



Sri Aurobindo

# Les Fondements de la culture indienne

Sri Aurobindo Ashram  
Pondichéry

Première édition : 1998  
Deuxième édition : 2006

*Traduit de l'anglais par un disciple*

## *La Renaissance de l'Inde – 1*

Depuis quelque temps, nous entendons parler d'une renaissance de l'Inde. À M. James H. Cousins, poète, fin critique et penseur avisé, nous devons plusieurs essais lumineux sur le sujet ; d'autres ont évoqué, de façon très suggestive, différents aspects de ce mouvement qui évolue vers une vie et une pensée nouvelles. Le terme semblerait donc approprié. Cette Renaissance, cette naissance nouvelle de l'Inde, si elle se confirmait, revêtirait une immense importance, tant pour elle-même que pour le monde : pour elle-même, à cause de tout ce que signifierait la reconquête ou la transformation de son esprit immémorial et de ses idéaux nationaux ; pour le monde, du fait des possibilités que ferait naître la résurgence d'une force unique à bien des égards ; son génie particulier, en effet, diffère considérablement de la mentalité et de l'esprit qui ont jusqu'à présent gouverné la pensée contemporaine, mais n'est pas très éloigné, peut-être, de ceux qui s'appêtent à gouverner le futur. C'est ce premier point plutôt que je me propose d'aborder pour le moment : car avant de s'interroger plus largement sur le sens que prendra, pour l'espèce humaine, cette vie nouvelle, il convient de se demander ce que l'Inde prétend faire de sa propre existence. De surcroît, ce problème va sans doute réclamer très bientôt une solution urgente.

Mais d'abord, une première question : peut-on vraiment parler d'une renaissance de l'Inde ? Cela dépend beaucoup du sens que nous donnons à ce terme ; cela dépend aussi de l'avenir, car la chose elle-même en est encore au stade de l'enfance, et il est trop tôt pour prédire où elle pourra mener. Le mot renvoie, dans nos esprits, à ce tournant de la culture européenne auquel il fut appliqué pour la première fois ; ce fut moins un réveil qu'un revirement, un renversement ; l'esprit et la forme de l'ancienne culture gréco-latine s'emparèrent de l'Europe christianisée, germanisée, féodalisée, entraînant des changements complexes et considérables. Tel n'est certes pas le type de renaissance envisageable en Inde. Celui-ci s'inspirerait davantage du récent mouvement celte en Irlande, de cette tentative pour réveiller l'esprit national afin d'insuffler un nouvel élan à l'expression de soi et permettre ainsi à la force spirituelle d'entreprendre une vaste refonte,

une grande reconstruction : en Irlande, cette découverte s'opéra grâce à un retour à l'esprit et la culture celtes, après que l'influence anglaise les eut longtemps éclipsés ; en Inde, un mouvement assez similaire se dessine et s'affirme, surtout depuis les troubles politiques de 1905. Mais là s'arrête l'analogie, et elle ne traduit pas toute la vérité.

Il faut bien reconnaître, d'ailleurs, que ce mouvement n'est encore, à ce jour, qu'un vaste chaos d'influences contradictoires, avec, çà et là, quelques îlots lumineux où une nouvelle conscience de soi a pris forme et fait surface. Mais l'on ne peut dire que ces formes aient une emprise suffisante sur la mentalité générale du peuple. Elles représentent un mouvement précurseur ; ce sont les voix de l'avant-garde, les torches des pionniers. Dans l'ensemble, ce que nous voyons, c'est une Shakti géante qui, s'éveillant dans un monde nouveau, dans un milieu différent et inconnu, se trouve enchaînée, tous ses membres serrés dans une multitude de liens, ténus ou grossiers, que son propre passé lui a forgés, ou qui lui ont été récemment imposés de l'extérieur ; alors elle lutte pour s'en libérer, pour se dresser et clamer qu'elle existe, pour projeter au loin son esprit et apposer son sceau sur le monde. De tous côtés nous vient ce bruit de liens qui lentement se défont, avec, par endroits, une brusque déchirure, ou une rupture brutale ; mais elle ne peut toujours pas se mouvoir librement. Ses yeux ne voient pas encore clair, le bourgeon de l'âme s'entrouvre à peine. La titanessse ne s'est pas encore redressée.

Dans son livre, M. Cousins s'interroge sur le terme renaissance : s'applique-t-il réellement à l'Inde ? Celle-ci ne s'étant jamais endormie, est-il donc besoin de la réveiller ? Il y a là une certaine vérité qui risque de frapper surtout celui qui, venu de l'étranger avec l'esprit ouvert, s'étonne de la vivante continuité entre l'Inde d'hier et celle d'aujourd'hui ; mais nous qui sommes ses enfants et souffrons encore des conséquences dramatiques du grand déclin dont les dix-huitième et dix-neuvième siècles marquèrent l'aboutissement, nous ne pouvons voir les choses tout à fait du même œil. Il y eut sans aucun doute une période, brève mais désastreuse, où cette grande flamme de vie menaça de s'éteindre ; on crut même à un certain moment sa désintégration imminente ; politiquement, cette période fut celle de l'anarchie qui invita l'aventure européenne, intérieurement par une torpeur croissante de l'esprit créateur dans l'art et la religion – les sciences, la philosophie

et la connaissance intellectuelle étaient mortes depuis longtemps ou s'étaient pétrifiées jusqu'à n'être plus qu'une érudition scolastique ; tout cela convergea vers un nadir d'énergie sur le déclin, ce crépuscule qui, selon la conception indienne des cycles de l'évolution, est aussi le point de départ d'un nouvel âge. Cette période de marasme, associée ensuite à la pression exercée par une culture européenne parasite, fit du réveil de la nation une nécessité.

Pratiquement, il nous faut considérer trois faits : d'abord le passé glorieux de la culture et de la vie indiennes, et cette phase d'engourdissement où, n'ayant su s'adapter, nous les vîmes sombrer ; plus tard, le début des relations Inde-Occident, durant lequel notre culture fut menacée de lente décomposition ; et enfin le mouvement ascendant qui ne s'exprime clairement que depuis dix ou vingt ans. M. Cousins a le regard fixé sur la spiritualité indienne qui n'a jamais complètement disparu, même pendant le déclin de la vitalité nationale ; certes, c'est cela qui a toujours sauvé l'Inde à chacune des crises de sa destinée, et ce fut aussi le point de départ de sa renaissance. Exposée à une telle pression, toute autre nation aurait depuis longtemps péri corps et âme. Mais les membres extérieurs commençaient, c'est certain, de se gangrener ; les forces de rénovation semblèrent un moment vaincues par les forces de stagnation. Or la stagnation, c'est la mort. Maintenant qu'est venu le salut, le réveil, l'Inde conservera, à n'en pas douter, l'essence de son esprit, préservera l'originalité de son âme, tandis que son corps, lui, subira probablement un grand changement. Cette même âme, mais rajeunie, se façonnant une nouvelle enveloppe, de nouvelles formes philosophiques, artistiques, littéraires, culturelles, politiques, sociales, voilà, à mon avis, ce qui caractérisera la renaissance indienne ; l'énoncé récent ne contredira pas les vivantes vérités qu'exprimaient les formules anciennes, il inventera pour elles de nouveaux modèles, les guérira de leurs défauts, de leurs imperfections.

Quel était donc cet antique esprit de l'Inde, son âme singulière ? Les écrivains occidentaux, frappés par l'attraction du mental indien pour la métaphysique, par ses puissants instincts et son idéalisme religieux, par son goût de ce qui n'est pas de ce monde, aiment à conclure que son esprit se résume à ces tendances. Un mental abstrait, métaphysique, religieux, dominé par le sens de l'infini, inadapté à la vie, rêveur, dépourvu de tout sens pratique, se détournant de la vie et de

l'action comme si ce n'était qu'illusion, voilà, disent-ils, ce qu'est l'Inde; et en ceci comme en bien d'autres choses, les Indiens se soumièrent et parodièrent un temps leurs nouveaux maîtres et tuteurs occidentaux. Ils apprirent à parler avec fierté de leur métaphysique, de leur littérature, de leur religion, mais partout ailleurs, ils se contentèrent d'être des apprentis et des imitateurs. Depuis, l'Europe a découvert qu'il existe également un art indien, remarquable par sa puissance et sa beauté; mais ce que l'Inde signifiait en dehors de cela, elle ne s'en est guère préoccupée. Cependant, le mental indien ne tarda pas à s'émanciper et se mit à reconsidérer son passé d'un œil lucide; il s'aperçut très vite qu'on l'avait fourvoyé et que la vision qu'il avait de lui-même était complètement fautive. Les jugements bornés de ce genre se révèlent d'ailleurs presque toujours erronés. Ainsi l'Allemagne – sous prétexte qu'elle était grande philosophe et grande musicienne, mais visiblement maladroite dans la vie et incapable de tirer le meilleur parti de ses ressources –, ne fut-elle pas, à une époque, prise à tort pour une nation de rêveurs dénués de sens pratique, d'idéalistes, d'érudits et de sentimentaux, patients, dociles et industriels, certes, mais politiquement incapables : une « admirable et ridicule Allemagne » ? Pour l'Europe, le réveil fut terrible. Quand l'Inde aura accompli sa renaissance, son réveil n'aura sûrement pas la même brutalité; il révélera néanmoins de façon saisissante la vraie nature et les capacités de son esprit.

La spiritualité est véritablement la clef universelle du mental indien; la notion d'infini lui est naturelle. Dès l'origine, l'Inde a réalisé – et jamais cette perception ne s'est éteinte, même aux âges de raison ou de croissante ignorance – que pour voir la vie telle qu'elle est réellement, pour la vivre dans toute sa perfection, le seul pouvoir de ses manifestations extérieures ne suffit pas. Elle ressentait intensément la grandeur des lois et des forces matérielles, avait conscience de l'importance des sciences physiques et savait avec art organiser la vie quotidienne. Mais, à ses yeux, le physique ne prend tout son sens que s'il trouve sa juste relation avec le supraphysique; ni la condition actuelle de l'homme, ni sa vision superficielle ne peuvent expliquer la complexité de l'univers; derrière les apparences, il est d'autres pouvoirs, d'autres pouvoirs en l'homme lui-même, que d'ordinaire il ne perçoit pas, car il n'est conscient que d'une infime partie de lui-même. L'invisible entoure,

embrasse toujours le visible, le suprasensible le sensible, de même que l'infini embrasse le fini. L'Inde comprit aussi que l'homme a le pouvoir de se dépasser, de devenir plus complètement, plus profondément lui-même – vérités que l'Europe commence tout juste à entrevoir à son tour mais qui, même aujourd'hui, paraissent encore trop hautes pour qu'elle puisse s'en saisir. Par-delà l'homme, l'Inde vit les myriades de dieux, elle vit Dieu par-delà les dieux, et par-delà Dieu, Sa propre ineffable éternité; elle vit, déployées par-delà notre vie, d'autres étendues de vie, et par-delà notre mental actuel, d'autres étendues du mental; et au-dessus de tout cela elle vit la splendeur de l'esprit. Alors, avec cette calme audace d'une intuition qui ne connaît ni peur ni petitesse, ne reculant devant aucun acte d'héroïsme, fût-il spirituel, intellectuel, éthique ou vital, elle déclara que rien de tout cela n'était inaccessible à l'homme s'il y appliquait sa volonté et sa connaissance; ces étendues du mental, il pouvait les conquérir, devenir l'esprit, devenir un dieu, devenir un avec Dieu – devenir l'ineffable Brahman. Et, armée de son sens pratique et de sa logique, de ses facultés scientifiques, de son génie de la méthode et de l'organisation, l'Inde se mit aussitôt en marche pour découvrir la voie. Et ces longs âges de vision intérieure, de mise en pratique, enracinèrent en elle sa spiritualité, sa puissante fibre psychique, son ardente soif de se mesurer à l'infini et de l'êtreindre, son sens religieux invétéré, son idéalisme, son Yoga, la constante orientation de son art et de sa philosophie.

Mais là ne s'arrêtaient pas, là ne pouvaient s'arrêter toutes les possibilités de sa mentalité, de son esprit intégral; la spiritualité elle-même ne fleurit pas sur terre dans le vide, pas plus que les cimes de nos montagnes ne se dressent comme un rêve enchanteur au-dessus des nuages, privées de toute base. Quand nous étudions le passé de l'Inde, ce qui nous frappe ensuite, c'est sa prodigieuse vitalité, son énergie et sa joie de vivre inépuisables, la fécondité inouïe de sa créativité. Durant trois mille ans au moins – en fait, bien davantage – ce fut une suite ininterrompue de créations, abondantes, généreuses, d'une intarissable diversité : républiques, royaumes et empires, philosophies, cosmogonies, sciences et croyances, arts et poésie, monuments de toutes sortes, palais, temples, travaux publics, communautés, sociétés et ordres religieux, lois, codes et rituels, sciences physiques et psychiques, systèmes de yoga, systèmes politiques et administratifs,

arts spirituels et profanes, commerce, industrie et artisanat de haute qualité – la liste est interminable, et dans chaque domaine l'activité est presque pléthorique. L'Inde crée, elle crée sans cesse, sans jamais se satisfaire, sans jamais se lasser ; hors de question pour elle de s'arrêter, à peine semble-t-elle avoir besoin d'un temps de repos, d'un moment d'inertie, d'une mise en jachère. Elle rayonne aussi par-delà ses frontières, ses navires traversent les océans et le précieux excédent de ses richesses inonde la Judée, l'Égypte, Rome ; ses colonies disséminent son art, ses épopées et ses croyances jusqu'aux rives de la mer Égée ; on retrouve sa trace dans les sables de Mésopotamie ; ses religions conquièrent la Chine et le Japon et se propagent à l'Ouest jusqu'en Palestine, jusqu'à Alexandrie ; et l'on entend l'écho des métaphores des Upanishads et des paroles du Bouddha sur les lèvres du Christ. Partout, sur son sol comme dans ses œuvres, circule une énergie de vie surabondante. Les critiques européens déplorent, dans l'architecture, la sculpture et les arts plastiques de l'Inde ancienne, un manque de retenue, un excès de richesse, l'absence de tout espace libre, comme s'il fallait à tout prix embellir le moindre interstice, glorifier chaque centimètre. En tout cas, défaut ou pas, c'est la conséquence inévitable de ce débordement de vie, de ce foisonnement de l'infini. Si elle prodigue ainsi ses richesses, c'est qu'elle ne peut faire autrement, de même que l'Infini emplît chaque pouce de l'espace d'un frémissement de vie et d'énergie, parce qu'il est l'Infini.

