

L'Anugîtâ, un exposé des doctrines sâmkhya et yoga au sein du Mahâbhârata

(Congrès de la Fédération française de Hatha yoga, Bitche, mardi 25 juillet 2006)

Chacun, ici, sait que le *Mahâbhârata* est l'épopée par excellence du monde indien ; elle narre le conflit entre deux branches d'une même famille, conflit qui aboutit à une guerre totale, signe d'une fin de monde, du passage de l'âge Dvâpara à l'âge Kali (le pire). Mais ce serait réduire l'importance de cette épopée que de la confiner dans un genre guerrier car elle multiplie les histoires secondaires, les considérations pour retarder l'échéance, les spéculations en tous genres. Ces développements parallèles à la trame centrale forment, en réalité, une autre trame tout aussi essentielle, comme un acte réflexif sur les événements qui ont lieu.

Parmi les développements ou détours qu'emprunte la narration, on trouve donc au chant XIV 34 chapitres spéculatifs dont l'ensemble porte le titre d'*Anugîtâ*, c'est-à-dire « suite du chant » ; l'*Anugîtâ* se veut en effet la suite de la *Bhagavatgîtâ*, bien connue de tous, cet autre passage spéculatif inclus aussi dans le *Mahâbhârata*. Mais autant la *Bhagavatgîtâ* a bénéficié d'une audience générale, autant l'*Anugîtâ* est restée confidentielle, voire inconnue tant en Inde qu'en Europe. Nous voudrions ici la faire découvrir à notre auditoire.

Depuis 22 ans, avec mon ami Gilles Schaufelberger, nous avons entrepris, à raison de deux séances par semaine, de traduire justement tous ces récits annexes et parallèles pour ressusciter la puissance d'intégration et de création du *Mahâbhârata*, là où les quelques traducteurs en langue française ont privilégié le récit central. Trois tomes viennent de paraître aux Presses Universitaires Laval (Québec) et nous remercions le centre de hatha yoga de cette invitation qui nous permet de signaler ce long travail qui fut le nôtre.

Il faut savoir enfin que le *Mahâbhârata* est une oeuvre immense (entre 160 000 vers à 200 000) et que l'édition critique du texte a nécessité le travail de toute une équipe d'érudits pendant 30 ans, étudiant les variantes entre plus d'une centaine de manuscrits. Il s'agit de l'édition de Poona que nous avons suivie. C'est important de le préciser car il existe tant de variantes de manuscrits que le sens d'un passage peut être très différent d'une édition à l'autre, sans que l'on sache parfois si une version est préférable à une autre. L'épopée est une oeuvre qui s'agrandit, se modifie, s'enrichit au cours des siècles, et rien ne permet de penser que l'on peut retrouver le texte à son point de départ. Il en est ainsi et il faut l'accepter.

I- Présentons donc l'*Anugîtâ*.

a) Synopsis : L'*Anugîtâ* est un texte spéculatif de 34 chapitres, écrit en vers (le shloka épique ou strophe de deux vers de 16 pieds), divisé en trois parties : d'abord l'entretien entre un siddha et un descendant de Kashyapa, ensuite l'entretien entre un brahmane et son épouse, enfin

l'entretien entre un maître et un disciple. Ces trois entretiens sont rapportés par le dieu Krishna en personne à son compagnon d'arme Arjuna. Krishna se fait le porte parole de ce qu'il a entendu auparavant.

Le premier entretien (chapitre 16 à 19) porte sur la renaissance et sur la voie de la délivrance. Le sage ou homme accompli (siddha) fait remarquer que les sacrifices offerts aux dieux n'apportent qu'un bonheur périssable dans l'au-delà : « les séjours célestes ne sont jamais éternels. Sans cesse on retombe d'une position élevée acquise avec peine... sans cesse on meurt, on renaît sans cesse, on prend de multiples repas, on boit à de multiples mamelles, on connaît de multiples mères et des pères successifs, on est soumis à une alternance de bonheurs et de malheurs » (XIV-16- 29-32). Il faut donc échapper à cette loi, partir pour ne plus revenir, mais le disciple veut avant savoir comment l'âme quitte le corps et comment elle est alourdie du poids des actes.

Le sage alors lui décrit le comportement erratique de l'homme : « l'homme utilise les effets positifs des actes accomplis dans une autre incarnation pour bâtir ici-bas sa santé et sa renommée, mais il emploie les effets négatifs de ses actes antérieurs et détruit sa santé... il mange tantôt à l'excès, tantôt rien, il mange une nourriture fortement épicée et dort le jour, il attrape les maladies qui conduisent à la mort... Une chaleur agite l'organisme, attisée par une respiration forte, elle envahit le corps et bloque tous les souffles vitaux. Cette chaleur violente brise les endroits où réside la vie et aussitôt dans de grandes douleurs l'âme quitte le corps... Son corps n'étant plus irrigué, l'homme comprend qu'il retourne aux cinq éléments » (XIV 17- 6-20). L'âme individuelle est assimilée à un vent qui emporte le poids des actions, et les brahmanes voient si elle a fait le bien ou le mal : « par les yeux de la connaissance, ils la voient comme on voit de ses yeux un ver luisant perçant çà et là l'obscurité » (XIV-17- 30).

Le sage poursuit son enseignement sur le devenir de cette âme montant au ciel ou allant en enfer jusqu'à ce qu'elle soit obligée de devenir un embryon : « de même que du fer en fusion répandu prend la forme du moule, sache que l'âme se coule dans l'embryon, de même qu'une lampe allumée éclaire une pièce, de même la conscience éclaire le corps » (XIV 18-9-10). Il faut donc briser cet enchaînement par une discipline psychique fondée sur le renoncement : rester le même, n'envier personne, être sans ennemi, sans parent, sans enfant, ne rien posséder, « se représenter soi-même sans odorat, sans toucher, sans ouïe, sans préhension, sans forme, sans moyen de connaissance » (XIV-19-10), telle est la voie de l'entraînement spirituel nommé yoga. L'âme alors peut contempler le Principe spirituel (Mahant) qui a « mille pieds, mille mains, des yeux et des têtes et des bouches innombrables » (XIV- 19-45), ce qui est une image de Krishna comme on la trouve dans la *Bhagavatgîtâ* (VI 33-23). Ainsi s'achève cet enseignement secret.

