

LA NON-DUALITÉ

PERSPECTIVES PHILOSOPHIQUES, SCIENTIFIQUES, SPIRITUELLES

Édité par
JEAN-MICHEL COUNET



ÉDITIONS DE L'INSTITUT
SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE
LOUVAIN-LA-NEUVE

PEETERS
LEUVEN - PARIS - BRISTOL, CT
2021

TABLE DES MATIÈRES

Introduction (Jean-Michel COUNET)	1
La version « solipsiste » de l'Advaita-Vedānta d'après la <i>Vedānta-Siddhānta-Muktāvalī</i> , ou <i>Collier de perles des doctrines du Vedānta</i> , de Prakāśānanda (XVI ^e siècle) (Michel HULIN) . . .	21
La non-dualité comme résultat de l'analyse de la perception et du langage (Victoria LYSSENKO)	27
La non-dualité dans le Yogācāra et le rDzogs-chen (Philippe CORNU)	35
Non-duality in Chan, Tantra and rDzogs-chen : an essay in the transversal enquiry of metaphysical paradigms (Dylan ESLER) . . .	51
L'esprit au-delà de la dualité. Évagre le Pontique et Vasubandhu (Fabien MULLER)	75
L'ontologie corrélatrice d'Ibn 'Arabi : métaphysique de l'être et de ses relations (Gregory VANDAMME)	89
La non-dualité chez Henry Corbin (Daniel PROULX)	103
Retrait de l'Un et manifestation de l'Être. De la Dêité à Dieu selon Maître Eckhart (Hervé PASQUA)	125
Unité du réel et non altérité de Dieu chez Nicolas de Cues (Jean-Michel COUNET)	149
Fichte : Moi et non-Moi entre « réel » et genèse de la liberté (Marc MAESSCHALCK)	159
La Non-Dualité dans la philosophie d'Arthur Schopenhauer : dualité de la conscience connaissante et unité métaphysique du vouloir-vivre (Manoé REYNAERTS)	181
Pour en finir avec la Fin de l'Histoire (Alexis FILIPUCCI)	205

Physique et non-dualité (Bertrand HESPEL)	217
L'émergence, un outil pour penser la non-dualité ? (Olivier SARTENAER)	265
La coïncidence des opposés dans les arts contemporains. Vers une spiritualité non-duelle (Philippe FILLIOT)	293
Comment transmettre l'expérience non-duelle aujourd'hui ? (José LE ROY)	315
L'Advaita de Śaṅkara et la métaphysique comparée : le point de vue néothomiste des missionnaires jésuites de Belgique (Christophe VIELLE).	339

L'ADVAITA DE ŚAṆKARA ET LA MÉTAPHYSIQUE COMPARÉE : LE POINT DE VUE NÉOTHOMISTE DES MISSIONNAIRES JÉSUITES DE BELGIQUE

Christophe VIELLE

(FNRS / Université catholique de Louvain)

Les premiers travaux notoires d'indianistes européens sur le Vedānta de Śaṅkara furent, dans la première partie du XIX^e siècle, ceux menés par Carl August Ludwig (ou « Louis ») Poley (1805 ou 1812-1885) pour les textes¹ (mais de ce point de vue, la qualité des éditions réalisées en Inde par des savants indigènes ne fut jamais égalée), et l'ecclésiastique Friedrich Heinrich Hugo Windischmann (1811-1861) du point de vue théologique², lequel inspira à Louvain (où son frère, Charles-Joseph, 1807-1839, enseignait l'anatomie) son ami Félix Nève (1816-1893)³, le

¹ *Oupanichats, ou partie théologique des Védas, et Védānta-sūtras, ou philosophie dérivée des Védas, publiés en sanscrit, avec un commentaire et une traduction française*, Paris, Arthus Bertrand, 1835 (Prospectus, 4 pp.) ; *Oupanichats. Théologie des Védas. Texte sanskrit, commenté par Sankara, traduit en français*, Paris, Arthus Bertrand puis Heideloff - Dondey-Dupré - Merklein, [1835-1837], 6 ou 7 fascicules (199 pp. = textes des *Kāṭhakopaniṣad* avec *bhāṣya*, *Muṇḍakopaniṣad* avec *bhāṣya*, *Kenopaniṣad vā Talavakāropaniṣad* avec *bhāṣya*, et *Īsopaniṣad* sans le *bhāṣya*) ; *Védānta-Sūtras. Philosophie des Védas. Texte sanskrit, commenté par Sankara, traduit en français*, Paris, Heideloff - Dondey-Dupré - Merklein, [1835] (40 pp. = *Brahma-sūtra-Bhāṣya* 1,1,1 jusqu'au début de 1,1,8) ; *Vedānta-sāra verfasst von Sadānanda aus dem Sanskrit übersetzt*, Wien, Aus der K. K. Hof- und Staatsdruckerei in Commission bei Karl Gerold's Sohn, 1870, *Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Classe*, Bd. 63 (1869), pp. 33-156. Parmi ces premiers travaux d'édition, on relèvera aussi celui du savant suédois Carl Fredrik BERGSTEDT (1817-1903) assisté de BORGMAN, J. A. (fasc. 1), ANJOU, C. Th. (fasc. 2) et FRIGELL, A. (fasc. 3), *De cognitione animi commentatio Vedantica. E codibus mss sanscritis Bibl. nat. Paris et Bibl. Bodley. Oxon. edita*, 3 fasc., Uppsala, Reg. Acad. Typographi, 1849-1850 (édition de la *Jñānabodhinī* ou *Ādhyātmavidhyopadeśavidhi* attribué à Śaṅkara).

² Sa thèse de doctorat (1832) préparée à Bonn, auprès d'August von Schlegel, constitue la première partie de son ouvrage *Sancara sive de theologumenis Vedanticorum*, Bonnae, Impensis T. Habichti, 1833 (xvi + 190 pp.).

³ Ainsi son travail d'édition d'un poème vedāntique attribué à Śaṅkara : « Mohamudgara. – Le Maillet de la Folie, ou préservatif contre les illusions humaines », dans *Journal Asiatique*, 3^e série, t. 12, décembre 1841, pp. 607-613. Nève reviendra vingt ans plus tard à cette littérature philosophique avec une traduction d'un autre poème śaṅkarien :

