

## ALAIN DANIÉLOU : UNE APPROCHE SINGULIÈRE DE L'HINDOUISME

(Mai 2015)

Ceux d'entre vous qui connaissent Alain Daniélou (par expérience, par lectures ou par affinité d'itinéraires) constatent tout d'abord le caractère paradoxal d'un esprit libre. En quoi consiste cette « liberté d'esprit » et quelle est la portée de ce paradoxe dont on parle souvent quand on se réfère à la personne, à la pensée et à la vie de Daniélou? Je vous propose un petit parcours concentré sur la manière dans laquelle il a interprété ce qu'on appelle souvent (sans savoir très bien ce que c'est) « hindouisme », de façon à vous montrer que, dans le cas de Daniélou, être « paradoxal » ne veut pas dire être arbitraire, et « liberté d'esprit » ne se réfère pas seulement – et pas en première ligne – à la réalisation des petits désirs et des ambitions individuelles, mais surtout à l'effort de comprendre le monde sans préjugés et faire de cette compréhension un chemin de vie et une voie de sagesse.

Pour parler de l'hindouisme, il faut tout d'abord se situer par rapport à ce phénomène si complexe et surchargé d'idées préconçues<sup>1</sup>. Selon quelques historiens des religions on s'approche de l'hindouisme – comme de toute religion en général – soit de l'extérieur (comme le savant ou l'académicien) soit de l'intérieur (comme le croyant ou l'adepte)<sup>2</sup>. Pendant que le savant veut décrire la religion en question comme phénomène objectif et mesurable avec les moyens de la raison, le croyant veut inspirer avec un témoignage de sa propre expérience et son « parti pris ». C'est là le premier point par rapport auquel on constate la singularité de l'approche de Daniélou. Il a été initié à un courant spécifique de la religion hindoue, le shivaïsme, par un maître spirituel de l'ordre très prestigieux des *daṇḍiswāmī* [les maîtres du bâton]<sup>3</sup>, Swāmī Karpātrī, et on lui a conféré le nom *śiva śaran*. Cependant, Daniélou n'a jamais écrit seulement en tant qu'adepte à cette perspective religieuse spécifique ; il est toujours allé au delà des cadres préconçus, établit ou fixes – non pas seulement à l'intérieur de l'hindouisme, mais aussi par rapport aux

---

<sup>1</sup> Je dois aussi signaler que le mot « hindouisme » est une invention des indianistes modernes, donc je préfère l'expression sanskrite *sanātana dharma* (traduite normalement par « loi éternelle »), qui se réfère à ce qui n'a pas cessé d'être transmis par les maîtres spirituels pendant plus de trois millénaires – mais qui ne présente pas du tout l'homogénéité qu'on veut lui attacher.

<sup>2</sup> Cf. à cet égard Kim Knott. *Der Hinduismus*. Stuttgart, Reclam, 2000, p. 14-15.

<sup>3</sup> Conférer le bâton [*daṇḍa*] est dans cet ordre la deuxième partie du rituel de renoncement – le premier étant l'abandon de la famille, des propriétés, et la réalisation des rituelles du feu sacré.

découvertes scientifiques de l'Occident moderne (qu'il a d'ailleurs essayé d'intégrer dans son œuvre). C'est pour cela qu'on trouve dans ses écrits des considérations relatives à plusieurs aspects de la tradition hindoue qui sont loin d'être limitées (thématique ou méthodologiquement) au cadre strictement doctrinal de ce qu'on appelle aujourd'hui « shivaïsme ». Ce qui est essentiel d'après Daniélou, c'est l'ouverture de l'esprit « sur un monde [...] où la science, la mythologie et la métaphysique ne sont pas séparées ». À partir de cette ouverture indienne qu'il avait vécu, connu et profondément recherché, il voulait achever une intégration des connaissances et des pratiques dans une philosophie de vie concrète, quelque chose qui dépasse le cadre du shivaïsme tel que l'on le connaît aujourd'hui. Je vais revenir sur ce point vers la fin de cet exposé.