Mais cette suprême spiritualité, cette énergie exubérante, cette joie inépuisable de vivre et de créer, ne constituent pas la totalité de ce que fut jadis l'esprit de l'Inde. Nous ne sommes pas devant la splendeur confuse d'une végétation tropicale sous des cieux d'une pure infinité saphiréenne. Des yeux inaccoutumés à pareille richesse ne voient que chaos dans cet espace grouillant d'une vie protéiforme, ce désordre somptueux dans son excès, ce manque extravagant de mesure, d'équilibre et de dessin précis. En fait, un troisième pouvoir habitait l'esprit de l'Inde ancienne, celui d'un vigoureux intellect, tout à la fois riche et austère, robuste et minutieux, puissant et délicat, massif en son principe et curieux de chaque détail. Son impulsion première le portait vers l'ordre et l'organisation, mais un ordre fondé sur la recherche de la loi intérieure des choses et sur leur vérité, sans jamais perdre de vue la possibilité d'une application pratique scrupuleuse. L'Inde a été,

d'abord et avant tout, la terre du Dharma et du Shâstra. Elle a cherché à connaître la vérité et la loi intérieures de chaque activité humaine et cosmique : leur dharma. Ce dharma une fois découvert, elle se mettait à l'œuvre pour le traduire sous une forme complexe et un principe de fonctionnement détaillé afin de l'appliquer dans les faits et de l'ériger en règle de vie. Son premier âge, celui de la découverte de l'Esprit, fut lumineux ; le second lui permit de parachever sa découverte du Dharma ; dans le troisième, elle élaborait en détail ce qui n'avait été qu'une première et plus simple formulation du Shâstra ; mais aucun de ces éléments n'était exclusif, et ils sont toujours présents tous les trois.

Pendant la troisième période, cette application à faire de toute la vie une science et un art atteignit des proportions extraordinaires. À elle seule, la production intellectuelle qui s'étend de la période d'Ashoka jusqu'au cœur de l'ère musulmane est réellement prodigieuse ; il suffit, pour s'en convaincre, d'étudier le compte rendu qu'en donnent les récents travaux d'experts. Ceux-ci, ne l'oublions pas, n'en sont qu'à leurs débuts, et le peu qui a été mis au jour ne représente qu'une infime partie de tous ces écrits et de toute cette connaissance de jadis. Rien, dans la période historique qui précède l'invention de l'imprimerie et des outils de la science moderne, n'égale un tel labeur, une telle activité intellectuelle ; c'est pourtant sans le secours de ces instruments que cette immense recherche, cette vaste création, cette enquête zélée, minutieuse furent menées, avec, pour en garder la trace, la seule mémoire des hommes, et quelques feuilles de palme périssables. En outre, cette impressionnante littérature ne se limitait pas à la philosophie et la théologie, à la religion et au Yoga, à la logique, la rhétorique, la grammaire et la linguistique, à la poésie et au théâtre, à la médecine, à l'astronomie et aux sciences ; elle embrassait la vie tout entière, la politique et la société, tous les arts, de la peinture à la danse, en passant par tous les soixante-quatre « accomplissements »<sup>1</sup>, tout ce qui était alors connu et pouvait être utile à la vie ou intéresser le mental ; l'on y trouvait même des guides pratiques détaillant, entre

1. Ces soixante-quatre arts ou « accomplissements » (à une époque, on en compta jusqu'à près de six cents !), dûment répertoriés et codifiés, constituaient un véritable art de vivre (*Note du traducteur*).

autres, l'élevage et le dressage des chevaux et des éléphants, chaque spécialité ayant son shâstra et son art, son arsenal de termes techniques, sa copieuse littérature. Chaque sujet, du plus vaste et plus imposant au plus modeste et anodin, bénéficiait du même effort intellectuel, global, riche, minutieux, approfondi. D'une part, il y avait une curiosité insatiable, un désir de la vie de se connaître elle-même dans le moindre détail, de l'autre, un esprit d'organisation et d'ordre scrupuleux, le désir du mental de franchir les étapes de la vie avec une connaissance harmonisée et selon un rythme juste et mesuré. Et c'est la fusion de ces différents éléments – une spiritualité profondément enracinée et dominant tout le reste, une créativité vitale et un goût de vivre inépuisables, et, leur servant d'intermédiaire, une intelligence puissante, scrupuleuse, pénétrante, où se mariaient le mental rationnel, éthique et esthétique, chacun à son plus haut niveau d'activité – qui fonda l'harmonie de l'ancienne culture de l'Inde.

Jamais, en vérité, sans la richesse de sa vitalité et de son intellect, l'Inde n'aurait pu, comme elle l'a fait, développer à ce point ses tendances spirituelles. C'est une grande erreur de croire que la fleur de la spiritualité s'épanouit d'autant mieux que le sol est appauvri, la vie à moitié morte, l'intellect découragé et intimidé. Cette spiritualité-là a quelque chose de morbide, de fiévreux, et s'expose à de périlleuses réactions. C'est quand la vie d'un peuple a été des plus intense et sa pensée des plus profonde, que sa spiritualité révèle sa hauteur et sa profondeur, et donne ses fruits les plus divers et les plus durables. L'Europe actuelle a dû attendre une longue explosion de ses forces vitales, une activité stupéfiante de son intellect, pour que la spiritualité consente vraiment à émerger, promettant de n'être plus, comme naguère, le triste médecin de la maladie de la vie, mais les prémices d'une vaste et profonde lumière.

Ce qui frappe le plus les Européens dans la pensée spirituelle de l'Inde, c'est la négation de la vie, propre au bouddhisme et à l'illusionnisme. Il ne faut pourtant pas oublier que c'est là un aspect seulement de sa philosophie, qui ne s'exagéra qu'à l'heure du déclin. Il n'était d'ailleurs lui-même qu'un résultat, dans une direction unique, de la tendance générale du mental indien, commune à toutes ses activités, qui consiste à poursuivre jusqu'au bout la pente et explorer les ultimes possibilités de chaque intention, de chacune de ses facettes

même, qu'elle soit spirituelle, intellectuelle, éthique ou vitale. Ce mental, par nature, était disposé à rechercher, en chacun de ces mobiles, non seulement la plénitude du détail, mais la profondeur infinie, absolue, insondable, ou sa plus haute cime. Il savait que sans un « bel excès », nous ne pouvons briser les limites que le caractère obtus du mental ordinaire oppose à la connaissance, à la pensée, à l'expérience ; pour y parvenir, il adopta donc une démarche à la fois sûre et immensément courageuse. Il portait ainsi le plus loin possible chaque tangente de la pensée philosophique, chaque ligne de l'expérience spirituelle, et, de là, pouvait, à son gré, embrasser l'existence entière afin de voir quelle vérité, ou quel pouvoir, cette vision était en mesure de lui apporter. Il s'efforçait de connaître la nature divine dans son intégralité et, par-delà cette nature, de percevoir aussi haut que possible ce qu'il pouvait y avoir de supra-divin. Lorsqu'il définit un athéisme spirituel, il n'hésita pas à aller jusqu'au bout de sa conception. Et lorsqu'il se complut dans un athéisme matérialiste – bien que ce fût comme du coin de l'âme, obéissant au caprice de son insatiable curiosité intellectuelle –, il le formula franchement, avec audace et sans détour, sans aucune concession à l'idéalisme et à la morale.

Cette aspiration se retrouve partout. Les idéaux du mental indien ont tout embrassé : dans l'esprit humain, l'affirmation suprême de ses droits, sa soif d'indépendance, de maîtrise, de possession, et, non moins sublimes, son abnégation, sa dépendance, sa soumission, son don de soi. Dans la vie quotidienne, l'idéal d'une existence fastueuse et l'idéal de pauvreté furent tous deux poussés à l'extrême : richesse opulente d'un côté, et de l'autre, dénuement satisfait. Ses intuitions étaient assez claires et courageuses pour ne pas l'aveugler sur ses idées les plus chères et ses strictes habitudes de vie. Astreint à faire du stéréotype de la caste le symbole de son cadre social, jamais il n'oublia complètement, comme l'esprit de caste y est enclin, que l'âme et le mental humains transcendent cette distinction – car il avait su voir, dans l'être humain le plus vil, la Divinité, Nârâyana. Il ne soulignait les différences que pour s'en détacher et les nier. Si, en fin de compte, les impératifs et le contexte politiques le contraignirent à abuser du principe monarchique et à décréter une royauté de droit divin, à abolir les anciennes cités-États républicaines et les fédérations indépendantes, les jugeant trop centrifuges, si, par conséquent, il ne put



instaurer la démocratie, l'esprit démocratique, par contre, ne lui fit pas défaut. Il l'appliqua dans les villages, les conseils, les municipalités, au sein de la caste, et fut le premier à affirmer la divinité du peuple, interpellant le souverain au faîte de sa puissance : « O roi ! qui es-tu sinon le premier des serviteurs du *demos* ? » Il concevait l'âge d'or comme une libre anarchie spirituelle. Son absolutisme spirituel ne put le retenir, durant une longue période, d'explorer la vie des sens et ses jouissances, et, là encore, il rechercha la richesse suprême du détail sensuel, la profondeur et l'intensité de l'expérience sensuelle. Il faut cependant noter que cette quête des expériences les plus extrêmes n'entraîna jamais de désordre, et la période la plus hédoniste n'offre rien de comparable avec la corruption débridée qu'une tendance analogue a plus d'une fois produite en Europe. Le mental indien, en effet, n'est pas seulement spirituel et moral, il est intellectuel et artiste ; or les lois de l'intellect comme les harmonies de la beauté sont également hostiles à l'esprit du chaos. Dans tout extrême, l'esprit indien recherche une loi, et, dans son application, une règle, une mesure, une structure. Par ailleurs, cette exploration des limites est contrebalancée par une caractéristique plus enracinée encore : le besoin d'une synthèse. Si bien qu'après avoir poussé jusqu'à son ultime conclusion l'examen de chaque motivation, ce mental fait un retour sur lui-même pour intégrer les connaissances acquises, créant ainsi une harmonie et un équilibre dans l'action et les institutions. L'équilibre et l'harmonie auxquels parvinrent les Grecs par une sobriété délibérée, l'Inde y atteignit par son sens de l'ordre intellectuel, éthique et esthétique, et par le besoin de synthèse de son mental et de sa vie.

Si je me suis étendu sur ces faits, c'est qu'ils sont probablement ignorés de ceux qui, du mental et de l'esprit indiens, ne voient que certains aspects récemment mis en évidence. Les privilégier conduit à une idée fautive et incomplète du passé de l'Inde, du sens intégral de sa civilisation et de l'esprit qui l'animait. En période de décrue, le présent n'est qu'un dernier dépôt de passé. Et il faut, assurément, que ce soit le point de départ de l'avenir ; mais dans ce présent, tout ce qui fut le passé de l'Inde est latent – cela n'est pas détruit, mais s'appête à revêtir des formes nouvelles. Le déclin fut le reflux d'un esprit créateur impossible à comprendre s'il n'est vu en pleine gloire, à marée haute. La renaissance est le retour de la marée, un même

esprit vraisemblablement l'animerait, mais sous des aspects sans doute fort différents. Pour juger des possibilités de cette renaissance, des pouvoirs qu'elle saura révéler et de la dimension qu'elle prendra, nous devons donc nous défaire de l'idée selon laquelle la tendance à l'abstraction métaphysique est la clef de l'esprit indien, la tonalité unique qui inspire toutes ses mélodies. Sa véritable note dominante, c'est l'aspiration à la réalisation spirituelle, nullement gravée en une blanche monotonie, mais innombrable en ses facettes, en ses couleurs, aussi souple et disponible qu'intense dans son registre le plus haut. Constante, récurrente, elle domine tout, inspire tout, supporte tout. Le premier âge de la grandeur indienne fut un âge spirituel qui la vit rechercher, passionnément, la vérité de l'existence, tant physique que psychique, au moyen du mental intuitif et par l'expérience et l'interprétation intérieures. Cette caractéristique initiale, jamais elle ne l'a perdue ; bien au contraire, elle n'a cessé de l'enrichir, à chaque étape de la vie nationale, par de nouvelles expériences et de nouvelles découvertes spirituelles. Même à l'heure du déclin, c'est la seule chose qu'elle n'aurait jamais pu perdre.

