

Silviu LUPAȘCU

ANEKĀNTAVĀDA: LA DOCTRINE DU NON-ABSOLUTISME

***Anekāntavāda*: the Doctrine of Non-absolutism**

Abstract: *Anekāntavāda* represents the Jaina theology of non-absolutism, of the plurality of the viewpoints, susceptible to counteract the attempts to proclaim the absolute truth, which is nothing but illusion. *Anekāntavāda* is expressed through *andhgajanyāyah*, the “parable of the blind men and the elephant”. *Andhgajanyāyah* was re-written by Jalāl-ud-dīn Rūmī in *Mathnawī-i ma‘nawī*, as the “parable of the elephant locked inside a dark room”. The Sufi re-writing of this Jaina theme proves its circulation in the religious spaces of India and Persia, in the 13th century.

Keywords: *anekāntavāda*, *andhgajanyāyah*, Jalāl-ud-dīn Rūmī, *Mathnawī-i ma‘nawī*, Jainism, Sufism, *Bible*, *Talmud*, *Gospel*, *Shifā as-sā‘il li-tahdīb al-masā‘il*, *Kaṭha-upaniṣad*, *Saddharmapuṇḍarīka-sūtra*.

*

À travers la « parabole de l’éléphant enfermé dans la maison obscure », *Mawlana* Jalāl-ud-dīn Rūmī (1207-1273) a transmis aux membres de l’ordre *Mevlevyya* l’enseignement sur le principe du pluralisme: la réalité du Divin Infini est comprise de manière différente par les religions du monde. L’éléphant, que les hindous ont fait venir, a été installé dans une maison obscure. Pour le voir, de nombreux gens entraient dans les ténèbres, mais comme leurs yeux ne parvenaient pas à distinguer quoi que ce soit, chacun s’efforçait de scruter l’invisible avec ses mains. Les mains d’un tel atteignirent la trompe et il déclara: « L’éléphant ressemble à une conduite d’eau ». Les mains d’un autre atteignirent une oreille et il s’empressa d’informer ses semblables: « L’éléphant ressemble à un éventail ». Un autre enlaça un pied et dit sans hésiter: « La forme de l’éléphant est celle d’une colonne ». Ceux qui promènèrent leurs paumes sur le dos eurent la certitude que « l’éléphant ressemble à un trône ». Certains affirmèrent que l’éléphant est courbé comme la lettre *dāl*, tandis que d’autres furent d’avis qu’il est, au contraire, droit comme la lettre *alif*. *Mawlana* conclut que, si chaque homme avait porté une lampe dans ses mains, toutes ces opinions divergentes n’auraient plus été formulées et que la vérité divine aurait réuni toutes les âmes. Rūmī exhorte ses disciples à distinguer l’Œil de

la Mer de l'écume de la mer, l'Œil de la Réalité des phénomènes du monde matériel pour pouvoir connaître l'éléphant dans son intégralité¹.

