

Daniel Cassini

Bhagavad Gîta

« Je puise dans la Bhagavad Gîta une consolation que je ne puise pas ailleurs. Quand le désappointement m'assaille et que dans ma solitude nul rayon de lumière ne m'éclaire, je retourne à la Bhagavad Gîta. Un verset ici, un verset là et le sourire me revient au sein de tragédies écrasantes. Ma vie a été pleine de ces tragédies extérieures et si elles n'ont laissé sur moi aucune trace visible, indélébile, je le dois aux enseignements de la Bhagavad Gîta » - Gandhi dans Young India

« Je n'ai absolument rien contre l'Inde, mais j'en ai peur, car elle entraîne mon imagination dans le domaine du sans forme et de l'informe et je dois m'en défendre plus que jamais. » - Goethe dans une lettre à Humboldt.

« Je puise dans la Bhagavad Gîta une consolation que je ne puise pas ailleurs. Quand le désappointement m'assaille et que dans ma solitude, nul rayon de lumière ne m'éclaire, je retourne à la Bhagavad Gîta. Un verset ici, un verset là et le sourire me revient au sein de tragédies écrasantes. Ma vie a été pleine de ces tragédies extérieures et si elles n'ont laissé sur moi aucune trace visible, indélébile, je le dois aux enseignements de la Bhagavad Gîta », écrit Gandhi dans Young India qui voyait dans la Bhagavad Gîta une source de sa doctrine de la non-violence.

La Bhagavad Gîta est un texte vieux de plus de 2000 ans, le Chant du bienheureux, du bienheureux Krishna. Elle a été composée vers le III^e siècle avant notre ère et elle se trouve, tel un joyau, insérée au cœur du Mahabharata immense poème épique indien de plus de 90 000 versets – 700 versets pour la Bhagavad Gîta.

La Bhagavad Gîta n'a pas d'auteur identifié, son écriture a sans doute été rédigée par couches successives, à partir d'un noyau dû à un ou plusieurs brahmanes anonymes.

Elle est composée de 18 chapitres, la durée de la guerre, puisqu'il s'agit d'une guerre, contenant chacun le mot yoga (unir, atteler, joindre). Le yoga y est présenté comme une discipline conduisant le pratiquant à être plus libre intérieurement.

Le Chant du bienheureux diffuse un enseignement donné sur un champ de bataille, celui de l'action humaine. La guerre est déclarée, il s'agit d'une allégorie qui oppose vie-amour et mort-haine, dieux et démons.

L'œuvre constitue un chapitre – épisode du Livre VI du Mahabharata qui raconte le conflit entre deux clans unis par des liens de parenté : les Pandava et les Kaurava. Les représentants des deux camps sont cousins : le père des Pandava et celui des Kaurava sont frères.

À la suite d'une manœuvre des Kaurava pour s'emparer du pouvoir, la guerre devient inévitable.

La B-G se situe juste avant le début de la bataille ; un guerrier émérite des Pandava, Arjuna, se retrouve en plein dilemme – doit-il accomplir son devoir – ce qui veut dire tuer des membres de sa famille – même ennemis ?

Là où, souvenez-vous, Jacques Vaché objectait à être tué en temps de guerre, Arjuna, lui, objecte à tuer en temps de guerre.

Le cocher d'Arjuna qu'il connaît depuis l'enfance, s'avère être le dieu Krishna lui-même et Krishna va convaincre Arjuna de prendre les armes.

Au début du poème, Arjuna est dans un conflit d'ordre individuel. Il se dit prêt à se faire renonçant et à vivre d'aumônes plutôt que de frapper les siens. Il est en plein désarroi et la parole de Krishna va l'aider à s'orienter. Un mot et tout est perdu. Un mot et tout est sauvé, écrivait André Breton.

Ce faisant, Arjuna transgresse ainsi son *dharma* – son devoir et la loi sociale. Le *dharma* est un terme présent dans le Mahabharata comme dans toute la pensée indienne. Il a le sens de loi, de vérité, d'ordre, de devoir, de vertu, de bien.