fondateur des études sanskrites en Belgique. Mais le travail textuel majeur qui révéla en Occident la personnalité intellectuelle de Śaṅkara fut sans conteste celui qu'effectua George Thibaut (1848-1914), indianiste allemand qui après avoir été assistant du grand Friedrich Max Müller (1823-1900) à Oxford (1871-), partit en Inde britannique (à partir de 1875) où il fit carrière comme professeur de philosophie (au Benares Hindu/Government Sanskrit College, puis au Muir College d'Allahabad, et à Calcutta). Il s'agit de sa traduction anglaise des *Vedānta-Sūtras*, « *with the commentary by Śaṅkarācārya* » (selon l'orthographe normalisée de sa réédition) parue en deux volumes dans *The Sacred Books of the East* en 1890 et 1896 (n°34 et 38), fameuse collection dirigée par Max Müller publiée à Oxford. Cette traduction fut suivie de celle du Commentaire de Rāmānuja aux mêmes *Brahma-sūtra*, parue en 1904 (n° 48). Ces deux traductions sont restées des ouvrages de référence pour tous les travaux occidentaux postérieurs sur le Vedānta. Néanmoins, cette traduction du Commentaire de Śaṅkara n'était pas la première. Elle avait été précédée par celle allemande de Paul Deussen (1845-1919), parue en 1887⁴. Ce philosophe idéaliste, ami de Nietzsche qui l'avait converti à Schopenhauer et avec lequel il avait étudié le sanskrit à Bonn, fut d'abord l'auteur d'un manuel très usité d'« *Éléments de métaphysique* » (*Die Elemente der Metaphysik*, 1877, trad. anglaise 1897, française 1899) et plus tard d'une vaste synthèse d'« *Histoire générale de la philosophie du point de vue particulier des religions* » (*Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen*, 1894-1917), laquelle, s'achevant avec Schopenhauer (Deussen entamera aussi un vaste travail d'édition critique des œuvres de ce dernier, sous l'égide de la Schopenhauer-Gesellschaft qu'il fonda en 1911), commence par un triple volume sur l'Inde (Band I, Teil 1 : *Allgemeine Einleitung und Philosophie des Veda bis auf die Upanishad's*, 1894 ; Teil 2 : *Die Philosophie der*

« Atmabodha ou de la connaissance de l'esprit. Version commentée du poème védantique de Ṣaṅkara ācārya », dans *JA*, sixième série, t. 7, 1866, pp. 5-96 (aussi en tiré-à-part, Paris, Imprimerie Nationale). Les deux travaux ont été repris dans son ouvrage *Les époques littéraires de l'Inde. Études sur la poésie sanscrite*, Bruxelles, Muquardt, C., Paris, Leroux, E., Louvain, Peeters, Ch., 1883, pp. 365-434 (« Philosophie indienne : coup d'œil sur la philosophie Vedānta »). Voir VIELLE, Ch., « Indianisme et bouddhisme à Louvain, de Félix Nève à Étienne Lamotte », dans COURTOIS, L. (éd.), *Les études orientales à l'Université de Louvain depuis 1834. Hommes et réalisations*, Bruxelles, Safran, 2021 (Coll. Histoire, 12), pp. 93-116.

⁴ *Die Sūtra's des Vedānta oder die Ṣārīraka-Mīmāṃsā des Bādarāyaṇa nebst einem vollständigen Kommentare des Ṣaṅkara. Aus dem Sanskrit übersetzt*, Leipzig, Brockhaus, 1887 (réimpr. 1920).

Upanishad's, 1898, trad. anglaise 1906, réimpr. 1908, 1919 ; Teil 3 : *Die nachvedische Philosophie der Inder*, 1908). En outre, précédant sa traduction du Commentaire de Śaṅkara et davantage que cette dernière (quelque peu éclipsée par le travail de Thibaut), sa synthèse sur le Vedānta, *Das System des Vedānta* (1883), connut un grand succès, plusieurs fois rééditée et traduite en anglais⁵. Deussen offrit aussi la traduction commentée de soixante *Upaniṣad* (1897, 2^e éd. 1905, réimpr. 1921, 1938) complétée d'un ouvrage sur la « doctrine secrète » (*Geheimlehre*) de celles-ci sur base d'une sélection de traductions (1907), ainsi qu'un opuscule de philosophie comparée : *Vedānta und Platonismus im Lichte der Kantischen Philosophie* (1904 ; nouvelle éd., à Vienne, sous le titre *Vedānta, Platon und Kant*, 1917, rééd. avec le premier titre, Berlin, 1922). Son ouvrage le plus diffusé reste cependant une petite synthèse parue en anglais en 1907⁶, dont la seconde partie est consacrée à « la philosophie du Vedānta et ses relations avec la métaphysique occidentale ». Il s'agit d'un condensé de l'appendice final de *Das System des Vedānta*. Cette vue, aussi simplificatrice que personnelle, de la pensée de Śaṅkara, distinguant notamment chez lui une doctrine ésotérique et une doctrine exotérique, sera reprise telle quelle par l'indianiste belge Paul-Émile Dumont (1879-1968), qui avait été l'élève de Deussen à l'université de Kiel avant la première guerre, pour une conférence à Bruxelles en 1927⁷, en final de laquelle il déclarait :

Cette étrange théorie exotérique de la transmigration des âmes ou samsāra est considérée par Shankara comme aussi vraie que le monde d'apparences

⁵ *Das System des Vedānta, nach den Brahma-Sūtra's des Bâdarâyaṇa und dem Commentare des Çaṅkara über dieselben als ein Kompendium der Dogmatik des Brahmanismus vom Standpunkte des Çaṅkara aus*, Leipzig, Brockhaus, 1883, 2^e éd. 1906, reimpr. 1920 ; traduction anglaise 1912 (mais une autre traduction du seul appendice final, revue par l'auteur, était déjà parue en 1906 sous le titre *Outline of the Vedānta system of philosophy according to Shankara*, New York, Grafton). Le travail fondateur sur la doctrine des *Upaniṣad* envisagée comme un système fut d'abord celui de Paul RÉGNAUD (1838-1910), *Matériaux pour servir à l'histoire de la philosophie de l'Inde*, 2 t., Paris, Vieweg, 1876 et 1878 (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, sciences philologiques et historiques, fasc. 28 et 34).

⁶ *Outlines of Indian philosophy, with an appendix: On the philosophy of the Vedānta in its relations to Occidental metaphysics*, Berlin, K. Curtius, 1907, dont la première partie reprend un texte paru avec le même titre dans le périodique *Indian Antiquary* (t. 29, 1900, pp. 365-370, 393-399), et la seconde le texte d'une présentation faite en 1893 à l'Asiatic Society de Bombay.

⁷ Nous avons édité ce petit texte de Dumont : « Le Vedānta d'après Shankarācharya », dans *Acta Orientalia Belgica*, t. 30 (= VIELLE, Ch., CANNUYER, Ch. & ESLER, D. (éds), *Dieux, génies, anges et démons dans les cultures orientales & Florilegium Indiae Orientalis, Jean-Marie Verpoorten in honorem*, Bruxelles, Société Royale Belge d'Études

où nous nous débattons : elle est vraie seulement pour ceux qui sont encore dans l'avidyâ, dans l'ignorance, et non pour ceux qui s'en sont affranchis. La théorie ésotérique du Vedânta n'admet ni la réalité du monde, ni la réalité du samsâra ; pour elle, la seule réalité c'est le Brahman, le *nirgunam brahman*, ou Dieu sans attributs, que nous pouvons cependant saisir en nous-mêmes, puisqu'il est notre Moi, notre âtman. La connaissance de cet âtman, la compréhension parfaite de la formule *aham brahmâsmi* (je suis le Brahman) [Bṛhad-Āraṇyaka-Up. I 4.10] ne conduit pas au *moksha*, à la délivrance, elle est la délivrance elle-même. Grâce à cette connaissance, ainsi que le dit une Upanishad, « tous les doutes de l'homme sont brisés, toutes ses actions sont anéanties » [Muṇḍaka-Up. II 2.9bc]. Certes on ne peut vivre sans agir, et par conséquent le *jīvan mukta*, l'homme délivré vivant, continue à agir ; mais ces actions, qu'il sait illusoire comme le monde, n'ont plus d'effet sur lui et ne peuvent plus le lier à une vie nouvelle après la mort. Les actions du *jīvan mukta* ne peuvent du reste être que des actions guidées par l'amour.

