultés de l'âme en particulier, tout en étant unie directement aux organes qui leur correspondent dans l'ordre de l'être, les mettraient néanmoins en mouvement par le biais de ces organes intérieurs. Evidemment ces discussions sont sans doute assez spéculatives et peut-être même oiseuses du fait de la difficulté (ou de l'impossibilité ?), au moins dans l'état actuel de nos connaissances, de se

³⁶ Cette dernière articulation des significations de sattva n'est au moins à notre connaissance pas une doctrine du Sāṃkhya mais juste une proposition personnelle. Notons d'ailleurs que même la signification d'« essence » ne serait pas forcément à exclure pour sattva sur le plan de vyakta-prakṛti. Ainsi peut-on parler de l'essence d'un organe : par exemple, la vue est (sauf peut-être chez un aveugle) l'essence de l'œil et l'audition celle des oreilles. Ou de même, dans le cas des particules élémentaires que nous avons évoquées plus haut, l'essence du photon est d'être un boson transportant le champ électromagnétique, celle de l'électron d'être un lepton chargé négativement et de petite masse, etc.

³⁷ Suppl., q. 83, a. 1.

³⁸ *Somme contre les Gentils*, livre I, ch 71 ; *Somme théologique*, Ia pars, q. 76, a. 7, ad. 2um.

³⁹ *Somme théologique*, Ia pars, q. 117, a. 3, ad 2um.

faire une opinion nette sur de tels sujet, mais leur intérêt est surtout de montrer qu'entre l'anthropologie du Docteur Angélique et celle des penseurs de l'Inde, il y a sans doute des contradictions ou oppositions réelles mais peut-être pas toutes aussi irréductibles qu'une première analyse ne pourrait le laisser paraître.

Cependant, il reste à relier d'une manière plus adéquate les guṇas telles qu'elles existent dans mūla-prakṛti à la forme qu'elles prennent dans vyakta-prakṛti. D'une manière générale et pour parler brièvement, on pourrait dire par exemple que sattva telle qu'elle existe au plan de vyakta-prakṛti est l'effet formel de la forme selon sa propre ligne dans le composé et ses parties ; rajas l'effet formel de la forme (éventuellement en tant qu'unie à la matière, elle forme la nature) dans l'ordre de l'action et de la puissance active dans le composée et ses parties ; et tamas (toujours telle qu'elle existe au plan de vyakta-prakṛti) l'effet formel de la matière, spécialement dans l'ordre de la passivité et de l'inertie, toujours dans le tout et ses parties. Evidemment, il ne s'agit là que d'indications un peu générales et un peu formelles, ayant pour but une meilleure distinction entre ce que le Sāṃkhya appellerait le plan manifesté et le plan non-manifesté.

Notons pour finir qu'il n'est peut-être pas nécessaire, même si l'on veut établir une concordance entre Sāṃkhya et pensée thomiste, d'identifier parfaitement la substance avec mūla-prakṛti. Ainsi par exemple certains types de puissances actives ressortent-ils plutôt de la substance en tant que tout que de ses parties et elles pourraient être considérées comme relevant de mūla-prakṛti au titre de la constitution de rajas. Par ailleurs, certains penseurs thomistes, pour des besoins notamment de théologie eucharistique, ont distingué deux aspects de la quantité (laquelle rappelons le est dans la tradition péripatéticienne l'ordre des parties dans le tout avant d'être un pur principe de multiplicité) : le premier plus fondamental qui quoiqu'à la racine de l'extension spatiale, est cependant au-delà de l'étendue au même titre que la substance ; et le second plus concret et qui suppose l'étendue. Mūla-prakṛti pourrait donc, dans cette optique, contenir également le premier aspect de la quantité en tant que principe de l'étendue, il est toutefois au-delà de l'étendue et donc (pour parler dans le langage du Sāṃkhya) non-manifesté. Cette dernière possibilité pourrait être tentante dans la mesure où il semble tout de même qu'entre d'une certaine manière dans prakṛti la notion de quantité, d'extension spatiale et qu'on devrait pouvoir l'inclure d'une certaine façon même dans mūla-prakṛti, fût-ce à titre de principe ou (justement comme mūla veut dire racine en sanscrit) de racine. D'un autre côté, on pourrait objecter qu'il s'agit juste ici de notions introduites par des commentateurs et donc en quelque manière de moindre poids – même si la tradition philosophique indienne elle-même n'affectionnait pas moins la forme du commentaire (et parfois du commentaire de commentaire) que la tradition scholastique latine.