Dans l'étymologie de *dharma* il y a l'idée de force, de cohésion – cohésion des mondes comme loi universelle – voir le symbole de la roue sur le drapeau indien.

Il s'agit avec le *dharma* d'une conception unitaire où tout est interdépendant, chacun à sa place. Soutenant qu'il ne combattra pas, Arjuna se désolidarise du groupe, d'où sa souffrance, sa rupture de lien avec la caste (son *dharma* de caste) – celle des guerriers – qui assure la protection de l'individu.

Krishna va rappeler à Arjuna que son *dharma* – au sens éthique est là au combat. On sort là du monde du rite pour entrer dans celui de l'éthique.

Arjuna est en état de chaos interne, de non-dharma – on pourrait appeler ça et même si le terme est vague un état de dépression – une faute morale, dirait Lacan.

Arjuna, s'en remet alors à un maître qui s'avère être un dieu du panthéon indien et qui va le remettre sur la voie du Yoga pour reconstruire son *dharma*, dans une dynamique de récréation de soi.

Dans le Chant II, Krishna rappelle : « De plus considérant ton propre devoir tu ne dois pas trembler et il n'est pas de plus grand bien pour un homme de guerre qu'une juste bataille imposée par le devoir. »

Le disciple déboussolé qu'est Arjuna demande à Krishna : Que dois-je faire ? Comment diriger mon action ? Quel est le modèle de l'acte juste (*dharma*) lorsque les normes ne font plus sens.

Le yoga, celui exposé dans la B.G apporte une réponse en montrant comment concilier l'action dans le monde et assumer son rôle social, comment rester à sa place avec l'aspiration à la délivrance.

Il s'agit avec la B.G et dans ce combat sans fin qu'est la vie de concilier action juste et contemplation. Dans cette forme de pratique il convient de cultiver l'attention pour trouver un équilibre intérieur où l'on n'est plus, comme c'est le cas chez la plupart des parlêtres, sans cesse affecté par les couples opposés : plaisir-douleur, passion-aversion, succès-insuccès.

Il s'agit d'une sagesse non dualiste – destructrice pour les Indiens de renaissances.

Dans la B.G, le yoga est présent sous plusieurs formes, à savoir la voie de l'acte juste (ou karma yoga), la voie du Soi (ou jnana yoga) voie de la

connaissance et enfin le yoga de la Bhakti, dévotion, amour.

En occident c'est le hata-yoga, une autre approche, du yoga, psycho corporelle, qui est la plus connue et diffusée – comme en Inde d'ailleurs où elle est enseignée dans de nombreux ashrams et où a même été nommé un ministre du hata-yoga.

Le hata-yoga propose à ses adeptes une grande variété de postures – asanas – des plus simples aux plus compliquées – acrobatiques, les postures les plus simples possédants cependant toutes une grande efficacité sur le pratiquant et sans qu'il faille chercher la performance comme c'est le cas parfois chez certains apprentis yogis.

Ces postures sont couplées avec un contrôle respiratoire strict – pranayama - on peut même dire que de toutes les civilisations l'Inde est celle qui a fait de la respiration, de l'inspir et de l'expir, une véritable science. « Une poésie », disait Robert Filliou parlant du souffle.

La combinaison des postures et de la respiration dont il existe une grande variété entraîne une détente et une pacification du mental sans équivalent, une extinction du flot des pensées qui nous assaillent sans répit.

La discipline du hata-yoga a été consignée dans un texte appelé les Yogas sutras de Patanjali et cet enseignement s'effectue par la prise en considération de plusieurs niveaux, les derniers étant, la concentration, la méditation et enfin ce que l'on nomme le *samadhi* – traduit généralement par enstase plutôt que par extase et qui est réservé à quelques « happy few » seulement.

Quelles que soient les voies du Yoga elles ont toutes un même but, l'union en soi-même. Je m'attarderai ici plus longuement sur le karma-yoga qui est au cœur de la B.G.