Mais cette aspiration spirituelle ne s'élance pas seulement vers les hauteurs, vers l'abstrait, le caché, l'intangible ; elle rayonne vers le bas et l'extérieur, pour embrasser la multiplicité de la pensée, la richesse de la vie. C'est pourquoi la seconde, la longue époque de la grandeur indienne fut un âge de l'intellect, du sens éthique, de la volonté dynamique dans l'action qui, éclairés, pouvaient exprimer et gouverner la vie à la lumière de la vérité spirituelle. Après l'âge de l'Esprit, vint celui du Dharma ; après les Védas et les Upanishads, les siècles héroïques de l'action, l'édification sociale, l'élaboration des différents modèles, l'âge de la pensée et de la philosophie. C'est alors que furent fixées dans leurs grandes lignes les formes extérieures de la vie et de la culture indiennes, qui contenaient déjà en puissance leurs développements ultérieurs. La grande période classique de la culture sanskrite vit s'épanouir cette vie intellectuelle, qui se traduit par une recherche du détail dans les raffinements de l'érudition, de la science, de l'art, de la littérature, de la politique, de la sociologie, de la vie mondaine. C'est à cette époque aussi que nous voyons s'approfondir non seulement l'expérience esthétique, mais les expériences émotives et sensorielles, et même vitales et sensuelles. Mais derrière toute cette



activité mentale et vitale régnait l'ancienne spiritualité et, durant la période plus tardive, post-classique, nous sommes témoins d'un soulèvement de toute la vie inférieure, qui s'imprègne alors des valeurs de l'esprit. Telle était la signification des systèmes purânique et tantrique, et celle des religions de la bhakti. Le vishnouïsme postérieur, ce dernier fleuron de l'esprit indien, consista essentiellement à exalter l'être esthétique, émotif et sensuel pour le mettre au service du spirituel. Ainsi la boucle se refermait.

Trois mouvements de régression ont amorcé le déclin qui suivit. Tout d'abord, nous constatons l'épuisement relatif de cette énergie vitale débordante ; la joie de vivre et de créer s'estompe. Et pourtant, même au soir de leur vigueur, ces énergies garderont leur splendeur extraordinaire, et ne sombreront que très brièvement dans une torpeur quasi complète. Mais comparée à la grandeur d'autrefois, cette décadence nous apparaît à la fois très profonde et progressive. En second lieu, l'ancienne, la libre activité intellectuelle cesse très rapidement, le mental scientifique et critique s'assoupit, ainsi que l'intuition créatrice. Ce qui subsiste ressemble de plus en plus au ressassement des bribes d'une connaissance passée mal comprise. Les formes créées jadis par un grand passé intellectuel ne sont plus que reliques où le mental et la vie se pétrifient. L'autorité et la règle d'hier se font despotiques, rigides et, résultat inévitable, perdent leur sens et leur esprit véritables. Enfin, si la spiritualité demeure, elle ne brûle plus, comme autrefois, de cette même flamme de connaissance, large et claire, mais jette çà et là de brillantes étincelles qui font ressortir certaines vérités spirituelles au détriment des autres, tandis que disparaît l'ancienne et magnifique synthèse. Cet affaiblissement représente un échec dans la grande entreprise qui donne tout son sens à la culture indienne, un arrêt sur la voie qui mène à la parfaite spiritualisation du mental et de la vie. Les débuts furent sublimes, la croissance admirable, mais au moment où elle aurait dû progresser, s'adapter, trouver un nouvel épanouissement, l'ancienne civilisation indienne s'arrêta court, en partie régressa, en partie s'égara. Certes, l'essentiel subsista et subsistera toujours au cœur du peuple indien, et pas seulement dans ses habitudes et sa mémoire ; dans la pratique, cependant, il se recouvrit d'une épaisse fumée de confusion. Il n'est pas dans notre propos d'en analyser ici les causes internes ou externes, mais le fait est là. Telle fut la

raison de l'impuissance momentanée du mental indien face à des conditions nouvelles et sans précédent.

C'est alors que le raz de marée européen déferla sur l'Inde. L'incurSION de cette civilisation nouvelle, entièrement différente, eut pour premier effet la destruction d'une grande partie des choses qui n'avaient plus aucune force de vie, provoquant la décrépitude de bien d'autres, et tendant à dévitaliser le reste. De nouvelles activités virent le jour, mais elles ne furent tout d'abord qu'une grossière et confuse imitation de la culture étrangère. Ce moment fut crucial, l'épreuve sévère et périlleuse ; une énergie de vie moins vigoureuse aurait bien pu s'effondrer et succomber sous ce double fardeau : la perte progressive de son ancien génie et l'imitation servile d'idées et d'habitudes étrangères. L'histoire nous montre combien désastreuse peut être une telle situation pour une nation, pour une civilisation. L'énergie de vie, heureusement, ne s'était qu'assoupie, elle n'était pas morte ; et puisqu'elle survivait, le mal portait en lui-même son propre remède. Bien que responsable d'une destruction et d'un pourrissement provisoires, l'assaut brutal de la vie et de la culture européennes entraîna néanmoins trois sursauts nécessaires. Il raviva l'élan intellectuel et critique endormi, réhabilita la vie et éveilla le désir d'une nouvelle création ; il confronta l'esprit indien à de nouvelles conditions, à de nouveaux idéaux, et à la nécessité urgente de les comprendre, de les assimiler, de les conquérir. L'esprit national porta un regard neuf sur sa culture traditionnelle et en retrouva le sens et la portée, mais, en même temps, il la vit dans sa relation avec la connaissance et les idées modernes. C'est de cette vision et de ce souffle nouveaux que surgit la renaissance indienne, et c'est cela qui déterminera ses tendances futures. Sa première tâche, sa tâche primordiale, sera de recouvrer sa connaissance et son expérience spirituelles d'autrefois, dans toute leur splendeur, leur profondeur, leur plénitude ; infuser cette spiritualité à des formes nouvelles en philosophie, dans la littérature, l'art, la science, la connaissance critique, sera sa seconde mission ; la dernière et la plus difficile consistera à traiter les problèmes actuels de façon originale à la lumière de l'esprit indien, et à trouver une formule permettant la synthèse élargie d'une société spiritualisée. La contribution de l'Inde à l'avenir de l'humanité se mesurera aux succès qu'elle remportera dans ces trois domaines.

L'Esprit est, tout en haut, un infini de vérités ; la vie, en bas, un infini de possibilités qui veulent croître et découvrir leur propre vérité

et leur actualisation en s'éclairant des vérités de l'Esprit. Notre intellect, notre volonté, notre être éthique et esthétique jouent le rôle de réflecteurs et de médiateurs. L'Occident exagère l'importance de la vie, et invite aussi – ou aussi peu – souvent que possible les pouvoirs supérieurs à la stimuler et à l'embellir<sup>1</sup>. C'est sa méthode. L'Inde en suit une autre, qui consiste, au contraire, à découvrir d'abord l'esprit qui est au-dedans et, plus haut, les intensités secrètes des pouvoirs supérieurs, à maîtriser la vie d'une façon ou d'une autre afin de la rendre réceptive à l'esprit, lui permettre de l'exprimer, et, ce faisant, accroître ses pouvoirs. En ce qui concerne l'intellect et la volonté d'une part, l'être éthique, esthétique et émotif d'autre part, elle tend, certes, à en explorer les possibilités mentales ordinaires, mais cherche aussi à les porter vers la lumière et le pouvoir supérieurs de leurs propres intuitions les plus hautes. Or cette renaissance de l'Inde aura précisément pour mission véritable d'amener cet esprit, cette vision supérieure de la vie, ce sens d'une plus profonde potentialité, à redevenir dans le monde un pouvoir créateur, voire même un pouvoir prédominant. Mais cette vérité qu'elle porte en elle, l'Inde la devine à peine; dans ses principes comme dans ses méthodes, son action reproduit encore très largement le modèle européen; celui-ci étant étranger à l'esprit qui nous habite, l'action reste velléitaire, molle, inefficace, car elle ne provient pas des sources mêmes de notre être. De loin en loin seulement jaillit une brillante lumière de connaissance de soi. Quand une plus grande lumière prévaudra et se généralisera, alors seulement pourrons-nous parler – et ce ne sera plus un espoir mais une réalité – de la renaissance de l'Inde.

---

1. Cela correspond à la distinction que M. Cousins établit entre « invocation » et « évocation » (*Note de l'auteur*).

## *La Renaissance de l'Inde – 2*

Si nous analysons, tant sur le plan historique que sur celui de la logique, le processus qui a mené à notre renaissance, désormais inévitable, nous distinguons trois étapes qui ont permis d'opérer une transition, une rupture, une refonte et une construction nouvelle complexes. Bien qu'appartenant à un avenir encore éloigné – certaines bases ont néanmoins été jetées çà et là –, l'aboutissement de ce processus se présente comme le nouvel âge d'une grande culture transformée : non le rattachement d'une civilisation naissante à une autre, ancienne et défunte, mais une véritable vie nouvelle, une re-naissance.

La première étape fut celle du contact avec l'Europe, la remise en question radicale de nombreux facteurs qui avaient dominé notre ancienne culture, et une sorte de reniement révolutionnaire de ses principes fondateurs. La seconde vit l'esprit indien réagir à l'influence européenne, rejetant parfois totalement ce qu'elle offrait, et exigeant de la nation qu'elle réhabilite l'esprit essentiel de son passé et lui obéisse à la lettre; mais cette révolte n'en dissimulait pas moins un processus d'assimilation. La troisième, qui commence à peine, ou n'est que très récente, s'oriente plutôt vers une nouvelle création. Le pouvoir spirituel du mental indien y demeure suprême, reprend possession de ses vérités et accepte ce qui, dans les idées et les modèles actuels, lui paraît bien-fondé ou vrai, utile ou indispensable; cependant, il le transmue et l'indianise à tel point, l'absorbe et le transforme si entièrement, qu'il perd son caractère étranger et participe harmonieusement à l'œuvre originale de l'ancienne déesse, la Shakti de l'Inde. Elle n'est plus ni possédée ni subjuguée par une influence moderne que désormais elle possède et maîtrise.

Rien, dans les nombreux processus de la Nature, dans ses rapports avec les hommes aussi bien qu'avec les choses, ne survient par hasard ou par accident, rien n'est véritablement régi par des causes extérieures. Ce qu'une chose est intérieurement, c'est cela qui détermine la trajectoire de ses mutations, même les plus considérables. Or, l'Inde éternelle étant ce qu'elle est, la complexité de cette transition était prédestinée, et inévitable. Il eût été impossible que l'Inde se laissât imprégner tout

entière et aussi vite par les formes et les mobiles occidentaux, et laissât le génie de son propre passé s'accommoder ensuite, tant bien que mal, de ce changement extérieur. Une rapide transformation, comme celle qui, sous nos yeux, a donné naissance à un nouveau Japon modernisé, eût été pour elle inconcevable, les circonstances extérieures eussent-elles été aussi favorables. Car le Japon vit centré sur son tempérament propre et sur son sens esthétique, ce qui a toujours favorisé une assimilation rapide ; la persistance vigoureuse de ce tempérament a suffi à préserver son identité nationale, et sa vision artistique est assez puissante pour maintenir son âme en vie. L'Inde, elle, vit centrée sur l'esprit ; moins effervescentes, moins vivaces, ses créations ont du mal à s'adapter, mais elles possèdent en revanche une profondeur plus grande, plus intense, plus envoûtante ; ses procédés sont en général plus circonspects, longs et indécis, car il lui faut amener toute chose en cette profondeur et, du plus profond de cette intériorité, modifier ou remanier les éléments les plus extérieurs de sa vie. Et tant que ceci n'est pas fait, tant que l'absorption n'est pas totale, tant que n'ont pas été déterminés les pouvoirs de ce remaniement, elle ne peut aller de l'avant, d'un pas léger, sur le nouveau chemin qu'elle a choisi. Toute la difficulté des problèmes auxquels elle est confrontée, toute la confusion plutôt chaotique des opinions, points de vue et tendances qui se sont entremêlés durant ce processus, proviennent de la complexité de ce mouvement ; cela décourage tout développement facile, clair et net, si bien qu'on a l'impression d'avancer sous la pression confuse des circonstances ou par à-coups, par vagues successives et changeantes – telle refluant pour que telle autre se soulève –, au lieu d'avoir une idée précise de notre direction future. Mais une fois trouvée cette direction intérieure, et une fois connues ses implications, nous pouvons être sûrs que le résultat sera non une version asiatique du modernisme occidental, mais quelque chose de grand, de neuf et d'original, suprêmement important pour l'avenir de la civilisation humaine.

Fruits précoces d'une éducation occidentale, les quelques intellectuels indiens de la toute première génération, forts de leur talent et de leur vigueur créatrice, ne voyaient pas les choses du même œil. Ils souhaitaient vivement une transformation semblable à celle que connut plus tard le Japon avec une si surprenante rapidité. La perspective d'une Inde nouvelle, dont le mental, la vie et l'esprit auraient été

modernisés, en bloc et radicalement, leur plaisait. Et s'ils étaient mus par un ardent patriotisme, leur attitude mentale n'en était pas moins dénationalisée. Dans la pratique, ils admettaient, même s'ils n'osaient le formuler catégoriquement, le point de vue occidental selon lequel notre ancienne culture n'était qu'une demi-civilisation, et ils se laissaient mener par des idéaux empruntés à l'Occident, ou tout au moins inspirés, pour l'essentiel, par l'esprit et le moule purement occidentaux de leur éducation. De l'Inde médiévale, ils s'écartaient avec révolte, prêts à discréditer et démolir tout ce qu'elle avait créé ; s'ils en retenaient quelque chose, c'était en tant que symboles poétiques auxquels ils attribuaient une signification superficielle et moderne. Par contre, ils se tournaient vers l'Inde ancienne, du moins vers certaines de ses conceptions, avec un sentiment de fierté ; ils étaient disposés à lui emprunter tout matériau susceptible d'être soumis à leur nouveau point de vue, sans pouvoir toutefois saisir vraiment son sens et son esprit, et se débarrassaient autant que possible de tout ce qui ne cadrerait pas avec leur intellectualité occidentale. Ils se mirent en quête d'une religion dépouillée, simplifiée, rationalisée, créèrent une littérature qui importait avidement les formes, les idées et tout l'esprit de leurs modèles anglais – la valeur des autres arts fut presque totalement ignorée –, fondèrent leur foi et leurs espoirs politiques sur une assimilation globale, ou plutôt sur une imitation exacte de la classe moyenne, pseudo-démocratique, de l'Angleterre du dix-neuvième siècle, et auraient souhaité révolutionner la société indienne en y introduisant toutes les idées sociales et les principaux aspects des structures européennes. Quelle que puisse être, pour l'avenir, la valeur de ce à quoi ils s'accrochaient avec tant de fervente conviction, leur méthode, nous le reconnaissons à présent, était fautive – concevoir une Inde anglicisée n'est plus ni possible ni souhaitable –, et l'entreprise eût-elle été menée à bien, elle n'aurait pu faire de nous que de piteux plagiaires, des disciples maladroits trébuchant sans cesse dans le sillage de l'évolution européenne, avec toujours cinquante ans de retard. Ce courant de pensée ne dura pas, et ne pouvait durer ; il en reste des traces, mais sa vigueur contagieuse a disparu sans le moindre espoir de retour.