Le deuxième entretien (chapitre 20 à 34) prend son origine dans le souci d'une épouse de brahmane quant à son sort dans l'au-delà. Quel salut l'attend ? Le brahmane rappelle alors que l'Absolu est à l'intérieur de chacun : « j'ai intimement compris que le temple se trouvait en moi-même... ; ce temple ne peut être senti par l'odorat, ni goûté par la langue, ni perçu par le toucher, on y accède par l'esprit » (XIV – 20- 9- & 12). Les cinq souffles viennent de ce lieu intérieur: le souffle ascendant – prâna - qui préside à la respiration, le souffle descendant - apâna- qui préside à

l'évacuation, le souffle égalisateur - samâna - qui attise le feu digestif, le souffle diffus - vyâna - qui préside à la circulation des fluides dans le corps, le souffle ascensionnel - udâna - qui contrôle les autres et préside à la réincarnation. Suit une description de l'action des cinq souffles au sein du corps, des sept organes de perception (nez, langue, oreille, oeil, peau, esprit et intelligence), d'un sacrifice intérieur où les sept sacrificiants versent sept offrandes dans sept feux (il faut comprendre celui qui sent, voit, entend, etc. verse dans les sept organes de sa perception les sept données perçues). Le sacrifice est devenu intérieur.

Mais des conflits habitent le corps comme celui de l'esprit et des organes des sens (les sens font remarquer à l'esprit que sans eux l'esprit ne pourrait rien appréhender) ; les cinq souffles se disputent aussi (lequel des cinq est le plus important?) ; l'entretien porte sur la vie à mener et sur la difficulté à comprendre au sein de la forêt de la connaissance (par exemple, la syllabe « om » n'est pas comprise par tous de la même façon ; les serpents croient qu'elle signifie « mordre », les démons « tromper », les dieux « donner », les sages « se maîtriser »), sur la nécessité de la non-violence (les guerriers sont condamnés pour l'emploi de la force brutale ; ainsi le roi Alarka découvre la puissance de la pensée qu'aucune de ses flèches ne peut atteindre ni tuer ; un autre roi Janaka découvre, quant à lui, la vanité de toute possession de territoire).

L'entretien s'achève sur le fait qu'il n'y a pas une voie pour la délivrance mais une myriade de voies; la brahmine met fin à ses jours, « à partir de son âme précédente, une autre âme se leva » (XIV, 34-10), puis Krishna révèle à Arjuna que l'esprit (manas) est le brahmane et l'intelligence (buddhi) la brahmine. Toutes les vérités ne sont pas compréhensibles par la seule intelligence.

Le troisième entretien (chapitre 35 à 50) part d'une question ultra-bêve d'un disciple à un maître : « le mieux, c'est quoi? » La réponse s'organise autour des composants de l'être humain; à savoir les trois tendances (guna) qui agissent en nous : la Vertu ou sattva, le Désir ou rajas, l'Instinct ou tamas. En proportions changeantes selon chacun et selon la vie que l'on mène, ces trois tendances constituent tout l'univers : « la lumière du soleil c'est la Vertu, sa chaleur c'est le Désir, ses éclipses l'Instinct ; ainsi se déploient les trois tendances dans tous les astres » (XIV- 39- 15-16)

Puis l'entretien reprend des notions typiques du sâmkhya, expliquant comment le monde est fabriqué du Non-Manifesté (avyakta), au Principe spirituel (mahânâtma), puis au Sentiment du moi (ahamkara) ou principe d'individuation jusqu'aux éléments matériels et aux éléments subtils, etc. On rappellera ici que le sâmkhya est un système dualiste séparant les esprits de la matière : la matière se déploie pour que l'esprit finisse par n'avoir plus besoin d'elle et découvre sa profonde indépendance. On utilise l'image d'une danseuse ou bayadère qui envoûte son spectateur jusqu'à ce que ce dernier découvre l'illusion que cette danse représente. L'entretien d'ailleurs insiste sur l'impermanence de ce monde, sur la nécessité de finir sa vie comme un ermite qui « ramène de tous côtés ses sens en lui même comme la tortue ses membres » (XIV, 46 -42) afin d'atteindre le Sacré (brahman) : « celui qui, à l'heure de sa mort, rentre en lui-même sans se troubler, fût-ce le temps d'un soupir, celui qui maîtrise sa respiration au moyen d'exercices respiratoires répétés dix ou douze fois, et même au-delà de vingt quatre fois, obtient l'immortalité » (XIV, 48- 2 & 4).

Enfin l'entretien se termine par une invitation à pratiquer la méditation.

On voit à ce résumé combien l'*Anugîtâ* est riche de thèmes et se veut un témoin des principales préoccupations philosophiques et mystiques du monde indien d'alors. Cela n'en est pas la moindre des difficultés : au sein de ce pot pourri de thèmes convenus, quelle part d'originalité se cache ou se montre ?

C'est pourquoi, il nous faut préciser le contexte où apparaît ce triple enseignement voulu secret, réservé au seul Arjuna. En quoi est-il ésotérique, vu le caractère en apparence convenu de ses réflexions ?

b) Situation narrative : le livre XIV est nommé Livre du sacrifice du cheval (Ashvamedha) ; la guerre est finie et le roi victorieux Yudhishthira, frère aîné d'Arjuna, doit pour être intronisé roi du monde, effectuer le sacrifice d'un cheval. C'est un ancien rituel indo-européen, très complexe où le cheval erre pendant un an, accompagné de jeunes gens, meurt étouffé, tandis que l'épouse royale simule un accouplement avec l'animal mort. Il faut à l'occasion offrir de très nombreuses richesses aux brahmanes. Il faudra alors quérir ces richesses. Pendant ces préparatifs, Arjuna et le dieu Krishna regagnent la capitale d'Indraprastha. Leur amitié est forte, liée par des heures de combats. Ils profitent de cet intermède pour se parler, avoir une conversation plus générale. Une chose est certaine : l'enseignement dispensée par Krishna n'est pas fait pour un kshatrya ou guerrier mais pour un brahmane ou un ermite ; Arjuna n'a pas vocation à devenir un ascète ou un renonçant alors que son frère aîné, le roi Yudhishthira serait beaucoup plus attiré par ce mode de vie et abandonnerait volontiers ses obligations royales. On est donc surpris par ce choix inadéquat. Pourquoi avoir choisi ce destinataire ? Ce problème n'est pas le seul.

