

## LA NATURE ENVISAGÉE COMME L'ASPECT MATERNEL DE DIEU

Jean-Raoul Sansen  
Dijon, France

Le mythe d'une âme du monde a toujours séduit par sa valeur poétique, mais il se heurte aux présupposés objectifs de la raison, peu soucieuse d'introduire le sujet là où il n'apparaît pas avec évidence. En refusant d'admettre que le monde est animé dans son ensemble, la raison joue donc honnêtement le rôle qui lui est imparti. Mais précisément, ce rôle ne concerne-t-il pas davantage les détails que l'ensemble du *holon* où nous vivons? Les catégories qu'elle impose à la nature atteignent celle-ci dans son développement causal, sous la forme d'un déterminisme subordonné, et que la science la plus récente relativise par une certaine souplesse, mais elles ne rendent pas compte de la spontanéité de la vie. L'unité évolutive du monde vivant paraît bien trouver son origine dans celle de l'esprit lui-même. Si l'on envisage à la fois l'unité de la nature et celle de l'esprit, il devient hautement probable que la première s'intègre dans la seconde. La nature retrouve alors une forme éminente de subjectivité, et ne se réduit pas à un objet sans sujet.

Dès l'origine, la philosophie des idées n'avait pas négligé d'explorer cette voie. Platon suggère que le monde est «un vivant visible qui enveloppe tous les vivants visibles»<sup>1</sup>. Il possède une âme, où le divisible et l'indivisible se composent<sup>2</sup>. Mais le récit de la genèse dans le *Timée* vise à charmer l'imagination autant qu'à chercher la certitude. Plotin dépasse le stade du mythe, en concevant l'âme du monde comme la troisième hypostase, qui «donne la vie à l'univers»<sup>3</sup>. Elle contient toutes les créatures, car Plotin applique son schéma constant, d'après lequel l'engendré reste uni au principe dont il est issu<sup>4</sup>. Il en résulte que toutes les âmes «sont suspendues à l'unité et communiquent entre elles par leur extrémité supérieure»<sup>5</sup>. Le cosmos existe parce que l'âme du monde le rattache au principe unique, mais il ne doit aucune réalité à la matière, qui se réduit à un non-être, une simple aspiration à l'existence<sup>6</sup>. La nature est issue de l'âme du monde.

Aujourd'hui encore, la pensée indienne propose des conceptions voisines, car elle a toujours eu le réflexe de considérer la nature comme un tout. Même la philosophie Samkhya, qui affirme l'autonomie de la nature par rapport à l'homme, de *Prakriti* à l'égard de *Purusha*, développe ce dualisme sur la base de l'unité de la nature. Le dualisme se réduit ou s'efface dans les

<sup>1</sup> Platon, *Timée*, 92c; voir aussi 30-31.

<sup>2</sup> *Timée*, 34-35.

<sup>3</sup> Plotin, *Ennéades* V, 1, 2.

<sup>4</sup> Voir notamment *Ennéades* V, 5, 9.

<sup>5</sup> *Ennéades* IV, 3, 4.

<sup>6</sup> *Ennéades* III, 6, 7.

courants divers qui se réclament du Vedanta. A partir de 1893, Vivekananda présente de celui-ci une interprétation très unitaire, où les forces de la nature sont simplement la puissance de Dieu, désignée sous le nom de Mère divine. Plus récemment, Aurobindo parvient à la même conclusion, bien que son védantisme modéré accorde davantage de valeur à la diversité des créatures.

En intégrant la nature dans l'esprit, le Vedanta s'inspire d'une intuition globale de l'unité, qui n'est pas repliée sur elle-même, mais l'unité du multiple et par conséquent la totalité comme telle. En dialectique ascendante et synthétique, il est légitime d'y voir une totalité, mais ce terme reste insuffisant, car elle suscite les éléments qui la composent, suivant une dialectique descendante et créatrice ou plutôt théophanique. En outre, cette unité totale est spirituelle, conscience intuitive, antérieure à la conscience discursive qui sera contemporaine des personnes, et d'abord des personnes divines. On peut la décrire, non pas simplement comme le grand Tout, mais comme la transcendance divine qui est l'*alpha* et l'*oméga* du *holon*.