Néanmoins, cette période d'acceptation toute crue a eu certains effets positifs et même, à vrai dire, indispensables pour une puissante renaissance. Parmi les plus importants, nous en retiendrons trois : tout

d'abord la reprise d'une libre activité intellectuelle qui, bien que circonscrite au début et vivant d'emprunts, s'étend à présent à tous les sujets d'intérêt humain ou national ; elle s'exerce avec toujours plus de curiosité et une croissante originalité, partout où elle s'applique. Le mental indien retrouve sa soif inaltérable de jadis pour toutes les formes de connaissance, et le jour approche où lui seront restitués l'éventail complet de ses possibilités, la profondeur, la souplesse et la puissance de son action ; de surcroît, cela lui a ouvert toute la gamme des facultés critiques du mental humain – sa passion pour l'observation exhaustive et la liberté de jugement, privilège autrefois d'une élite qui ne l'exerça d'ailleurs que partiellement –, et qui sont maintenant devenues un outil essentiel de l'intellect. Cette période imitative, en soi, n'a pas mené très loin, mais elle a jeté la semence dont nous voyons aujourd'hui les fruits. En second lieu, elle a manifestement introduit le ferment des idées modernes dans la culture ancienne et les a plantées sous nos yeux de telle sorte qu'il est impossible désormais de les ignorer ; aussi, dans notre approche de la modernité, sommes-nous contraints d'aller beaucoup plus loin qu'il eût été possible si nous étions simplement partis de nos vieilles traditions rigides, sans la rupture brutale et provisoire de notre vision habituelle des choses. Et enfin, cela nous a conduits à tourner notre regard vers tout ce que contient notre passé, pour l'envisager avec des yeux nouveaux ; non seulement cela nous a permis de redécouvrir en partie son sens et son esprit, enfouis et perdus depuis longtemps dans la pratique inintelligente de conventions figées, mais cela nous a permis aussi d'y puiser un éclairage nouveau qui révèle d'anciennes vérités sous un autre jour et, par conséquent, leur donne de nouvelles possibilités de création et d'évolution. Que nous ayons au cours de cette période mal interprété notre ancienne culture importe peu ; la nécessité d'une remise en question, que la pensée orthodoxe elle-même a dû reconnaître, est la chose capitale.

Dans un second temps, la réaction de la mentalité indienne à ces nouveaux apports, son mouvement de retour à un équilibre national, nous ont aidés à orienter ces tendances et ces pouvoirs vers des moyens d'action plus sûrs et beaucoup plus utiles. Car cette « pulsion anglicisante » dut bientôt affronter la résurgence de l'ancien esprit national et en subir largement l'influence. De nos jours, seule une poignée d'intellectuels, de moins en moins nombreux, restent obstinément

attachés à leur point de vue occidental, et eux-mêmes ont abandonné l'attitude de dénigrement radical qu'ils affichaient ouvertement à une certaine époque. D'autres, plus nombreux, prirent le parti d'incorporer progressivement à leur modernisme quantité de principes et de sentiments d'autrefois ; ils pénétrèrent mieux le sens et la spécificité des conceptions indiennes, en acceptèrent sans préjugé l'esprit plutôt que la lettre et tentèrent de leur donner une nouvelle interprétation. Au début, l'idée centrale conserva de toute évidence une tournure moderniste, trahissant partout l'inspiration occidentale, mais, se familiarisant davantage avec les idées anciennes, elle se colora de plus en plus de leur esprit profond ; si bien que, récemment, cette influence a submergé les intentions initiales, les contaminant et réduisant progressivement leur emprise au point que la pensée et l'esprit, la couleur et la tournure sont devenus spécifiquement indiens. Les œuvres de Bankim Chandra Chatterjee et de Tagore, les deux esprits les plus représentatifs de notre littérature récente, ceux dont le génie est le plus original, illustrent bien les stades de cette transition.

Parallèlement à ce mouvement, s'est développé un courant opposé, plus typique et plus puissant. Cela a débuté par une révolte généralisée, une défense et une réhabilitation de tout ce qui était indien, tel quel, simplement parce que c'était indien. Ses vagues nous parviennent encore et son influence se fait largement sentir parmi nous, car son œuvre n'est pas achevée. Mais, en réalité, cette réaction a marqué le début d'une assimilation et d'une fusion plus subtiles : en prenant la défense des choses du passé, ce mouvement s'est trouvé dans l'obligation de confronter et satisfaire à la fois l'ancienne et la nouvelle mentalité, l'intelligence traditionnelle et l'intelligence critique. Cette démarche n'est pas en soi simplement rétrograde ; elle favorise, consciemment ou non, un nouvel énoncé qui, dans le meilleur des cas, adopte le principe d'une synthèse ; tout en respectant les expressions de l'ancienne culture, et même en les préservant pour les vivifier, celui-ci n'a pourtant pas hésité non plus à les refaçonner, à rejeter ce qui était trop usé, à inclure tout nouveau projet susceptible de se fondre à la spiritualité de jadis, ou capable d'ouvrir un chemin plus vaste à son évolution. De cette lecture plus libre du passé et du présent – préserver tout en reconstruisant –, Vivékânanda fut durant toute sa vie le principal exemple et l'interprète le plus convaincant.

Mais ceci non plus ne pouvait être le mot de la fin ; de par sa nature même, ce mouvement suppose le principe d'une nouvelle création. S'il en était autrement, ce double courant de pensée, cette double tendance, risquerait d'aboutir à une assimilation incongrue, quelque chose qui, sur le plan mental, ressemblerait à cet étrange vêtement mal assorti, mi-européen, mi-indien, dont nous nous affublons aujourd'hui. L'Inde doit reprendre pleine possession du pouvoir inné de son esprit en ce qu'il a de plus profond ; toutes les forces nécessaires, tous les buts de sa vie présente et future, doivent devenir des matériaux que cet esprit pourra travailler, intégrer, harmoniser. Le nouvel art indien est un exemple frappant de cette création, si nouvelle et vivante. Quand ce processus de création originale aura commencé de se manifester dans toutes les sphères de notre activité nationale, ce sera le signe que la renaissance de l'Inde se sera trouvée elle-même intégralement.

### *La Renaissance de l'Inde – 3*

Tenter de se frayer un chemin à travers la confusion et le brouillard des tendances et des initiatives actuelles, pour prédire les formes exactes que prendra la nouvelle création, serait d'une utilité plus que douteuse. Autant prévoir une harmonie à partir de sons produits par des instruments qui s'accordent. Çà et là nous pouvons tout juste discerner certains indices décisifs, encore que ceux-ci ne soient que des préliminaires qui, soyons-en sûrs, déboucheront sur quelque chose qui dépassera, et de beaucoup, tout ce qui n'est encore que suggéré. Cela se vérifie dans tous les domaines, la religion et la spiritualité, la pensée et les sciences, la poésie et les arts, le social et le politique. Et tout au plus perçoit-on le commencement d'un commencement.

Une chose est en tout cas certaine ; dans l'avenir, comme par le passé, la vraie nature de l'Inde, son trait dominant et créateur, reposera toujours sur le mobile spirituel. Par spiritualité, nous n'entendons pas quelque distant esprit métaphysique, ni la tendance à rêver plutôt qu'à agir. Telle n'était pas la grande Inde d'autrefois, au temps où elle rayonnait de toute sa splendeur – quoi qu'en disent certains critiques ou interprètes européens de sa culture –, et telle ne sera pas l'Inde future. Assurément, la pensée métaphysique demeurera toujours une composante importante de sa mentalité, et il est à souhaiter que jamais elle ne perde ses grands, ses souverains pouvoirs dans ce domaine ; mais la métaphysique indienne est aussi éloignée du jeu brillant, voire profond, des idées sur les métiers à penser français ou germanique, que des vastes généralisations intellectuelles, basées sur les constats de la science physique, qui, à une époque, tinrent lieu de philosophie à l'Europe moderne. En Inde, elle a toujours été, fondamentalement, une approche intellectuelle de la réalisation spirituelle. Par la suite, elle s'est trop écartée de la vie, certes, mais ce n'était son caractère ni à l'origine, ni sous ses formes védântiques intuitives du début, ni plus tard, à l'époque de la Gîtâ, qui fut sa période de création intellectuelle la plus vigoureuse et la plus originale. Le bouddhisme lui-même, première philosophie à mettre en doute la valeur de l'existence, n'eut cet effet que dans ses expressions intellectuelles ; sous son aspect



dynamique, grâce à son idéologie morale et sa méthode spirituelle, il donna à la vie humaine un nouvel ensemble de repères, une force austère alliée pourtant à un idéalisme plus amène ; il eut de ce fait un grand pouvoir créateur, aussi bien dans les arts qui interprètent la vie, que dans les sphères sociale et politique. Réaliser intimement la vérité de l'esprit et, par là, ranimer la vie et la remodeler, telle est la tendance innée du mental indien, et c'est à cela qu'il lui faudra toujours revenir durant ses périodes de santé, de grandeur et de vigueur.

Chaque fois qu'un grand souffle de vie est venu ressusciter l'Inde, il a eu pour origine une nouvelle pensée spirituelle et, généralement, un nouvel élan religieux. D'ailleurs – le constat est frappant et on ne peut plus symptomatique – ne vit-on pas cette nouvelle influence européenne elle-même, intellectuelle, rationaliste, bien souvent anticléricale, qui tirait en grande partie son idéalisme d'une pensée cosmopolite mondaine et laïque héritée des dix-huitième et dix-neuvième siècles, précipiter d'emblée l'Inde dans un mouvement de réforme religieuse et mener en fait à la création de nouvelles religions ? Quand s'avère indispensable une reconstruction des idées ou de la société, le mental indien s'attache aussitôt instinctivement à lui donner une base spirituelle, une forme et une finalité religieuses. À l'origine, le Brâhmo Samâj reposait largement sur une idée cosmopolite – dans son projet de synthèse, il se montra presque éclectique, alliant une première inspiration védântique au protocole extérieur de l'unitarisme anglais (attrapant au passage un peu de son humeur), avec un soupçon d'influence chrétienne et une bonne dose de rationalisme et d'intellectualisme religieux. Notons qu'il essaya tout d'abord de reformuler le Védânta et, c'est à la fois surprenant et symbolique, ce mouvement que l'on pourrait qualifier de « protestant », ne put s'empêcher d'épouser la courbe de la tradition nationale et de renouer avec son tempérament. Les trois étapes de sa croissance sont en effet marquées par les trois ordres ou congrégations qui le constituèrent, correspondant aux trois principes éternels du mental religieux indien, jnâna, bhakti et karma, ces trois facettes de sa mentalité spirituelle : l'aspect contemplatif et philosophique ; l'aspect émotif et intensément dévotionnel ; l'aspect pratique et dynamique. Au Pendjâb, l'Ârya Samâj, fondé sur une nouvelle interprétation de la vérité du Vêda, tenta d'appliquer les préceptes védiques aux conditions de la vie moderne. Le

mouvement associé aux grands noms de Râmakrishna et Vivékânanda fut une très vaste synthèse des principes religieux et de l'expérience spirituelle séculaires, culminant dans l'apologie d'un retour à l'ascétisme et à la vie monastique d'antan ; il comportait cependant de nouvelles forces vives, véhiculait un puissant humanitarisme et un zèle missionnaire très ambitieux. Il y eut également une campagne pour restaurer l'orthodoxie hindoue, plus vigoureuse voici vingt ou trente ans qu'elle ne l'est aujourd'hui. Le reste de l'Inde a ressenti les ondes de choc de ces grands bouleversements régionaux, ou fut touché par des mouvements de moindre envergure qui jaillissaient spontanément. Une forte tendance néo-vishnouïte se répand actuellement au Bengale, dernier avatar d'un esprit religieux qui n'a pas fini de préparer son œuvre créatrice. Partout en Inde, les anciennes sectes et disciplines reprennent vie, elles s'activent, s'expriment, mues par un nouveau besoin de s'affirmer. L'Islam a récemment participé à cette effervescence générale, et des tentatives pour régénérer les véritables idéaux islamiques, ou pour susciter de nouveaux développements, ont précédé ou accompagné le réveil des masses musulmanes de l'Inde, tombées depuis longtemps dans la torpeur.

