

Swami Vivekananda (1863-1902) et les quatre yoga

par André Couture

Né à Calcutta sous le nom de Narendranath Datta, Swami Vivekananda fut le disciple le plus célèbre du grand mystique hindou Ramakrishna Paramahansa (1836-1886). Il est ordinairement considéré comme le moine hindou et maître spirituel ayant le plus contribué à révéler l'hindouisme au monde occidental. Il commença à être connu à l'occasion du *Parliament of the World's Religions* (Parlement des religions), une rencontre interreligieuse qui s'est déroulée à Chicago du 11 au 27 septembre 1893. C'était en effet la première fois que se réunissaient et discutaient ensemble des représentants des religions, tant orientales qu'occidentales¹. Cette première tentative de dialogue interconfessionnel, auquel participaient des représentants de quarante et une confessions différentes, avait été le fruit de l'effort conjugué de laïcs et de clercs². Vivekananda y prit six fois la parole, dont une fois plus longuement pour présenter l'hindouisme. Avec un certain étonnement, l'assistance découvrait une religion pleinement développée, avec un enseignement sur l'âme en mesure d'atteindre Dieu ainsi que sur l'amour (« *doctrine of love* »), également un ensemble de lois spirituelles (« *spiritual laws* ») donnant l'impression d'une conception quasi scientifique de l'unité du monde³. En un mot, une religion originale, moderne, pleinement autonome, affichant un réel pouvoir de séduction.

¹ Bien qu'une majorité des intervenants provenaient d'Églises chrétiennes, il y avait douze représentants du bouddhisme, onze du judaïsme, huit de l'hindouisme, deux de l'islam, du parsisme, du confucianisme et du shintoïsme respectivement, un du taoïsme et un du jaïnisme (chiffres fournis à l'adresse suivante: https://en.wikipedia.org/wiki/John_Henry_Barrows, consulté le 4 janvier 2018).

² « The idea of sponsoring a parliament of religions was proposed to the Columbian Exposition by Charles C. Bonney (1831–1903), a civic leader and devout layman of the Swedenborgian Church; his role could be said to epitomize the rising influence of the laity in American religion at the time. Paul Carus (1852–1919), the Open Court Press editor and publisher, influential through his early introduction of Eastern classics to Western readers, was also an active promoter of the event. The leadership of the parliament itself, however, was clerical—preeminently in the person of John Henry Barrows (1847–1902), a prominent Chicago Presbyterian minister » (*Encyclopedia of Religion*, Ed. Lindsay Jones, vol. 14, 2^e éd., Detroit, Macmillan Reference USA, 2005, p. 9804).

³ Dans *The Complete Works of Swami Vivekananda*, vol. I (Calcutta, Advaita Ashrama, 1970), on trouve aux pages 6-24 les six discours qu'a prononcés Swami Vivekananda à l'occasion du Parlement des religions. On peut y lire entre autres la déclaration suivante : « Science is nothing but the finding of unity...

On doit en particulier à Swami Vivekananda la distinction des quatre grandes voies de libération que sont le Karma Yoga (la discipline de l'action), le Jñāna Yoga (la discipline de la connaissance), le Bhakti Yoga (la discipline de la dévotion) et le Rāja Yoga (la discipline des rois). Ces yoga ont été présentés systématiquement lors de conférences que Vivekananda a données aux États-Unis à partir de décembre 1895, qu'un admirateur a sténographiées, et qui ont été publiées sous les titres suivants : *Karma Yoga* (New York, février 1896); *Raja Yoga* (New York, juillet 1896); *Jnana Yoga* (1896); et *Bhakti Yoga* (1902, parution posthume). Ces conférences ont été traduites en français en 1936 grâce aux soins de Jean Herbert et regroupées en deux recueils : *Les Yogas pratiques (Karma, Bhakti, Rāja)*, et *Jnāna-Yoga*⁴. Dans l'introduction du second livre, Paul Masson-Oursel, un indianiste français bien connu, dit de ces yoga que ce sont « plusieurs méthodes [...] susceptibles de procurer le salut » (p. 11). Il ajoute : « Quoique ce texte hésite à préférer quelque'une de ces voies : connaissance, dévotion, ascèse, action, toutes prestigieuses et consacrées par des types éminents de sainteté, la dernière bénéficie, dans plusieurs passages, d'une certaine prédilection, car elle satisfait le mieux aux exigences du problème pratique posé à la conscience d'Arjuna : combattre ou ne pas combattre » (p. 12). Masson-Oursel fait allusion à la célèbre *Bhagavad Gītā*, un dialogue entre le guerrier Arjuna et le divin Kṛṣṇa, un texte qui prône entre autres un yoga de l'action, soit une discipline qui consiste à accomplir son devoir d'état tout en renonçant aux fruits de telles actions.