Les principes du karma-yoga se composent :

De l'action nécessaire, en ce sens que rien n'échappe à l'action, celle-ci nous maintient dans le courant de la vie. Le premier sens du terme *karma* est celui d'action qui contribue à l'harmonie universelle.

Le deuxième sens de *karma*, pose que l'homme n'est que désir (on trouve cela dans les Upanishads) et toute action laisse – bonne ou mauvaise – des traces en soi – un bon ou un mauvais karma.

La Gita se propose de réconcilier les deux conceptions avec le Yoga justement.

Le deuxième principe du karma yoga est celui de l'action volontaire. Cela suppose un regard porté sur le présent, ici et maintenant, et ce en dépit du déterminisme du passé. Il s'agit de ne pas faire que subir le poids des actes, mais de se saisir de leur potentiel de création et de réconcilier le point de vue de l'action et celui de la délivrance (*moksha*).

Ganghi parlait de mettre en œuvre une action à contre-courant de notre capacité de soumission au poids du destin (*karma*).

« Tu peux savoir le destin que te fait l'inconscient ».

Cette action suppose cependant, et c'est fondamental, un abandon qui porte sur « le fruit de l'action ». La B.G ne parle pas d'abandonner « les effets de l'action » mais seulement les fruits, de renoncer à leur consommation.

Ainsi Krishna : « Fais de l'action ta préoccupation principale sans jamais attendre de bénéfice ».

Ici un exemple pour éviter la confusion entre abandonner « les effets de l'action » et « les fruits de l'action. »

Si le conférencier de l'AEFL qui se trouve à mes côtés déclare « abandonner les effets de l'action » il pourra alors faire n'importe quoi ou presque quant à sa conférence : la bâcler, être hors sujet, se moquer du public, le provoquer, etc. Peu importent les effets.

Par contre, si le conférencier déclare « abandonner les fruits de l'action », dès lors qu'il aura choisi de faire une conférence, son *dharma*, lui enjoindra de faire une « action juste », à savoir livrer au public, une conférence qui lui permettra d'enrichir ses connaissances, de l'éclairer et de lancer ensuite un débat autour du thème développé.

Mais après avoir accompli cette « action juste » le conférencier abandonnera « les fruits de l'action », à savoir qu'il sera indifférent aussi bien à l'accueil favorable qui sera fait à sa conférence qu'à un accueil très négatif qui pourra lui être réservé.

Cette action accomplie en respectant son *dharma* n'amènera chez le conférencier ni gonflement de son ego, ni à l'inverse blessure narcissique. Le conférencier aura fait ce qu'il avait à faire et il sera alors indifférent au succès ou à l'insuccès qui pourra s'ensuivre. Cet abandon des fruits de l'action peut et doit pour la B.G s'appliquer dans toutes les situations de la vie humaine...

Ainsi l'action ne doit pas porter sur l'avidité, la convoitise, l'accumulation-possession, elle doit être libre d'attachement. C'est le désir aveugle, égo-centrique qui est pour la Gita à l'origine du mal, dans le but de tout s'approprier et qui fait du sujet son propre ennemi. Le sujet est pris dans une série indéfinie d'actes qui s'enchaînent et enchaînent du même coup l'être dans un devenir circulaire et répétitif, la roue du *samsara*, des renaissances, compulsion de répétition.

Il ne s'agit donc pas pour la pensée indienne, et contrairement à ce que l'on croit souvent, de condamner le désir, sans désir il n'y a pas de vie. Vous connaissez peut être la phrase qui se trouve dans le chef-d'œuvre de Malcom Lowry, « En dessous du volcan », « Non si puede vivir sin amor », « On ne peut pas vivre sans amour », de la même manière on peut soutenir « On ne peut pas vivre sans désir », ou alors se déchaîne la jouissance....

Dans la Gita au Chant VII il est question d'un désir à la mesure de l'humain, qui n'est plus vécu sur un mode pulsionnel – obtenir un objet – qu'on rate toujours.