Ces formulations – prises ensemble ou séparément – ne sont peut-être pas définitives ; peut-être ne représentent-elles que le stade préliminaire du mental spirituel indien qui se cherche lui-même, redécouvre son passé et se tourne vers l'avenir. L'Inde est le carrefour des religions et l'hindouisme à lui seul, parmi celles-ci, est quelque chose de vaste et de complexe, moins une religion qu'une somme de pensée, de réalisation et d'aspiration spirituelles diversifiées, et pourtant subtilement unifiée. Ce qui émergera finalement de cette agitation et de cette fermentation, appartient à l'avenir. Le dynamisme s'est réveillé sous l'impulsion d'idées nouvelles et fécondes ; les modèles d'autrefois ont retrouvé beaucoup de leur vitalité ; les disciplines, les Écritures, les autorités anciennes ont fait l'objet de nouvelles études, on les a réhabilitées, on s'est à nouveau tourné vers elles – le Vêda, le Védânta, les Purânas, le Yoga et, plus récemment, le Tantra nous sont redevenus compréhensibles, imparfaitement peut-être, mais suffisamment pour être mis en pratique et exercer une certaine influence sur la pensée et sur la vie ; la vérité s'est élargie, des expressions nouvelles sont apparues, inspirées des idées anciennes, remodelées par une expérience



rajeunie. Quel qu'en soit le résultat final, ce ferment, cette activité spirituelle et religieuse, caractérisent l'Inde nouvelle. Notons également que si, ailleurs, la tendance a, jusqu'à présent tout au moins, conduit à critiquer plutôt qu'à construire, dans ce domaine-ci la moindre impulsion a toujours été puissamment créatrice. Et, constat essentiel, partout l'Esprit tend à retrouver son emprise sur la vie ; cela se reconnaît à la volonté affirmée de fonder cette vie nouvelle de la nation sur une existence spirituelle. L'ascétisme lui-même, et la vie monastique, perdent rapidement leur caractère purement contemplatif, centré sur soi, ou détaché, et se font missionnaires, éducatifs, humanitaires. Par ailleurs, dans leurs déclarations récentes, les maîtres à penser insistent de plus en plus, et de façon consciente et positive, sur l'importance de la vie. Tel est, dans l'immédiat, le signe le plus frappant de l'avenir qui s'annonce. C'est là sans doute que se trouve la clef de la renaissance indienne : revenir des formes matérielles aux profondeurs d'une spiritualité libérée qui, à son tour, reviendra se révéler à la vie et, se penchant sur elle, l'embrassera tout entière.

Mais quelles grandes idées constructives et quels instruments décisifs emploiera cette spiritualité pour saisir la vie et la gouverner, reste pour le moment obscur, car la pensée de cette Inde nouvelle est encore incohérente et irrésolue. Les religions, les croyances, les rites ne sont que les symboles extérieurs de l'impulsion spirituelle, et la religion elle-même rien autre que le puissant élan par lequel cette impulsion cherche sa force intérieure. Son mouvement d'expansion pénètre la pensée, la précipite sur la vie, sur les idéaux qui ouvrent dès lors de nouveaux horizons que l'intellect accepte et que la vie s'efforce d'intégrer. En Inde, la philosophie a servi à canaliser la connaissance et l'expérience spirituelles, mais l'intellect philosophique ne s'est pas encore décidé à entamer son œuvre de nouvelle création ; il est trop occupé à reformuler les acquis du passé pour s'intéresser vraiment à une formulation nouvelle capable d'élargir lumineusement et rapidement les frontières de sa pensée et de son aspiration. Sur le plan créatif, le contact avec la philosophie européenne n'a porté aucun fruit. Tout d'abord, les anciennes philosophies européennes ont, à cet égard, fort peu à offrir, rien d'important en fait que l'Inde n'ait déjà énoncé d'une façon plus adaptée à son propre tempérament et à son génie spirituel ; et bien que les pensées de Nietzsche, de Bergson et de James aient

vivement influencé, ici ou là, quelques rares esprits, leur orientation est beaucoup trop extérieure, pragmatique et vitale pour que l'esprit indien puisse vraiment les faire siennes. Mais, surtout, une philosophie authentiquement indienne ne peut être conçue qu'à partir de l'expérience spirituelle, elle ne peut être que l'aboutissement de cette recherche que tous les mouvements religieux du siècle passé ont aidé à propager. Elle ne peut, comme en Europe, jaillir du seul intellect critique, ni être le fruit de la pensée et de la connaissance scientifiques. L'Inde du dix-neuvième siècle n'a guère été propice non plus à l'élaboration d'une pensée critique originale. Les esprits les plus indépendants se sont soit tournés vers la littérature pure, soit ont cherché à assimiler, et tout au plus à indianiser, les idées modernes. Et bien que le besoin de réflexion commence à se populariser, tout est encore comme un flux incertain, ou comme un vague et brillant présage.

Par contre, en poésie et en littérature, dans les arts plastiques et les sciences, les prémices sont nettement visibles. Dans ce domaine comme dans bien d'autres, le Bengale a été pour la Shakti de l'Inde le principal creuset, son premier atelier ; c'est là qu'elle a choisi de façonner les influences nouvelles les plus vives, et de développer ses formes et ses inspirations initiales. Le reste de l'Inde a souvent beaucoup produit, et l'on entend parler çà et là d'un poète ou d'un prosateur de génie ou de grand talent ; mais le Bengale peut déjà se glorifier d'une littérature riche et multiple, dotée d'un style et d'un esprit singuliers, solidement implantée et qui ne cesse de s'épanouir ; il possède désormais un patrimoine artistique original, inspiré, tout empreint de visions et de délicate beauté ; il est non seulement la patrie de deux célèbres hommes de science, dont l'un est connu dans le monde entier pour une découverte fondamentale vouée à un grand avenir, mais d'une jeune école de recherche scientifique tout aussi prometteuse. C'est là par conséquent que nous pourrions évaluer le mieux la tendance du mental indien et son orientation future. L'art des peintres du Bengale, de ce point de vue, est particulièrement révélateur, plus encore peut-être que ne le sont la prose de Bankim ou la poésie de Tagore. La poésie bengalie a essayé de se frayer un chemin, et ne semble pas encore avoir vraiment su trouver ce que l'art du Bengale a découvert instantanément, dès le premier pas, par une sorte d'intuition immédiate.

Cela s'explique en partie par le fait que la littérature nouvelle débuta sous le règne d'influences étrangères, dans une période d'indécision et de tâtonnement, tandis que l'art indien, qui ne s'était guère manifesté jusqu'alors – mis à part le ridicule intermède de Ravi Varma, condamné à la stérilité par le vide de son absurde incompetence –, entama sa carrière durant une période de redressement national et put mettre à profit un espoir de lumière plus limpide. En outre, les arts plastiques, du fait de leurs contraintes propres, de l'éventail plus restreint mais plus intense de leurs formes et de leurs inspirations, font appel à un symbolisme plus clair, plus direct que ne le permettent les tournures fluides et changeantes de la pensée et de l'expression littéraires. Or, pour les artistes bengalis le choix est clair : ce sont l'esprit et le sens caché des choses, plutôt que leur aspect et leur signification superficiels, que l'art a pour objet d'exprimer, et c'est là le secret de leur force. Leur art est intuitif, ses formes épousent le rythme de l'intuition ; il ne se soucie guère des conventions plastiques élaborées par l'intellect observateur ; il s'appuie sur le fini pour découvrir les suggestions de l'infini et de l'inexprimable ; il se tourne vers la vie extérieure et la nature pour y établir des lignes, des couleurs, des rythmes, une matière représentatifs d'une vie et d'une nature autres que purement physiques, et que tout ce qui n'est qu'extérieur dissimule. C'est là le principe éternel de l'art indien, mais il s'applique ici de façon nouvelle : moins résolument conceptuel, mythologique et symbolique, il tente en effet, par ses suggestions plus délicates, d'approcher subtilement, directement, la réalité incarnée. Cet art est véritablement une nouvelle création, et l'on peut espérer que l'esprit artistique, ailleurs en Inde, empruntera à son tour cette voie qui lui a été ouverte ; chemin faisant, il se dotera vraisemblablement d'autres caractéristiques et d'autres moyens d'expression ; car le ton singulier et le style des peintres de Calcutta sont typiquement bengalis. L'Inde est grande autant par l'unité de son esprit national que par la riche diversité de son esprit régional. C'est cela, sans doute, que nous verrons s'exprimer dans la résurgence de sa création artistique.

La poésie et la littérature du Bengale sont passées par deux stades distincts, et semblent se préparer à un troisième dont nous ne pouvons vraiment prévoir le caractère. Elles subirent tout d'abord l'influence européenne, anglaise notamment, empruntant ses formes récentes, en

prose comme en poésie, ses idées littéraires, ses canons artistiques. Ce fut une période de création généreuse, bouillonnante, d'où surgirent nombre de poètes et poétesses – parmi lesquels un ou deux grands génies, et quelques autres doués d'un beau talent poétique. L'œuvre accomplie fut importante, belle et noble – assurément, Saraswatî déversait librement les flots de son inspiration. Ce ne fut nullement une période de vulgaire imitation ; les influences étrangères restent partout évidentes, mais elles ont été assimilées – on ne s'est pas contenté de leur obéir ou de les singer. Le tempérament bengali, avec ses vertus propres et son penchant naturel pour la beauté, s'en est emparé et les a coulées dans un langage familier à son esprit. La substance, toutefois, n'était pas vraiment issue de l'âme et laisse donc une impression de vide. La tournure et le langage ont cette grâce singulière et la délicate beauté plastique qui fut, dès ses débuts, l'apanage de l'expression poétique du Bengale ; mais, tout compte fait, le contenu sonne creux. C'est ce qui arrive quand pensée et création ont perdu leur indépendance et que l'on cherche par-dessus tout à assimiler du dehors formes et idées ; le résultat est alors plutôt mince et n'atteint pas à la grandeur qu'aurait pu avoir le génie naturel du poète.

Cette période, depuis longtemps révolue, a connu ses heures de gloire et pris sa place dans la littérature du passé. Parmi ses créateurs, il en est deux qui ont véritablement libéré l'âme du Bengale en lui prêtant une voix : l'un, initiateur souverain de son expression en prose, suprême dans sa façon d'allier une mentalité originale à un don artistique irréprochable ; l'autre, né au moment où cette éblouissante productivité lançait ses derniers feux, mais la prolongeant pour explorer une autre voie et donner à la poésie une résonance plus intime. L'œuvre de Bankim Chandra appartient désormais au passé, car elle a déjà pénétré la mentalité nouvelle du Bengale, contribuant à la façonner, plus que toute autre influence littéraire ; l'œuvre de Rabindranâth est encore largement ancrée dans le présent, mais les chemins qu'elle a tracés dans le futur devraient bientôt permettre de le dépasser. Ils manifestent tous deux, et de plus en plus, un retour à l'esprit indien sous de nouvelles formes ; tous deux sont des voix de l'aurore qui cherchent plus qu'elles ne trouvent, suggèrent et interpellent plus qu'elles n'évoquent réellement. À l'heure actuelle, il se prépare quelque chose de nouveau : d'une part un mouvement inspiré de Tagore se

développe et promet d'élargir son influence, de l'autre un mouvement de révolte contre elle, insistant sur un type d'inspiration et de création plus résolument national; on ne sait trop encore ce qui en sortira. Cette initiative semble en tout cas vouloir suivre plus ou moins la même courbe que l'art nouveau, avec toutefois cette souplesse de langage et cette diversité d'intentions propres à la pensée formulée et au verbe créateur. Jusqu'à présent, nous n'avons rien perçu qui soit suffisamment génial pour annoncer un tournant décisif. Mais l'on discerne déjà, dans ces balbutiements, la vague promesse d'une grande littérature indienne d'un genre nouveau, faite d'intuition et d'imagination.

Dans le registre mental, nous observons donc, si modeste qu'en soit l'étendue, certains signes prometteurs, et peut-être même déjà le début d'une évolution irréversible. Mais la vie extérieure de la nation traverse encore une période de grande confusion et d'incertitude. C'est en partie le reflet de conditions politiques dont l'esprit, sans être encore celui de l'avenir, n'est plus tout à fait celui du passé. De grandes vagues d'aspiration, suivies d'un reflux, d'un sentiment d'échec, ont créé une fièvre et une tension peu favorables à l'affirmation d'une nouvelle naissance de la vie nationale. Pour le moment, une seule chose est claire : la première période d'assimilation superficielle et d'imitation des idées et méthodes politiques européennes est terminée. Sous le choc du grand brassage des dix dernières années, un nouvel esprit politique s'est éveillé dans le peuple; mû par un nationalisme véhément, il fit du patriotisme indien une religion et appliqua à la politique les anciennes notions religieuses et philosophiques; la patrie prit le nom de mère et de Shakti, elle devint l'objet d'un culte, et l'on tenta d'implanter fermement l'idée de démocratie dans la pensée et les impulsions spirituelles propres à la mentalité indienne. S'exprimant souvent avec brutalité, ce souffle nouveau s'efforça d'organiser la révolte contre les conditions passées et présentes, mais ne put dans l'immédiat faire triompher ses méthodes de développement constructif; il sut pourtant réveiller le peuple et donner à sa pensée et à sa vie politiques une orientation décisive; ce qu'il en adviendra, nous le saurons quand la nation aura enfin trouvé en elle assez de volonté, assez de force pour déterminer sa propre destinée.

La société indienne est dans un état plus chaotique encore. Les structures anciennes s'écroulent sous la pression des circonstances,

elles perdent de plus en plus leur esprit et jusqu'à leur réalité; mais la façade subsiste encore, maintenue par la force d'inertie de la pensée et de la volonté, vestige d'un long attachement à ce qui fut, alors que les choses nouvelles n'ont pas encore la force de naître. Lente, et souvent difficilement perceptible, une grande destruction est en cours; l'immobilisme seul préserve le morne état des choses. Reconstruire solidement demeure pour l'instant impossible. On a proclamé à grands cris – et encore cela ne put-il se réaliser qu'avec l'appui de la religion, comme dans les Samâjas – un mouvement de réforme sociale qui faisait tantôt appel, sans vergogne, à des idéaux et des exemples occidentaux, tantôt au génie particulier et aux modèles d'autrefois; mais rien de tout cela n'a réussi à emporter l'adhésion du peuple, car cela ne touchait pas son esprit, et manquait en soi – le cas noté plus haut est une exception – de vigueur et de sincérité. Nous avons connu également un retour à un conservatisme orthodoxe, d'une inspiration plutôt académique et sentimentale, pas vraiment profonde, et comme déconnectée des grandes réalités, des grands pouvoirs de la vie. À présent, la nation reprend conscience de sa culture, de ses forces latentes plus secrètes et encore inexprimées, et une régénération spirituelle des concepts et modèles de notre société apparaît de plus en plus nécessaire; mais manquent encore la volonté et les moyens pratiques. Sans doute faudra-t-il attendre que la vie du pays se libéralise pour voir les pouvoirs de la renaissance ouvrir les yeux du peuple et investir pour de bon sa conscience et son action sociales.