Dans un petit livre de vulgarisation intitulé *Sur la piste des dieux*, cédant à la facilité en même temps qu'à l'obligation de concision, j'ai résumé les multiples voies de libération que l'on trouve en Inde en utilisant la quadruple distinction proposée par Vivekananda, mais sans contextualiser cette typologie.

Mais ces maîtres de salut que sont les nouveaux gourous ne sont pas prêts à tant de compromis : il est inconcevable de repousser à plus tard l'idéal du renoncement et de la libération. La libération est pour eux une tâche urgente qui ne peut que gouverner toute la vie. Il est vrai que les situations particulières sont variées et qu'il existe toutes sortes de moyens pour parvenir à ce but ultime. Et c'est justement la

Physics would stop when it would be able to fulfil its services in discovering one energy of which all the others are but manifestations, and the science of religion become perfect when it would discover Him who is the one life in a universe of death, Him who is the constant basis of an ever-changing world » (p. 14).

⁴ Swami Vivekananda, *Les Yogas pratiques (Karma, Bhakti, Rāja)*, traduction française de Lizelle Reymond et Jean Herbert, Paris, Albin Michel, 1970 [1936]; *Jnāna-Yoga*, traduit de l'anglais par Jean Herbert, Paris, Albin Michel, 1972 [1936].

raison pour laquelle les maîtres sont nombreux à proposer, les uns et les autres, des chemins conduisant à la libération. On distingue habituellement quatre voies principales, ou quatre grandes formules de libération, que l'on appelle des yoga ou des disciplines : le yoga de la connaissance (*jñāna-yoga*), le yoga royal ou celui de Patañjali (*rāja-yoga*), la discipline de l'action (*karma-yoga*), et la discipline de la dévotion (*bhakti-yoga*). Plutôt que de repasser une à une les formules préconisées par les gourous les plus renommés, on se contentera de présenter en raccourci ces voies, attendu que chacune d'elles n'est jamais exclusive et qu'elle peut se présenter concrètement de façon très originale⁵.

Avec les recherches qui se multiplient aujourd'hui, il devient de plus en plus évident que cette présentation est insuffisante et doit être révisée. Il est d'autant plus important d'apporter ces précisions qu'un étudiant pressé pourrait se croire justifié d'utiliser une telle classification à des fins académiques, comme si elle pouvait suffire à rendre compte de la réalité hindoue.

Alors que les historiens s'entendent pour considérer Swami Vivekananda comme un pionnier de la réforme hindoue des XIX^e et XX^e siècles, l'indianiste américain D. G. White n'hésite pas à qualifier ce moine de dilettante en matière de yoga⁶. En effet, la présentation que Vivekananda fait des yoga, en particulier sa traduction et son interprétation des *Yogasūtra* de Patañjali⁷, diffère à bien des égards de ce que la tradition hindoue affirmait jusque-là. Il s'agit d'une présentation novatrice, quoique tout à fait légitime. Il est en effet tout à fait normal qu'une tradition religieuse cherche à se renouveler de l'intérieur pour s'ajuster aux transformations du contexte social, politique, humain. Ce n'est d'ailleurs pas ce qui est reproché à Vivekananda, qui a peut-être saisi mieux que quiconque l'urgence pour les hindous de transformer de l'intérieur leur tradition pour mieux résister aux pressions des religions autres que l'hindouisme, en particulier celles des missionnaires chrétiens qui se faisaient de plus en plus présents. En systématisant l'hindouisme autour de quelques formules simples, Vivekananda parlait un

⁵ André Couture, *Sur la piste des dieux*, Montréal, Médiaspaul, 2009, p. 104.