L'Évangile chrétien a dit : « Aime ton prochain comme toi-même. » Mais pourquoi faut-il que j'agisse ainsi, si je ressens la joie et la souffrance en moi-même seulement, et non dans mon prochain ? La Bible ne répond pas à cette question. Mais la réponse se trouve dans la célèbre formule du Véda : « *Tat tvam asi* » [Chāndogya-Up. VI 8.7], tu es cela, formule qui répond à la fois au problème de la métaphysique et à celui de la morale. Tu aimeras ton prochain comme toi-même parce que *tu es* ton prochain, parce que c'est une simple illusion qui fait paraître ton prochain différent de toi-même.

Le *jīvan mukta* [délivré vivant] se reconnaît en toute chose, et par conséquent ne peut vouloir de mal à aucun être, car personne ne se veut de mal à soi-même. Malgré la multiplicité apparente des choses qui l'entourent, l'homme délivré sait qu'il n'y a qu'un être : le Brahman, l'âtman, c'est-à-dire son propre Soi, et il manifeste cette conviction par ses actes complètement impersonnels, complètement désintéressés.

Pour les deux derniers paragraphes, le passage correspondant dans l'ouvrage de Deussen disait, un peu différemment et plus radicalement (p. 63-64) :

The Gospels fix quite correctly as the highest law of morality : "love your neighbour as yourselves." But why should I do so, since by the order of

Orientales), 2017, pp. 197-202. Toujours suivant Deussen, Dumont divise en outre son exposé sur la doctrine śāṅkarienne en 1°) théologie, 2°) cosmologie, 3°) psychologie, et 4°) eschatologie (section à laquelle appartient l'extrait ici cité), ordre artificiel que l'on retrouve encore en partie, pour la « convenance de l'exposition », chez GROUSSET, R. (avec l'aide et sous la supervision de DE LA VALLÉE POUSSIN, L. ; avant-propos de LACOMBE, O.), *Les philosophies indiennes. Les systèmes*, Paris, Desclée De Brouwer, t. 2, 1931, pp. 153-156 (1° psychologie, 2° cosmologie, 3° théodicée), en introduction à son résumé magistral des *Brahma-sūtra* selon les Commentaires comparés de Śāṅkara et de Rāmānuja, à l'avantage du second (pp. 160-403).

nature I feel pain and pleasure only in myself, not in my neighbour ? The answer is not in the Bible (this venerable book being not yet quite free of Semitic realism), but it is in the Veda, is in the great formula “*tat tvam asi*”, which gives in three words metaphysics and morals altogether. You shall love your neighbour as yourselves, — because you are your neighbour, and mere illusion makes you believe, that your neighbour is something different from yourselves. Or in the words of the Bhagavadgîtâ: he, who knows himself in everything and everything in himself, will not injure himself by himself, *na hinasti âtmanâ âtmânâ* [BhG 13,28c]. This is the sum and tenor of all morality, and this is the standpoint of a man knowing himself as Brahman. He feels himself everything, — so he will not desire anything, for he has whatever can be had; — he feels himself everything, — so he will not injure anything, for nobody injures himself. He lives in the world, is surrounded by its illusions but not deceived by them: like the man suffering from *timira* [ophtalmie], who sees two moons but knows that there is one only, so the Jîvanmukta sees the manifold world and cannot get rid of seeing it, but he knows, that there is only one being, Brahman, the Âtman, his own Self, and he verifies it by his deeds of pure disinterested morality.⁸

Assurément, Śaṅkara ne pouvait ainsi être laissé métaphysiquement aux seules mains d'un fils de pasteur, ami de Nietzsche et nourri de Schopenhauer. Une riposte exégétique allait s'organiser du côté catholique, et plus particulièrement de Jésuites empreints de néothomisme.

Ainsi dès 1919 à Calcutta⁹, le Père Dandoy de répliquer, en note à son propos sur « la révélation négative de l'*Upanishad du grand Aranyaka* : “Et maintenant, voici l'enseignement : non ! non ! (*neti, neti*). Car il n'y a rien au-delà de cette formule : non, Brahma n'est pas ceci, pas ceci” [Bṛhad-Āraṇyaka-Up. II 3.6] » :

Cela suffit pour en finir avec la théorie de Deussen d'un « ésotérisme » et d'un « exotérisme » dans la Vedânta (*Das System des Vedânta*, p. 105 sqq., notamment p. 108, où il a l'audace d'enseigner à Shankara sa doctrine !). Ailleurs, dans ses *Outlines of Indian Philosophy* (Berlin, 1907), p. 47, il revient sur ce thème fantaisiste : « Avec les matériaux des Upanishads, il [Shank.] construit deux systèmes [sic], l'un ésotérique (philosophie) et

⁸ Ce passage de Deussen est aussi cité et analysé, dans une autre perspective, par FRANCO, E., « On the Periodization and Historiography of Indian Philosophy », dans ID. (éd.), *Periodization and Historiography of Indian Philosophy*, Vienne, 2013 (Publications of De Nobili Research Library, 37), pp. 1-34, ici pp. 4-5 (trad. allemande « Idealismus, Materialismus, Nationalsozialismus: Zur Historiographie und Periodisierung der indischen Philosophie », dans ELBERFELD, R. (éd.), *Philosophiegeschichte in globaler Perspektive*, Hamburg, Felix Meiner, 2017, pp. 97-120, ici pp. 100-101).

⁹ La citation est ici celle de la traduction française de l'original anglais : DANDOY, G., *L'ontologie du Vedânta*, Paris, Desclée De Brouwer, 1932, p. 101 (ouvrage sur lequel voir davantage infra).

l'autre exotérique (théologie) » ! Il n'y a pas « deux formes » du Vedânta ; Shankarâchârya ne dispense pas deux doctrines différentes, mais fait gravir *marche par marche* la doctrine une du pur Advaita.

Et le grand indianiste Louis de La Vallée Poussin (1869-1938) faisant dans un discours à l'Académie royale de Belgique en 1928 (« Indianisme »)¹⁰ l'éloge (après celui de l'ouvrage philologique phare de P.-É. Dumont sur l'*Açvamedha*... paru la même année que sa conférence deussenienne) des initiatives des Jésuites belges de Calcutta, de noter, avec une certaine perfidie :

On sait que les Indiens instruits ont trouvé faible le livre du maître allemand Paul Deussen : *Das System des Vedânta*, un Vedânta fabriqué, en effet, avec du Çamkara insuffisamment compris et détrempé dans du Schopenhauer mêlé de Hegel ; un livre dont nous dirions du mal si nos plus justes sévérités n'étaient requises contre le Bouddha de Pischel et les Upanishads de Garbe.

