

JOHANNES BRONKHORST

LE YOGA : ENSTASE ET IDÉOLOGIE RELIGIEUSE

(publié in: *La fabrication du psychisme. Pratiques rituelles au carrefour des sciences humaines et des sciences de la vie*. Ed. Silvia Mancini. Paris: La Découverte. 2006. Pp. 79-89)

Le mot Yoga est bien connu dans le monde moderne. Pour la plupart des gens il couvre la pratique d'un certain nombre de positions physiques visant la maîtrise du corps et une santé améliorée. Grâce avant tout aux publications de l'érudit Mircea Eliade le monde francophone est également conscient d'un autre côté de ce phénomène d'origine indienne. Sous sa forme classique, le Yoga était une pratique spirituelle dont le but ultime était la délivrance de l'existence. En tant que tel il comportait une dimension qu'on pourrait appeler "mystique", le développement de certains "expériences", états modifiés de la conscience.¹ Eliade utilise volontiers les expressions "stase", "enstase" ou encore "expérience enstatique" pour le plus avancé de ces états, expressions qui soulignent non seulement l'aspect "statique" de cette expérience, mais également, par sa mise en parallèle avec le mot "extase", son opposition à l'expérience normale et quotidienne.

Comment l'obtention d'états modifiés de la conscience peut-elle mener au but religieux qu'est la délivrance de l'existence ? C'est une question à prendre très au sérieux. Il ne suffit pas de proclamer que la recherche d'états modifiés de la conscience fait partie des religions, dont les adhérents cherchent de tels états tout autant que des buts comme le salut et encore d'autres objectifs. Ce serait réduire les religions à des accumulations d'éléments incohérents, qu'on pourrait au mieux énumérer mais qui ne suivent aucune logique interne. Les religions, et tout en particulier les religions non occidentales, seraient ainsi des manifestations d'une irrationalité totale dont on chercherait en vain la cohérence interne. Les religions, ne sont-elles pas l'expression par excellence de l'irrationnel, et la mystique la facette la plus irrationnelle de ce phénomène irrationnel ?

¹ J'utilise cette expression de manière générale, plus ou moins comme le fait Charles T. Tart dans son livre *Altered States of Consciousness*. Comme il l'exprime dans l'Introduction to the First Edition: "For any given individual, his normal state of consciousness is the one in which he spends the major part of his waking hours. That your normal state of consciousness and mine are quite similar and are similar to that of all other normal men is an almost universal assumption, albeit one of questionable validity. An altered state of consciousness for a given individual is one in which he clearly feels a *qualitative* shift in his pattern of mental functioning, that is, he feels not just a quantitative shift (more or less alert, more or less visual imagery, sharper or duller, etc.), but also that some quality or qualities of his mental processes are *different*. Mental functions operate that do not operate at all ordinarily, perceptual qualities appear that have no normal counterparts, and so forth. There are numerous borderline cases in which the individual cannot clearly distinguish just how his state of consciousness is different from normal, where quantitative changes in mental functioning are very marked, and so on, but the existence of borderline states and difficult-to-describe effects does not negate the existence of feelings of clear, qualitative changes in mental functioning that are the criterion of ASCs." (pp. 1-2).

Cette façon de présenter la religion en général, et la recherche d'états modifiés de la conscience dans les religions orientales en particulier, satisfait peut-être certains esprits qui se considèrent comme des rationalistes, elle ne risque pas moins de rater une compréhension de ce qui a motivé les gens qui se sont adonnés à de telles pratiques. Il ne suffit pas de regarder les yogis d'antan comme les hippies d'une autre culture, des opposants des valeurs de leur société qui, pour donner expression à cette opposition, explorent des modes de vie et d'expérience détestées par leurs contemporains. Je répète, cette image des yogis indiens ne tient pas debout. Loin d'être des protestataires, les yogis incorporent l'idéologie religieuse de leur époque et de leur milieu. Leurs pratiques inspirent les novices, et sont respectées par les autres membres de la société, parce qu'elles ont leur place dans cette idéologie. Notre question prend donc la forme suivante : Quelle est la place qu'occupent les états modifiés de la conscience dans l'idéologie du Yoga classique ?