⁶ « ...who, while indisputably a giant of neo-Vedanta reform, was a dilettante on the subject of yoga » (David Gordon White, *Sinister Yogis*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 2011, p. 45).

⁷ On trouve cette présentation des *Yogasūtra* dans *The Complete Works of Swami Vivekananda*, vol. I, p. 195-313 (« Patanjali's Yoga Aphorisms »), et en traduction française, dans Swāmi Vivekānanda, *Les Yogas pratiques (Karma, Bhakti, Rāja)*, Paris, Albin Michel, 1970 [1936], p. 431-566 (« Les aphorismes de Patanjali sur le Yoga », avec une traduction de ces aphorismes établie par Paul Masson-Oursel après comparaison avec le texte sanskrit et dans le respect de l'interprétation de Swami Vivekananda, voir p. 335).

langage facilement compréhensible de ses auditeurs et qui correspondait à ce qui était senti comme une sorte de nécessité. De plus, en situant d'emblée l'hindouisme au-delà de toutes les autres religions, il répondait à certaines critiques, venant entre autres de la Société théosophique de Mme Blavatsky⁸, très populaire en Inde à cette époque. S'il ne cessait en effet d'affirmer à la façon de la théosophie que toutes les religions disaient au fond la même chose, Vivekananda ajoutait aussitôt que l'hindouisme avait parmi les religions un statut spécial en raison de son antiquité, de la pureté de ses pratiques et du caractère scientifique des lois qu'il proposait. Dans la bouche de Vivekananda, l'hindouisme devenait la religion par excellence, la seule vraiment en mesure de convaincre le monde entier. Ces quatre yoga semblaient donc conformes à l'idée que l'on se faisait alors d'une religion moderne et, à ce titre, ils ont été repris par toutes sortes de vulgarisateurs qui y ont trouvé une façon simple et accessible de transmettre un enseignement rigoureux, voire scientifique.

Pour tenter de mieux cerner le sens de cette systématisation, voici quelques réflexions regroupées autour de cinq thèmes.

1. *Les quatre yoga : une systématisation nouvelle.* L'idée qu'il existe quatre grands yoga est relativement récente. Il ne semble pas que ce soit Vivekananda qui ait créé ce modèle général. Celui-ci reprend plutôt à sa façon et développe des intuitions qui semblent avoir d'abord été celles de Keshub Chandra Sen (1838-1884), un spirituel éclectique, qui joua un rôle actif à l'intérieur du Brāhmo Samāj⁹ de 1857 jusqu'à son départ en 1865. Souhaitant ouvrir plus largement l'hindouisme aux idées modernes, il fonda en 1878 un Sādhāraṇa Brāhmo Samāj (Brāhmo Samāj commun) en empruntant au protestantisme libéral et à certains mouvements spirituels chrétiens, également au transcendantalisme américain et même à l'étude comparée des religions. Il semble en effet que l'on ait sous-

⁸ La Société théosophique a été fondée à New York par Helena Blavatsky en 1875. L'organisation d'inspiration ésotérique et se réclamant de maîtres orientaux inconnus par ailleurs comme Morya et Koot Hoomi, connut rapidement le succès en Inde, si bien qu'elle installa ses quartiers généraux à Varanasi vers 1890, puis à Adyar (dans la banlieue de l'actuelle ville de Chennai). La société entendait former le noyau de la Fraternité universelle de l'humanité, sans distinction de race, credo, sexe, caste ou couleur, encourager l'étude comparée des religions, des philosophies et des sciences, étudier les lois inexplicables de la nature et les pouvoirs latents dans l'homme.