Deux millénaires avant Lacan on retrouve la noria des objets (a) susceptibles de procurer un plus de jouir quand il s'agit en fin de compte d'obtenir un moins de jouir que rien ne peut combler – si ce n'est la quête éperdue, illusoire de nouveaux objets, source toujours d'insatisfaction.

Que dit la B.G : « Dominés par l'irrésistible désir, nous sommes rivés à une inquiétude incommensurable. » Et encore : « Pris au filet du désir aveugle, le moi est fermé à ce qui le fonde et l'ouvre à plus que lui-même. »

Ce qui ouvre le moi à plus que lui-même ce peut être la pratique de cette autre forme de yoga appelée *jnana yoga*, ou la voie du Soi et de la connaissance.

Elle consiste en l'éveil de la *Buddhi*, autre terme clé qui veut dire dis-

cernement avec « lumière intérieure dans le cœur », prise de conscience, l'on retrouve cela dans tous les yogas, les Upanishads comme la Gita.

Dans la pensée indienne, chaque être humain se présente comme une globalité composée de quatre éléments, chiffre symbole de la totalité, on peut dire plus justement trois éléments plus un.

On trouve tout d'abord une forme dense, corporelle, grossière, à laquelle ne s'attache aucun sens péjoratif, forme sensible, sensuelle.

Une forme subtile ensuite, la psyché, le mental, sentiments, pensées et sans qu'il y ait comme en occident – sauf exception – une dualité tranchée entre corps et âme – là où pour le christianisme seul l'esprit est humain le corps, lui, est une chose, comme l'animal, et la sexualité animale.

Une simple séance de hata-yoga bien menée permet de faire l'expérience de cette non-séparation corps-mental – métaphysique expérimentale, diraient les membres du Grand Jeu – René Daumal en tête.

Il y a enfin une forme parlée, articulée autour de la voix, du souffle, de la récitation des mantras, transmis par un maître spirituel, un guru. Ces formules répétitives, sacrées, tempèrent le tourbillon des représentations sans fin d'un sujet. On peut les appeler, en s'appuyant sur Austin et Searles, des énoncés performatifs.

« Dans la parole, les hommes ont leur assise. La parole est la syllabe première, née de l'ordre, mère des Védas, nombril de l'immortalité » énonce le Taïtirya Brahamana.

Dans le Rig-Veda il est affirmé que la parole se divise en 4.

« La parole est mesurée en 4 parts que connaissent les brahmanes doués d'intelligence. Trois demeurent cachés et immobiles, les hommes parlent le 4e quart de la parole. »

Dans la tradition *shivaïste* du Cachemire les 4 niveaux sont enroulés ensemble de manière inextricable, un quart seulement est manifeste sous la forme du langage empirique.

Ce qui émerge du langage repose sur des dimensions indisponibles pour le commun des mortels.

« Qui/ dans ce/ carré d'ombre/ suffoque, qui/ sous lui/ en lueur émerge, émerge, émerge ? », écrit de son côté Paul Celan.

La première dimension s'appelle *paravâk*, la Suprême, le niveau le plus intérieur de la parole existe sur un plan où l'homme, soumis a des limites, ne peut vivre.

La Suprême, identique à l'énergie divine, est le point de départ et d'aboutissement de tout ce qui s'énonce.

Ensuite, dans la Suprême, vient la Voyante, *pashyanti*, une énonciation intérieure, suivie de la Moyenne, *mudhyamâ*, où se forment les linéaments du langage.

Enfin, se situe, l'Étalée, *vaikari*, qui correspond au quart de la parole, le niveau le plus grossier où la parole, s'extériorise en mots, qui correspond au langage effectif, dont procèdent la conscience et le monde.

La Suprême, parole avant la parole, est essentiellement liberté et toute puissance du suprême Soi et c'est en s'élevant aux étapes supérieures de la

parole énergie que le pratiquant, le *tantrika*, parvient à la libération en vie - *jivanmukti*.