La réponse à cette question exige un petit détour. Notons d'abord que ce que nous avons appelé le Yoga "classique" est le Yoga qui s'exprime dans le Yoga Sūtra, texte qui avec son commentaire le Yoga Bhāṣya est attribué à Patañjali et date de la première moitié du premier millénaire. Ces textes se trouvent au début de plusieurs développements ultérieurs, mais ils n'incarnent pas le début du Yoga tout court. Le Yoga a déjà une longue histoire à ce moment-là, et une brève présentation de cette histoire peut nous aider à démêler quelques fils plus anciens qui se réunissent dans ces deux textes.

Pour découvrir l'antécédent principal du Yoga classique il suffit d'étudier les occurrences plus anciens de ce mot dans la littérature indienne. Le mot Yoga est utilisé dans plusieurs textes anciens, notamment dans la grande épopée, le Mahābhārata. Ce texte énorme fait beaucoup plus que seulement raconter les aventures de quelques clans qui se font la guerre. On y trouve beaucoup d'autres histoires et, fait qui nous intéresse en particulier, des enseignements portant sur la vie ascétique. Est dépeint dans ces contextes l'image du yogi idéal, image très différente de ce qu'on trouve dans le Yoga Sūtra et ses commentaires. Les pratiques du yogi dans le Mahābhārata sont axées sur le thème de l'immobilisme. Le yogi idéal immobilise son corps, s'abstient de toute ou presque toute nourriture, et supprime son activité mentale. Il n'agit plus, et le texte compare parfois son immobilisme à celui d'une pierre, d'un pilier, d'une montagne.

Cet accent sur l'immobilisme trouve son explication dans une idéologie religieuse qui a un âge respectable en Inde. A sa base se trouve la conviction que toute activité, qu'elle soit corporelle ou mentale, aura des conséquences dans cette vie ou dans une vie prochaine. Cette conviction est ancienne, parce qu'elle est le point de départ de plusieurs courants religieux qui se manifestent à partir du milieu du millénaire qui précède notre ère. Le plus

connu de ces courants est le bouddhisme, dont nous parlerons davantage dans un instant. Plus typique pour ces courants est pourtant le jaïnisme, mouvement religieux qui est toujours existant en Inde. Le jaïnisme, comme le Yoga sous ses formes classique et préclassique, préconise des pratiques censées mener à la délivrance de l'existence dans ce monde. Le jaïnisme, comme le Yoga qu'on trouve dans le Mahābhārata et ailleurs, met l'accent sur l'immobilisation totale de toute activité physique et mentale. Les textes anciens du jaïnisme contiennent même une description de la culmination de cette voie. Le pratiquant avancé — les textes jaïnas n'utilisent pas les mots yoga et yogi dans ce sens — s'abstient totalement de toute activité, y compris la respiration, jusqu'à la mort par épuisement. Le côté mental de cette pratique héroïque est la suppression de toute activité mentale, grossière et subtile.

On voit sans peine que la conviction de base et les pratiques qui en découlent constituent un ensemble cohérent, que les pratiques, aussi terribles soient-elles, sont la conséquence de l'idéologie dans laquelle cette conviction trouve sa place. Ses ingrédients principaux sont d'abord la conviction que tout ce qu'on fait a des conséquences, probablement dans une vie prochaine, et ensuite la volonté d'éviter ces conséquences. Les ascètes du jaïnisme et les yogis du Mahābhārata ont tiré la conclusion que, pour éviter ces conséquences et mettre fin au cercle de renaissances qui en résulte, la suppression totale de toute activité en est la condition absolue et inéluctable.

Notons que l'obtention d'états modifiés de la conscience ne joue pas de rôle dans la voie vers la délivrance que je viens d'esquisser. La suppression de toute activité mentale en fait partie, bien entendu. Mais nos sources indiquent qu'il ne s'agit pas là d'un état modifié de la conscience, mais plutôt d'un état d'inconscience. Le yogi qui est comme une pierre est aussi inconscient qu'une pierre. A cela s'ajoute que le yogi, ou le pratiquant jaïna, n'a pas besoin d'expériences spéciales. Il n'y a pas de place pour elles parce que de telles expériences spéciales ne contribuent rien à la suppression totale de toute activité qui, elle, a une place centrale dans cette voie.