Je passe maintenant au deuxième aspect qui montre la singularité de Daniélou dans son approche de l'hindouisme et que j'appellerais « éthique », à condition que l'on prenne ce terme dans le sens originel du mot  $\eta\theta\omicron\varsigma^4$ , c'est à dire comme « caractère habituel » ou « manière d'être » et non pas en tant que « code moral positif » ou même « prescription restrictive de conduite ». Aujourd'hui, la considération de l'hindouisme, exclusivement depuis une perspective purement spirituelle, est très répandue : on fait de la doctrine du salut [*mokṣavidyā*] son axis centrale et même unique, comme si la totalité du *sanātana dharma* pouvait être réduite à la question du destin de l'individu et son attitude face au problème de la souffrance et de la mort. C'est tout à fait vrai que cet aspect – qui a été d'ailleurs la principale stratégie de conquête culturelle du néo-hindouisme entre la fin du 19<sup>ème</sup> et la moitié du 20<sup>ème</sup> siècle – touche un problème essentiel de l'homme occidental moderne. En raison du déclin des religions liées aux cultes de la nature par le monothéisme judéo-chrétien et du caractère totalisant du processus de sécularisation, l'homme occidental a perdu son rapport de coappartenance avec la totalité du cosmos et se trouve aujourd'hui « jeté au monde » – pour utiliser le vocabulaire existentialiste – sans aucune possibilité de se rattacher à une source quiconque de sens. L'idéal du salut indien a été introduit dans l'occident moderne pour combler l'écart qui sépare l'individu existentiellement isolé d'un monde contrôlé, exact, certain mais irréel (le monde des objets techniques et – dans notre 21<sup>ème</sup> siècle – le monde « virtualisé »). À travers son œuvre, Daniélou a essayé de présenter une version intégrale du *sanātana dharma* qui ne consiste pas seulement – et pas en premier lieu – dans la doctrine du salut. D'après

---

<sup>4</sup> Un sens qui est lié d'ailleurs au terme sanskrit *svadhā*, qui veut dire « ce qui est replacé [*dhā*] sur soi-même [*sva*] » dans le sens des habitudes plus ou moins fixes.

Daniélou, le *sanātana dharma* fournit un cadre socio-cosmique très articulé pour intégrer les individus dans un tout organique en tenant compte de la diversité des qualités individuelles, des fonctions sociales et des besoins biologiques, psychologiques et spirituelles de chaque individu. C'est pour cela que Daniélou présente tout d'abord les doctrines des « sens de la vie » [*puruṣārthas*] en tant que cadre socio-cosmique des hindous, et à travers cela il souligne que l'homme ne se réalise pas exclusivement au niveau de l'esprit et à travers le renoncement. En fait, il y a un sens de la vie dans l'intimité et l'érotisme [*kāma*], un sens dans la participation à l'intérêt collectif qui n'exclut pas la richesse et même le pouvoir [*artha*], un sens dans l'observation des règles qui permettent d'être en harmonie avec le tout [*dharma*] et finalement un sens dans la recherche de la délivrance finale [*mokṣa*]. À l'intérieur de ce cadre socio-cosmique, Daniélou déploie la doctrine des « sens de la vie » du point de vue du développement socio-psychologique de l'individu, ce qui s'appelle en sanskrit *āśramas* [stades ou âges]. Il montre qu'il y a une étape (de jeunesse) centrée sur l'expérimentation de la vie [*brahmacarya*], une période consacrée à la vie de famille et l'acquisition de biens [*gṛhastha*], un stade de retraite et de réflexion quand les forces pour l'interaction mondaine nous quittent [*vanaprastha*] et finalement un sens dans le renoncement à tous les liens du monde dans la dernière étape de la vie [*saṁnyāsa*]. Ce que Daniélou vise à clarifier – tout à fait à contre courant par rapport à la façon dont l'hindouisme a été assimilé en occident –, c'est que la doctrine hindoue du salut s'inscrit dans un contexte spécifique d'une culture et d'une tradition tout à fait différentes des valeurs dominantes chez les occidentaux à l'époque moderne, et que si l'on veut faire l'effort de se plonger dans cette doctrine, il faut tenir compte de la totalité de son contexte. Faire des valeurs de la libération spirituelle [*mokṣa*] et du détachement absolu par rapport à l'existence mondaine [*saṁnyāsa*] un objectif essentiel de l'homme occidental qui vit dans la dispersion sociale et le rythme affolant des démocraties modernes est une entreprise condamnée à l'échec.