La méditation védantique croit découvrir cette unité par les données ultimes de la conscience, au cours d'une ascèse qui atteint les plans supérieurs de celle-ci, beaucoup plus unifiés que l'expérience courante. Pour le Vedanta, l'individu ne mérite pas ce nom, car il est toujours divisé suivant le schéma sujet-objet, mais le sommet de la conscience se confond avec l'unité souveraine qui harmonise notre diversité, si nous sommes assez recueillis pour admettre son impulsion. Comme notre conscience est dévalorisée par sa dualité interne, elle ne possède pas d'autre unité. Cela signifie que la grâce divine est notre véritable et unique moteur. On peut évoquer ici un universel, en ce sens qu'il s'adresse à tous les êtres, mais en ajoutant qu'il est immédiatement concret, sans avoir besoin d'atteindre la singularité. Nous sommes dans un contexte non pas hégélien, mais plutôt néo-platonicien. Par ailleurs, l'universel concret ne se réduit pas à sa fonction unifiante, mais possède une essence ineffable dont certaines notions peuvent donner une approche, qui ne sera jamais exhaustive. D'après Vivekananda, «l'idée la plus haute que l'esprit humain puisse se faire de lui, c'est le Dieu d'amour»<sup>7</sup>. Mais, comme il est antérieur à la personne, ce principe de l'amour devra tout d'abord en créer le sujet et l'objet, ce qui amène plutôt à voir en lui la Valeur absolue. La méditation qui devine sa présence est existentielle, car elle tente de partager ce mystère à partir de l'intériorité de la conscience. Mais elle devient idéo-existentielle, en recevant de lui des inspirations. Ces idées participent directement à la réalité unique, tandis que les concepts ne pourront construire ensuite que des phénomènes. Plus nettement encore qu'un idéalisme conceptuel, cet idéo-existentialisme admet l'impossibilité de sortir de l'esprit absolu.

Comme l'esprit est la totalité même, l'intuition védantique de l'unité ne laisse aucune place à une nature qui serait simplement objective. L'esprit

<sup>7</sup> Vivekananda, *Jnana-yoga*, Paris, Albin Michel, 1972, p. 397.

absolu n'est pas seulement notre unité interne, réalisée sur un plan de conscience supérieur, mais aussi l'unité, le centre et en un sens même le cœur de chacune des créatures finies, envisagée dans son intériorité. D'où plusieurs formules de la *Bhagavad-Gita*: «tout ce monde est sous-tendu par moi dans mon état non manifesté; tous les êtres se trouvent en moi, et moi je ne suis pas contenu en eux»<sup>8</sup>. Cette vue contrastée maintient un équilibre de la transcendance et de l'immanence, pour aboutir à un panenthéisme plutôt qu'à une forme confuse de panthéisme. Voici un aperçu encore plus précis: «tout ce monde est enfilé sur moi comme un rang de perles sur un fil»<sup>9</sup>. Le fil étant le centre de chacune des perles, et secondairement l'unité de leur ensemble. L'hénadologie polycentrique de Proclus aurait pu se reconnaître dans l'image du rang de perles.

Cette image installe l'absolu au centre de chaque créature, et pourtant il ne s'engage dans aucune relation. Il intervient seulement pour créer lui-même une relation présente partout, qui ne compromet pas sa transcendance, car il ne s'implique pas dans l'opposition des deux termes. Cette corrélation primordiale anime toute la théophanie et prend la valeur d'une bipolarité. On retrouve ainsi l'intuition majeure du Tao chinois. De même que celui-ci s'explicite dans le couple yin-yang, le Brahman indien ne devient un Dieu personnel (Ishvara) qu'en se complétant par une puissance cosmique, également divinisée. Aurobindo évoque ici «une personne duelle, Ishvara-Shakti, le Moi-créateur divin et la Mère divine, créatrice de l'univers»<sup>10</sup>. Shakti est la puissance qui regroupe toutes les forces de la nature, mais Vivekananda souligne qu'elle ne diffère pas de Maya, la puissance d'illusion: «Maya est l'énergie de l'univers, potentielle et cinétique. Jusqu'à ce que la Mère nous donne notre liberté, nous ne pouvons pas être libres»<sup>11</sup>. Sous une forme plus poétique, Ramakrishna avait déjà dit de la Mère divine: «Si elle n'ouvre pas le portail, personne ne peut pénétrer dans le parvis intérieur»<sup>12</sup>.