Nos réflexions jusqu'à ce point montrent combien il est nécessaire de s'interroger sur le contexte idéologique de telle ou telle pratique ou expérience religieuse. Des états modifiés de la conscience, même s'ils sont expérimentés, ne figureront pas dans nos sources s'ils n'ont pas de rôle organique à jouer dans le cadre de l'idéologie ambiante. Nous ne savons pas si quelques-uns des yogis du Mahābhārata, ou des jaïnas, en ont expérimenté, peut-être par hasard, parce que une telle expérience ne ferait pas la moindre différence dans le contexte de la voie qu'ils suivaient. Pour cette même raison ils n'ont pas cherché de telles expériences, et les sources anciennes ne les mentionnent pas.

L'analyse de l'antécédent principal du Yoga classique ne nous fournit donc pas de réponse à la question de savoir pourquoi des états modifiés de conscience ont trouvé une place dans le Yoga. Il est opportun de se tourner maintenant vers l'autre antécédent important du Yoga classique, celui-ci bien connu des chercheurs depuis plus d'un siècle, à savoir le bouddhisme. Le bouddhisme est presque aussi ancien que le jainisme, et part d'une conviction très semblable. Dans les deux cas on a aujourd'hui tendance à parler de la doctrine du karma, expression qui risque pourtant d'obscurcir les différences considérables qui se cachent à son intérieur. Pour les jâïnas et les yogis du Mahābhārata, comme nous l'avons vu, toute activité — volontaire ou involontaire, consciente ou inconsciente — entraîne des conséquences. Cette situation contraignait ces ascètes à essayer de supprimer tous leurs actes, y compris ceux qui se soustraient normalement à la volonté, comme la respiration. Le bouddhisme, dès son départ, a une autre conception du mécanisme de la rétribution karmique. Pour lui, ce ne sont plus tous les actes qui entraînent des conséquences, mais les actes qui sont poussés par la soif, c'est-à-dire par le désir. On évite les conséquences non pas par la suppression de tous ses actes, mais par l'élimination du désir.

Voilà, en bref, deux versions de la doctrine du karma très différentes, qui légitiment des pratiques totalement différentes. Inutile pour un bouddhiste qui se tient à la version bouddhique de la doctrine du karma d'immobiliser son corps, de supprimer toute pensée, d'arrêter tout jusqu'au souffle. Pour lui cette pratique serait une perte de temps, parce que les racines du problème, les désirs, n'en seraient pas perturbées. Les vraies racines du problème, les désirs, sont cachées à l'intérieur de l'esprit humain, et la seule manière d'y atteindre et de les détruire est par l'intériorisation mentale. Il n'est par conséquent pas surprenant que le bouddhisme, dès ses couches les plus anciennes, prône des méthodes d'intériorisation mentale, et parle fréquemment des niveaux d'intériorisation qui en résultent. Au niveau le plus élevé (ou le plus profond, si l'on préfère ce mot) le méditateur est censé capable de faire le nécessaire pour éliminer les désirs.

Le récit attribué au Buddha concernant son éveil contient une description des étapes d'intériorisation qui montre bien qu'on est permis de caractériser ces étapes comme étant des états modifiés de la conscience. Elle se présente ainsi :

Résolue, sans défaillance était mon énergie ; dépourvue d'oubli était ma mémoire ; paisible, non excité était mon corps ; concentrée, unifiée était ma pensée. M'étant séparé des désirs, m'étant séparé des choses mauvaises, ayant atteint la première

méditation pourvue de raisonnement (*vitarka*) et de réflexion (*vicāra*), née de la séparation, (faite) de joie (*prīti*) et de bonheur (*sukha*), j'y demeurai. Par suite de l'apaisement du raisonnement et de la réflexion, ayant atteint la deuxième méditation (faite) de sérénité intérieure et d'unification de la pensée, dépourvue de raisonnement et de réflexion, née de la concentration, (faite) de joie et de bonheur, j'y demeurai. Par suite du détachement de la joie, je demeurai, indifférent, attentif et conscient (*samprajānat*), et je ressentis par mon corps ce bonheur que les saints définissent ainsi : “Indifférent, attentif, on demeure dans le bonheur” ; ayant atteint la troisième méditation, j'y demeurai. Par suite de l'abandon du plaisir et de la douleur, par suite de la disparition antérieure de la gaieté et de la tristesse, ayant atteint la quatrième méditation, ni pénible ni agréable, pureté parfaite d'attention et d'indifférence, j'y demeurai.²

Ce bref passage doit servir d'exemple de l'intérêt que portent les textes bouddhiques aux états modifiés de la conscience. Ces états ont leur place dans le bouddhisme en raison de la façon dont cette religion conçoit la doctrine du karma. Cette conception, en combinaison avec la volonté d'éviter les conséquences de ses actes, d'échapper au cercle infini de renaissances, évoque le besoin de méthodes d'intériorisation, d'états modifiés de la conscience. L'idéologie religieuse du bouddhisme est telle qu'il existe un besoin pour ces états.