Le troisième aspect de la singularité de Daniélou dans son approche de l'hindouisme concerne la façon dont il regarde la notion la plus importante de l'hindouisme classique : le *dharma*<sup>5</sup>. Il faut dire que *dharma* est l'élément qui lie la sphère

---

<sup>5</sup> Le radical sanskrit *dhar-* peut être décomposé dans deux éléments, le premier lié au symbole indoeuropéen « d » (qui a un rapport à *diêm* et *di-u* : lumière et ciel) et le deuxième associé avec *hr̥* qui veut dire « porter », donc le sens du mot serait « ce qui est porté par la lumière (du divin) » et par conséquent stable ou inchangé.

des buts, soi-disant mondains [*pavṛtti marga*]<sup>6</sup> avec la sphère des valeurs extra-mondaines [*nivṛtti marga*]<sup>7</sup>. On a tendance à isoler l'aspect métaphysique et cosmologique du *dharma* (en tant qu'équivalent d'un terme védique : *ṛtaṃ* [« ce qui est proprement lié »] en dépit de son aspect relationnel et fonctionnaliste (qui est tout à fait attesté par les écritures quand elles parlent d'un *dharma* des occupations [*varṇadharmā*], un *dharma* des chefs de famille [*āśramadharmā*], un *dharma* des femmes [*strīdharmā*], etc.). C'est vrai que les différents sens du terme *dharma* ont été unifiés surtout après le monumental poème épique intitulé *Mahābhārata* [La grande histoire des *bhāratas*]<sup>8</sup>, où sont présentées des idées centrales de la doctrine du salut indien la plus connue (comme la relation entre guru et disciple, le besoin de la non-violence pour le progrès spirituel, l'importance de la doctrine du karma pour le chemin spirituel, etc.), et pour cette raison, l'idée générale, est que le *dharma* est une unité. Dans un certain sens, Alain Daniélou a cherché de remettre en place l'importance du *dharma* relationnel en présentant la doctrine des *varṇāśramas* comme une des colonnes vertébrales de l'hindouisme (ce qui est tout à fait vrai). Le terme *varṇāśrama* se réfère à la division de la société et du travail basée sur le concept d'*adhikāra* = « autorité » ou « rang ». On appelle aujourd'hui « société des castes » le résultat de l'application et la transformation progressive de ce modèle à cause des changements sociaux qui ont eu lieu depuis la fin de l'âge védique (environ au 6<sup>ème</sup> siècle avant J.C.) jusqu'à la constitution d'un système féodal (entre le 7<sup>ème</sup> et le 8<sup>ème</sup> siècle après J. C.)<sup>9</sup>. Il s'agit d'un terme très souvent compris a priori dans un sens péjoratif et, à nombreuses reprises, ce rejet empêche de comprendre le sens et le but authentique de la logique des castes à l'intérieur du système indien. Daniélou a écrit plusieurs textes sur ce problème en soulignant précisément le contraire de ce qu'on y pense. Si la division des castes apparaît aux yeux des occidentaux comme une aberration sociale, un geste d'intolérance, de négation violente de la différence et d'excès du pouvoir, Daniélou nous dit que la division de castes a permis aux indiens de (sur-)vivre plus de trois mille ans avec un système social plus ou moins stable (en dépit de la pluralité ethnique du subcontinent asiatique, des invasions musulmanes et chrétiennes et de l'occupation britannique), de préserver les différences en affirmant la dignité de

---

<sup>6</sup> Le chemin des activités relatives aux termes *kāma*, *artha* et *varṇa*

<sup>7</sup> Des valeurs liées à la recherche du renoncement et de la délivrance [*saṁnyāsa* et *mokṣa*].