D'une manière surprenante, l'écriture de Rūmī concernant la « parabole de l'éléphant enfermé dans la maison obscure » se révèle comme réécriture du concept *jaina* d'*anekāntavāda* ou la « théorie du non-absolutisme », la « théorie des conclusions innombrables », la « doctrine de la non-exclusion », la « multiplicité des points de vue », qui est à même de contrecarrer par *andhgajanyāyah* ou la « parabole des aveugles et de l'éléphant » les tentatives de proclamer la vérité absolue. Vidyānanda (IX^e siècle) a utilisé l'*andhgajanyāyah* dans le *Tattvārthaślokavārtika* ou le *Commentaire sur le Tattvārtha-sūtra* pour prouver que les objets sont infinis du point de vue de leurs qualités et modes d'existence, en sorte que la perception humaine finie ne peut pas envelopper tous leurs aspects et manifestations². Seulement les êtres omniscients (*kevalins*) sont doués du pouvoir de comprendre exhaustivement (*kevala jñāna*) les aspects et manifestations des objets, tandis que les êtres humains n'ont accès qu'à une connaissance partielle³. Par conséquent, *nayavāda* (la « théorie des points de vues partiels ») affirme que toute opinion humaine se trouve dans l'impossibilité de circonscrire et exprimer la vérité absolue. Ācārya Amṛtacandra (X^e siècle) a fait l'éloge de l'*anekāntavāda* dans le *Puruṣārthasiddhyupāya* ou *L'Art et la science de l'accomplissement-de-soi*: « Je me prosterne devant *anekānta*, qui est le fondement où l'écriture la plus haute est enracinée, qui dissipe les notions erronées sur l'éléphant, postulées par des personnes aveugles depuis leur naissance, et qui éloigne les contradictions parmi ceux qui adoptent des points de vue partiels ou limités. »⁴ Ācārya Mallisena (n. 1229) a mentionné l'*andhgajanyāyah* dans le *Syādvādamañjarī* ou le *Commentaire sur Syādvāda* (la « doctrine de la postulation », les enseignements nécessaires pour élaborer un postulat ou un axiome), pour faire ressortir l'axiome conformément auquel les êtres humains trompés par les aspects de la vérité qu'ils arrivent à comprendre finissent par nier les aspects de la vérité qu'ils n'arrivent pas à comprendre: « À cause d'une puissante illusion, générée par un point de vue partiel, les êtres humains immatures nient un aspect et essaient d'établir un autre. C'est ça la parabole des aveugles et de l'éléphant. » Pour connaître la vérité en son entier, il faut prendre en considération la somme totale des points de vue: « C'est impossible de comprendre d'une manière adéquate une entité constituée par un nombre infini des propriétés sans utiliser la méthode de description modale qui englobe la totalité

¹ Cf. Jalāl-ud-dīn Rūmī, *Mathnawī-i ma'nawī*, IV, vv. 851-858, Reynold A. Nicholson (*trad.*), *The Mathnawī*, Cambridge: E. J. W. Gibb Memorial Trust, 1990, III, vv. 1259-1270, Nicholson, IV, pp. 71-72.

² Cf. Indra Chandra Shastri, *Jaina Epistemology*, Vārāṇasī: Pārśvanāth-Vidyāśram Institute, 1990, pp. 37-40.

³ Cf. Shastri, *Jaina Epistemology*, pp. 399-422.

⁴ Cf. Jain Hemachandra, "Anekāntavāda", in Sagarmal Jain, Shriprakash Pandey (*éd.*), *Multi-Dimensional Application of Anekāntavāda*, Vārāṇasī – Ahmedabad: Pārśwanātha Vidyāpīṭha & Navin Institute of Self-development, 1999, pp. 103-110. Hemachandra distingue *anekāntavāda* en tant que « théorie des aspects multiples » ou « théorie du non-absolutisme » par rapport au monisme (*ekāntavāda*) et au nihilisme (*sūnyāvāda*).

des points de vue. Procéder autrement donnera naissance à la situation de la prise de possession des bourgeons (connaissance superficielle), conformément à la parabole des aveugles et de l'éléphant. »⁵

Le *Talmud, Pessahim*, 54 a, affirme que Dieu a créé sept choses avant de créer le monde: *Torah*, le repentissement, le jardin de l'Éden, la Géhenne, le Trône de la Gloire, le Temple, le nom du Messie⁶. Le *Talmud, Baba metsi'a*, 85 b, mentionne que le prophète Élie avait l'habitude de fréquenter l'académie rabbinique que dirigeait Rabbi, Yehoudah ha-Nasi. Un jour, il se faisait tard, et Élie ne paraissait pas. Lorsqu'il arriva, Rabbi lui demanda la cause de son retard: « J'ai du réveiller Abraham, lui laver les mains; j'ai attendu qu'il ait prié, puis je l'ai recouché. Ensuite j'ai fait de même pour Isaac et pour Jacob. – Pourquoi ne les as-tu pas réveillés en même temps? – Ils auraient songé à unir leurs prières et auraient pu faire venir le Messie prématurément⁷. »