⁹ La Brāhmo Sabhā est un mouvement religieux fondé par le Bengali Ram Mohan Roy en 1828, qui devient en 1843 le Brāhmo Samāj, puis avec Debendranath Tagore l'Ādi Brāhmo Samāj (Brāhmo Samāj des origines). En 1866, une section plus libérale fera scission et se transformera sous la direction de Sen en Bharatīya Brāhmo Samāj (Brāhmo Samāj de l'Inde). En 1878, Sen fondera un Sādhāraṇa Brāhmo Samāj (Brāhmo Samāj commun), puis en 1879, il fondera une Navavidhāna Samāj (Société du nouvel ordre [religieux]), nettement orientée vers l'unité de toutes les religions.

estimé l'influence de K. C. Sen sur Vivekananda : c'est par lui que Vivekananda a intégré entre autres à sa pensée l'influence des mouvements ésotéristes et occultistes occidentaux¹⁰. En s'inspirant de la *Bhagavad Gītā*, K. C. Sen aurait été le premier à distinguer vers 1876 quatre types de dévots : le *yogī* ou adepte de l'union mystique (*rapt communion*), le *bhakta* ou adepte de l'amour de Dieu, le *jñānī* épris de connaissance, et le *śebak* (*sevaka*) ou serviteur actif de l'humanité. En la peaufinant un peu, Vivekananda aurait transformé cette classification en celle des quatre yoga qui est devenue un standard indiscutable.

2. *Les quatre yoga : fruit d'un bricolage somme toute assez récent.* Alors que la *Bhagavad Gītā* ne mentionne explicitement que trois formes de yoga, distinctes mais cumulatives, un yoga de la connaissance ou *jñāna yoga*, un yoga de l'action ou *karma yoga*, et un yoga de la dévotion ou *bhakti yoga*, Vivekananda considère ces yoga comme des voies indépendantes les unes des autres (voir aussi le point 4). Plus encore, il ajoute à ces trois voies un nouveau yoga, le *rāja yoga* censé être la voie enseignée par Patañjali dans ses *Yogasūtra* (vers le II^e siècle de notre ère), un yoga royal qu'il oppose au *haṭha yoga*, un « yoga de l'effort violent » caractérisé par des postures et le contrôle du souffle. Pourtant, en se situant uniquement du point de vue historique, D. G. White ne craint pas d'affirmer que « le terme *rāja yoga* n'apparaît nulle part avant l'avènement du *haṭha yoga*, dont les doctrines et les pratiques ont d'abord été promulguées dans les écrits de Gorakṣanātha (Gorakṣanāth), le fondateur des Nāth Yogī [XI^e-XII^e siècles] »¹¹. L'interprétation de ce terme, qui semble apparaître vers le VIII^e siècle, l'oppose au *haṭha yoga*, et sans correspondre exactement à ce que disent les *Yogasūtra*. Vivekananda a donc réaménagé le yoga pour le présenter à sa manière. Il l'a fait, non pas en étudiant à fond la tradition hindoue, mais en s'inspirant des propos de K. C. Sen. Il l'a fait également, selon toute vraisemblance, en puisant dans la théosophie de Mme Blavatsky qui connaissait déjà un grand succès en Inde (elle y est entrée en 1878). Ce serait en effet en 1880-1881 que cette théosophe aurait d'abord distingué un yoga inférieur, le *haṭhayoga*, et un yoga supérieur, le *rājayoga*, en affirmant que le premier est fondé sur des pratiques physiques tandis que le second met en œuvre des énergies spirituelles. D'autres théosophes comme

¹⁰ Elizabeth De Michelis, *A History of Modern Yoga. Patañjali and Western Esotericism*, New York, Continuum, 2004, p. 49-50, 68, 78s., 86-90; un livre important, cité également par D. G. White, qui a renouvelé l'étude du yoga moderne.

¹¹ « The term *rāja yoga* appears nowhere prior to the advent of *haṭha yoga*, whose doctrines and practices were first promulgated in the writings of Gorakṣanātha (Gorakṣanāth), the founder of the Nāth Yogīs » (D. G. White, *Sinister Yogis*, p. 46).

l'Américain W. Q. Judge aurait développé avant Vivekananda des idées similaires¹². Il faut donc clairement affirmer que le *rājayoga* de Vivekananda, qui amalgame le yoga de Patañjali et le *jñānayoga* de maîtres du Vedānta ultérieurs, reflète une connaissance limitée du yoga, qui n'est plus acceptable de nos jours à la lumière des recherches modernes. Il faut ajouter qu'aux États-Unis, Vivekananda est entré en contact avec les milieux occultistes qui se méfiaient des grands systèmes, et cherchaient surtout des moyens pratiques de s'accomplir au plan spirituel. Le modèle des quatre yoga servit alors à Vivekananda d'outil simple et efficace pour montrer que l'hindouisme répondait parfaitement bien aux besoins exprimés dans ces nouveaux groupes¹³.