Le premier traducteur de l'*Anugîtâ* en une langue européenne, à savoir l'anglais, fut Kâshinâth Trimbak Telam, en 1882, (*Sacred Books of the East*, vol. 8, Oxford). Il note d'autres zones d'ombre :

- les trois parties de l'*Anugîtâ* sont elles le signe de trois textes différents comme certains manuscrits l'entendent ?
- Est-ce le même auteur ? Est-ce un auteur différent du *Mahâbhârata* ?
- A quelle époque l'*Anugîtâ* a bien pu être écrite ? Combien de temps après la *Bhagavatgîtâ* ou combien de temps avant ?

Il tente par différentes comparaisons avec des *upanishads*, par un relevé de faits de société inclus dans le texte ou par des termes qui pourraient être empruntés au bouddhisme ou au jaïnisme, de mieux cerner le texte mais aucune réponse ne lui paraît satisfaisante. Le fait même que deux commentateurs indiens, l'un, Samkhara dans un traité nommé *Sârîrakabhâshya* et le second, Vignânabhiksu dans le *Sâmkhyasâra*, y font allusion, n'apporte guère d'information. L'*Anugîtâ* reste un texte énigmatique, sans date possible, sans que l'on puisse dire s'il a précédé les doctrines du yoga et du sâmkhya en train de se construire ou s'il n'en est qu'un écho versifié. A la différence de

la *Bhagavatgîtâ* où le message est porté par un dieu, l'*Anugîtâ* reste fidèle aux plus vieilles *upanishads* où des hommes éminents suffisent comme porteurs d'un message transcendant.

Cela ressemble donc à un texte sacré qui n'aurait pas trouvé ses lecteurs depuis des siècles ou qui n'aurait pas suscité d'intérêt pour sa formulation. Ce texte spéculatif ne manque pourtant pas d'atouts et nous aimerions par cette traduction en langue française le réhabiliter. Notre traduction ne s'appuie nullement sur celle de Trimbak Telam que nous n'avons pas consultée pour ne pas subir d'influence quelconque. La traduction de Trimbak Telam est une traduction précise, avec de nombreuses notes renvoyant à d'autres textes apparentés, qui conserve les termes sanscrits pour les notions; elle a été rééditée en 1986 mais on la trouve sur le site <http://theology101.org/index.html> ou plus précisément à la page « hindouisme » du site <http://theology101.org/hin/sbe08/index.htm> Notre traduction résout autrement certaines difficultés du texte. Mais il faut souhaiter que d'autres traducteurs s'engagent sur ce texte, comme ce fut le cas pour la *Bhagavatgîtâ*. L'abondance de traductions ne peut nuire en sanscrit.

c) Comparaison avec la *Bhagavatgîtâ* :

L'*Anugîtâ* a souffert de la présence de la *Bhagavatgîtâ*, dont la fortune est immense. Certes, toutes deux se veulent des textes sacrés, ésotériques, où le raisonnement se mêle à la révélation pure. Mais il y a une beauté et une force des images dans la *Bhagavatgîtâ* qui n'existe pas dans l'*Anugîtâ*. De plus, le contexte narratif même penche en faveur de la *Bhagavatgîtâ* : au chant VI du *Mahâbhârata*, les deux armées sont face à face pour le premier jour de combat, Arjuna se tient sur son char conduit par Krishna et l'arrête à mi-chemin entre les deux armées, pris d'un découragement extrême parce qu'en face il a reconnu des amis, des parents, des gens qu'il estime et contre lesquels il devra combattre : Krishna alors lui révèle sa vraie nature, et le yoga de la délivrance des souffrances morales. L'*Anugîtâ* n'a pas le même décor : Arjuna se repose dans son palais et avoue qu'il a oublié ce que lui a enseigné Krishna ; Krishna lui dit sa déception et déclare : «on ne peut pas te faire confiance, tu es borné, ô fils de Pandu» (XIV, 16-10). Enfin, on remarquera que l'*Anugîtâ* ne s'ouvre pas sur la dévotion à un dieu, à Krishna, sur ses pouvoirs de salut mais demeure axée sur les moyens humains de salut là où la *Bhagavatgîtâ* se terminait par une manifestation de la toute puissance divine en laquelle tout se résorbe.

Ces trois facteurs (images, contexte, dévotion) moins bien représentés, cette moins grande dramatisation, ont dû jouer contre l'*Anugîtâ*. Il n'empêche qu'elle comporte des aspects valables, ne serait-ce que par son choix de faire passer des notions spéculatives sous une forme variée et illustrée. Le texte n'est pas un exposé ardu de catégories et de concepts, il sait se servir d'images heureuses, d'anecdotes et d'une grande expressivité dans le vocabulaire.

Entrons davantage dans l'esprit du texte par un regard sur quelques notions qui en articulent la pensée.

II - Tapas et yoga :

1) Pratiquer les austérités : à de nombreuses reprises, l'épopée évoque l'ascèse d'hommes ou de femmes qui s'engagent dans de fermes pénitences pour obtenir un fils, une arme magique, des mérites pour aller au ciel dans les séjours des dieux, ou des pouvoirs particuliers. Il s'agit d'une technique de privation qui force les dieux à donner un vœu. On s'abstient de nourriture, on se réfugie seul dans une forêt ou une montagne, on reste immobile des années durant s'il le faut, etc. Sans juger trop sévèrement cette forme de piété, on en observera le caractère « intéressé » même si le besoin exprimé est souvent légitime et participe à la volonté de corriger une injustice. Mais on voit aussi les démons (asura) pratiquer des austérités dans le but de dominer le monde et d'asservir les dieux. Le mot sanscrit qui correspond à cet exercice est le mot « tapas » qui signifie « chaleur intense », comme si cet exercice fondé sur l'immobilité produisait une énergie, était une activité. L'ascète est nommé « tapasvin », « l'homme qui possède la chaleur ».

Le sacrifice (yajna) est d'une autre nature : il ne vise pas l'obtention d'un pouvoir, il régule plutôt l'ordre du monde et l'ordre social, il maintient le monde qui risque d'être détruit par les démons, ou brisé par la mort, mais il n'est pas exempt non plus d'un certain intérêt : bien accompli, il apporte au sacrifiant considération, célébrité, et énergie vitale, il apporte au groupe social de la pluie, des récoltes, par exemple.

Le yoga diffère de l'ascèse comme du sacrifice. Dès le premier chapitre de l'*Anugîtâ*, le sage (siddha) prévient : « Par différents sacrifices et par une discipline acharnée, les mortels obtiennent le succès ici-bas et même le séjour dans les mondes des dieux. Mais leur bonheur ne dure pas, les séjours célestes ne sont jamais éternels. » (XIV-16- 28-29).