Rappelons qu'on doit passer par les différents niveaux d'intériorisation pour pouvoir effectuer, au niveau le plus élevé, la transformation psychique qui, elle, est le but de l'opération. Il s'en suit, soit dit au passage, que le bouddhisme ne cherche pas ces niveaux, ces expériences inhabituelles, comme but en soi. Le vrai but est la transformation psychique et, bien entendu, la façon d'être qui suit cette transformation psychique. On lit encore trop souvent que le but du bouddhisme est d'obtenir l'expérience qui accompagne cette transformation, l'expérience de la délivrance, ou chose pareille. Cette opinion est erronée, peut-être influencée par la recherche d'expérience qui caractérise certains mystiques chrétiens, ou par l'accent que met l'étude des religions sur l'expérience depuis William James. Quoi qu'il en soit, cette transformation psychique dont parlent les textes bouddhiques se produit en pleine conscience, et est liée à une connaissance spéciale.

L'intérêt pour ces états modifiés accompagne les développements ultérieurs du bouddhisme, parfois sous forme d'expériences qu'on cherche à atteindre, parfois comme

² Barreau, *Recherches*, 67-68. Il s'agit d'une traduction d'un passage qu'on trouve plusieurs fois dans le canon pâli ; des parallèles d'autres traditions sont traduits aux pages 68-69 du même ouvrage.

objet de réflexions théoriques. Les détails de ces développements ne peuvent pas nous détourner en ce moment. L'important est de signaler que la place des états modifiés de la conscience dans la transformation psychique que cherche à effectuer le bouddhisme est assurée.

Regardons cette transformation psychique elle-même de plus près. Les passages qui en parlent sont obscurs et ne donnent pas beaucoup de détails ; il est pourtant clair que la conscience de ce qui se passe y est présentée comme un élément essentiel. Autre élément important : la connaissance qui l'accompagne. Cette connaissance, qui est une connaissance libératrice, a toujours fasciné les bouddhistes. Malheureusement il n'existe aucune tradition unique quant à son contenu original. Des contenus variés se trouvent dans les différents textes et écoles du bouddhisme, mais au fond on n'est d'accord que sur un seul point, à savoir que la délivrance est liée à une certaine connaissance libératrice, quelle qu'elle soit.

La recherche d'états modifiés de la conscience est une caractéristique du bouddhisme qui le distingue du Yoga préclassique. On la retrouve dans les Yoga Sūtra et Yoga Bhāṣya, textes fondamentaux du Yoga classique.

Prenons l'exemple du Yoga Sūtra 1.17,³ comme interprété dans le Yoga Bhāṣya. Il y est question d'une concentration yogique qui est consciente (*saṃprajñāta*) parce que, le sūtra nous explique, elle est accompagnée de raisonnement (*vitarka*), réflexion (*vicāra*), bonheur (*ānanda*), et de la notion 'je suis' (*asmitā*). Déjà le parallélisme terminologique entre ce sūtra et le récit de l'éveil du Bouddha que nous venons de lire nous permet de conclure que ce sūtra reprend des idées originaires du bouddhisme. La méditation consciente, le raisonnement, la réflexion et le bonheur sont des éléments que les deux passages ont en commun, et tous, sauf le bonheur, portent les mêmes noms dans les deux textes. La notion 'je suis', d'autre part, est un nouvel élément dans le Yoga sūtra qui s'explique par la nouvelle ambiance dans laquelle se trouvent les idées empruntées.

L'influence bouddhique se confirme par le fait que le Yoga Bhāṣya discerne dans ce sūtra pas une seule concentration consciente, mais quatre: la première se caractérise par raisonnement, réflexion, bonheur, et la notion 'je suis'; la deuxième laisse tomber le raisonnement, la troisième la réflexion, jusqu'à ce que dans la quatrième concentration il ne reste plus que la notion 'je suis'. Quatre étapes de la concentration consciente, c'est exactement ce que nous connaissons du bouddhisme: là aussi le raisonnement, la réflexion et le bonheur disparaissent dans cet ordre.