<sup>8</sup> Même si la transmission orale de ce poème est très ancienne, la version finale date du IV<sup>e</sup> siècle de notre ère, donc on peut dire que la tradition du *Mahābhārata* relève de beaucoup de concepts qui vont fructifier dans le *mainstream* de l'Inde post-classique.

<sup>9</sup> Un traitement assez intéressant de cet aspect se trouve chez Dipankar Gupta. *Interrogating Caste: Understanding Hierarchy & Difference in Indian Society*, Delhi, Penguin, 2000, surtout dans le huitième chapitre : « From Varna to Jati », pp. 198-224.

chaque couche sociale et surtout des occupations traditionnelles, et finalement de répartir le pouvoir dans un sens logique, de façon à assurer une paix perpétuelle au niveau collectif<sup>10</sup>.

L'emphase sur le rôle collectif (et relatif) du *dharma* à l'intérieur de l'hindouisme classique ne veut pas dire que Daniélou a négligé ou nié la dimension métaphysique et cosmologique, et l'importance de la connaissance spirituelle [*ātmaśāstra*] comme partie intégrale de cette tradition. Il les a considérées – et avec assez de détail –, mais aussi sur ce point, Daniélou donne lieu à quelques variations qui relèvent de la singularité de son approche. En fait, son intérêt au shivaïsme est étroitement lié à des conceptions qui ne coïncident pas avec le courant dominant d'un l'hindouisme for export (surtout à partir de la fin du 19<sup>ème</sup> siècle). Ce courant pourrait être définie comme du *vedānta* « christianisé » : une métaphysique et une doctrine du salut strictement moralisantes et ascétiques qui se remontent à l'œuvre d'un grand réformateur hindou du VIII<sup>e</sup> siècle de notre ère : Śaṅkarācārya. Daniélou voit, en grande partie, dans le discours du *vedānta* une projection des doctrines monothéistes sur des éléments originaires hindous et une transformation de la spiritualité indienne dans une religion étrangère au *sanātana dharma*. C'est à travers cette critique à l'exclusivité de la voie ascétique comme la seule forme de libération que Daniélou complète son exposition de l'hindouisme traditionnel centrée sur les quatre sens de la vie. Il le fait de la manière suivante : de la même façon qu'il lie *dharma* avec *artha* en ouvrant le sens strictement religieux du *dharma* aux autres significations et en faisant du terme *artha* le dénominateur commun des interactions mondaines, il intègre l'érotisme [*kāma*] dans la sphère de la réalisation spirituelle et le rattache au terme *mokṣa*. J'aurais beaucoup à dire sur ce point, parce qu'il s'agit d'un problème central de la religion hindoue, mais je me limiterai à signaler une question lexicale qui implique des conséquences très importantes sur la façon de considérer le sens de la réalisation intérieure. Daniélou traduit le terme sanskrit *ānanda*, (qui dans le vocabulaire advaïtin est