Conclusion

Ce rapide aperçu n'a évoqué que les notions les plus fondamentales du Sāṃkhya et de la philosophie thomasienne. D'autres thèmes, même parfois très importants, n'ont pas ou guère été évoqués. Nous pensons ici particulièrement à celui de la causalité qui a suscité en Inde des débats importants entre d'un côté les Vaiśeṣika pour lesquels l'effet est une réalité neuve qui ne préexiste pas dans sa cause et de l'autre les partisans du Sāṃkhya pour lesquels l'effet préexiste toujours dans sa cause. Des débats analogues ont du reste existé entre écoles bouddhistes du petit véhicule, débats qui transparaissent encore dans les *Madhyamaka-kārikās* de Nāgārjuna⁴⁰. Sur ce point encore, le rapprochement avec la pensée de Thomas d'Aquin pourrait être éclairante, celui-ci présentant, notamment grâce aux notions d'acte et de puissance ou même aux fameuses '*raisons séminales*⁴¹' héritées du stoïcisme par le biais de saint Augustin, une position intermédiaire entre celles des écoles indiennes et qui pourrait à ce titre être utile dans l'optique d'une éventuelle synthèse entre certains aspects de la pensée Vaiśeṣika et d'autres aspects du Sāṃkhya.

Plus largement, il faudrait étudier les rapprochements possibles entre la philosophie médiévale occidentale – et spécialement la philosophie thomasienne – et la pensée hindoue en général. Malheureusement, ce sujet est difficile, ce qui explique peut-être que par solution de facilité, ceux qui ont jusqu'ici tenté la tâche se soient souvent davantage rapproché de la manière de Siger de Brabant et de l'averroïsme latin en général que de celle d'un Thomas d'Aquin ou même d'un Bonaventure. D'ailleurs, il ne faut pas s'illusionner, ce n'est pas toujours au même degré, ni selon les mêmes modalités que l'on peut rapprocher de la pensée médiévale les différents systèmes de la pensée indienne : même du reste, lorsqu'un rapprochement est possible, il n'enlève pas toujours les contradictions qui peuvent exister entre les thèses des différents systèmes. Peut-être le lecteur désireux de poursuivre la tâche pourra-t-il s'inspirer de certaines indications données en note dans cette étude, ce qui ne le dispensera pas de fournir lui-même un travail approfondi.

Plus fondamentalement, pour mieux délimiter la portée de tels rapprochements, il faudrait une philosophie ou une théologie des religions qui sans tomber dans le syncrétisme ni le relativisme, pût évaluer la portée des traditions philosophico-religieuses non-chrétiennes du point de vue de la philosophie ou de la théologie chrétienne. La difficulté a été repérée depuis longtemps, ne fût ce que par Urs von Balthasar dans son *Epilogue* : c'est de ne pas tomber dans du pur hégélianisme. La solution, elle, est beaucoup moins évidente. C'est pourquoi nous nous contenterons ici de développer un aspect de la question, en

⁴⁰ Cf. Nāgārjuna, *Stances du milieu par excellence*, trad. Guy Bugault, coll. Connaissance de l'Orient, Gallimard, 2002, notamment le chapitre 20.

⁴¹ Notons d'ailleurs que c'est la théorie des raisons séminales, maintenue par saint Thomas contrairement à ce que disent certains textes de vulgarisation, qui permettrait sans doute le mieux de concilier – pour autant qu'il faille concilier des théories philosophiques et des hypothèses scientifiques – la philosophie thomasienne et la théorie de l'évolution. Fait curieux quant on songe combien cette théorie des raisons séminales a pu être caricaturée et accusée d'obscurantisme par certains libre-penseurs, tels que Diderot dans le *Rêve de d'Alembert* (ou plutôt dans la première partie du triptyque, *L'entretien entre d'Alembert et Diderot*, qui précède le *Rêve de d'Alembert* à proprement parler)...

rapport avec la question de la causalité, qui pourra déjà éclairer un coin du voile s'il est vrai que la question de la causalité est – comme le suggère David Hume – l'une des questions fondamentale de la religion. Dieu est, nous dit Aristote le premier moteur. L'Aquinat précise que les actes de l'homme, eux aussi, sont soumis à cette causalité et que même les actes mauvais de l'homme tirent ce qu'ils ont d'être et de bonté ontologique de la causalité divine. Il s'ensuit que même une doctrine philosophique ou religieuse plus ou moins gravement erronée n'a pu être formulée qu'à l'aide de cette causalité divine, qui a donc pu, au milieu même de ses erreurs les plus graves, laisser des traces de vérité.