L'état divin, ne peut être ni imaginé, ni pensé, on peut seulement en faire l'expérience, l'épreuve, l'éprouve, en se laissant, je cite, « consumer par la forme de la grande illumination » et en s'extrayant du réseau aliénant d'engrenages mentaux qui enferme les hommes dans une existence factice.

Concernant la puissance de la parole, son caractère divin, je vous renvoie au livre de référence d'André Padoux « L'énergie de la parole. » La parole étant le sanskrit, langue sacrée, divine, chargée de puissance, « Mère des dieux », comme le proclame le Vêda.

Corps, mental, parole, à ces trois formes il convient d'ajouter le Plus un, il concerne ce qu'on appelle le Soi, la part divine pour les indiens et qui a valeur d'ouverture – *atman* - « la lumière du dessus du ciel et dans la grotte du cœur ».

Ce Plus un, ouvre un espace de liberté qui évite l'enfermement, la clôture dans un lourd déterminisme, dans une totalité.

« Comme le parfum du bois de santal, le parfum de l'*atman* suprême est étouffé par la puissance des désirs véhéments et persistants qui ont imprégné l'esprit », écrit Sankara dans son commentaire de la Gita.

L'expérience que donne à lire et à vivre la Gita est d'ordre spirituel, il s'agit de réaliser le silence des pensées, contre la rumination perpétuelle du parlêtre, ce ruminant langagier à deux pattes.

« La pensée est une dictature dans la tête », « La pensée respire le langage. C'est tout. Elle ne fait que ça », affirment Quidam et L'ouvrier du drame, deux personnages du « Vivier des noms » de Valère Novarina.

Le moi agissant-pensant est mis en retrait au profit de l'*atman*, qui désigne le Soi, le principe d'unité et de cohésion des êtres vivants, sa part d'insaisissable, sa part d'infini qui traverse chaque sujet.

« Quelqu'un en moi-même plus moi-même que moi », dit Saint Augustin.

Chez le théologien catholique Duns Scot, appelé non sans raison, le Docteur Subtil, c'est le fini qui présuppose l'infini et non l'inverse.

Rappelez vous aussi : Dieu est inconscient.

Krishna : « Je suis le Soi, l'action, logé au cœur des créatures ».

On trouve enfin dans la Gita une dernière forme de Yoga – partout présente en Inde – la voie de la Bhakti ou Yoga de l'amour, de la dévotion (du verbe prendre part, participer, recevoir en partage) dans lequel le trois s'ouvre soudain à la dimension du Plus Un. L'un des plus éminents représentants du Bakti Yoga s'étant par exemple incarné au au XXe siècle dans la figure de Ma Ananda Moyi. Amour infini en acte.

Lorsque l'on demandait à un autre grand maître indien Swami Prajnanpad quels étaient ses pouvoirs, il répondait en souriant : « Je n'ai que deux pouvoirs patience infinie, amour infini ».

Pour achever cette incursion dans l'Inde et sa philosophie on peut établir un lien rapide entre la pensée psychanalytique et ce que l'on appelle la « sagesse orientale », indienne ici plus précisément.

En ce qui concerne Freud on trouve en tout et pour tout quelques allusions accidentelles ou folkloriques à des données indiennes dans l'ensemble de son œuvre. Freud reprend, oui, le principe de *nirvana* proposé par Barbara Low et en bas de page de la 2e édition « d'Au-delà du principe du plaisir » Freud ajoute une note dans laquelle il avance l'hypothèse d'une origine indienne du mythe des androgynes. Mais dans l'ensemble, la rencontre entre l'Inde, trop mystique aux yeux de Freud, n'a pas eu lieu, pas plus que l'acceptation par Freud du « sentiment océanique » développé par son ami Romain Rolland. Freud était pourtant un lecteur de Schopenhauer, philosophe imprégné par la lecture des grands textes sacrés de l'Inde, par l'hindouisme et le bouddhisme.