Dans l'espace religieux chrétien, Jésus de Nazareth est l'Oint de Dieu, *mashiah*⁸, le Fils de l'Homme et le Fils de Dieu⁹, l'Agneau de Dieu¹⁰, Dieu le Fils, Celui qui prend sur soi tous les péchés du monde par Sa mort sur la croix et par Sa résurrection. L'apôtre Paul reconnaît Jésus comme Grand Prêtre oint, *ha-kohen ha-mashiah*, d'après l'ordre de Melkitzédeq, le « Roi juste », *ha-melek ha-tsedek*¹¹. Jésus réunit à la fois les attributs de Messie-Prêtre et Messie-Roi, accordés par le Dieu Unique et Vivant, le Père céleste, par le rituel de l'onction avec l'« huile de la joie ». Dans le *Sermon sur la montagne*, Jésus décrit la voie du salut, exhortant les apôtres et les disciples d'entrer par la « porte étroite »: « Entrez par la porte étroite. Large est la porte et spacieux le chemin qui mène à la perdition, et nombrueux ceux qui s'y engagent; combien étroite est la porte et resserré le chemin qui mènent à la vie, et peu nombreux ceux qui le trouvent. »¹² Cet énoncé, corroboré avec *Jean*, 14, 6, décrit la fermeture-ouverture de la perspective du salut chrétien: « Je suis le chemin et la vérité et la vie. Personne ne va au Père si ce n'est par moi. »¹³

Au niveau théologique, l'anéantissement de l'âme et l'anéantissement du corps doivent être compris et expérimentés seulement dans le cadre théandrique de la reconquête de l'homme par la présence ineffable de la divinité. Cette double

⁵ Cf. Shastri, *Jaina Epistemology*, p. 48. Sur *anekāntavāda* et la pensée de Vidyānanda, voir aussi Satkari Mookerjee, *The Jaina Philosophy of Non-Absolutism. A Critical Study of Anekāntavāda*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1978, p. 62, pp. 266-286: « Le résultat est la découverte de l'*anekāntavāda*, la loi de la nature multiple de la réalité. Elle corrige la partialité des philosophes par le pouvoir de suppléer l'autre visage de la réalité, qui leur a échappé. L'effet est également préexistant et non-existant. En tant que phase transitoire de la substance causale et en tant qu'émergence nouvelle, elle est pré-non-existante. Mais en tant que continuation de la substance causale, elle est préexistante. »

⁶ Cf. *Talmud Bavli, Pessahim*, 54 a, Isidore Epstein (éd., trad.), *The Babylonian Talmud*, London: Soncino Press, 1936-1952.

⁷ Cf. *Talmud Bavli, Baba metsi'a*, 85 b, Epstein, *The Babylonian Talmud*.

⁸ Cf. *Hébreux*, 1, 8-9, La Bible, Traduction œcuménique de la Bible (T. O. B.) comprenant l'Ancien et le Nouveau Testament, Paris: Alliance Biblique Universelle - Le Cerf, 1988.

⁹ Cf. *Mathieu*, 16, 13-17.

¹⁰ Cf. *Apocalypse*, chapitres 5, 7, 11, 19, 21-22.

¹¹ Cf. *Hébreux*, chapitres 5-8.

¹² Cf. *Mathieu*, 7, 13-14.

¹³ Cf. *Jean*, 14, 6.

purification est déterminée par l'idéal de la « guerre spirituelle », mené contre la tyrannie exercée par l'ego humain. Dans le *Shifā as-sā'il li-tahdīb al-masā'il* ou la *Guérison de celui qui pose la question, pour l'atténuation de la question*, Abū Zayd 'Abd-er Rahman Ibn Muhammad Ibn Khaldūn Al-Hadrami (1332 – 1406)¹⁴ analyse le magistère et la voie de la perfection spirituelle dans le soufisme du point de vue du « *jihād* spirituel ». La vie mystique se définit comme un combat spirituel (*mujāhada*) à trois niveaux. Le but du « combat pour la piété » (*jihād at-taqwa*) est l'acquisition d'un comportement intérieur et extérieur qui plaît à Dieu. Dans cette étape, la soumission envers les préceptes divins et la vigilance sur les mouvements des âmes sont couronnées par l'acquisition du salut éternel. Le « combat pour la rectitude » (*mujāhadat al-istiqāma*) représente le processus par lequel l'âme du croyant s'exerce à pratiquer le juste milieu et de recevoir les vertus Qur'āniques par lesquelles elle deviendra semblable aux prophètes et aux saints. Finalement, le « combat pour l'extase » (*mujāhadat al-kashf*) consiste dans l'extinction de toutes les « puissances naturelles », même des pensées, en sorte que l'être humain dirige toute la force de son intelligence à entrer dès cette vie dans la Présence de Dieu. L'apogée de ce trajet ascensionnel et intérieur à la fois est la contemplation des lumières célestes par le « déchirement du voile ». L'expérience de l'extase révèle la voie d'accès vers la contemplation de l'Être Divin, dans le « royaume de l'invisible ». Ibn Khaldūn définit l'état d'ascèse extrême qui caractérise le « combat pour l'extase » comme « mort artificielle » (*mawt sinā'ī*) ou « monachisme » (*rahbānīya*)¹⁵.