La présentation de ces Jésuites de Calcutta et de leurs premiers travaux, directement liés à leur œuvre missionnaire, que fait là La Vallée Poussin, lui-même fervent catholique, est intéressante car le savant du bouddhisme y dévoile ses propres convictions :

On peut penser que l'évangélisation de l'Inde sera vraiment commencée le jour où un certain nombre d'intellectuels hindous — qui sont, comme qui dirait, la conscience et la science du pays — seront capables de s'assimiler Aristote et saint Thomas, et pourront, sans se les traduire immédiatement en sanscrit et en hindou, adorer le dieu de Nicée et le Saint-Sacrement. — Long et périlleux effort.

Les Jésuites du Bengale — mon propos n'est pas d'examiner ce que d'autres font dans de merveilleux collèges du Sud de l'Inde — publient un petit journal fort bien fait : *Le Christ, lumière du monde*¹¹, où ils montrent

¹⁰ Dans *BARB*, 5^e série, t. 14, p. 145-165, cf. p. 153-156 sur les Jésuites de Calcutta. La Vallée Poussin parle ici du Śaṅkara de Deussen comme « détrempé dans du Schopenhauer mêlé de Hegel » ; le Père De Smet dira quant à lui « the Kantian P. Deussen who welcomed Shaṅkara as an Indian Kant » (article cité infra note 25, p. 26).

¹¹ Cet extrait du texte de LVP fut ensuite cité par Jacques MARITAIN (1882-1973) dans son manifeste thomiste qu'est *Le docteur angélique*, Paris, Desclée De Brouwer, 1930 (Bibliothèque française de philosophie, nouvelle série), p. 69-70 (= *Œuvres complètes*, t. 4 (1929-1932), Fribourg - Paris, Éd. Univ. de Fribourg - Saint-Paul, 1983, p. 82-83), où, en note p. 69 (= p. 82 n. 7), il précise que le titre exact de la revue à laquelle LVP fait ici référence est *The Light of the East* (cf. infra) : c'est possible (cf. aussi l'introduction à la citation d'une partie de ce même texte en note de l'avertissement du traducteur [Ledrus] de l'ouvrage du Père Johanns de 1932 cité infra, p. vii n. 1, ou les références en notes 1-3 de l'avertissement du traducteur [Gauthier] de l'ouvrage du Père Dandoy de 1932, p. 12), mais pourquoi LVP aurait-il été si imprécis, sauf de penser qu'il ait ici cité le titre de mauvaise mémoire ; même s'il n'en a été trouvé trace, serait-il possible qu'il ait existé un

comment on peut passer, comment on doit logiquement passer, du Vedânta, qui est la philosophie traditionnelle de l'Inde, au Christianisme. Bons sanscritistes, ils étudient dans des notes lucides les cinq ou six formes de cette philosophie qui oscille, par des gradations auxquelles les indianistes n'ont jamais rien compris, entre un monisme qui paraît absolu et un théisme trop dualiste pour être orthodoxe à notre gré.

Ces recherches, du point de vue indianiste, sont mieux qu'estimables ; elles mettent notamment en lumière le caractère religieux et mystique de la spéculation indienne, de celle même qui affecte l'aspect le plus rationaliste.

Au point de vue pratique, j'ai bien l'impression qu'elles portent dans le joint. Saint Thomas a raison contre Çamkara, Râmânûja et les autres : il présente la seule solution où soient solidement tenus tous les bouts de toutes les chaînes ; il réconcilie, en les dépassant, les thèses adverses des écoles du Vedânta ; il est, en un mot, le vrai docteur du Vedânta. L'art du Père Dandoy est de montrer, dans notre théodicée, le meilleur du vrai Vedânta. De même qu'au temps jadis Platon et Aristote furent mis au service de l'Évangile.

(...) [= l'extrait critique de Deussen cité supra] Au contraire, les pandits paraissent prendre très au sérieux l'enquête de mes amis du Bengale : ceux-ci ont peiné à lire les textes et les commentaires ; on sent qu'ils connaissent dans le détail, qui importe beaucoup, ce dont ils parlent ; point de polémique, aucun argument venu d'Occident : mais, avec une sûreté de théologie que j'admire et sur le plus mouvant des terrains, un discours de mouvement tout indien et dont l'information est exemplaire, un commentaire nouveau, et persuasif, des vieux Brahmasûtras. Sans adopter, comme jadis Robert de Nobili, le vêtement du brâhmane, ces très modernes apologistes se sont fait une psychologie subtile à souhait, très thomistique et cependant bengalie. Tandis que leurs frères civilisent les totems de Chotanagpore, ils séduisent cette aristocratie intellectuelle qui trouva le Bouddhisme déraisonnable et Allah trop simple.

Qui sont ces Jésuites néothomistes interprètes aussi pointus que critiques de Śaṅkara et des autres docteurs védantiques qu'évoque La Vallée Poussin ? Pour rappel, la mission du Bengale avait été confiée aux Jésuites belges en 1859, et, en 1860, le St-Xavier's College, avec ses facultés universitaires, avait été fondé à Calcutta par le Père Henri Depelchin (1822-1900). Du grand nombre de Jésuites formés en Belgique qui y enseignèrent et en bâtirent sa réputation jusque dans les années 1980, les derniers en vie sont aujourd'hui depuis longtemps à la retraite. Il en fut parmi eux qui furent d'excellents indianistes¹², regroupés sous l'appellation

autre (que *The Light of the East*) « petit journal », en français, de diffusion interne pour les cadres du Collège, portant le titre donné par LVP ?

¹² On citera notamment les philologues Kamiel (Camille) Bulcke (1909-1982), Robert Antoine (1914-1981) et Paul Detienne (1924-2016), les historiens Henri Hosten (1893-1935) et Edouard René Hambye (1916-1990), ainsi que Pierre Fallon (1912-1985).

spécifique de « Calcutta School of Indology »¹³, avec en métaphysique les quatre figures marquantes que furent les Pères Dandoy, Johanns, Ledrus et, plus tard, De Smet.

Georges Dandoy (Hemptinne, 1882-1962, Calcutta) avait commencé, durant son noviciat, des études de philosophie aux Facultés jésuites de Namur (1904-1905), les avait poursuivies en Angleterre, au Stonyhurst College jésuite (1905-1907), puis avait étudié le sanskrit à l'Université d'Oxford (1907-1909) auprès du savant Arthur A. Macdonell. Sa dissertation doctorale à Oxford porta sur *The Philosophy of Rāmānuja as compared with that of Śāṅkara*. Parvenu en Inde, il enseigna d'abord au St-Xavier College (1909-1912), avant d'achever sa formation théologique à Kurseong, au Darjeeling (1912-1916), où il subit l'influence spirituelle du Père Willam Wallace (1863-1922). Celui-ci, inspiré par les vues syncrétiques du brahmane bengali converti Brahmabandhab Upadhyay (Bhavani Charan Banerjee, 1861-1907), supportait le projet d'une assimilation thomiste du Vedānta. Devenu à son tour enseignant au théologat de Kurseong (1917-1922, avant son retour à Calcutta), Dandoy publie son œuvre phare : *An Essay in the Doctrine of the Unreality of the World in the Advaita* (Calcutta, Catholic Orphan Press, 1919). L'ouvrage, traduit en français par Louis-Marcel Gauthier, parut en 1932, chez Desclée De Brouwer à Paris, dans une collection « Questions disputées », sous le titre *L'ontologie du Vedānta. Essai sur l'acosmisme de l'Advaita* (cf. supra note 9), avec un avertissement introductif et des notes additionnelles du traducteur et, en annexes, 1°) des « Commentaires » (accentuant la « correction » thomiste et la réduction de la philosophie indienne à une sagesse ou un savoir soi-disant d'abord « pratique ») par Jacques Maritain (p. 161-176), et 2°) une brève note (p. 177-180) par Olivier Lacombe (1904-2001, alors agrégé en philosophie), intitulée « L'Inde connaît-elle l'attitude spéculative », où celui-ci atténue du mieux qu'il peut le jugement de Maritain¹⁴. La thèse centrale de ce bref essai, aussi militant que stimulant, basé sur une excellente maîtrise des sources indiennes abondamment citées, est que le « monisme » radical de Śāṅkara constitue une conception appropriée