Otto Rank, s'est, lui, intéressé de façon approfondie à la culture indienne et notamment au Mahabharata.

Le viennois Silberer, collaborateur de Freud, membre de la S.P. de Vienne en 1910 (suicidé en 1923) interroge et utilise lui aussi la pensée indienne – mais il s'écarte du modèle freudien en voulant intégrer à la théorie psychanalytique les données de l'ésotérisme alchimique occidental en passant par l'orient où les connaissances de cet ordre lui paraissaient plus vivantes qu'en occident. Silberer établit un parallèle entre la dynamique psychique et la réalisation de l'opus alchimique : identité suprême d'un sujet transcendantal individuel avec l'absolu transpersonnel : l'équation *atman – brahman*.

Silberer est considéré comme un précurseur des travaux de Carl Gustav Jung, qui n'est pas un auteur dont nous suivons l'enseignement. L'Inde, sa culture, sa philosophie, sont un intérêt majeur chez Jung qui a lu la Bhagavad Gita. Jung y trouve un modèle triadique d'approche de la réalité psychique et cela dans la théorie des 3 *gunas*, ou 3 « qualités premières » de tout ce qui existe : *sattva*, qualité de positivité absolue, qu'on traduit par lumière, le bien, et par une série de termes à connotation positive ; *tamas*, son contraire, connoté par l'obscurité, l'ignorance, la torpeur, la lourdeur, par un ensemble de qualités négatives, enfin *rajas*, la qualité intermédiaire essentiellement dynamique et qui assure la transition entre les deux qualités opposées.

Jung s'est emparé de ce modèle des trois *gunas*, des trois énergies, vertu, passion, ignorance, pour décrire la dynamique psychique qu'il conçoit en termes d'échange de contraires, avec, dans sa pensée une affinité particulière pour le mythe de l'India Mater et le mythe aryen corrélé à l'idée fumeuse d'un inconscient aryen. Jung en arrive à écrire des phrases telles que « L'Inconscient aryen a un potentiel plus élevé que l'Inconscient juif, tel est l'avantage et le désavantage d'une jeunesse qui n'est pas encore complètement étrangère à la barbarie ».

De la même manière, chacun, ici, sait que l'Inconscient des habitants de Coaraze a un potentiel plus élevé que l'Inconscient des habitants de Blausasc qui habitent plus bas .

« Et voilà pourquoi votre fille est muette » raisonne de la même spéculative façon Sganarelle en parlant de Lucinde, la fille de Géronte dans « le Médecin malgré lui ».

En ce qui concerne Lacan, dont on connaît l'intérêt pour la Chine et la poésie Chinoise, il serait fructueux, bien plus que je ne saurai le faire ici, de confronter la théorie du sujet chez Lacan – sujet de l'inconscient – et la philosophie du shivaïsme du Cachemire – exposée notamment dans un texte appelé « Doctrine de la déesse Tripura ». On passe de Krishna à Shiva, on reste dans l'hindouisme.

Pour Lacan comme pour le shivaïsme du Cachemire si le sujet se reconnaît en un moi individuel, il se méconnaît en tant que sujet représenté par la chaîne signifiante dont il est exclu par nature.

Lacan : « La seule fonction homogène de la conscience est la capture imaginaire du moi par son reflet spéculaire et la fonction de méconnaissance qui lui reste attachée. »

En résulte un manque à être fondamental lié à une division du sujet. Lacan, encore : « Le sujet disparaît sous le signifiant qu'il devient. L'homme se voit, se conçoit autre qu'il n'est. »

Dans le shivaïsme du Cachemire, par diverses techniques – de méditation au premier chef – il serait, et il est, parfois possible d'éliminer ce manque lié à l'impossibilité d'être entièrement représenté par le symbolique du langage.

De même qu'en analyse peut se produire un moment de destitution subjective, le shivaïsme du Cachemire peut amener le pratiquant à voir les limites habituelles du moi vaciller : Vertige !