Il y a mieux à faire et c'est l'entraînement spirituel ou yoga qui est la voie et dont on nous décrit l'emploi : (XIV-19 14 sq.)

« Je vais t'enseigner les merveilles du yoga.

En passant par ces portes, on perçoit l'âme universelle qui est en chacun...

Discipliné, toujours concentré, maître de lui comme de ses sens, l'homme qui parvient à la méditation parfaite voit l'âme universelle par lui même...

Maîtrisant la méditation, il plie à sa volonté la divinité même des dieux...

Qu'il pense à la région qu'il connaît de longue date, puis que ses pensées se tournent vers l'intérieur de la ville qu'il habite, en oubliant l'extérieur.

A l'intérieur de la ville, qu'il concentre sa pensée sur le logement qu'il habite, son extérieur et son intérieur.

Après avoir maîtrisé son logement par la pensée, qu'il médite sur le corps qu'il habite, délaissant l'extérieur.

Après avoir maîtrisé tous ses sens dans cette retraite silencieuse et solitaire, qu'il médite sur l'intérieur de son corps, uniquement occupé à cela. Qu'il fixe sa pensée sur ses dents, son palais, sa langue, sa gorge, son cou, son cœur, et même sur

les veines de son coeur »

Le yoga est donc au-delà de l'ascèse et du sacrifice, parce qu'il cherche à s'extraire du monde plus qu'à le changer ou à en profiter. Cependant il ne les exclut pas, il les englobe car il se veut ascétique et sacrificiel. Le yogin est d'ailleurs appelé « yati », c-à-d « celui qui endure », « celui qui maintient »: il part de l'ascèse qui vise à maîtriser le corps et l'esprit, et offre en sacrifice les éléments et organes de perception qui constituent son être avant d'atteindre la perfection ou la délivrance. Prenons l'histoire de ce roi Alarka (XIV-30) qui abandonne son royaume conquis et cherche à vaincre son corps et son esprit en imaginant qu'il peut leur décocher des flèches pour s'en faire obéir : « quand j'entends des sons multiples, je les convoite ! Aussi contre mon oreille je décocherai des flèches... quand je vois des objets différents, je les convoite ! Aussi contre mon oeil je décocherai mes flèches aiguisées » mais chaque organe lui répond qu'il ne fera que mourir. Alors, de guerre lasse, il s'adonne au yoga tuant ses sens d'une seule flèche et atteignant l'âme universelle.

Il ressort que le yoga non seulement détourne l'ascèse et le sacrifice vers de plus amples buts, des horizons plus lointains, de quoi alimenter un surcroît de spiritualité, mais aussi les associe dans un même effort de transcendance. L'*Anugîtâ*, en s'appuyant sur les règles du sacrifice, est plus apte à donner une méthode concrète de progression (on y décrit des stades) que la *Bhagavatgîtâ* qui valorise l'ascèse et la révélation divine dans ce qu'elles ont d'extatique.

2) Le guerrier et le yoga : on pourrait, du coup, croire, que le yoga est apparu après les techniques de l'ascèse et les pratiques du sacrifice. Pourtant, avant de devenir cette notion contestant la valeur du sacrifice et l'intérêt de l'ascèse, le yoga a existé en tant qu'épreuve proposée à un guerrier pour preuve de sa valeur ou l'obtention d'armes magiques. Grâce au *Mahâbhârata*, une sorte d'archéologie du yoga est pensable. La pratique du yoga est sans doute antérieure aux rites sacrificiels et à l'ascèse. Entre ce stade très ancien et celui de l'*Anugîtâ*, on peut donc observer une évolution du yoga. Certes, les origines du yoga restent un sujet de débat mais, dans un article assez récent, intitulé « La préhistoire indo-européenne du yoga », publié en 1998 in *International Journal of Hindu Studies* 2, N. J. Allen, maître de conférence à l'Université d'Oxford, a découvert une bien étrange similitude entre les épreuves que doit subir Arjuna pour obtenir des armes divines dans le séjour bienheureux d'Indra et celles que le héros grec Ulysse subit au cours de sa navigation de retour entre l'île de Calypsô et le pays bienheureux des Phéaciens. Si tel est le cas, Arjuna est donc bien un yogin, et cela expliquerait que Krishna complète ou consolide sa formation. Mais si le yoga sert à obtenir des dons divins utiles pour un guerrier, en quoi se distingue-t-il du tapas, cette ascèse que l'on pratique pour obtenir des mérites et des pouvoirs ? L'épisode qu'analyse N. J. Allen peut y répondre : le tapasvin obéit à un choix personnel, le yogin est mandaté pour une mission. Dans le yoga de l'*Anugîtâ*, retrouvera-t-on cette dimension d'appel et d'épreuve qualifiante ? Ce n'est pas sûr.

Rappelons l'épisode d'Arjuna allant vers l'Himâlaya. Les cinq héros du *Mahâbhârata* sont en exil dans la forêt (Livre III- 37-45) et souffrent de cette situation quand survient le sage Vyâsa qui ordonne à Arjuna de partir en voyage pour recevoir différentes armes magiques de la part de

plusieurs divinités dont Indra en dernier lieu. Arjuna part et gagne, après des jours et des nuits de voyage ininterrompus, l'Himâlaya où il pratique pendant quatre mois l'ascèse (tapas) en l'honneur du dieu Shiva. Il ne mange d'abord que des fruits et des racines, ensuite ne boit que de l'eau, jeûne totalement, et enfin reste debout sur les orteils, les bras en l'air. Shiva s'incarne alors sous la forme d'un chasseur et se bat en duel avec Arjuna amaigri : le combat se fait à coups de flèches puis à mains nues. Shiva réduit Arjuna à une masse indistincte, une boule de chair (pinda, nom de la boulette que l'on offre aux ancêtres morts), tous ses membres sont brisés. Il s'évanouit, reprend conscience et prie le dieu de lui pardonner. Shiva le touche et lui redonne forme et force. Il lui accorde aussi une arme magique. Arjuna rencontre alors les quatre gardiens des points cardinaux (lokapâla), trois d'entre eux lui offrent d'autres armes, le quatrième est Indra en personne, déguisé, qui lui envoie son char céleste pour aller au ciel, dans la cité divinement belle d'Amarâvatî. Une nymphe Urvashî tente de séduire Arjuna. Ce dernier partage le trône avec le roi des dieux Indra qui lui offre une arme magique. Toutes ces armes obtenues serviront à la future guerre.