En outre, Thomas précise que le monde est ordonné et organisé par la providence divine, laquelle s'étend même aux maux (notamment pour la raison précisée ci-dessus) pour les modérer et les ordonner à quelque bien. Il s'ensuit que les systèmes philosophiques erronés et même les traditions philosophico-religieuses marquées du signe de l'orgueil et de la démesure de l'homme, peuvent receler certaines vérités ou analogies avec la vérité chrétienne. En outre, puisque Dieu est l'organisateur ultime de toute chose, même si ses organisateurs prochains peuvent être mus par l'erreur et par la superbe, même dans l'organisation sur le long terme des traditions philosophico-religieuses étrangères au christianisme peuvent se trouver des éléments intéressants du point de vue d'un regard chrétien, à côté d'autres éléments à relier plutôt aux malheurs des temps. Et ces rapprochements se remarquent parfois aussi à travers des analogies entre civilisations par ailleurs très éloignées géographiquement, comme le manifestent les études d'un Dumézil sur les mythologies indo-européennes, dont certains aspects montrent des coïncidences et analogies inexplicables entre ces civilisations et signifiantes du point de vue de l'historien, mais moins pertinentes du point de vue de la foi, voire en opposition à la foi chrétienne ; tandis que d'autres, comme la trifonctionnalité, peuvent être intéressantes d'un point de vue chrétien, quoique le statut, la portée et le sens de l'analogie qu'on pourrait faire entre cette thématique et le mystère chrétien de la Trinité, soient évidemment à regarder avec prudence tant pour des raisons épistémologiques que pour des raisons théologiques évidentes.

D'un autre côté, il n'est pas moins clair que les traditions philosophico-religieuses non-chrétiennes, prises en elles-mêmes, sont tout autant en contradiction avec la tradition philosophico-religieuse du christianisme, outre qu'au sein-même du christianisme, même des auteurs aussi proches qu'un Thomas d'Aquin et un Bonaventure s'opposent sur bien des questions essentielles. Faute de voir ces faits évidents, on tombe soit dans le syncrétisme, soit dans le relativisme, et on perd toute rigueur de la pensée. Il convient donc de distinguer les traditions philosophico-religieuses non-chrétiennes prises en elles-mêmes, qui comme telles entrent nécessairement en contradiction avec le christianisme, de ces mêmes traditions vues à la lumière de la philosophie et de la théologie chrétienne, et qui sous ce jour dévoilent plus encore leurs erreurs et leur point d'opposition au christianisme, mais dévoilent en même temps plus de beautés ainsi que des pierres d'attente au christianisme qui dans certains cas (notamment dans les cas proprement théologiques ; le cas des vérités philosophiques étant différent) n'existent pas dans ces traditions prises en elles-mêmes mais dans ces mêmes traditions en tant qu'elles sont soumises à la providence divine, de même que la puissance obédientielle du bloc de marbre à devenir une statue ne réside pas dans le bloc de marbre, mais dans le statuaire, ou que selon Thomas la puissance obédientielle du pécheur à la conversion n'est rien d'intrinsèque au pécheur lui-même mais tient à la miséricorde divine. On pourrait aussi comparer cette distinction à celle opérée par Thomas

en s'inspirant mais modifiant Avicenne entre le cheval pris en lui-même qui n'existe ni dans l'intellect, ni dans la réalité, les chevaux qui existent dans la réalité, l'idée du cheval qui existe en Dieu et les concepts des chevaux qui existent dans nos intellects⁴². Mais par ailleurs, outre ces différences de point de vue, il importe encore, lorsqu'on étudie une tradition non-chrétienne même d'un point de vue spécifiquement chrétien, de ne pas amalgamer cette religion – même vue d'un point de vue chrétien – avec le christianisme lui-même, en tombant ainsi dans un dangereux syncrétisme.

Ceci étant dit, l'étude qui précède s'est située à un niveau purement philosophique et non théologique ; cependant, il est certain que le système du Sāṃkhya n'y a pas été étudié tel qu'il est pris en lui-même, mais tel qu'il est du point de vue d'une comparaison et d'un rapprochement possible avec la tradition aristotélico-thomasienne, en utilisant à la fois les outils du comparatisme et certaines méthodes relevant davantage de l'herméneutique. Néanmoins, le système du Sāṃkhya s'est révélé être en lui-même – et nous espérons l'avoir suffisamment montré, bien que nous soyons loin d'avoir été exhaustif – d'une extrême richesse, et, nous l'espérons pour le lecteur, d'un grand intérêt.

⁴² Sur ces différent étant de l'essence, cf. saint Thomas d'Aquin, *Quodl.* VIII, q. 1 : « In hiis igitur semper id quod est prius est posterioris ratio, et remoto posteriori remanet prius, non autem e converso ; et inde est quod hoc quod aliquid competit naturae secundum absolutam considerationem, est ratio quare comptetatur naturae alicui secundum esse quod habet in singularibus, et non e converso : ideo enim Sortes est rationalis quia homo est rationalis, et non e converso ; unde dato quod Sortes et Plato non essent, adhuc naturae humanae rationalitas competere. Similiter etiam intellectus divinus est ratio naturae absolute consideratae vel in singularibus, et ipsa natura absolute considerata vel in singularibus est ratio intellectus humani et quodam modo mensura ipsius. »