Les montagnes qui étaient des montagnes ne sont plus des montagnes, disent de leur côté les maîtres zen. Elles le redeviennent au terme de l'expérience – de durée variable.

On distinguerait alors pour cette philosophie « pratique » qu'est le shivaïsme du Cachemire, un état de pensée lié au langage et un autre état de conscience, inouï pour les parlêtres, caractérisé par une absence de pensée liée au langage mais où le sujet peut néanmoins se sentir présent à soi : Re-vertige !

On touche là à une expérience hors symbolique, conception impossible pour l'occident : Lacan affirmant par exemple : « Car sa cause au sujet c'est le signifiant sans lequel il n'y aurait aucun sujet dans le réel - absolument rien. »

« Je sais bien mais quand même », pourrait alors rétorquer un shivaïste qui aurait lu Octave Mannoni, en évoquant une conscience de soi réalisée - manifestée à travers l'expérience, rare entre toutes, du *samadhi* – un état de vide atteint (atteindre l'inatteignable) par la méditation et dans lequel le sujet découvre et soutient sa présence alors que toute pensée a disparu – présence au cœur de l'absence. « Trancher en soi les liens du langage », dit de son côté Georges Bataille.

Les maîtres indiens appellent cet état d'installation dans un « libre rien », proche de celui posé par Maître Eckart, et avéré par d'innombrables témoignages sat-chit-ananda : Etre-conscience-béatitude. Touche-t-on là – et je pose des questions que je ne saurai résoudre – à une jouissance autre, tout autre, à une jouissance de la vie qui ne serait plus bordée par la jouissance phallique, à un réel qui, le temps de l'expérience, ne pourrait servir à qualifier

le sujet shivaïste absorbé en samadhi de psychotique, mais, selon la terminologie indienne, de swami sat-chit-ananda.

Être-conscience-béatitude. Béatitude éprouvée en lieu et place de l'angoisse qui s'en vient autrement nommer le réel.

Quant aux penseurs et maîtres indiens l'on ne peut pas dire qu'ils aient manifesté un grand intérêt pour la psychanalyse à l'exception – il en faut toujours une – d'un maître déjà évoqué plus haut, Swami Prajnanpad, mort en 1974, physicien de formation et grand maître de l' Advaita Vedanta (le Védanta non dualiste).

Prajnanpad avait en très haute estime Freud « ce grand vaillant héros » et son œuvre qu'il découvre en 1920, au point d'avoir développé, outre ses entretiens avec ses quelques disciples (Arnaud Desjardins, Denise Desjardin, Frédérik Leboyer) une méthode originale inspirée de Freud et de son divan, appelée lying (to lie s'allonger) et visant à faire advenir les émotions bloquées d'un sujet.

Prajnanpad, et c'est important de le noter, avaient fait le choix de Freud et nullement celui de Jung, en ce que Jung pour expliquer le fonctionnement de la psyché introduit des principes obscurs : l'occultisme, l'alchimie, les archétypes, l'Inconscient collectif, l'anima et l'animus, la quaternité, autant de constructions qui tentent d'introduire la présence de « l'esprit » dans la matière et qui par là-même expriment un retour vers des conceptions non-scientifiques du passé, réduisant à néant l'extraordinaire révolution Freudienne.

Prajananpad n'a pas écrit de traité consignait son enseignement, si ce n'est des lettres adressées à ses disciples indiens et français - certains d'entre eux ont également enregistré avec son autorisation les entretiens qu'ils ont eus avec Prajnanpad et ces documents sont disponibles aux éditions Accarias l'Originel.

Je tiens à souligner pour finir l'étonnante (au sens fort du terme) proximité entre la conception du réel chez Prajnanpad et Clément Rosset - que celui-ci développe notamment dans « Le réel – Traité de l'idiotie » et « L'école du réel ». Proximité remarquable entre ces deux penseurs que tout par ailleurs sépare, et repérée par André Comte-Sponville – le réel de Prajnanpad et de Clément Rosset, n'étant pas celui, je précise, de Jacques Lacan.