Le *Kaṭha-upaniṣad* I, III, 13 (vers 1000-500 a. è. c.) décrit *laya-cintana* ou la méthode de l'« accomplissement de soi par involution », par la dissolution des effets dans la « dernière cause »: « Que le sage absorbe le langage dans sa raison, la raison dans son intellect, et son intellect dans le grand *ātman*, et le grand *ātman* dans l'*ātman* de la paix! » Le retraitement du langage dans la raison s'achève par le processus de réduction-de-soi (*pratyāhāra*) et restriction-de-soi (*dāma*). Ainsi la raison et l'intellect deviennent un, l'intellect et l'« intelligence cosmique » (*Hiranyagarbha*) deviennent un, et *Hiranyagarbha* et l'*ātman* de la paix (*śānta ātman*) deviennent un. *Śānta ātman* se révèle en tant que *para brahman*, pur et inconditionnel, interchangeable, le substratum et le support de tout ce qui existe, l'ipséité de tout ce qui existe, le « témoin silencieux » de toutes les modifications de l'intellect. Par l'introspection et l'analyse de soi, la raison supérieure établit son contrôle sur la raison inférieure. L'activité des sens est anéantie et la conscience-de-soi s'établit dans la raison. Ultérieurement, la conscience-de-soi se retire de la raison et s'établit dans l'intellect. Ensuite, la conscience-de-soi se retire de l'intellect et s'établit dans l'« intelligence cosmique » (*Hiranyagarbha*). Finalement, la conscience-de-soi se retire de l'« intelligence cosmique » et s'établit dans la « conscience absolue », *brahman*, l'« absolu ». Au bout de l'involution du soi vers

¹⁴ Historien et philosophe arabo-musulman d'*Ifriqīya*, auteur de la *Chronique universelle* ou *Kitāb al-'ibar*. Dans l'*Introduction (Al-Muqaddimah ou Prolégomènes)* de cet ouvrage de grandes dimensions, Ibn Khaldūn expose ses principes de la philosophie de l'histoire.

¹⁵ Cf. Paul Nwyia, *Ibn 'Abbād de Ronda (1332 – 1390)*, Beyrouth: Imprimerie Catholique, 1961, pp. L-LII.

l'« absolu » (*brahman*), le sage vit l'expérience de la béatitude éternelle et de la paix sans limites, atteint *mokṣa*, la suprême libération¹⁶.

Saddharmapuṇḍarīka-sūtra ou le *Lotus de la bonne Loi*, texte bouddhiste de l'École *Mahāyāna* (vers 100-250 è. c.), exprime l'idéal du salut bouddhiste par l'apologue de l'homme riche qui habite, avec ses enfants, dans une maison immense, délabrée, enveloppée par un incendie dévastateur. Le *Bouddha* est le père qui est né dans l'édifice des trois mondes (céleste, terrestre, sous-terrestre) pour accomplir la mission de sauver les êtres de l'incendie des souffrances et des douleurs, des naissances et des morts, des passions et de la haine, de l'illusion et de l'ignorance. Se trouvant sous l'influence des désirs qui les encouragent à chercher différents objets du plaisir, les êtres tombent en proie aux hypostases du mal, transmigrent vers les niveaux ontologiques inférieures, jusqu'aux états infernaux. Malgré tout cela, les êtres ne comprennent pas que, pendant l'immersion dans l'abîme des plaisirs, ils sont accablés par l'incendie de la souffrance. Bien qu'ils soient menacés par la grande masse des douleurs, les êtres n'ont pas la conscience de l'idée de douleur. Pour sauver les êtres, le *Bouddha*, en tant que père qui aime les êtres, doit recourir à l'utilisation adroite des moyens de rédemption. L'exposition de la sagesse de *Bouddha* ne se montre pas efficace, car les êtres n'écoutent pas ses paroles et ne les mettent pas en pratique. Le salut accompli exclusivement par les forces surnaturelles de *Bouddha* ne serait pas parfait: les êtres n'utiliseraient pas leur libre arbitre dans la direction du salut, mais leur libre arbitre, fixé dans le domaine des plaisirs des sens, serait dirigé contre l'effort salvateur accompli par le *Bouddha*. Par conséquent, le *Bouddha* promet le salut des êtres des trois mondes couverts par l'incendie de la souffrance par l'intermédiaire des trois véhicules, qui s'avèrent être un seul véhicule du salut, triplement hypostasié: le véhicule pour les *Çravakas*¹⁷, le véhicule pour les *Pratyekabouddhas*¹⁸, le véhicule pour les *Bôdhisattvas*¹⁹. Une fois sortis de l'édifice des trois mondes, embarqués dans l'un des trois véhicules, libérés par les dangers de la souffrance, de l'illusion, de la damnation, les êtres vivront l'expérience de l'immense volupté de la perfection spirituelle des sens, connaîtront les méditations, les contemplations et les délivrances qui caractérisent l'état de *bôdhi*, vivront le bonheur suprême et le calme parfait de l'esprit, passeront le seuil vers le *nirvāṇa*: avec la condition préliminaire d'agir, par la puissance du libre arbitre, dans la direction de l'idéal du salut, promis par le *Bouddha*, de sortir de l'espace des trois mondes et de monter dans l'un des trois véhicules du salut²⁰.