---

<sup>10</sup> L'idée est très simple. Le pouvoir selon les indiens est concentré sur quatre facteurs : connaissance, armes, argent et terrain. La division des castes en *brahmins*, *kṣatriyas*, *vaiśyas* et *sūdras* suppose que ceux qui ont la connaissance (les *brahmins*) ne possèdent ni armes, ni argent ni terrain ; ceux qui connaissent l'art des armes (les *kṣatriyas*) ne possèdent ni connaissance, ni argent, ni terrain ; ceux qui font de l'argent (les *vaiśyas*) ne possèdent ni connaissance, ni armes, ni terrain ; et ceux qui font le travail de la terre (les *sūdras*) ne possèdent ni connaissance, ni armes, ni argent. Cette relativisation de pouvoir est conçue comme le moyen le plus efficace de tolérance collective, mais il faut tenir compte qu'il s'agit d'un schème védique probablement basé sur la distribution des participants au sacrifice, qui a été réinterprété par Manu en tant que division des occupations mais et en même temps exposé aux turbulences historiques du développement de la société indienne.

associé avec « béatitude »<sup>11</sup>) par « volupté » ou « jouissance »<sup>12</sup>. Si les dieux de l'hindouisme sont des personnifications des forces cosmiques, Daniélou nous dit que, au niveau de la manifestation, l'intensité de ces forces est exprimée d'une manière exemplaire à travers l'érotisme : « L'union des sexes est l'expression de la nature de l'Être [...]. Elle peut nous révéler, si nous réfléchissons sur elle, le secret de la nature divine. Toutes les formes de cette union, toutes les postures selon lesquelles elle peut se pratiquer, toutes les variantes dont elle est susceptible, ont un sens profond et magique, correspondent en fait, aux diverses potentialités du créé »<sup>13</sup>. Au lieu de condamner le désir, comme le fait une ligne classique très importante qui va de quelques passages des Upaniṣads – comme l'affirmation chez le Bṛhadāraṇyaka que le désir est le résultat de l'ignorance du Soi – jusqu'au *Yoga-Sūtra* de Patanjali – où l'on trouve une analyse plus complexe mais similaire du mécanisme psychologiquement tricheur du désir –, Daniélou le réintègre dans une économie de forces cosmiques et ouvre une voie de réalisation qui affirme la diversité de l'expérience intramondaine. Ce type de revalorisation de l'érotisme correspond aussi à une ligne spécifique dans la tradition indienne qui va de la littérature des *Brāhmaṇas* jusqu'au corpus tantrique du moyen âge et même à quelques textes classiques comme le *Śilpa Prakāśa*. La singularité de l'approche de Daniélou réside dans le fait qu'il a développé (à partir de son interprétation de quelques textes clés de l'hindouisme) une sorte d'esthétique transcendantale en proposant une expansion de la sensibilité au delà du domaine des intuitions sensibles et des désirs individuels. Il faut noter qu'une partie de la métaphysique des Upaniṣads, du Yoga classique, du Bouddhisme et du Jainisme considèrent tout ce qui a un rapport avec la sensibilité et le désir comme un obstacle à la réalisation de l'unité transcendante du divin. Selon Daniélou, il y a un point où la sensibilité touche la couche impersonnelle du divin et nous libère de toutes les limitations de l'individualité. Cette libération peut être fragmentaire ou permanente, peu importe, puisque la durée dépend seulement de la perception centrée sur le nœud temporel de la conscience individuelle, et cela se perd quand on touche le divin.

Je voudrais finir mon exposé en revenant brièvement sur la question du shivaïsme, comme je vous l'ai signalé au début. La singularité de l'approche de Daniélou par rapport à ce sujet ne consiste pas seulement dans une expansion de la perspective shivaïte au-delà du

---

<sup>11</sup> Il faut voir dans cette traduction l'influence du terme biblique μακαρία et du latin *beatitudo*. Les hindous occidentalisés utilisent en anglais le terme « bliss ».

<sup>12</sup> Voir à cet égard par exemple Alain Daniélou. *L'érotisme divinisé*, Paris, Rocher, p. 51.