Cet épisode est riche d'enseignements :

a) d'abord il est comparable au retour d'Ulysse quittant Calypsô qui le retient depuis de nombreuses années sur une île déserte (l'île vaut pour la forêt), naviguant dix sept jours sans dormir, essuyant une tempête qui l'anéantit et le brise où il affronte la colère de Poséidon (équivalent de Shiva) et la violence conjuguée des quatre vents (ce sont les gardiens des points cardinaux), rejeté nu et écorché sur un rivage (pensons à la masse de chair), suppliant le dieu du fleuve de lui être favorable, s'évanouissant, s'endormant pour recouvrer ses forces, accédant à la ville des Phéaciens qui connaissent un éternel printemps grâce à un chariot tiré par des mules, rencontrant Nausicaa, la fille du roi, qui imagine en Ulysse avoir trouvé son futur époux (cf. Urvashî) ; si la comparaison est valide, cela signifie que le yoga remonte à un temps d'avant la séparation des peuples indo-européens, soit 3000 avant J-C, au moins, puisque la même histoire se retrouve en Grèce et en Inde ;

b) ensuite, cet épisode suit des étapes que Patañjali, le plus ancien théoricien du yoga, décrit pour désigner les difficultés que le yogin rencontre ; il les nomme des anga ou membres, cinq extérieurs (yama ou contrôle de soi par abstinence ; niyama ou contentement ; âsana ou posture ; prânayama ou contrôle de la respiration ; pratyâhâra ou retrait des sens du monde extérieur) et trois intérieurs (dhâraṇa ou fixation de la pensée, dhyâna ou méditation, samadhi ou extase) ; on notera qu'Arjuna pratique 4 mois l'ascèse et rencontre enfin Shiva en un duel où il devient amorphe (soit les cinq membres extérieurs) puis reçoit la visite des 3 gardiens (les membres intérieurs) et accède enfin à Indra (unité trouvée); Patañjali fait même référence « aux offres de ceux qui sont haut placés » (3,51), façon pudique de parler des tentations charnelles (les nymphes consentantes). N. J. Allen observe de même dans la *Shvetâshvatara Upanishad* des similitudes, preuve que le voyage d'Arjuna décrit sur un mode narratif des étapes dans la progression du yogin vers la perfection souhaitée.

Cet article est donc précieux pour nous faire comprendre la nature du yoga à son origine et comment l'*Anugâtâ* en traduit l'évolution. L'ascèse avait pour but de doter le héros d'armes qui sauveront son camp contre l'emprise démoniaque de leurs ennemis, elle poursuit un but altruiste et

collectif ; dans l'*Anugâtâ*, le yoga naît d'une contestation de l'efficacité des sacrifices et des pénitences, il se veut personnel et transcendant. En ce sens, cependant, le yogin offre la voie qu'il ouvre aux autres hommes.

3) les trois guna ou tendances : un groupe de trois notions connaît aussi un traitement spécial dans l'*Anugâtâ*. Il s'agit de **sattva**, « le fait d'exister » à quoi l'on associe les valeurs de bonté, de clarté, de pureté, de vertu, de bonheur (preuve qu'exister n'est pas méprisable ni regrettable !) Il s'agit ensuite de **rajas**, « la poussière », que l'on associe à l'impureté, la passion, l'affectivité, l'activité, le malheur. Enfin il y a **tamas**, « l'obscurité », c'est-à-dire les ténèbres, l'ignorance, l'inertie, l'égarement. Ces trois notions sont les trois constituants de tous les êtres. Chaque être en possède une part plus ou moins grande ; le sanscrit les nomme « guna », ou qualités. Mais cela pose un problème de traduction parce que le mot guna désigne aussi les particularités des objets (la saveur amère, âcre, douce, par exemple sont des guna) alors qu'il s'agit ici des qualités fondamentales qui tissent la trame du monde. Nous avons opté pour « tendances », au sens où les êtres sont emportés par ces lignes de direction, en suivent le plan d'organisation et les expriment de mille et une façons. Le texte ne dit-il pas d'ailleurs « trois courants arrivent en permanence à l'esprit, trois vaisseaux s'y introduisent » (XIV, 36, 3) ? De plus, pour rendre compte de cette notion de tendance, de dynamisme interne, nous avons traduit sattva par Vertu, rajas par Désir, et tamas par Instinct, pour éviter de trop les hiérarchiser. En effet, l'idée traditionnelle est que seule sattva ou Vertu mérite les honneurs et que tout doit être fait pour arriver à ce qu'elle domine en nous et contrôle les deux autres. Ce point de vue moralisateur n'est pas celui de l'*Anugâtâ* qui adopte un regard plus neutre : les trois tendances sont en nous et tressent l'existence ; en supprimer une est impossible et insensé : voici ce qui est écrit : (XIV, 39, 1 sq)

« De toute façon, on ne peut parler séparément de ces tendances. L'Instinct, le Désir et la Vertu sont indissociables. Elles sont liées les unes aux autres, elles dépendent les unes des autres, elles obéissent les unes aux autres...Elles vont ensemble, unies et agissant de concert, elles cohabitent, elles sont inversement proportionnelles. L'insuffisance de l'une entraîne dans tous les cas un excès des autres...Bien qu'on les imagine très distantes, elles agissent de concert... tout ce qui existe ici-bas possède les trois tendances, bien qu'elles agissent toujours de façon invisible. »

Certes, la Vertu est privilégiée mais elle ne saurait effacer les deux autres tendances qui demeurent toujours présentes, ne serait-ce que dans les trois castes : « l'Instinct au peuple, le Désir aux nobles, la Vertu aux brahmanes » (XIV-39, 11) – vieux reste de trifonctionnalité – ou dans les divisions de la réalité : « la nature du jour est triple, triple celle de la nuit,... la nature du don est triple, triple celle du sacrifice, triples les mondes, triples les dieux, triples les sciences et les voies de salut, le passé, le présent et l'avenir, les souffles ascendant, descendant et ascensionnel tous possèdent les trois tendances » (XIV-39, 18-20).