Le Vedanta perçoit la nature comme ambivalente, puisqu'il cherche à se libérer de sa puissance d'illusion. Mais un équilibre s'établit dans ce monde bipolaire. Le pôle masculin est le Dieu personnel, projection de l'essence absolue, qui s'incarne parfois pour nous rappeler la perspective du salut, identifié au retour à l'Un. Il nous engage sur la voie de la simplicité, de l'exigence unitaire et du dépassement. Mais le salut commence dans le monde, où le pôle féminin exprime l'essence divine sous le voile de la diversité. La Mère intervient comme éducatrice, calmant nos impatiences et nous aidant à rester au niveau des phénomènes pendant le temps nécessaire. Ma Ananda Moyi est très attentive à ce rôle: «La Mère peut tout donner, et elle donne tout. Suivant la capacité de recevoir de chacun, elle lui donne

<sup>8</sup> *Bhagavad-Gita* IX, 4.

<sup>9</sup> *Bhagavad-Gita* VII, 7.

<sup>10</sup> Aurobindo, *La vie divine*, Paris, Albin Michel, 1955, p. 537.

<sup>11</sup> Vivekananda, *Entretiens et causeries*, Paris, Albin Michel, 1955, p. 59.

<sup>12</sup> *L'enseignement de Ramakrishna*, Paris, Albin Michel, 1990, p. 214.

exactement ce qui lui revient»<sup>13</sup>. Cette mystique contemporaine croit donc à une Providence immanente, dont l'action se confond avec la loi du karma. D'après elle, il convient de reconnaître l'influence simultanée sur chacun de nous des principes masculin et féminin, ce qui permettra plus tard de réaliser leur unité dans l'absolu. Mais chacun doit assumer d'abord le rôle précis qui résulte de sa dominante actuelle<sup>14</sup>. On peut observer que ce point de vue rejoint les analyses de Carl Gustav Jung. De même, la notion neutre de Brahman s'accorde avec le mythe de l'androgynie, si l'on se rend compte qu'en dépit des apparences il s'agit d'un mythe hétérosexuel, qui garantit l'origine bisexuée de la vie.

La fécondité résulte de l'interaction des deux pôles, parce que l'essence et sa puissance d'expression se rejoignent. Si les deux pôles étaient identiques, leur coexistence inutile et dépourvue de sens introduirait dans le monde une division sans remède. Mais la différence complémentaire signifie la fécondité de l'Un. Il accueille en lui le multiple, pour faire apparaître la totalité. L'écologie prend ici une valeur spirituelle, car les processus de la nature reproduisent un schéma cosmogonique. La notion de naturel ou celle de normal ne dépendent pas de la fréquence, mais elles témoignent de l'adhésion au cosmos, donc à la fécondité. Le respect de la vie, c'est d'abord celui du caractère maternel de la nature.

«Shiva et Shakti [...] sont tous deux nécessaires à la création»<sup>15</sup>. Cette formule de Ramakrishna confirme le culte oriental de la Déesse-Mère, qui devient dans le contexte védantique l'unité consciente d'une nature animée, la «nature cosmique» de la *Bhagavad-Gita*<sup>16</sup>. En fait, c'est une hypostase, très comparable à l'âme du monde chez Plotin. Celui-ci a-t-il reçu des influences indiennes, dans le creuset intellectuel d'Alexandrie ou ailleurs? Les circonstances de sa vie permettent de le supposer, d'autant plus que le Vedanta et le néo-platonisme développent séparément la même intuition. Non seulement celle du monisme spiritualiste, mais de façon plus précise celle de l'unité souveraine, qui n'est pas repliée, singulière ou exclusive, mais compréhensive de la totalité qu'elle suscite. Le nombre ne peut rien lui ajouter par addition, car il apparaît en elle par division interne. Cette unité confère une existence participée aux créatures soumises au nombre, et par là même divisées. Elle reste le moteur de leur action, unifie leur pluralité interne et les guide constamment par des processus naturels.

<sup>13</sup> *L'enseignement de Ma Ananda Moyi*, Paris, Albin Michel, 1980, p. 306.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 181.

<sup>15</sup> *L'enseignement de Ramakrishna*, *op. cit.*, p. 38.

<sup>16</sup> *Bhagavad-Gita* VII, 5; et surtout IX, 8 et 10.