¹³ Cf. GANERI, M. (O.P.), *Indian Thought and Western Theism: The Vedānta of Rāmānuja*, London - New York, Routledge, 2015 (Routledge Hindu Studies Series, [26]), p. 16 (ch. 1. Vedānta and Thomism / Vedānta and scholasticism: a critical history of the encounter / The emergence of Catholic Indology in the twentieth century).

¹⁴ Lacombe fut un des premiers disciples de Maritain et restera parmi ses amis les plus intimes. Cf. LACOMBE, O., *Jacques Maritain, la générosité de l'intelligence*, Paris, Pierre Téqui, 1991 (Collection « Croire et savoir »).

de l'Absolu = de Dieu, mais sa doctrine, par son « acosmisme », n'est en revanche pas (thomistiquement) correcte, est imparfaite, quant à l'appréhension du monde « réel ».

La plupart des autres textes de Dandoy furent publiés dans la revue (et sa série) *The Light of the East* qu'il fonda en 1922 (elle dura jusqu'en 1946) avec le Père Johanns, un « modeste mensuel édité à Calcutta par des sanscritistes missionnaires. Le périodique expose la doctrine catholique aux intellectuels hindous et s'applique à étudier la pensée indienne du point de vue philosophique et théologique »¹⁵ (thomiste, précisera-t-on).

Pierre Johanns (Heinerscheid, GD de Luxembourg, 1882-1955, Arlon), né la même année que Dandoy, entra au noviciat de la Compagnie en 1903, et après des études classiques et de philosophie à l'Université de Louvain, poursuivit là sa formation théologique qu'il acheva en 1914, bénéficiant notamment des enseignements du Jésuite métaphysicien (néothomiste) et mystique Pierre Scheuer (1872-1957). Il dut ensuite attendre la fin de la guerre pour partir, comme Dandoy, à l'Université d'Oxford se spécialiser en indianisme (1919-1920) et y décrocher un doctorat avec une thèse sur *The Agent Intellect in the Western and Eastern Philosophies*. Il rejoignit l'Inde en 1921 et enseigna à St-Xavier College ainsi qu'au théologat de Kurseong. En raison de problèmes de santé, il rentra en 1939 en Belgique, où, après la guerre, il dirigea pendant huit ans le « Juvénat indien » de Wépion. L'Institut Saint-Robert-Bellarmin (son nom officiel) à La Pairelle (Wépion), en activité de 1935 à 1971, « Institut des Lettres Indiennes de Namur » comme le nomme Lacombe (dans sa préface à l'ouvrage de Johanns de 1952), était une institution jésuite originale de préparation missionnaire, où, pour les juvénistes, le sanskrit se substituait au grec et au latin, et la culture lettrée indienne à la culture classique.

En ce qui concerne les écrits de Johanns, sa longue série d'essais sur le Vedānta intitulés *To Christ through Vedanta* parurent dans la revue *The Light of the East* de 1922 à 1934, et furent rassemblés en quatre volumes dans la collection (du même nom, n° 4 [Śaṅkara], 7 [Rāmānuja], 9 [Vallabha], 19 [Caitanya]) sous le titre [*A Synopsis of*] *To Christ through [the] Vedanta* (Calcutta, 1930, 1931, 1932, 1944). Mais avant même la conclusion de l'ensemble, les trois premiers furent traduits en français par le Père Michel Ledrus (qui signe aussi l'avertissement et une série de notes

¹⁵ Selon les mots du Père Ledrus dans l'avertissement à sa traduction de l'ouvrage de Johanns de 1932 cité infra.

additionnelles du vol. 1) et Louis-Marcel Gauthier (vol. 2) en 1932-1933 : *Vers le Christ par le Vedanta* (Louvain, Museum Lessianum, section philosophique n° 13-14). Comme le note Ledrus dans son avertissement, « le travail du P. Johannis s'adresse donc [d'abord] aux pandits, mais il intéresse à bien des titres les penseurs occidentaux ». L'introduction de Johannis reprend le même type d'arguments que Dandoy :

Ainsi donc, pour qui l'étudie du dehors, mais avec sympathie, le *Vedānta* présente l'aspect d'un amoncellement de membres détachés, attendant une âme commune pour surgir à la vie et au progrès.

Nous avons dit que nous trouvons dans la philosophie catholique de saint Thomas toutes les doctrines importantes élaborées dans le *Vedānta*. Mais le système thomiste nous offre un tout organisé, une harmonie où les divers systèmes védantistes trouvent leur place appropriée. Le désaccord disparaît. Les membres détachés s'agencent à souhait pour former un organisme, un corps harmonieux de vérité.

Le premier volume aborde successivement Śaṅkara (p. 2-33) et, pour sa partie principale, Rāmānuja, avant de les confronter synthétiquement en conclusions, à l'avantage léger du premier et de sa non-dualité dite « pure » (*kevala*) vu le « panthéisme latent » du second et de sa non-dualité dite « qualifiée » (*viśiṣṭa*). À propos du premier, il commence par déclarer :

Sur la doctrine positive tenue et démontrée par Çankara [... laquelle est] l'indépendance absolue de Dieu : Dieu est existant par Soi, sans relation au monde. Cette doctrine, nous l'accueillons.

Et de conclure (p. 33), comme Dandoy :

Où Çankara se fourvoie, c'est lorsqu'il pense que le monde[-illusion] ne peut rien nous enseigner relativement à Dieu.

Dans *La Pensée religieuse de l'Inde*, ouvrage apparemment composé d'abord (mais non publié comme tel) en anglais (vu qu'il est dit traduit par Louis-Marcel Gauthier), sur base de ses enseignements, et publié à la fin de sa vie (Namur, 1952, Bibliothèque de la Faculté de philosophie et lettres de Namur, fasc. 14), la partie principale porte sur « l'Advaitisme » (p. 127-216), constituant le « livre troisième » (et dernier) après les présentations du Viṣṇuisme (où sont discutées les autres formes de Vedānta des maîtres « sectaires » Rāmānuja, Madhva, Nimbārka, Vallabha, Caitanya et Baladeva) et du Yoga. Consacré au seul Śaṅkara, il se divise en « approches métaphysiques » et « routes de la mystique » (en tant que connaissance et expérience), témoignant du chemin parcouru par l'auteur, qui dépasse là le débat purement scolastique pour entrer

dans la voie salvifique de la doctrine spirituelle du maître indien (cf. déjà la brève esquisse de Dandoy sur l'Advaita śaṅkarien en tant que « réalisation », *sādhana*, *op. cit.* 1932, p. 135-137). Olivier Lacombe, entre-temps reconnu comme l'un des meilleurs spécialistes du Vedānta¹⁶, en rédigea la Préface, empreinte de respect pour l'auteur. L'ensemble des écrits en anglais du Père Johanns ont été rassemblés dans un recueil, paru en Inde en 1996 : *To Christ through the Vedānta*¹⁷.