L'*Anugîtâ* a donc une vision holistique bien plus que morale de l'existence, dont elle note les composants soigneusement. Si elle le fait, c'est pour agir en connaissance de cause. Avec quoi aller vers la perfection? Par quels moyens ? A la différence de la doctrine du *samhkyâ* dont elle adopte les divisions (éléments subtils, grossiers, organes des sens, organes d'action, esprit, intelligence, etc.), elle ne s'en tient pas à un catalogue de ce qui est, elle cherche à prendre parti de ce qui est pour en tirer un levier ou, comme le texte le dit, « atteindre la rive opposée » (XIV-49, 28).

On ne saurait résumer tous les aspects originaux de l'*Anugîtâ* mais nous aimerions évoquer encore sa façon d'enseigner et sa formulation.

III- Emboîtements et analogies

1) analogies : L'*Anugîtâ* est un exposé de la façon dont le monde se construit, depuis le point « alpha » (appelons le ainsi) jusqu'à notre corps pensant, sentant et agissant. Toute une succession de paliers est nommée, ainsi qu'une division du vivant. L'être humain est décomposé en une série de plans emboîtés (âme, 3 tendances, 5 éléments subtils, 5 souffles, 11 organes des sens, 5 éléments grossiers) et rien n'indique que les plantes ou les animaux soient différents (ils sont plutôt absents). Cette succession de paliers n'est pas à sens unique : elle n'est pas une dégradation seulement (du plus pur vers le plus périssable), elle peut être une gradation (une remontée vers le plus pur). La connaissance de ces paliers est déjà l'occasion d'un progrès. L'*Anugîtâ* tente bien une certaine représentation du monde, très proche, comme nous l'avons dit de la doctrine du *sâmkhya*. Mais aussi à l'égal des *upanishad*, elle use d'un procédé ou d'un système métaphorique qui est celui d'établir des identités (ceci est cela : l'oeil est le sacrificiant, l'objet vu est la victime ou l'oblation, la vue sera le feu qui brûle l'offrande, dira par exemple l'*Anugîtâ*), selon un principe d'analogie déroutant, mais fécond: rapporter, comparer, trouver une unité interne, voilà bien qui manifeste le travail de la pensée. Mais tout ne peut pas être rapproché ni appareillé. Bien loin de là, pense aussi le sage hindou. Et l'interrogation va porter sur l'établissement et la préparation des domaines pouvant se prêter à l'analogie. L'expérience se prépare, un dispositif rend analysables les lieux de l'analogie future. Ce n'est pas une matière brute qui est juxtaposée, mais deux états de cette matière, deux devenirs même, plutôt que deux coupes ou fragments.

Prenons ce premier exemple montrant que tout n'est pas comparable :

« je vais te raconter la dispute de l'esprit et de la parole : tous deux se rendirent auprès de Brahmâ et l'interrogèrent : ôte-nous d'un doute : qui de nous deux est le meilleur ? » (XIV 21, 7 à 9) Il faut

comprendre « le meilleur » comme « ce qui est premier ».

Le Seigneur répond que c'est l'esprit qui est antérieur mais l'on s'étonne : « quand la parole n'existait pas encore, comment s'est exprimée la déesse de la parole (Sarasvatî) ? » Le Seigneur signale alors que la parole est née dans le corps et qu'elle est mobile tandis que l'esprit est immobile. Les deux - esprit et parole – ne sont donc pas comparables.

C'est seulement s'il y a déplacement sur deux plans différents qu'une analogie peut surgir. Telle est la clef fondamentale de la logique de rapprochement qui a cours dans ce texte. Tout le dispositif de préparation est une mise en route, un cheminement. L'analogie peut alors fonctionner comme dans cet exemple :

« La roue du temps a pour moyeu l'intelligence, pour essieu l'esprit et pour rayons les sens...Elle a pour jante métallique les cinq éléments et pour bandage les instants.

Elle roule avec la vieillesse et le chagrin, et fait son chemin dans le malheur et la maladie. Elle parcourt l'espace et le temps et a pour grincement la fatigue et la peine.,.

elle parcourt les mondes...

elle a pour axe les mots et leurs accents, elle tourne à la vitesse de l'esprit ». (45, 1 -6)

Dans ce passage, on notera que la métaphore associe le mouvement du temps au mouvement d'un char, comme elle associe le mouvement de l'existence fait de peines, de sensations et de paroles au mouvement d'un même char aussi, si bien que les deux mouvements circulaires (temps/existence) sont comparables et nous apprennent par exemple que la matière est une enveloppe entraînée (la jante métallique ou vishkambha, « verrou, étai, diamètre, jante »).

L'*Anugîtâ*, pour qui veut faire attention (et cet aspect est souvent ignoré), résonne de ces chemins à parcourir vers le haut, vers l'intérieur, vers l'esprit, de ces verbes de mouvement et de conduction, de ces images de char ou de voyage, parce que deux « objets » ne seront comparables qu'en fonction d'une quête intellectuelle et d'une évolution matérielle, vu qu'un trajet est toujours à la fois physique et psychique, vu que, comme l'écrit Rada Ivekovic « le mouvement de la pensée est en quelque sorte naturel à celle-ci, ainsi que l'effort de penser le mouvement » (cf. Rada Ivekovic, « Dynamisme ou staticité dans la pensée indienne » in *Les Cahiers de Philosophie*, n° 14, 1992, p. 215 à 225). Les étapes de la vie, les degrés de connaissance, les classifications, ne sont un découpage possible que par suite de lignes de vitesse. Le *dharma* entre ici en cause: ce concept aux multiples sens (justice, devoir, ordre cosmique ou personnel, norme, loi, coutume sacrée, honneur, éthique, ligne de conduite), ne trouve pas son explication dans le seul idéal d'un équilibre comme on pourrait le croire, mais dans l'idée que tout dans l'univers tend vers une « ligne de conduite », une vitesse qui le met à l'unisson avec d'autres vitesses avec lesquelles il faut composer. Si les êtres et les choses ne composent pas, plus rien n'est pensable; or tous ont leur *dharma*, ce qui les rend accessibles, communicables, analogiques donc. L'*adharma*, ou désordre, c'est le résultat du désir (*rajas*), du profit, de la possession, de la rétention (ne pas donner, ne pas sacrifier), comme le fait de ne plus suivre le chemin échu, de « déchoir », de s'enliser et de perdre la bonne vitesse, et le fait de ne plus reconnaître l'existence de vitesses différentes selon son âge, sa caste, sa position. Si les

vitesse n'étaient pas codifiées, la pensée ne pourrait établir ses relations, ce serait pour elle sombrer dans le chaos.