3. *Les quatre yoga : un produit standardisé et parfaitement homogénéisé*¹⁴. Ces quatre yoga, popularisés par les quatre livres de Vivekananda, ne sont pas une simplification réalisée à des fins pédagogiques. Il faut plutôt y voir le réaménagement ou, si l'on veut, le reformatage d'une réalité fort complexe rendue ainsi plus aisément acceptable par un monde moderne épris de spiritualité et fasciné par l'Inde. La complexité des spéculations et des pratiques répondant au mot « yoga » en Inde apparaissait désormais parfaitement homogénéisée sous des catégories précises et avec des contenus clairs. On peut se demander comment situer ce nouvel hindouisme par rapport à la tradition des brahmanes. Dans ses travaux, le moine hindou et anthropologue Agehananda Bharati distingue trois grandes formes d'hindouisme : l'hindouisme des villageois (« grassroots village Hindus », l'hindouisme des petites traditions), qui est celui de la majorité des hindous vivant dans les villages; l'hindouisme des brahmanes et des hautes castes existant aussi bien dans les villages que dans les villes (« learned grassroot specialists of the Sanskrit tradition », l'hindouisme de grande tradition), qui est celui des grands commentateurs traditionnels et de la plupart des livres savants écrits sur l'hindouisme; et finalement un hindouisme que l'on trouve en Inde surtout depuis le XIX^e siècle, un hindouisme moderne, urbain, celui de ceux que Bharati appelle les « standard-setting urban Hindus », une frange de citoyens modernes qui s'expriment en anglais et dont la vision du monde et

¹² Voir D. G. White, *Sinister Yogis*, p. 46; on trouvera les références précises dans De Michelis, *A History of Modern Yoga...*, p. 178-180.

¹³ Voir E. De Michelis, *A History of Modern Yoga...*, p. 119-123. L'auteur s'appuie entre autres sur la citation suivante : « The will can be made strong in thousands of ways; every way is a kind of Yoga, but the systematised Yoga accomplishes the work more quickly, Bhakti, Karma, Raja, and Jnana-Yoga get over the ground more effectively » (Vivekananda, *The Complete Works...*, vol. 7, p. 71; cité p. 122).

¹⁴ Les concepts de standardisation et d'homogénéisation sont empruntés à l'analyse qu'Edgar Morin fait de la culture de masse (*L'esprit du temps*, Paris, Grasset, 1975 [1^{re} éd., 1962]).

les façons de faire pourraient, note-t-il, devenir l'hindouisme de l'avenir¹⁵. Cette dernière catégorie d'hindous urbains avait tendance jusqu'à la fin du XIX^e siècle à considérer la religion comme un sujet tabou, démodé, rendu désuet par la vie moderne, ne correspondant plus aux standards de la nouvelle société indienne en train de se former, une société qui jugeait de tout à l'aune de la science et de la rentabilité. Il a fallu que les discours enflammés de Vivekananda convainquent les Occidentaux de la valeur des yoga et des méthodes de méditation développés en Inde depuis des millénaires pour que les Indiens gagnés aux nouvelles valeurs de la société britannique redécouvrent les vertus de disciplines qu'ils avaient alors rejetées. Ces nouveaux hindous se réapproprient donc un yoga avalisé par l'Occident et désormais certifié comme étant l'une des grandes inventions de l'Inde ancienne. Les prédicateurs du nouvel hindouisme en train de se construire proclament la grandeur de ce yoga devant des adeptes friands de méditation et d'énergie spirituelle, mais en utilisant un modèle simplifié de la réalité et beaucoup plus accessible. Alors que la réalité indienne traditionnelle fourmillait de voies de libération proposées chacune par des lignées distinctes de maîtres, alors que ces maîtres de yoga n'hésitaient pas à faire preuve d'originalité en cette matière comme en toutes les autres, le nouveau yoga qui gagne en popularité est celui qui a été standardisé par Vivekananda sous la forme de quatre disciplines bien assorties et parfaitement cadrées¹⁶. Ce que Vivekananda fournit finalement, c'est « un Vedānta réinterprété, simplifié et modernisé [...], présenté comme la forme exemplaire de la “religion universelle”, capable de répondre à tous les besoins religieux grâce à différents types de yoga »¹⁷.