³Yoga Sūtra 1.17: *vitarkavicārānandāsmītārūpānugamāt saṃprajñātaḥ*.

Le sūtra suivant, 1.18,⁴ introduit une autre forme de concentration yogique, celle-ci inconsciente (*asamprajñāta*): Elle se produit comme résultat de pratiquer la notion de cessation; il n’y reste que des traces subliminaires. Cette concentration inconsciente est tout autre que la concentration consciente, et l’on voit que le Yoga Sūtra met ici côte à côte deux formes de concentration appartenant à l’origine à des mondes complètement différents.

Pourquoi le Yoga Sūtra introduit-il la concentration consciente, et donc des états modifiés de la conscience, dans la pratique du Yoga? L’explication se trouve dans le fait que ce texte admet encore une autre notion, celle-ci aussi bien connue du bouddhisme. C’est la notion de traces subliminaires, qu’il s’agit de détruire. La destruction des traces subliminaires est, pour le Yoga classique, une condition sine qua non pour la libération. Et pour la destruction des traces subliminaires on a besoin d’une connaissance différente de toute connaissance normale, une connaissance qu’on n’obtient que dans l’état de concentration yogique. Et comme on parle d’une connaissance, la concentration yogique concernée ne peut qu’être consciente. C’est ainsi que le Yoga Sūtra a besoin d’états modifiés de la conscience, pour que le yogi atteigne cette connaissance qui est bien différente de celle avec laquelle nous autres sommes familiers. Cette connaissance spéciale, le sūtra 1.49 explique, a un autre objet que celle que nous fournissent les écritures et l’inférence logique, parce qu’elle ne concerne que des particuliers.⁵ Autrement dit, cette connaissance est incommunicable. C’est cette connaissance incommunicable qui fait démarrer le mécanisme qui détruit toutes les traces subliminaires, et permet ainsi l’accès à la libération définitive.⁶

On voit que les états modifiés de la conscience auxquels font allusion le Yoga Sūtra et le Yoga Bhāṣya n’y figurent pas pour nous faire savoir que les ascètes de l’Inde ancienne avaient, parmi d’autres expériences, aussi telles que nous appellerions des états modifiés de la conscience; encore moins pour suggérer que les yogis d’antan passaient leur temps en cherchant des expériences extraordinaires. Loin de cela, ces états y sont mentionnés parce qu’ils ont un rôle à jouer dans le schéma que ces textes nous présentent de la voie vers le salut. L’enstase du yogi était une étape obligatoire sur le chemin vers la libération. Antérieurement à ces deux textes le chemin du yogi avait été différent, et les états modifiés de la conscience n’y jouaient pas de rôle. Cet élément fut nouveau, et nous savons que sa présence dans les textes classique du Yoga est due à l’influence du bouddhisme.

⁴Yoga Sūtra 1.18: *virāmapratyayābhyāsapūrvāḥ saṃskāraśeṣo ‘nyaḥ*.

⁵Yoga Sūtra 1.49: *śrutānumānaprajñābhyām anyaviṣayā viśeṣārthatvāt*.

⁶Voir Yoga Sūtra 1.50-51.

Revenons, avant de terminer, encore une fois à l'idéologie religieuse du Yoga ancien, liée à la conviction que toute activité, corporelle aussi bien que mentale, aura des conséquences. Cette conviction était associée, comme nous l'avons vu, à la certitude qu'il est possible de mettre fin à ces activités. Certains penseurs allèrent plus loin, et postulèrent que le noyau de l'être humain, son vrai soi, est inactif de par sa nature même. L'être humain, vu ainsi, consiste en un noyau, son vrai soi, et toute une série d'éléments qui ne sont que superficiellement connectés avec ce vrai soi. Ces éléments plus ou moins contingents constituent le corps et l'esprit de la personne concernée. Cette vision de la nature humaine n'est pas sans conséquences pour la manière dont on peut envisager l'obtention de la libération. Car, étant donné que le vrai soi n'agit jamais, elle implique que tout le mécanisme de rétribution karmique est basée, d'une certaine manière, sur une erreur colossale. La personne est rétribuée, dans une autre vie, pour des actes qu'elle — ou plutôt son essence, son vrai soi — n'a jamais commis. Il est facile à voir qu'une compréhension correcte de la situation, une connaissance non erronée de sa propre nature, de son soi, peut mettre fin à ce mécanisme. Pour ceux qui acceptent cette vision, la connaissance du soi est un élément incontournable pour l'obtention de la libération.