## La Renaissance de l'Inde – 4

Si la renaissance qui ainsi s'élabore, sans y être encore définitivement parvenue, entend être ce que ce terme implique : une re-naissance de l'âme de l'Inde dans un nouveau corps d'énergie, dans une forme nouvelle de son esprit inné de jadis, *prajnâ purâni*, elle devra, d'une façon beaucoup plus catégorique et intégrale qu'elle ne l'a fait jusqu'à présent, mettre l'accent sur son orientation spirituelle, sur une influence toujours croissante du mobile spirituel dans toutes les sphères de notre vie. Mais là aussi, nous risquons de nous heurter aux vestiges d'une mécompréhension, ou d'un refus de comprendre – cela relève un peu des deux – qu'autorisent peut-être, en partie, certaines tendances du mental et de la vie dans notre pays : un ascétisme et une religiosité exagérés, une propension excessive à fuir le monde, qui ont suscité un mouvement de recul et accentué encore la défiance ; cette attitude ne se justifie pas, car le vrai problème est ailleurs. Il arrive, par exemple, qu'on nous demande quel sens peut bien avoir pour nous la spiritualité en art et en poésie, ou dans la vie sociale et politique – aveu d'ignorance pour le moins étrange dans la bouche d'un Indien au stade actuel de notre histoire nationale – ou comment l'art et la poésie pourront jamais bénéficier de l'apport de ce que j'ai vu récemment qualifié de « trémolo spirituel », et quelle solution pourront y trouver les problèmes sociaux et politiques. En réalité, c'est là le reflet d'une conception européenne, qui n'a que trop duré, selon laquelle religion et spiritualité d'une part, activité intellectuelle et vie pratique de l'autre, sont deux choses entièrement différentes, qui doivent être traitées séparément selon leurs critères propres, en obéissant à des principes parfaitement distincts. Nous pourrions aussi être soupçonnés, si nous proposons à l'Inde cette formule idéale, de la diriger vers une issue métaphysique tournant le dos au dynamisme et au pragmatisme, ou de lui inculquer quelque principe réactionnaire obscurantiste de religion mystique irrationnelle, qui la détournerait des voies de la raison et de la modernité, seules susceptibles, si elle les suit, d'en faire une nation efficace et bien organisée, capable de survivre aux chocs du monde moderne. Il nous faut donc tenter de clarifier ce que nous entendons par une renaissance gouvernée par le principe spirituel.

Précisons tout d'abord ce que ne signifie pas, pour nous, cet idéal. Assurément, notre propos n'est pas de considérer la vie sur terre comme une vanité temporelle, il n'est pas question d'essayer de devenir tous, aussi vite que possible, des ascètes, des moines, de concevoir notre vie en société comme une préparation au monastère, une initiation à la grotte ou à la paix des cimes, ou bien d'en faire une existence statique en dehors des grands schémas évolutifs, en marche vers quelque but sans rapport avec l'avenir de la terre ou le progrès collectif de l'humanité. Même si ce fut, à une époque, l'une des tendances du mental indien, jamais ce ne fut la seule. Spiritualité ne signifie pas non plus que l'on doive façonner l'existence nationale dans un moule unique adapté aux dogmes, formes, préceptes étroits d'une religion particulière, comme les sociétés d'antan s'y sont maintes fois efforcées – idée qui persiste en bien des esprits par la force des vieilles habitudes et associations mentales ; fût-elle même souhaitable, l'entreprise serait de toute évidence impossible dans un pays où se côtoient les opinions religieuses les plus diverses, et qui abrite trois religions aussi différentes que l'hindouisme, l'islam et le christianisme, sans parler des nombreux cultes spécifiques auxquels chacune a donné naissance. La spiritualité est infiniment plus vaste qu'aucune religion, et même interprétée dans un sens plus large comme cela se fait aujourd'hui, la plus œcuménique des religions est au mieux une grande secte ou une branche importante de l'unique religion universelle ; et c'est ce constat qui, dans l'avenir, permettra de comprendre la quête de l'homme vers l'éternel, le divin, le moi plus grand, la source d'unité, et son effort pour que les valeurs de la vie humaine arrivent à égaler peu à peu, et approcher toujours davantage des valeurs éternelles et divines.

Nous n'excluons absolument rien non plus de notre champ de vision, rien des grandes aspirations de la vie humaine, rien des grands problèmes du monde moderne, nul aspect de l'activité humaine, nulle impulsion générale, inhérente à l'âme humaine, aucune des méthodes qu'elle emploie dans son désir de s'épanouir, s'étendre, accroître sa vigueur et sa joie, sa lumière, son pouvoir, sa perfection. L'homme n'est pas un esprit sans mental, un esprit sans corps ; aussi une spiritualité véritablement humaine ne doit-elle pas rabaisser le mental, la vie ou le corps, ou les traiter comme quantités négligeables : elle doit au contraire en faire le plus grand cas, leur accorder une importance

immense, précisément parce que ce sont les conditions et les instruments de la vie de l'esprit en l'homme. L'ancienne culture indienne attachait tout autant d'importance à la santé, la croissance et la vigueur mentale, vitale et corporelle que le fit en son temps la pensée hellénique ou que le fait aujourd'hui la pensée scientifique, mais ses motifs étaient différents et son objectif plus large. C'est pourquoi elle donnait libre cours à tout ce qui relève de ces facultés et concourt à leur sain épanouissement, à l'activité de la raison, à la science et à la philosophie, à la satisfaction de l'être esthétique, à tous les arts, grands et mineurs, à la santé et l'énergie du corps, au bien-être et au confort physiques et économiques, à la richesse du pays – jamais il n'y eut en Inde, comme d'aucuns voudraient nous le faire croire, un idéal national de pauvreté, et jamais non plus le dénuement et la misère ne servirent de décor privilégié à sa spiritualité ; elle possédait en outre une organisation militaire, politique et sociale efficace et puissante. Le but poursuivi était élevé, mais on cherchait en même temps à établir une base large et solide en veillant à ne pas négliger ces premiers instruments. L'Inde nouvelle poursuivra nécessairement les mêmes objectifs, par d'autres voies, sous l'impulsion d'idées vastes et neuves, en se servant d'instruments adaptés à des conditions plus complexes ; l'envergure de son effort et de son action, la souplesse et la diversité de son mental, ne seront cependant pas moindres, mais supérieures encore à ce qu'elles furent jadis. La spiritualité n'est pas obligatoirement quelque chose d'exclusif ; elle peut, et elle doit, dans sa plénitude, tout inclure.

Il y a toutefois une grande différence entre une conception spirituelle et une conception purement matérialiste et mentale de l'existence. Dans la première, le mental, la vie et le corps sont pour l'homme des moyens et non des fins, et pas même ses moyens définitifs ni les plus hauts ; considérés comme les instruments de son moi extérieur, ils ne constituent pas son moi intégral. Derrière toute chose finie, cette vision perçoit l'infini ; elle prend pour mesurer le fini l'étalon supérieur de l'infini, que les choses finies ne traduisent qu'imparfaitement et auquel, pour mieux en exprimer la vérité, elles s'efforcent sans cesse de parvenir. Elle voit une réalité plus grande que la réalité apparente, non seulement derrière l'homme et derrière le monde, mais en l'homme et dans le monde ; elle estime que cette âme, ce moi, cette chose divine

en l'homme, est la chose suprêmement importante, celle que tout son être doit essayer, par tous les moyens, de révéler et d'exprimer ; et cette âme, ce moi, cette présence divine dans le monde, c'est cela que l'homme doit constamment essayer de voir et de reconnaître derrière toutes les apparences, c'est cela à quoi il doit unir sa pensée et sa vie, c'est en cela qu'il doit trouver l'unité avec ses semblables. Voilà qui modifie obligatoirement et radicalement notre perception ordinaire des choses ; même si les buts demeurent, la vie leur donne à tous une orientation et un sens différents.

Nous aspirons à la santé et à la vigueur corporelles. Mais à quelle fin ? Dans l'intérêt du corps lui-même, répond-on généralement, parce que cela en vaut la peine ; ou bien pour vivre longtemps et offrir une assise solide aux appétits de notre être intellectuel, vital, émotif. C'est en effet dans son propre intérêt, d'une certaine façon, si l'on considère que le physique est, lui aussi, une expression de l'esprit et que sa perfection mérite d'être atteinte, qu'elle fait partie du dharma de l'existence totale de l'homme ; mais plus encore parce que telle est la base de toute cette activité supérieure qui aboutit à la découverte et l'expression du moi divin en l'homme. *Sharîram khalu dharmasâdhanam*, comme le dit l'ancien adage sanskrit : notre corps est lui aussi notre moyen d'accomplir le dharma, la loi divine de notre être. Les différentes facultés de notre être mental, émotif, esthétique, doivent être développées, a-t-on coutume de dire, pour que s'accroisse leur capacité de jouissance, ou parce qu'elles constituent chez l'homme le côté le plus raffiné de son tempérament, et que celui-ci se sent alors plus vivant, plus accompli. Bien sûr, mais pas pour cela seulement ; plutôt parce que ces choses-là aussi sont l'expression de l'esprit, et qu'en lui elles sont en quête de leurs valeurs divines ; une fois épanouies, affinées, assouplies, chargées de pouvoir et d'intensité, elles permettent à l'homme d'approcher la Réalité divine dans le monde, de la saisir dans toute sa diversité, d'en faire le diapason de toute sa vie, pour un jour s'y unir et vivre « accordé ». La morale est considérée d'ordinaire comme une démarche individuelle et sociale bien codifiée, qui aide la société à se perpétuer, et les individus à se mieux comporter les uns vis-à-vis des autres, d'une façon plus rationnelle, modérée, bienveillante, retenue. Mais au point de vue spirituel, l'éthique représente beaucoup plus que cela : c'est le moyen de développer dans nos actions et, plus



essentiellement encore, dans les fibres de notre être, le moi divin qui en nous réside, c'est un pas en avant dans notre croissance vers la nature de la Divinité.

Il en va de même pour tous nos objectifs et toutes nos activités ; la spiritualité s'en empare et leur donne un sens plus large, plus divin, plus intime. La philosophie, dans l'optique occidentale, est une froide enquête menée à la lumière de la raison sur les vérités premières de l'existence, que l'on atteint soit en observant les faits que la science nous propose, soit par un examen dialectique minutieux des concepts de la raison, soit encore en associant les deux méthodes. Mais dans une perspective spirituelle, la vérité de l'existence se découvre par l'intuition et l'expérience intérieure, et non par la seule raison et l'observation scientifique ; le travail de la philosophie consiste à arranger les données fournies par les différents instruments de connaissance sans en omettre aucune, pour les situer dans leur relation synthétique avec la Vérité une, la réalité une, suprême et universelle. Sa véritable mission est en fin de compte de préparer une base pour la réalisation spirituelle et la croissance de l'être humain en son moi divin et sa nature divine. La science elle-même devient alors une connaissance du monde qui jette une lumière plus vive sur l'esprit de l'univers et sur les différents aspects de sa manifestation. Elle ne se limite pas non plus à une connaissance physique et à ses avantages pratiques, ou à une interprétation de la vie, de l'homme et du mental qui veut que tout soit issu de la matière et de l'énergie matérielle ; une culture spirituelle ouvrira de nouveaux champs d'investigation, fera place aux nouvelles comme aux anciennes sciences psychiques et à leurs découvertes, qui auront l'esprit pour fondement et pour vérité première, utilisant le pouvoir du mental – et le pouvoir de ce qui est au-delà du mental – pour agir sur la vie et sur la matière. À l'origine, l'art et la poésie ont pour but de créer des images de l'homme et de la nature qui satisfont notre sens de la beauté ; ils habillent avec goût les idées que l'intellect se forge sur la vie et montrent comment l'imagination y répond ; mais dans une culture spirituelle, ces images acquièrent une autre fonction : révéler ce qu'il y a de plus caché en l'homme et dans la nature, ainsi que la beauté spirituelle et universelle la plus profonde. La politique, l'organisation sociale, l'économie sont, aux premiers stades de la vie humaine, un simple pacte permettant aux hommes de mener

une vie collective, de satisfaire à leurs besoins, de jouir de la vie et d'accroître leur puissance physique, vitale et mentale ; mais le but spirituel en fait quelque chose de très supérieur : tout d'abord un cadre de vie au sein duquel l'homme peut chercher son vrai moi, croître en lui et en sa divinité ; puis, une incarnation progressive, dans la vie, de la divine loi d'être ; enfin, une marche collective vers la lumière, le pouvoir, la paix, l'unité, l'harmonie de cette nature humaine plus divine que notre espèce est en train d'élaborer. Tel est le sens que nous donnons à une culture spirituelle (ce n'est rien de plus, mais rien de moins non plus, c'est tout cela en puissance), voilà ce que nous entendons par appliquer la spiritualité à la vie.