4. *Un yoga que l'on choisit suivant ses dispositions personnelles.* Dans un journal daté du 8 décembre 1895, on pouvait lire un reportage affirmant que la religion de Swami Vivekananda était vraiment universelle, car ses quatre yoga répondaient aux besoins des quatre grands types de personnes : le rationnel, l'émotif, le mystique, et le travailleur¹⁸. Vivekananda ajoute encore à cela l'idée que chacun peut choisir librement l'un ou l'autre de ces yoga selon ses dispositions, ses tendances personnelles. La conviction que ces

¹⁵ Cette distinction apparaît clairement dans Agehananda Bharati, *Hindu Views and Ways and the Hindu-Muslim Interface : an Anthropological Assessment*. Santa Barbara, Calif., Ross-Erikson, 1982, p. 42 et s.

¹⁶ Agehananda Bharati, *The Light at the Center : Context and Pretext of Modern Mysticism*, Santa Barbara, CA, Ross-Erikson, 1976, p. 154-156.

¹⁷ « ...a reinterpreted, simplified and modernized Vedānta [...] presented as the exemplary form of “Universal religion”, capable of catering for all religious needs through different types of yoga » (E. De Michelis, *A History of Modern Yoga...*, p. 123).

¹⁸ Présenté par E. De Michelis, *A History of Modern Yoga*, p. 124.

yoga sont optionnels revient constamment dans sa bouche : « Nous avons étudié le Râja-Yoga et les exercices physiques; maintenant, nous allons examiner le yoga de la dévotion. Il faut vous rappeler, d'ailleurs, que nul système n'est nécessaire. Je désire vous exposer un grand nombre de systèmes et d'idéals afin que vous puissiez trouver celui qui vous convient. » Ou encore : « Chaque homme, selon sa nature, a une tendance particulière, adopte certains idéals et un chemin particulier pour les atteindre »¹⁹. C'est comme si Vivekananda voulait contribuer à mieux équiper l'Inde pour qu'elle puisse répondre aux goûts les plus éclectiques du consommateur moderne.

5. *Les quatre yoga : d'antiques témoins d'une rigueur toute scientifique ?* Sous-jacent à la rhétorique de Vivekananda, il y a la conviction persistante que l'Inde, bien avant les Occidentaux, connaissait la véritable science. En effet, on rêvait à cette époque d'une religion conforme aux lois de la nature et répondant aux exigences de la science²⁰. Vivekananda insistait même sur le fait qu'il aurait existé anciennement en Inde une *yoga-vidyā*, une science du yoga, longtemps gardée cachée, « l'une des sciences les plus magnifiques qui soient »²¹, une science que l'Inde est maintenant en mesure de répandre dans le monde. Le problème, c'est que cette idée d'une science universelle du yoga reposait sur un idéal de science qui s'était développé peu à peu dans l'Occident du XVIII^e siècle et que l'on s'était mis à appliquer à la religion et à la spiritualité au siècle suivant. Les propos que je tenais dans un petit livre intitulé *La réincarnation* au sujet d'une doctrine de l'action et des renaissances qui s'est muée en science de l'action et en loi du karma s'appliquent également à cette nouvelle science du yoga.