Nous avons déjà vu que le Yoga Sūtra et Bhāṣya réunissent des idées d'origines diverses. La vision d'un soi inactif que je viens d'esquisser fait, elle aussi, partie du bagage intellectuel du Yoga classique. Il accepte l'existence d'un tel soi qui est n'est rien que conscience. Notons bien que la conscience de, ou plutôt qu'est, ce soi, est forcément une conscience immuable. Comme le soi, avec lequel elle est identique, elle ne fait rien, et elle ne change jamais. Il va sans dire que le yogi, quand, vers la fin de son chemin, il s'identifie avec ce soi, expérimentera une conscience sans changement ni objet. Ce sera une conscience sans objet, car le soi se retire à ce moment de ses objets, tout en restant conscient.

Est-ce qu'on peut conclure de cela que l'expérience des yogis indiens prouve qu'il existe un état de conscience sans objet? Certains chercheurs le croient, et je serai le dernier à dire qu'ils ont tort. Mais je suis beaucoup moins convaincu de la prétention que la preuve d'une telle conclusion se trouve dans les textes du Yoga classique, les Yoga Sūtra et Yoga Bhāṣya.⁷ Car il n'est pas du tout évident que ces textes rapportent les expériences de yogis qui les ont vécues. En fait, ces textes ne font rien de ce genre. Ces textes nous présentent les résultats de réflexions qui se sont étendues sur plusieurs siècles, et ils portent les traces des divers courants de pensée dans lesquels ils ont puisé. Si donc ces textes parlent d'une

⁷Voir la contribution de Christopher Chapple au livre de Robert K. C. Forman, *The Problem of Pure Consciousness: Mysticism and Philosophy* (1990).

conscience sans objet, ils le font parce que l'une des positions théoriques qu'ils ont absorbées l'exige. Le soi est conscience sans mouvement, et sans objet, car autrement la connaissance de ce soi ne servirait à rien dans le cadre de la quête du yogi.

Une fois de plus on voit que la prise en considération de l'idéologie religieuse, éventuellement même des idéologies religieuses, du Yoga classique peut avoir un effet majeur sur la lecture de ses textes. Non, les états modifiés de la conscience n'y figurent pas parce que les yogis de l'époque chercheraient des expériences extraordinaires; bien au contraire, ces états y figurent parce qu'ils jouent un rôle essentiel dans la vision concernant la voie vers la libération, vision que le Yoga classique avait élaborée sous l'influence du bouddhisme. Et non, ces textes ne fournissent pas de preuve qu'il existe une expérience de conscience immuable et sans objet; cette idée faisait plutôt partie de la vision théorique acceptée par le Yoga Sūtra et le Yoga Bhāṣya.

Bibliographie

- BAREAU André, *Recherches sur la biographie du Buddha dans les Sūtraṭīka et les Vinayaṭīka anciens: de la quête de l'éveil à la conversion de Śāriputra et de Maudgalyāyana* (Publications de l'École Française d'Extrême-Orient, 53). Paris: Adrien-Maisonneuve, 1963.
- ELIADE Mircea, *Techniques du Yoga*. Nouvelle édition, revue et augmentée. Paris: Gallimard, 1975. (Première édition 1946.)
- ELIADE Mircea, *Le Yoga: Immortalité et liberté*. Paris: Payot, 1954.
- ELIADE Mircea, *Patañjali et le Yoga*. Paris: Éditions du Seuil, 1962.
- FORMAN Robert K. C., *The Problem of Pure Consciousness: Mysticism and Philosophy*. New York - Oxford: Oxford University Press, 1990.
- LA VALLÉE POUSSIN Louis de, "Le Bouddhisme et le Yoga de Patañjali", *Mélanges chinois et bouddhiques* 5 (1937), 223-242.
- TART Charles T., *Altered states of consciousness*. Troisième édition: HarperSanFrancisco, 1990. Première édition, 1969.