Déterminer ces vitesses, codifier leur variabilité, devient alors une tâche urgente. Cela ne se fait pas par rapport à une métrique, comme en Europe, l'Inde choisit un autre point de vue: la notion de *brahman* est réquisitionnée au titre de vitesse absolue. Selon notre degré de connaissance, nous accélérons notre vitesse jusqu'à la rendre identique à celle de l'Absolu. Le *samsâra*, ou cycle de réincarnations, n'est qu'une série de vitesses, dont le ralentissement mesure notre écart par rapport au *brahman*. S'extraire du *samsâra*, c'est tant se concentrer et s'unifier que plus rien ne résiste par ses frictions à la vitesse absolue: telle est la raison de cette intensité intérieure recherchée. Que les organes des sens se rétractent, comme la tortue rentre ses membres: et si la tortue est pensée, animal lent, c'est pour nous signifier nos médiocres vitesses et allures, notre lourdeur, tandis que son dos est une courbure pour se conformer au plus près à l'approche englobante de l'Être. Ce qui est présent au cœur du roseau, dit l'*Anugitâ*, c'est aussi la flèche (19, 21) « La flèche représente *brahman*... » Il est normal de considérer ce dernier comme transcendant les contraires, puisqu'une vitesse absolue, à l'instar de la toupie, se présente sous ces deux aspects en même temps de mobilité et d'immobilité, de diversité et d'unité, de mouvement et de point.

Ainsi, disposés selon cette perspective, les êtres et les choses sont co-existentiels, sans antériorité nécessaire, ils se présentent à nous selon des directions évoluant dont le sage connaît l'aboutissement de perfection qui les rend comparables. Chaque être et chaque chose se déterminent par rapport à un point central, qui est l'équivalent de la vitesse absolue qui est *brahman*. C'est pourquoi l'*Anugitâ*, comme d'autres *upanishad*, ose ce rapprochement :

« L'oreille est *adhyâtman* (l'Être en Soi, l'âme suprême, ce qui se connaît soi-même), ..., la peau est *adhyâtman*, ... », jusqu'à « l'anus est *adhyâtman*. » (42, 27 à 39). Ce type de propositions n'a pas de sens à moins de se référer à l'idée d'un point d'ancrage absolu, répétant pour les perceptions et les lieux où elles se déploient la configuration générale, celle du *brahman* central. Ce ne sont point les organes des sens qui sont évoqués, mais leur capacité à être un point de référence pour tout ce qui gravite autour d'eux: un lieu (l'espace pour l'oreille), la perception (ici, le son), et la divinité (les Points Cardinaux, dans ce cas); ces trois éléments se déplacent, leur mouvement respectif prend son sens par rapport à un mouvement absolu. Eux-mêmes ne sont pas l'Être en soi mais s'y accordent.

Comment alors mesurer comparativement entre eux les êtres et les choses ?

a) D'abord, on établit des « chaînes ». La première sera faite des cinq éléments subtils (son, contact, forme, odeur, saveur) qu'il faut comprendre comme les qualités qui nous rendent les objets accessibles (tout objet a une forme, par exemple) et des cinq éléments grossiers qui constituent les objets (eau, terre, air, feu, espace), - à ces dix on ajoute le sentiment de soi (*ahamkara*) ou principe d'individuation : soit en tout onze éléments. La seconde chaîne sera constituée des cinq organes des sens et des cinq organes d'action (mains, pieds, larynx, anus, sexe) , auxquels s'ajoute l'esprit, soit également onze.

b) Ces deux chaînes sont comparables, il reste à tisser les liens d'identité, de génération, d'association. Et à bâtir des analogies : on se sert alors de la structure ternaire du sacrifice qui nécessite un sacrificiant, une victime sacrificielle que l'on offre (oblation), et un moyen de mise à mort et de transport de la victime vers le dieu (le feu nommé hutâsha « le mangeur d'oblation »).

c) L'application est la suivante : on prend des éléments dans les deux chaînes : **le feu** correspond aux cinq éléments subtils (1ère liste où le son, la forme, le toucher, etc. sont assimilés à des qualités perceptibles, mobiles) ; il faut comprendre que ces éléments amènent les objets jusqu'à nous, les transportent vers nous en somme parce qu'ils dotent les objets de qualités par lesquels nous pouvons les saisir, si bien qu'ils ressemblent au feu qui transporte la victime au ciel ; **le prêtre** sera l'organe des sens (2ème liste où le fait d'entendre est vu comme une connaissance) ; **l'oblation** sera les perceptions prises à la diversité du monde, tout ce qui est saisi par les sens grâce aux qualités que les objets reçoivent des éléments subtils (les objets sont d'ailleurs nommés « gunin », c-à-d « cela qui est muni de qualités »).

L'oblation n'appartient ni à la première ni à la seconde liste, elle a un statut intermédiaire que l'analogie découvre et montre. La multiplicité et la variété du monde sont réduits au statut d'offrandes, ce qui renvoie à la conception du sâmkhya qui voit la Nature se parer pour plaire à l'esprit jusqu'à ce que l'esprit se détache de ce spectacle.

<i>Codification des listes /sacrifice</i>	<i>Liste 1 5 éléments subtils 5 éléments grossiers sentiment du moi</i>	<i>Liste 2 5 organes des sens 5 organes d'action esprit</i>	<i>alia</i>
Feu	Éléments subtils ou qualités rendant les objets accessibles		
Prêtre		Organes des sens ou opérateurs de la perception	
Oblation			Perceptions particulières ou data perçues (gunin : « objet muni de qualités »)

De tels rapprochements (celui ci-dessus n'en étant qu'un simplifié; d'autres sont possibles où, par exemple, les organes des sens et d'action peuvent être les dix sacrificiants, les éléments grossiers les feux, les objets perçus les oblations) délimitent ainsi des segments de ressemblance et de dévoilement, dont l'effet est de créer un sentiment de vertige ou d'extraordinaire relativité. L'origine nous échappe, les hiérarchies s'estompent, les classes sont mobiles et leurs éléments substituables dans un ordre préférentiel, l'odeur est avant le nez, ou l'inverse, l'oreille est une matrice par laquelle l'espace s'étend, mais l'espace est premier à cette opération, car il possède la qualité du son. Si l'on doutait de l'irréalité du monde, ou de sa diversité, ou de son caractère éphémère, de tels raisonnements nous le rappelleraient. Il s'agit, peut-être d'une intention didactique propre à la sagesse hindoue. Nul n'en sort indemne.