La figure de Michel (ou Michaël) Ledrus (Gosselies, 1899-1983, Rome), mentionné plus haut, reste quelque peu mystérieuse. Rien sur sa vie, sa formation jésuite (il intègre la Compagnie en 1917), ou sa brève activité missionnaire à Calcutta (qui paraît avoir interrompu pendant quatre ou cinq ans sa carrière romaine), ne nous est encore connu, et c'est en tant que professeur à l'Université pontificale grégorienne de Rome, où il commença par enseigner la philosophie indienne, qu'on le trouve dans les années 1930 puis, pour d'autres cours, jusqu'à sa retraite. Il signa d'abord, en 1924-1931, quelques contributions à la série mensuelle *Xaveriana* des Jésuites à Louvain (sur l'apostolat bengali ; le « pape des missions » Pie XI ; la figure d'Açoka le pieux ; celle du missionnaire tamoulisant Beschi), puis, en 1931-1932, une série d'articles pointus sur le concept, original et notoire, de « Non-dualité catholique », dans *The Light of the East* (« *Bhāṣya-āgama-advaita-dṛṣṭānta*: An illustration of Catholic Advaita » ; « *Apavāda* in Catholic Advaita » ; « *The Pratijñā* in Catholic Advaita » ; « *Tattvamāsi* »), ainsi que des articles plus généraux dans *Gregorianum* (1932, « L'Absolu brahmanique » ; 1942), la *Revue Néo-scholastique de Philosophie* (1933 — il signe aussi trois d'articles d'inspiration néothomiste dans la *Nouvelle Revue Théologique*, 1929-1932), *The New Review* (« The Eternal Brahmanhood », 1935 ; « Advaita and Creation », 1938) — revue de Calcutta qu'il contribua à fonder en 1934 et dont il fut le premier éditeur¹⁸, ou, plus tard, les *Studia*

¹⁶ Cf. LACOMBE, O., *L'Absolu selon le Védānta. Les notions de Brahman et d'Âtman dans les systèmes de Çankara et Rāmānoudja*, Paris, Geuthner, 1937 (Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'Études, t. 49).

¹⁷ *To Christ through the Vedānta: The Writings of Reverend P. Johanns, S.J.*, éd. DE GREEFF, Th., 2 vols, Bangalore, The United Theological College, 1996. Sur la pensée de Johanns, cf. DOYLE, S., *Synthesizing the Vedānta: The Theology of Pierre Johanns, S.J.*, Oxford, Peter Lang, 2006 (Religions and discourse, 32), GANERI, M., *op. cit.* (supra note 13), pp. 16-22, ainsi que CLOONEY, Fr. X., *The Future of Hindu-Christian Studies: A Theological Inquiry*, London - New York, Routledge, 2017 (Routledge Hindu Studies Series, [33]), pp. 36-37.

¹⁸ Cf. Le témoignage de MARITAIN, J., *Œuvres complètes*, t. 6 (1935-1938), pp. 1201-1202 (cette présentation de *The New Review* parut en septembre 1936 dans *La Vie*

Missionalia (« De recurso ad Deum apud ethnicos Indiae specimina classica », 1946). Après la guerre, il ne dispensa plus à la Grégorienne qu'un enseignement (en latin) en théologie ascétique et mystique, et, maître d'exercices spirituels, consacra ses derniers écrits à ce seul domaine.

Il reste à évoquer Richard De Smet (Montignies-sur-Sambre, 1916-1997, Bruxelles) qui entra dans la Compagnie de Jésus en 1934 et effectua sa formation à Namur (Facultés jésuites et jувénat indien, où en 1939 revint Johannis dont il resta proche) et à l'Université de Louvain, où, à l'Institut supérieur de philosophie, il s'attacha à l'enseignement du Jésuite néothomiste Joseph Maréchal (1878-1944) tout en subissant, comme Johannis, l'influence du Père Scheuer (toujours actif au philosophat, alors qu'il était privé d'enseignement universitaire depuis 1917). En 1946, il rejoignit la mission du Bengale à Calcutta, ce qui lui permit d'encore étudier le Vedānta auprès du Père Dandoy, alors âgé, ainsi que le sanskrit avec l'indianiste Robert Antoine (cf. supra note 12). De Smet se passionna pour Śaṅkara auquel il consacra sa thèse de doctorat, *The Theological Method of Śaṅkara*, qu'il soutint en 1953 à la Grégorienne, sous la direction de Michel Ledrus (qu'il remercie particulièrement à la fin de sa Préface). De retour en Inde en 1954, il enseigna à Poona, au De Nobili College jésuite, d'abord la philosophie occidentale puis plus tard aussi celle de l'Inde. Au centre d'une production scientifique pléthorique (le Père Ivo Coelho, son hagiographe, recense 800 écrits, parmi lesquels de nombreuses notules, articles de dictionnaires ou d'encyclopédies), se distinguent de nombreux articles sur Śaṅkara et l'Advaita. Coelho, qui a rassemblé dans un premier volume intitulé *Brahman and Person* (Delhi, Motilal Banarsidass, 2010) les essais de De Smet clarifiant la personnalité du Brahman suprême (*param*) en tant que « personne », dans une perspective interreligieuse, a édité un second volume intitulé *Understanding Śaṅkara* (2013) où s'expose notamment la thèse centrale de De Smet consistant, dans le cheminement de sa pensée (au tournant des années 1960), ici *contra* Dandoy et Johannis mais dans la continuité de la « Non-dualité catholique » initiée par Ledrus, en un rejet de l'interprétation illusionniste et acosmique de l'Advaita śaṅkarien, pour amener celui-ci au plus près de la théologie chrétienne (ou l'inverse). De Smet va en effet

intellectuelle, t. 44/3, pp. 444-445). On relèvera aussi l'étude indianiste la plus « philologique » de LEDRUS qu'est « The lost āryā of the *Sāṃkhya-kārikā* », *Indian Culture* 3, 1937, pp. 281-288 (cf. aussi sur cette tradition philosophique, son syllabus dactylographié *Cursus de Philosophia Sāṃkhya* mentionné par R. De Smet dans sa dissertation doctorale de 1953, citée infra).

être amené à refuser d'assimiler le non-dualisme à un monisme idéaliste : la non-dualité serait, au contraire, une doctrine de création¹⁹ réaliste. Pour De Smet, qui renvoie en cela à ce qu'aurait déjà dit Lacombe (*op. cit.* 1937, p. 68 sv.), le monde selon Śaṅkara est une *réalité* ontologiquement et complètement dépendante du Brahman, qui lui-même n'en est pas moins unique, sans changement et absolument parfait.