¹⁶ Cf. *Kaṭha-upaniṣad*, I, III, 13, Sri Swami Sivananda (éd.), *The Principal Upaniṣads*, Shivanandanagar, Tehri-Garhwal: The Divine Life Society, 1983, pp. 110-111.

¹⁷ Disciples.

¹⁸ *Bouddhas* qui ne prêchent pas en public leur doctrine, mais vivent en silence et solitude.

¹⁹ Êtres supérieurs qui se trouvent dans le dernier intervalle ontologique circonscrit par l'espace des trois mondes, avant d'atteindre l'état de *Bouddha*. Arrivés au seuil du *nirvāṇa*, ils reviennent au monde à cause de leur amour pour les êtres, dans le but de participer au salut des êtres.

²⁰ Cf. *Saddharmapuṇḍarīka-sūtra*, III, 42 a – 56 b, Eugène Burnouf (trad.), *Saddharmapuṇḍarīka / Le Lotus de la Bonne Loi*, Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient Jean Maisonneuve successeur, 1989, pp. 46-62.

BIBLIOGRAPHIE

La Bible, Traduction œcuménique de la Bible (T. O. B.) comprenant l’Ancien et le Nouveau Testament, Paris: Alliance Biblique Universelle - Le Cerf, 1988.

Burnouf, Eugène (*trad.*), *Saddharmapuṇḍarīka / Le Lotus de la Bonne Loi*, Paris: Librairie d’Amérique et d’Orient Jean Maisonneuve successeur, 1989.

Epstein, Isidore (*éd., trad.*), *The Babylonian Talmud*, London: Soncino Press, 1936-1952.

Hemachandra, Jain, “Anekāntavāda”, in Sagarmal Jain, Shriprakash Pandey (*éd.*), *Multi-Dimensional Application of Anekāntavāda*, Vārāṇasī – Ahmedabad: Pārśwanātha Vidyāpīṭha & Navin Institute of Self-development, 1999.

Mookerjee, Satkari, *The Jaina Philosophy of Non-Absolutism. A Critical Study of Anekāntavāda*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1978.

Nwyia, Paul, *Ibn ‘Abbād de Ronda (1332 – 1390)*, Beyrouth: Imprimerie Catholique, 1961.

Jalāl-ud-dīn **Rūmī**, *Mathnawī-i ma‘nawī*, IV, vv. 851-858, Reynold A. Nicholson (*trad.*), *The Mathnawi*, Cambridge: E. J. W. Gibb Memorial Trust, 1990.

Shastri, Indra Chandra, *Jaina Epistemology*, Vārāṇasī: Pārśvanāth-Vidyāśram Institute, 1990.

Sivananda, Sri Swami (*éd.*), *The Principal Upaniṣads*, Shivanandanagar, Tehri-Garhwal: The Divine Life Society, 1983.

Galați