Ceux qui se méfient de cet idéal, ou ne peuvent le comprendre, sont encore sous l'emprise d'une conception européenne de la vie dans laquelle l'esprit indien, à une époque, a bien failli s'enliser complètement. N'oublions pas, cependant, que l'Europe elle-même s'efforce de briser le carcan de ses propres conceptions, et cela, précisément, par une rapide infusion d'idées venues d'Orient – les idées essentielles, bien entendu, pas leurs formes seules – qui ont commencé par s'infiltrer dans la pensée de l'Occident et y circulent aujourd'hui plus librement, pénétrant sa pensée, sa poésie, son art, ses vues sur l'existence. Ce n'est assurément pas pour renier les valeurs de sa propre culture, mais pour les transformer, les illuminer, élargir ce qu'il y a en elles de meilleur et y ajouter des éléments qui ont été trop longtemps ignorés, voire oubliés. Il serait singulier, quand l'Europe a l'intelligence de s'ouvrir à la lumière nouvelle qu'elle a pu capter, l'intelligence d'admettre l'existence des vérités de l'esprit et le projet d'un changement divin en l'homme et dans sa vie, que nous, en Inde, revêtions les défroques de l'Europe, de sa vie et de sa pensée, pour traîner le long des vieilles ornières que ses roues ont creusées, continuant à ramasser aujourd'hui ce qu'elle, la veille seulement, a rejeté. Nous ne devons pas permettre que l'indépendance de notre culture soit paralysée par l'accident qui fit de nous la proie de l'Europe lors d'un moment de faiblesse et de décrue de notre vitalité, ce qui arrive un jour ou l'autre à toute civilisation. Cela ne prouve nullement que notre spiritualité, notre culture, nos idées maîtresses aient été foncièrement erronées, et que le mieux, pour nous, serait d'eupéaniser, de rationaliser et de matérialiser vigoureusement tout ce qui concerne

notre vie pratique – en préservant peut-être, à l'arrière-plan, pour faire joli, un brin de spiritualité, de religion, d'« indianité » – pas plus que la grande catastrophe de la guerre mondiale ne prouve que la science de l'Europe, sa démocratie et ses progrès se soient complètement fourvoyés, et qu'elle doive retourner au Moyen Âge, ou imiter la culture chinoise, turque ou tibétaine. Les généralisations de ce genre sont les mensonges creux d'esprits ignorants, précipités et étourdis.

Nous avons, en Inde comme en Europe, commis des erreurs, appliqué nos idéaux sans vrai discernement, et, dans un moment d'égarement, nous nous sommes laissés entraîner à de malsaines exagérations. L'Europe a appris sa leçon et essaie de se corriger ; pour autant, elle ne va pas répudier la science, la démocratie et le progrès, mais se propose de les compléter, de les perfectionner, de mieux les utiliser, de leur donner une direction plus saine. Elle accepte la lumière de l'Orient, mais en se fondant sur sa propre façon de penser et de vivre, et s'ouvre à la vérité de l'esprit sans abandonner sa vérité propre, celle de sa vie, de sa science, de ses idéaux sociaux. Il nous faut être aussi fidèles, aussi libres dans nos rapports avec l'esprit indien et les influences modernes ; corriger ce qui, chez nous, s'est fourvoyé ; appliquer notre spiritualité avec plus d'ampleur et de liberté, et, si possible, être non pas moins, mais plus spirituels encore que ne le furent nos aïeux ; accepter la science, la raison, le principe du progrès, les idées modernes essentielles de l'Occident, mais en nous appuyant sur notre propre façon de vivre, et en les intégrant à notre but et notre idéal spirituels ; nous ouvrir à la pulsation de la vie, à la pratique, au grand projet de la modernité, mais sans abandonner notre conception fondamentale de Dieu, de l'homme, de la nature. Il n'y a pas de réelle incompatibilité entre ces deux attitudes : elles ont plutôt besoin l'une de l'autre pour atteindre leur propre plénitude, découvrir ce qu'elles impliquent et prendre conscience de leurs propres richesses et de leurs significations les plus complètes.

C'est en étant elle-même et en suivant la loi de sa nature que l'Inde peut le mieux se développer et servir l'humanité. Cela ne signifie pas, comme le supposent certains esprits étroits et aveugles, qu'il faille rejeter toute nouveauté qui vient à nous portée par le flot du Temps, ou tout ce que l'Occident s'est trouvé être le premier à concevoir ou à exprimer avec vigueur. Cette attitude serait intellectuellement ab-

surde, matériellement impossible et, par-dessus tout, antispirituelle. La vraie spiritualité ne rejette aucune lumière nouvelle, aucun moyen ni matériau qui puisse enrichir notre développement humain. Il s'agit seulement de préserver notre centre, notre façon d'être essentielle, notre nature profonde, d'y intégrer tous les apports extérieurs et d'en faire procéder toutes nos actions et toutes nos créations. La religion a été au cœur des préoccupations du mental indien ; d'aucuns ont prétendu que l'excès de religion a causé la ruine de l'Inde : c'est parce que nous avons fait de l'existence entière une religion, ou une religion de l'existence entière, que notre vie a été un échec, c'est la raison de notre faillite. Je ne répondrai pas, pour reprendre les mots du poète dans un contexte légèrement différent, que notre chute importe peu et que la poussière dans laquelle gît l'Inde est sacrée. En vérité, la chute, l'échec importent beaucoup, et, qu'on soit homme ou nation, mordre la poussière n'est jamais très sain. Mais la raison invoquée n'est pas la vraie. Si la majorité des Indiens avaient réellement fait de leur vie une religion, au sens véritable du terme, nous n'en serions pas où nous en sommes ; c'est bien plutôt parce que leur vie publique était devenue éminemment irréligieuse, égoïste, intéressée, matérialiste, qu'ils sont tombés aussi bas. Peut-être en effet avons-nous eu tort de verser dans une religiosité excessive – tout un attirail extérieur de cérémonies et de règlements, une routine et un culte mécanique –, et dans un ascétisme trop enclin à fuir le monde. Ainsi les meilleurs esprits furent-ils détournés de la vie et perdus pour la société, au lieu d'en être, comme le furent les anciens Rishis, le soutien spirituel et la lumière vivifiante. Mais la cause profonde, c'est dans l'affaiblissement et le rétrécissement de l'aspiration spirituelle qu'il faut la chercher, dans la diminution de l'activité et de la liberté intellectuelles, le déclin des grands idéaux et la perte du goût de vivre.

Il y eut peut-être, c'est vrai, un excès de « religion » – en un sens du moins ; car le mot religion est un mot étranger, qui n'a pas d'équivalent dans notre langue ; il évoque trop souvent quelque chose de superficiel – croyances, rites, bigoterie. Mais si nous entendons par religion l'obéissance totale à l'impulsion spirituelle, et si nous définissons la spiritualité comme l'effort pour connaître le moi suprême, la divine omniembrassante unité, pour exalter et rendre plus précieusement divin chacun des aspects de notre vie, il devient alors évident



que nous avons péché non par excès, mais par insuffisance de religion – et dans ce qu’il en resta, se manifesta une tendance trop étriquée puisque trop unilatérale. Le vrai remède ne consiste donc pas à déprécier encore davantage l’idéal séculaire de l’Inde, mais à recouvrer son ampleur première, à lui donner une portée plus vaste encore et faire en sorte que toute la vie de la nation devienne, véritablement, une religion au sens spirituel le plus haut. C’est vers cela que la philosophie, la poésie et l’art de l’Occident cherchent à se tourner, plus ou moins obscurément encore ; mais la lumière ne cesse de croître, et quelques pâles lueurs de la vérité traversent aujourd’hui ses idéaux sociaux et politiques. La connaissance de l’idéal, son application consciente, l’Inde en détient la clef ; ce qui, dans la pratique, lui était naguère encore obscur, elle peut aujourd’hui l’éclairer d’une lumière nouvelle ; ce qui, dans ses anciennes méthodes, était faux ou faussé, elle peut le rectifier ; les clôtures qu’elle érigea pour protéger la croissance extérieure de son idéal spirituel, et qui devinrent par la suite des barrières et restreignirent l’expansion et la pratique spirituelles, elle peut maintenant les abattre et donner à son esprit un champ plus libre, un plus ample essor : elle peut, si elle le veut, donner une tournure nouvelle, décisive aux problèmes sur lesquels s’acharne et trébuche l’humanité entière, car la réponse est là, dans son ancienne connaissance. Saura-t-elle ou non, au cours de cette renaissance, profiter pleinement de l’occasion qui lui est offerte – telle est la question que lui pose sa destinée.

## *La culture indienne et les influences extérieures*

L'étude de la culture indienne et de sa renaissance m'a conduit à suggérer qu'une nouvelle et puissante création dans tous les domaines est à l'heure actuelle notre plus grand besoin, le sens de notre renaissance et la seule façon de préserver notre civilisation. Confrontée au formidable déferlement de la vie et de la pensée modernes, envahie par une civilisation étrangère, dominatrice et presque à l'opposé de la sienne, ou tout au moins inspirée par un esprit très différent, l'Inde ne pourra survivre qu'en opposant à ce monde encore fruste, jeune, agressif, puissant, de nouvelles et plus divines créations issues de son esprit, et coulées dans le moule de ses propres idéaux spirituels. Elle doit l'affronter en résolvant à sa façon les plus grands problèmes qui se posent à elle – et qu'elle ne peut éluder, le jugerait-on souhaitable –, par des solutions jaillies de son être et de sa connaissance la plus vaste et la plus profonde. Dans ce contexte, j'ai parlé d'une acceptation, d'une assimilation de ce qui, provenant de l'Occident, de sa connaissance, de ses idées, de ses pouvoirs, pouvait être assimilé par l'Inde, convenir à son esprit, se concilier avec ses idéaux, et s'avérer précieux pour une nouvelle définition de la vie. Le problème de cette influence extérieure et d'une nouvelle création jaillie du dedans revêt une importance considérable, et mérite mieux qu'une mention passagère. Et surtout, il convient de formuler une idée plus précise de ce que signifie pour nous acceptation, et du véritable effet qu'aura cette assimilation. En vérité, cette question est urgente et capitale, elle exige que nous clarifions nos idées et que nous nous accrochions fermement, avec vision, aux solutions que nous envisageons.

Néanmoins, tout en reconnaissant qu'une nouvelle création – et non un attachement figé aux formes anciennes – constitue notre seule chance de survie et de salut, on peut soutenir que rien d'occidental ne nous est nécessaire, que nous pouvons trouver en nous-mêmes tout ce dont nous avons besoin ; rien d'important ne saurait être accepté sans créer une brèche par laquelle viendrait se déverser le reste du déluge occidental. Si j'ai bien compris, tel est le sens d'un commentaire sur ces articles, paru dans une revue littéraire bengalie, qui brandit comme idéal une création nouvelle surgie du dedans, suivant des

critères et dans un esprit exclusivement national. L'auteur se place à un point de vue généralement accepté, à savoir que l'humanité est une, mais que les différents peuples qui la composent représentent diverses formes de son âme. Quand nous avons trouvé l'unité, le principe de diversité n'est pas pour autant détruit, mais se trouve au contraire justifié; ce n'est pas en nous abolissant nous-mêmes, notre tempérament et notre pouvoir particuliers, que nous pourrions accéder à une unité vivante, mais en suivant cette voie jusqu'au bout, jusqu'au sommet de ses possibilités de liberté et d'action. C'est là une vérité qui, à mes yeux, donne une grande part de son sens à la psychologie du développement social – j'y ai moi-même insisté plus d'une fois lorsque j'ai évoqué les idées et les tentatives de l'âge moderne pour parvenir à un début d'unification politique de l'humanité –, et qui a également une grande importance pour la vie et la culture de chaque peuple, dans tous leurs éléments et toutes leurs manifestations. L'uniformité, ai-je souligné, n'est pas une vraie unité, mais une unité morte : l'uniformité tue la vie, alors que la véritable unité, si elle est correctement fondée, devient vigoureuse et féconde grâce à la riche énergie de sa diversité. L'auteur ajoute cependant que cette idée – prendre ce qu'il y a de bon dans la civilisation occidentale – est fautive et sans la moindre signification réelle; laisser le mauvais et prendre le bon, voilà une formule qui sonne bien, mais on ne saurait ainsi séparer le bon du mauvais : ils sont inextricablement mêlés, croissances d'un seul et même être, ce ne sont pas les blocs séparés d'une maison de poupée, répartis côte à côte et facilement détachables. Que veut-on dire alors par découper un élément, le prendre et laisser le reste? Si nous empruntons à l'Occident un idéal, nous le prenons à une forme vivante qui nous a frappés; nous imitons cette forme, elle nous subjugué par son esprit et les tendances de sa nature; le bon et le mauvais entremêlés dans cet organisme nous assiègent ensemble, et ensemble nous conquièrent. En fait, c'est ainsi que pendant longtemps nous avons imité l'Occident, nous efforçant de lui ressembler, entièrement ou en partie. Heureusement nous avons échoué : le contraire eût signifié la création d'une culture bâtarde, ou duelle. Mais une nature duelle, comme Tennyson le fait dire à Lucrèce, est une non-nature, et une culture bâtarde n'est pas une culture saine, une culture vivant sa vérité. Un complet retour sur nous-mêmes, telle est notre seule voie de salut.