Plus « indologiques » et moins apologétiques que ceux de Dandoy ou Johanns²⁰, les écrits de De Smet lui valurent aussi une plus large reconnaissance académique internationale²¹. Mais Thomas d'Aquin, ce

¹⁹ Cf. déjà LEDRUS, M., dans son article « Advaita and Creation » (*The New Review* 8, sept. 1938, pp. 256-269) : « We find in the inductive part of Shankara's doctrine what is perhaps the closest approach ever made outside Catholicism to a clear statement of the doctrine of creation ».

²⁰ Pour lesquels il s'était plutôt agi de montrer, avec une visée missionnaire marquée, en quoi les différentes formes du Vedānta aboutissaient à des explications partielles en accord avec ce que le (néo)thomisme lui seul démontrait de façon complète et définitive, tandis que les travaux de De Smet s'inscrivent résolument dans une perspective de dialogue inter-philosophique et -théologique ouvert à un enrichissement métaphysique et mystique mutuel. De Smet (dans son article historiographique cité infra note 25, p. 30-36, 40) rangera ainsi Dandoy et Johanns parmi les « Adepts of the Fulfilment Theory » (avec une critique des vues les plus radicales du premier qui épargne sensiblement le second), alors que Ledrus ouvre la catégorie des « Creative Assimilationists » où prennent ensuite place Lacombe ainsi que la figure oubliée du prêtre franco-italien des Missions étrangères J[ulien] F[idèle] Pessein (1867-1941 ; auteur de l'essai *Vedanta vindicated, or Harmony of Vedanta and Christian philosophy*, Trichinopoly, St. Joseph's Industrial School Press, 1925, et du pamphlet *Sir, Teach me Brahman*, Pondicherry, Catholic Mission Press, 1926) et quelques autres personnalités (comme Dom Henri Le Saux O.S.B., 1910-1973, alias Svāmī Abhiśiktānanda ; suit la catégorie des « Apophatists » avec le Père Jules Monchanin, 1895-1957, alias Svāmī Paramārūpyānanda, et Bede Griffiths O.S.B., 1906-1993, alias Svāmī Dayānanda, trois figures de « renonçants » *sannyāsins* chrétiens à l'image du *guru* Śaṅkara, qui œuvrèrent à l'« ashram » bénédictin [comme on parle inversement de « monastère » śaṅkarien] de Saccidānanda au Tamil Nadu).

²¹ Cf. le volume préparé en son honneur mais qui parut après son décès : MALKOVSKY, B. J. (éd.), *New perspectives on Advaita Vedānta: Essays in Commemoration of Professor Richard De Smet, S.J.*, Leiden, Brill, 2000 (Numen Studies in the History of religions, 85), où l'éditeur (qui fournit aussi une bio-bibliographie de De Smet), le présente comme « one of the foremost authorities in the twentieth century on the Hindu theologian Śaṅkara » — la définition de Śaṅkara comme « théologien » (plutôt que philosophe) est significative ; cf. l'appréciation philosophique plus critique par la spécialiste indienne de l'*advaita* RUKMANI, T.S., « Dr. Richard De Smet and Sankara's Advaita », *Hindu-Christian Studies Bulletin* 16, 2003, pp. 12-21 (reprise par le Jésuite CLOONEY, Fr. X., *op. cit.* supra note 17, pp. 37-38), ou, contemporaines de celles de De Smet, les vues historico-philologiques (analysant l'Advaita Vedānta dans son évolution plutôt que comme une doctrine systématique fixée dès Śaṅkara), assez divergeantes, de son contemporain et l'autorité allemande en la matière Paul HACKER (1913-1979 ; Luthérien converti au catholicisme en 1962), lequel, par ailleurs, d'un point de vue théologique (cf. infra note 23), préféra souligner les différences irréductibles de l'Advaita avec la doctrine chrétienne (cf. MALKOVSKY, B. J., *op. cit.*, pp. 9-10).

magister « whose influence on Catholic systematic thought is comparable to that of Śaṅkara on Hindu metaphysics », ainsi que le rappelle Bradley Malkovsky (en parlant de la formation thomiste de De Smet, p. 2), y demeure omniprésent. Comme le souligne Julius Lipner²², sa thèse de doctorat déjà « laid the foundation for a recurrent theme in De Smet's academic career, viz. comparative study of the thought of Thomas Aquinas, whose system provided the original metaphysical framework for De Smet's worldview, and of Śaṅkara, who became De Smet's ongoing revered Hindu interlocutor », ainsi qu'en témoignent ensuite explicitement trois essais comparatifs²³. Cependant, un glissement sensible s'est opéré par rapport aux vues de ses prédécesseurs : c'est désormais l'enseignement du « docteur angélique », sinon le christianisme lui-même, qui se voit davantage interprété à la lumière de la pensée de l'*ācārya*, que l'inverse, tant l'auteur²⁴, par une forme toute intellectuelle

²² « Richard V. De Smet, S.J. - An Appreciation », *Hindu-Christian Studies Bulletin* 11, 1998, pp. 51-54 (ici p. 52).

²³ « The correct interpretation of the definitions of the Absolute according to Śaṅkarācārya and Saint Thomas Aquinas », *Proceedings of the Indian Philosophical Congress* 1954, pp. 1-10 (repr. *The Philosophical Quarterly* 27/4, January 1955, pp. 187-194) ; « Śaṅkara and Aquinas on Liberation (Mukti) », *Indian Philosophical Annual* 5, University of Madras, 1969, pp. 239-247 (repr. *Indian Ecclesiastical Studies* 10/1, 1971, pp. 10-17) ; « Śaṅkara and Aquinas on Creation », *Indian Philosophical Annual* 6, 1970, pp. 112-118 (repr. *Indian Ecclesiastical Studies* 11/4, 1972, pp. 235-241). Cf. sur ces trois études, LIPNER, J., *op. cit.*, p. 54, MALKOVSKY, B. J., *op. cit.*, pp. 10-12, 15-16, et GANERI, M., *op. cit.* (supra note 13), pp. 22-25 (ce dernier continue, p. 25-28, avec la critique par De Smet de Rāmānuja, dont la forme de Vedānta théiste et réaliste est précisément celle que cet auteur préfère rapprocher des vues de Thomas d'Aquin, comparaison constituant l'objet même de son ouvrage). Contrastivement, c'est sur leurs différences qu'insiste d'abord Hacker, P., dans l'étude comparative, où il confronte aussi Thomas d'Aquin et Śaṅkara, « Sein und Geist im Vedānta » (1969), publiée dans ses *Kleine Schriften*, Wiesbaden, Steiner, 1978, pp. 293-319, et traduite en anglais (« Being and Spirit in Vedānta ») par HALBFASS, W. (éd.), *Philology and Confrontation: Paul Hacker on Traditional and Modern Vedānta*, Albany, SUNY Press, 1995, pp. 187-210. Pour un regard historique (auto-)critique plus général sur les limites des essais de lecture thomiste du Vedānta, voir CLOONEY, Fr. X., *op. cit.* (supra note 17), p. 32-33 (sur Brahmanandhab Upadhyay en tant qu'initiateur), 34-36 (sur le Père Wallace, qui, influencé par Upadhyay et ayant lui-même inspiré Dandoy, fait ainsi le lien entre le premier et l'école de Calcutta), 36-37 (Johanns), 38-39 (De Smet), 118-119 (Ganeri). Sur Upadhyay et le thomisme, voir aussi DE SMET, R., *op. cit.* infra note 25, pp. 28-29, et LIPNER, J., *Brahmanandhab Upadhyay: The Life and Thought of a Revolutionary*, Delhi, Oxford UP, 1999, pp. 186-189.