<sup>13</sup> Alain Daniélou. *Ibidem*, p. 52.

shivaisme tel qu'on le connaît dans la réception officielle de l'hindouisme, c'est à dire comme un courant dévotionnel qui s'origine au III<sup>e</sup> siècle avant notre ère<sup>14</sup> et se constitue en tant que religion intégrée et articulée plus ou moins vers le V<sup>e</sup> siècle de notre ère. Daniélou dépasse le cadre même de l'hindouisme (tel que l'on le conçoit à partir de la réception officielle) avec l'idée suivante : ce qu'il appelle « shivaisme » est, selon lui, une version indienne d'une religion primordiale qui a eu lieu non pas seulement en Inde, mais aussi dans la tradition européenne archaïque (par exemple en Grèce avec le culte de Dionysos, à Rome avec le mithraïsme et en Egypte avec le culte d'Osiris). Une telle affirmation l'oblige à déplacer les origines du shivaisme vers la préhistoire de l'Inde, c'est à dire dans une période antérieure même à la première civilisation sur laquelle on dispose d'une documentation solide et incontestée : le védisme. Par rapport à ce sujet si controversé, Daniélou s'appuie sur certaines hypothèses nativistes des auteurs indiens qui font de la civilisation de la vallée de l'Indus (environ 50 siècles avant J. C.) la couche la plus ancienne de l'héritage du *sanātana dharma*. En même temps il fait des langues dravidiennes<sup>15</sup> un prédécesseur du sanskrit et soutient que la ligne aryenne qui va de la culture et la religion védique à l'*advaita vedānta* moderne et même à la conception identitaire de l'*hindutva* a été surimposée sur cette couche originaire. Je pense quand même que la base sous-jacente à toutes ces idées est son expérience d'immersion absolue dans l'Inde traditionnelle pendant vingt cinq ans et les conséquences de l'assimilation qu'il a faite. Il a été sans doute un des rares européens qui ont eu accès à la tradition orale encore vivante parmi les pandits et les *sannyāsins*, une transmission des connaissances qu'on pourrait bien appeler « ésotérique », étant donné que le développement de l'écriture, le processus de modernisation, la dynamique du colonialisme et finalement la globalisation ont réduit ce type d'enseignement traditionnel à des enclaves pratiquement invisibles dans le tissu social hindou d'aujourd'hui. Cela fait de Daniélou un vrai traditionaliste ; cependant sa singularité ne finit pas de ce côté. Au lieu d'affirmer l'exclusivité du milieu où il a appris toutes ces choses, il déclare – en contradiction avec les représentants principaux du traditionalisme intégral, comme René Guénon, Julius Evola ou Ananda Coomaraswamy – que l'élan religieux est une recherche déliée aux cadres exclusivistes et qu'on peut

---

<sup>14</sup> Avec le culte Paśupata du dieu Rudra, prédécesseur védique de Shiva.

<sup>15</sup> Le terme « dravidien » [*drāvida*] se réfère en sanskrit à une couche ethnique assez spécifique du subcontinent indien. Daniélou fait de ce terme le nom d'une grande civilisation proto-historique avec une extension dans le subcontinent indien, les pays de la Méditerranée et l'Afrique sub-saharienne (voir à cet égard Alain Daniélou. *La civilisation des différences*. Paris, Kailash, 2003, p. 151-152).

retrouver dans plusieurs aspects de l'existence humaine : « l'admiration de l'artiste, les découvertes du savant, le plaisir éprouvé, l'esthétisme, voilà la religion. Cela peut s'appeler shivaïsme, dionysisme, mithraïsme, ou autrement. [...] Mithra, Shiva, Dionysos, ce sont des aspects d'un même principe, dont les symboles, les fêtes, les rites, traduisent l'unité d'un héritage très ancien<sup>16</sup> [...]. L'Inde et l'Occident ne sont pas des mondes séparés. L'Inde est seulement un endroit privilégié qui a conservé une certaine forme de savoir que nous avons presque totalement perdue »<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> Alain Daniélou. *Approche de l'hindouisme*. Paris, Kailash, 2007, p. 135.

<sup>17</sup> Alain Daniélou. *Ibidem*, p. 161.