Nous disions qu'il existe un point alpha et l'identifions, de façon sans doute nouvelle, à une vitesse absolue. Observons ce que l'*Anugîtâ* nous en dit.

2) Brahman : le point ultime à dégager est le Non-manifesté (*avyakta*), en d'autres endroits, *brahman*. Le recours à *brahman*, ce principe neutre, sert à dire que la divinité est un potentiel de possibilités promises, non pas à un anéantissement, mais à la réalisation de ce qu'elles contiennent de plus absolu. Tous les êtres mus par leur *âtman* ou principe vital éternel construisent à ses côtés des trajectoires selon des degrés de proximité variés. Les meilleurs s'en approchent plus à la façon d'asymptotes et de calcul différentiel que de fusion, ou d'union, ou d'annihilation: l'*âtman* et le *brahman* sont en relation (*samprayoga*), et le texte précise «de même un poisson est différent de l'eau, mais il y a relation » (XIV, 48,12).

Cela explique d'ailleurs le sens qu'il faut donner au mot *nirdvandva*: « ne pas être double, ne pas être duel », c'est certes se résorber en une seule dimension mais aussi autant de façons d'être un volume, d'occuper un espace-temps, de faire fonctionner une symétrie partielle et des oppositions entre les deux parties. *nirdvandva*, que l'on traduit par «transcender les contraires», définit en fait un point dynamique générateur d'un volume comme de sa résorption. Il convient de se rapprocher de la courbe, d'être ce point avec des milliers d'autres points: et cela, bien sûr, nécessite aussi l'écart, la permission de l'égarer, l'effort librement consenti au sein de la réalité. L'*Anugîtâ* ne déclare-t-elle pas que:

« Quand on cherche l'Absolu, on progresse grâce à la lampe de la réalité. » (XIV-49, 14).

A la différence des positions monistes du Vedânta, le réel est loin d'être méprisable ou illusoire: même s'il est périssable, il accompagne une recherche que la divinité a voulue, somme toute, pour qu'elle aboutisse. Ce n'est pas elle-même qu'elle sauve et délivre (ce serait le cas si *âtman* et *brahman* étaient une seule et même réalité), mais bien un « autre ».

Quelle est la nature de cet «autre», voilà la dernière question qu'il faut évoquer et qui hante la pensée hindoue sous la forme d'un « quel est le sujet de la transmigration ? » Si l'*âtman* est la partie inaliénable de l'individu, et que la perfection est de l'atteindre, débarrassée des dépôts des vies antérieures et du poids des actes, et de découvrir qu'elle est *brahman*, alors, comme le remarque si bien G. Bugnault, dans une discussion avec F. Alquié (*L'Inde pense-t-elle ?*, PUF,

Paris, 1994, p. 70 à 73.) « éclate le paradoxe: seul a capacité pour se libérer celui qui est déjà libéré d'avance. » *Sub specie æternitatis*, l'Absolu, Dieu, ou l'Un – quelque soit le terme choisi – habite chacun: sa libération ne sanctionne qu'une libération déjà effective. A quoi bon libérer le « non-prisonnier » ? La réponse à ce paradoxe varie entre hindouistes et bouddhistes, les premiers attachés à dire qu'il faut même surmonter cette contradiction pour être parfait, les seconds insistant sur le vide de ce sujet qui se croit un « moi » doté d'*âtman*. Mais l'*Anugâtâ* nous semble proposer une solution plus simple: « l'autre » est un processus, dont l'évolution est inachevée. C'est le processus qu'il faut sauver. Il faut savoir abandonner son char en montagne et continuer à gravir vers le sommet, ou laisser son bateau et poursuivre à pied (XIV, 49, 21 à 30): d'autres sensations nous attendent au-delà; il reste des possibilités d'ouverture à l'Absolu, mais, pour cela, il faut créer des conditions de vie spirituelle, un espace interne d'attente et de connaissance, un lieu intense (de l'ordre du point, rappelons-le) où le Non-Manifesté pourra loger. Créer ces conditions est un projet didactique. N'est-il pas vrai que l'*Anugâtâ* est un livre d'enseignement ?

« On reconnaît la grâce de l'état spirituel à ceci: il est semblable au rêve. » (XIV-50,35)

Des songes en sont les hôtes, d'une vérité supérieure certainement.

Conclusion :

L'*Anugâtâ* est une partie intelligente du *Mahâbhârata* et nous espérons que ce texte finira par trouver ses lecteurs. Cette suite de la *Bhagavatgîtâ* a sa raison d'être. D'autres combats attendent le héros Arjuna, d'une nature plus intérieure et personnelle.

Revenons à ce passage du texte évoquant le trouble qui saisit le roi Alarka découvrant qu'il a tout conquis, sauf la pensée. Ce trouble trouve son écho dans un livre récent de l'italien Roberto Calasso, *Ka* (Gallimard, 2000): l'auteur imagine un dialogue entre les sept rishis, ces sept sages qui président au peuplement du monde ; il met ces paroles dans la bouche de Vishvamitra (« l'ami de tous ») : « la façon dont cela advint fut étrange. A cause de cette pensée nous avons perdu l'histoire. Comme si, au moment où elle se traça, un sabre tombé du ciel nous eût coupé les mains. Nous restâmes paralysés dans le geste que nous étions en train d'accomplir. Des gestes souvent violents, de conquérants descendus de hauts plateaux et de montagnes brûlées vers la plaine trop vaste, trop touffue et torride que nous envahissions – et qui allait nous envahir... Ce fut cette pensée qui nous arrêta, rien d'autre. Nous n'avancâmes pas au-delà, sinon sporadiquement, à la

découverte d'autres fleuves et d'autres forêts... Du coup, c'est l'élan qui nous manqua. Quelque chose nous avait distrait, pour toujours. Quelque chose qui nous avait vidé tout le reste...»(p.209)
Un autre sage, Atri, a formulé l'étrange découverte : « Quand nous nous réveillons. Le Réveil : c'est le seul phénomène physiologique qui ait à voir avec ceci. Essayez de penser à un second réveil : à un réveil qui aurait lieu à l'intérieur de la veille, qui ne s'ajouterait pas à la veille mais qui la multiplierait par un n que nous ne saurons jamais préciser. Pour nous, cela fut la pensée. Cela est la pensée.» (p.207)

Il y a dans l'*Anugâtâ* des perspectives de cette ampleur.