²⁴ Qui confessa : « From Śaṅkara I learned to focus on the non-dualistic creative presence in me — and in all creatures — of the absolute *Brahman* as my constant Ground and Cause and thus supreme *Sākṣin* [« Spectateur / Sujet qui perçoit »] and *Ātman* », et alla jusqu'à déclarer qu'ontologiquement le personnelisme chrétien présuppose une non-dualité métaphysique (cf. ses articles « Advaita and Christianity », *The Divine Life* 35/6, 1973, pp. 237-239, et « Does Christianity Profess Non-Dualism », *The Clergy Monthly* 37/9, 1973, pp. 354-357, ainsi que MALKOVSKY, B.J., *op. cit.*, pp. 12-13).

d'inculturation²⁵, paraît alors baigner dans l'univers conceptuel de la scolastique védāntique (sanskrite)²⁶ plutôt que de la néoscolastique (latine).

Pour conclure sur ces quatre Jésuites et leur contribution à l'approche de la non-dualité, on soulignera la fascination qu'a principalement exercée sur eux la figure intellectuelle et spirituelle de Śaṅkara : c'est la forme la plus radicale (et, en même temps, brahmaniquement très orthodoxe) du Vedānta qu'est l'Advaita śaṅkarien (dit *kevalādvaita* ou « non-dualité pure »), et la forme originale de cette doctrine telle qu'exprimée dans les écrits du maître indien, qu'ils entendent d'abord discuter et confronter à la doctrine chrétienne, « de même qu'au temps jadis Platon et Aristote furent mis au service de l'Évangile » ainsi que le rappelle La Vallée Poussin (cité supra). Et si pour ce dernier, suivant Dandoy (ainsi que Johanns), « le vrai docteur du Vedānta » reste « Saint Thomas » qui, métaphysiquement, « a raison contre Ćamkara », dont il faut retenir la conception de l'Absolu (spirituel = Dieu) mais corriger la conception illusionniste du Monde (réel), un glissement s'opère cependant avec Johanns

²⁵ Par un intéressant regard rétrospectif, dans son essai « The Christian Encounter with Advaita Vedānta: A Survey of Four Centuries » rédigé à la fin des années 1970 (et publié après sa mort sous le titre « Christianity and Śaṅkarācārya », dans MENACHERY, G. (éd.), *The St. Thomas Christian Encyclopaedia of India*, t. 3, Thrissur [Kerala], 2010, p. 22-42 ; rééd. *Divyadaan: Journal of Philosophy and Education* 30/2, 2019, pp. 235-320 ; cf. supra note 20 sur Dandoy, Johanns et Ledrus, et note 23 sur Upadhyay), De Smet remonta jusqu'au fameux Jésuite italien indianiste Robert De Nobili (1577-1656), modèle d'inculturation (p. 22-24 ; cf. déjà auparavant son article « Robert de Nobili and Vedānta », *Vidyajyoti: Journal of Theological Reflection* 40/8, 1976, pp. 363-371). Et en effet, ce dernier, dans son *Informatio de quibusdam moribus nationis indicæ* (éd. S. RAJAMANICKAM [S.J.], *Roberto de Nobili on Indian customs*, Palayamkottai, St. Xavier's College, 1972, avec une première traduction anglaise de P. Leonard, cf. la traduction annotée, ici utilisée, des Jésuites AMALADASS, A. & CLOONEY, Fr. X., *Preaching Wisdom to the Wise: Three Treatises by Roberto de Nobili, S.J., Missionary, Scholar and Saint in 17th Century India*, Chennai, Satya Nilayam Publications, 2005), après la présentation des disciplines de la *philosophie* (« dialectique » ou « logique » et « philosophie naturelle »), sur base de traités indigènes, offre un premier aperçu relativement correct de l'Advaita Vedānta, une tradition qu'il fait bien remonter au grand maître Śaṅkarācārya (cf. trad. pp. 82-86 et 94 ; et p. 293 pour la mention de Śaṅkara dans un autre traité de Nobili rédigé en tamoul) mais qu'il définit déjà, tel De Smet, d'abord et avant tout, en tant que science (mystérieuse) dite *adhyātmika* (« de l'Âme/du Soi suprême ») qui traite de Dieu (« dans son sens vrai et absolu » sous le nom de *brahman*, trad. p. 98), comme une *théologie*.

²⁶ Sur la notion de scolastique dans le contexte intellectuel de l'Inde ancienne, voir notamment les réflexions épistémologiques d'AUSSANT, E. & COLAS, G., (éds), *Les scolastiques indiennes : genèses, développements, interactions*, Paris, École Française d'Extrême-Orient, 2020 (Études thématiques, 32), pp. 23-24, 29-30, ainsi que, pour le domaine de la métaphysique (même si le mot n'est pas là prononcé), l'article de COLAS, G., « Le corps du Dieu créateur selon Rāmānuja : le dépassement d'un obstacle épistémologique dans la scolastique indienne », *ibid.*, pp. 113-126.

pour retrouver cette non-dualité moins sur le plan de la raison que sur la voie de la mystique. C'est en passant subtilement du premier au second plan que chez Ledrus, puis chez De Smet, vont pouvoir se concilier création (du monde) et absolue perfection de Dieu, dont la présence non-duelle est inscrite en chaque créature. Mais par là-même peut-être, l'« Advaita catholique » en tant qu'assimilation doctrinale par le catholicisme de l'héritage de Śaṅkara (que l'on distinguera ici d'un non-dualisme proprement chrétien), paraît condamné à rester une voix/voie marginale²⁷ qui ne pourra aboutir aux grandes synthèses métaphysiques jadis produites quand Platon fut digéré par Augustin et Aristote par Thomas d'Aquin.

²⁷ On notera ainsi l'essai autobiographique de l'élève et collaboratrice de De Smet, [Sister] Sara GRANT (1922-2002), *Towards an Alternative Theology: Confessions of a Non-Dualist Christian (The Teape Lectures)*, 1989), Bangalore, Asian Trading Corporation, 1991, rééd. avec une introduction de MALKOVSKI, B.J., Notre Dame UP, 2002 ; ou encore, plus anecdotique, l'essai anonyme du « moine [cistercien-trappiste guénoniste] d'Occident » [Adolphe Levée, 1911-1991], *Doctrine de la non-dualité (advaita-vâda) et christianisme. Jalons pour un accord doctrinal entre l'Église et le Vedânta*, Paris, Dervy, 1982 (Mystiques et religions, 31) ; cf. le compte rendu de ce dernier par DESCHEPPER, J.-P., dans *Revue Philosophique de Louvain* 52, 1983, pp. 674-679.