En effet, c'est au milieu de ce siècle que l'on commence à parler d'un spiritualisme fondé sur des lois de nature, d'un univers régi par la loi de l'évolution, du karma comme d'une loi scientifique et de la réincarnation comme d'un fait indubitablement prouvé par la science, ou du moins destiné à l'être. Une nouvelle science sûre d'elle-même, convaincue de vaincre en quelques décennies les mystères du cosmos et de la vie. Le persan Usbek des *Lettres persanes* de Montesquieu (1721) résume bien l'enthousiasme que pouvait créer la science des Descartes, des Leibnitz ou des Newton. Plus question d'écouter avec ravissement des paroles ineffables, mais seulement « de suivre dans le silence les traces de la

¹⁹ On trouvera ces deux textes dans Vivekananda, *Les yogas pratiques...*, p. 299 et 300.

²⁰ Voir E. De Michelis, *A History of Modern Yoga*, p. 62-64. C'était en particulier le rêve de Keshub Chandra Sen.

²¹ Vivekananda, *Les yogas pratiques...*, p. 357.

raison humaine ». Ce qu'ont découvert ces nouveaux philosophes, ce sont des lois simples, « des lois générales, immuables, éternelles, qui s'observent sans aucune exception avec un ordre, une régularité et une promptitude infinie », « des principes féconds, dont on tire des conséquences à perte de vue ». Le spiritualisme du XIX^e siècle se présente comme une science du même type que celle dont parle Montesquieu, mais encore plus générale, plus universelle. Cette science englobe le physique et le spirituel. Tout ce qui était jadis dévolu à la théologie ou à la philosophie s'y trouve désormais inclus, analysé et expliqué. Le ciel, la terre et les astres n'ont plus aucun secret. En tentant de multiplier les expérimentations, le spiritualisme scientifique ne fait qu'étendre au domaine moral et spirituel ce rêve de lois universelles et fécondes typique d'une certaine conception de la science. Poursuivant le rêve d'Allen Kardec, ces chercheurs tentent de remplacer les sciences vulgaires par une science spéciale, par une science spirituelle destinée à pulvériser les efforts aveugles des positivistes de tout acabit²².

Dans ses *Yogasūtra* et dans les multiples commentaires et traités qui ont suivi, les maîtres de l'Inde se proposent de baliser une voie, de présenter une méthode et de définir les concepts qu'elle emploie. Il n'est pas question d'une science éternelle du yoga qui traverserait les siècles pure et immuable. L'idée de fonder la pratique spirituelle, et en particulier la morale, sur des lois naturelles universellement applicables, ou encore de proposer une « science universelle de la religion » ne remonte en Inde qu'au milieu du XIX^e siècle²³. Elle fait partie de la rhétorique utilisée par l'Inde pour convaincre les Occidentaux et ceux qui ont subi l'influence de catégories nouvelles, en tant que telles étrangères à l'Inde traditionnelle.

Ces quatre yoga correspondent donc à une conception récente de ce que doit être le yoga. Il s'agit du fruit d'un bricolage récent, parfaitement standardisé à des fins de vulgarisation, de disciplines que l'on choisit parce qu'elles correspondent à son tempérament, et qui de plus répondraient aux critères de la science la plus exigeante. De toute évidence, des yoga qui ont fait peau neuve dans le but évident de plaire et qui, à leur

²² André Couture, *La réincarnation*, Paris, Cerf/Montréal, Fides, coll. Bref, 2000, p. 93-94.

²³ On trouvera des références précises dans E. De Michelis, *A History of Modern Yoga*, p. 62-64. Elle cite en p. 63 Akkhoykumar Dutt (Akshay Kumar Datta, 1820-1886) qui parlait déjà d'un « universal science of religion ». Voir également A. Bharati, qui a également insisté sur le fait que l'hindouisme moderne (ou ce qu'il appelle la « Renaissance hindoue ») a beaucoup utilisé la catégorie de science à des fins apologétiques (entre autres, « The Hindu Renaissance and its Apologetic Patterns », *Journal of Asian Studies* 29.2, 1970, p. 273).

insu peut-être, s'éloignent de la pléiade de voies indiennes de libération, encadrées chacune à sa façon par l'expérience d'un maître. À la lumière des présentes réflexions, il m'apparaît clairement que les propos tenus dans *Sur la piste des dieux* sont un peu rapides et demanderaient à être révisés dans le sens des idées qui viennent d'être émises.