Il y a, me semble-t-il, beaucoup à dire sur ce sujet, que ce soit pour en corroborer ou en modifier la teneur. Mais entendons-nous clairement sur le sens des termes employés. Que durant le siècle dernier nos efforts – qui se poursuivent d'ailleurs dans certaines directions – pour imiter la civilisation européenne et nous transformer en espèces de gentlemen à la peau brune, jeter notre ancienne civilisation à la poubelle et endosser la livrée ou l'uniforme de l'Occident, aient constitué une entreprise erronée et illégitime, j'en conviens de tout cœur. Par ailleurs, une certaine dose d'imitation, une dose même assez forte, était si l'on peut dire une nécessité biologique, en tout cas psychologique, imposée par les circonstances. Quand deux cultures se rencontrent, dont l'une est supérieure à l'autre, et surtout quand une culture tombée dans un état de relative inactivité, de sommeil, de contraction, est confrontée – bien plus encore quand elle en subit directement le choc –, à une civilisation en plein essor, active, extraordinairement créatrice, quand elle voit triompher les nouveaux pouvoirs et les nouveaux modes d'action qui se déversent sur elle, et assiste à une immense floraison d'idées et de formations nouvelles, l'instinct même de la vie l'oblige à s'emparer de ces idées et de ces formes; elle se les approprie, s'en enrichit, et va jusqu'à les imiter et les reproduire; d'une façon ou d'une autre elle profite alors largement de ces forces et de ces occasions nouvelles. C'est là un phénomène qui s'est souvent produit au cours de l'histoire, d'une façon plus ou moins marquée, totale ou partielle. Mais si l'imitation reste mécanique, si elle entraîne subordination et servitude, la culture stagnante, ou plus faible, périclète alors, engloutie par le Léviathan envahisseur. Et même quand cela ne va pas jusque-là, dans la mesure où elle se laisse attirer par ces éléments indésirables, elle dépérit, échoue dans son effort d'annexion, et perd de surcroît le pouvoir de son esprit. Retrouver son centre, sa fondation véritables et accomplir tout ce qui est exigé d'elle avec son pouvoir et son génie propres, telle est à coup sûr l'unique voie de salut. Mais même dans ce cas-là, une certaine acceptation, y compris des formes – une certaine part d'imitation, si le fait d'emprunter des formes doit être ainsi qualifié – est inévitable. En littérature, par exemple, nous avons emprunté, entre autres, la forme du roman, la nouvelle, l'essai critique; dans les sciences, non seulement les découvertes et les inventions, mais la méthode et les techniques de la recherche inductive; en politique, la presse, la tribune, les formes et les procédés d'agitation

sociale, les associations publiques. Je ne pense pas que quiconque songe sérieusement à renoncer à ces nouveaux apports de la civilisation moderne, ou à les bannir à tout jamais – bien qu'ils ne soient pas tous une bénédiction sans mélange, loin de là – sous prétexte que ce sont des produits d'importation. Toute la question est de savoir si nous saurons en faire des instruments et, en les modifiant de façon adéquate, des structures de notre esprit. Si nous y parvenons, il y aura eu acceptation et assimilation ; sinon, une simple imitation, totalement inefficace.

Mais l'emprunt des formes n'est pas le fond du problème. Quand je parle d'acceptation et d'assimilation, je pense à certaines influences, idées, énergies que l'Europe projette avec une grande intensité, et qui peuvent éveiller et enrichir nos propres activités et notre existence culturelle, à condition de les utiliser avec une énergie et une originalité souveraines, de les intégrer à notre façon d'être afin que celle-ci les refaçonne et les transmue. C'est d'ailleurs ce que firent nos ancêtres, sans jamais perdre leur originalité, sans jamais se renier, car c'est toujours du dedans que leurs créations jaillissaient dans toute leur force, mêlant à leur flot toute connaissance ou suggestion artistiques extérieures jugées dignes d'être acceptées ou susceptibles d'être indianisées. Mais la formule qui consiste à prendre le bon et laisser de côté le mauvais, je la rejetterais moi-même certainement comme une grossière sottise, une de ces formules faciles qui accrochent le mental superficiel mais ne reposent sur rien. Il est bien évident que si nous « empruntons » quoi que ce soit, le bon et le mauvais s'engouffrent pêle-mêle. Si, par exemple, nous empruntons cette chose terrible, monstrueuse, écrasante, cette gigantesque création asourique, l'industrialisation européenne – les circonstances, hélas, nous y contraignent –, que nous en adoptions la forme ou le principe, nous pourrions, dans des circonstances plus favorables, accroître nos richesses et nos ressources économiques, mais nous en hériterions aussi, sans aucun doute, les conflits sociaux, les tares morales et de douloureux problèmes, et je ne vois pas comment nous pourrions éviter de devenir les esclaves d'une vie dont le but serait purement économique, sacrifiant ainsi le principe spirituel de notre culture.

En outre, les termes « bon » et « mauvais » n'ont dans ce contexte aucun sens précis et ne nous aident en rien. S'il me faut les utiliser, là où ils ne peuvent avoir qu'une signification relative, sans qu'il soit

question d'éthique mais d'une interaction entre deux formes de vie, je dois d'abord leur donner une signification générale : à savoir que tout ce qui favorise une plus noble, une plus profonde découverte de moi-même, tout ce qui m'ouvre à de plus essentielles possibilités de création et d'expression de moi-même, est bon pour moi ; est mauvais tout ce qui m'écarte de mon chemin, affaiblit et amoindrit le pouvoir, la richesse, l'étendue et la hauteur de mon être. Si c'est ainsi qu'est comprise la distinction, il deviendra évident, je crois, à tout esprit sérieux et critique s'efforçant d'aller au fond des choses, que le vrai problème n'est pas d'emprunter tel ou tel détail formel, qui n'a valeur que de signe – le remariage des veuves, par exemple –, mais de s'attaquer aux grandes et puissantes idées, et notamment, dans le domaine extérieur de la vie, aux idées sociales et politiques de liberté, d'égalité et de démocratie. Si j'accepte l'une ou l'autre de ces idées, ce n'est pas parce qu'elles sont modernes ou européennes, ce qui n'est pas en soi une raison suffisante, mais parce qu'elles sont humaines, parce qu'elles offrent des points de vue nouveaux et féconds de l'esprit, parce que ce sont des choses de la plus haute importance pour le développement futur de la vie humaine. Accepter l'idée puissante de démocratie – qui existait déjà autrefois, à l'état d'ébauche, dans les domaines politique et social, en Inde comme en Europe –, signifie pour moi qu'elle est nécessaire à notre croissance et qu'il faut donc l'inclure, sous une forme ou une autre, dans notre future façon de vivre. Assimiler signifie pour moi, non que nous devons prendre la chose toute crue sous sa forme européenne, mais que nous retrouvons ce qui lui correspond, ce qui illumine son sens, justifie sa portée la plus haute dans notre conception spirituelle de la vie et de l'existence ; dans cet éclairage, il faudra dès lors définir quelles pourront être son étendue, sa mesure, sa relation à d'autres idées, son application. Et ce principe, je l'appliquerai à toute chose, à chacune selon sa nature, selon son dharma propre, la juste mesure de son importance, son utilité spirituelle, intellectuelle, éthique, esthétique, dynamique.

Je tiens pour une loi évidente de l'être individuel, applicable à l'individualité de groupe, qu'il n'est ni souhaitable, ni possible d'exclure tout ce qui vient de l'extérieur. Et je tiens pour une loi tout aussi évidente qu'un organisme vivant, qui grandit non par accrétion mais par auto-développement et assimilation, doit transmuier ce qu'il reçoit

pour l'adapter à la loi, la forme et l'action caractéristiques de son corps biologique ou psychologique, rejeter ce qui lui serait délétère ou qui l'empoisonnerait – et qu'est cela sinon le non assimilable? – et ne prendre que ce qui peut être transformé en une substance propre à l'expression de soi. Pour citer une expression sanskrite pertinente, en usage dans la langue bengalie, *âtmasât-karana* – une appropriation assimilatrice –, faire en sorte que la chose s'installe en vous et prenne la forme caractéristique de votre être propre. L'impossibilité d'un rejet absolu provient du fait que nous sommes un élément de diversité dans une unité, pas vraiment séparé des autres existences, mais relié à tout ce qui nous entoure, car dans la vie cette relation s'exprime en grande partie par un processus d'échanges. Le fait qu'un rejet total, fût-il entièrement possible, ne soit pas souhaitable, provient de ce que les échanges avec l'environnement sont nécessaires à toute vie et toute croissance saines et durables; l'organisme vivant qui rejeterait tous échanges de cette nature se mettrait rapidement à dépérir et mourrait de léthargie et d'inanition.

Que ce soit sur les plans mental, vital ou physique, je ne grandis pas dans un vierge isolement, par un simple développement intérieur; je ne suis pas un être séparé, existant en soi, voyageant d'un devenir passé vers un devenir nouveau, enfermé dans mon propre monde, où rien d'autre n'existe, où rien n'agit que mes seuls pouvoirs et mes seules rêveries. Il y a dans toute existence individualisée une double action: d'une part un développement de soi venant du dedans, son pouvoir d'être le plus intime, le plus grand, qui fait qu'elle est véritablement elle-même, et, d'autre part, une réceptivité aux impacts extérieurs qu'elle doit adapter à son individualité et dont elle doit faire un matériau pour sa croissance et son pouvoir propres. Ces deux processus ne s'excluent pas, et le second ne nuit pas au premier, sauf quand le génie intérieur est trop faible pour sortir victorieux de ses échanges avec le monde extérieur; au contraire, chez un être sain et vigoureux, cette réceptivité stimule sa force de développement intérieur et l'aide à se déterminer lui-même de façon plus originale et plus efficace. À mesure que nous gravissons les échelons, nous découvrons que ce pouvoir de développement originel, intérieur, de consciente détermination de soi, s'accroît constamment, et que chez ceux qui vivent en eux-mêmes avec le plus d'intensité, il atteint des proportions

étonnantes, parfois presque divines. Mais nous constatons aussi que ce pouvoir allié, celui qui appréhende les impacts et les suggestions du monde extérieur, s'accroît dans une égale mesure; ceux qui vivent le plus puissamment en eux-mêmes peuvent aussi, et le plus largement, utiliser aux fins du Moi ce monde et tout son matériau – et, ajoutons-le, l'aider le plus utilement en l'enrichissant de leur être. Plus l'homme découvre son moi intérieur et vit en accord avec lui, mieux il peut embrasser l'univers et devenir un avec lui; l'homme indépendant, possesseur et maître de soi, Swarât, peut le mieux devenir Samrât, possesseur et façonneur du monde dans lequel il vit, et devenir un avec tous dans l'Âtman. Telle est la vérité que nous enseigne cette existence progressive, et c'est là un des plus grands secrets de l'ancienne connaissance spirituelle de l'Inde.

Par conséquent, vivre dans son moi, déterminer l'expression de ce moi à partir du centre de son être et en accord avec la loi de cet être, swadharma, est la nécessité première. Ne pas pouvoir le faire conduit à la désintégration de la vie; le faire insuffisamment conduit à l'apathie, la faiblesse, l'inefficacité, au risque d'être opprimé par les forces extérieures et anéanti; ne point le faire avec sagesse et intuition, par un puissant usage des matériaux et des pouvoirs intérieurs, conduit à la confusion et au désordre et, finalement, au déclin et à la mort. Mais ne pas non plus être capable d'utiliser les matériaux que nous offre la vie autour de nous, ne pas savoir s'en saisir par un choix intuitif, et les assimiler en en restant le maître tout-puissant, constitue une grave lacune et met en danger notre existence. Chez une individualité saine, l'impact extérieur ou l'énergie, l'idée, l'influence venues s'insinuer, risquent d'agir comme un irritant qui réveille dans l'être intérieur le sentiment d'une discorde, d'une incompatibilité ou d'un péril; cela entraîne une lutte, une réaction et un processus de rejet; mais cette lutte même, ce rejet peuvent susciter un changement, une croissance, une certaine augmentation de la puissance et des matériaux de la vie; l'attaque stimule les énergies de l'être, leur vient en aide. Cela peut servir d'aiguillon, éveiller la conscience de soi à une action nouvelle, au sentiment de nouvelles possibilités – par comparaison, par suggestion, en frappant à des portes verrouillées pour tirer de leur sommeil des énergies assoupies. Cela peut s'introduire comme un matériau utilisable, qu'il faut alors remodeler à l'image de l'énergie

intérieure, harmoniser avec l'être intérieur, interpréter à la lumière de sa conscience de soi spécifique. Si le milieu subit un profond changement, ou s'il se produit une rencontre brutale et massive avec des influences envahissantes, ces processus se mettent à l'œuvre simultanément, et cela peut alors créer provisoirement un grand désarroi et de grandes difficultés, nombre de mouvements incertains ou périlleux, mais aussi l'occasion d'une immense transformation qui continue à croître d'elle-même, ou d'une ardente et vaste renaissance.

La différence entre l'âme du groupe et l'âme individuelle réside seulement dans le fait que la première est composée de nombreux moi individuels, et qu'elle est capable, au sein du groupe, d'une grande diversité. Ces échanges internes constants peuvent longtemps suffire à préserver la vitalité, la croissance, le pouvoir d'une activité en développement, même si les échanges avec le reste de l'humanité sont réduits. La civilisation grecque – après s'être développée sous les influences égyptienne, phénicienne et d'autres encore venues d'Orient – se sépara très nettement des cultures « barbares » non helléniques, et pendant quelques siècles parvint à vivre en vase clos grâce à sa riche diversité et à des échanges intérieurs. Le même phénomène s'était produit dans l'Inde ancienne, où la culture, dotée d'une intense vie intérieure, se différenciait profondément de toutes celles qui l'entouraient, et put préserver sa vitalité grâce à une diversité et des échanges intérieurs plus riches encore. La civilisation chinoise nous en offre un troisième exemple. Mais à aucun moment la culture indienne n'exclut totalement les influences extérieures ; au contraire, un très grand pouvoir d'assimilation sélective, de subordination et de transformation des éléments extérieurs, caractérisait son action ; l'Inde savait se protéger des intrusions puissantes ou écrasantes, mais se servait volontiers de tout ce qui l'avait frappée ou impressionnée afin de l'intégrer, et, ce faisant, le modifiait en sorte que le nouvel élément s'harmonisât avec l'esprit de sa propre culture. Mais aujourd'hui il n'est plus possible de se tenir ainsi à l'écart, séparé de tout, à l'instar des anciennes civilisations ; les races se sont trop rapprochées les unes des autres, elles sont poussées presque inévitablement à vivre une vie commune. Nous voilà donc confrontés à un problème plus difficile encore, celui de vivre complètement sous la pression de cette vaste interaction, tout en imposant à leurs effets la loi de notre être.

Toute tentative pour demeurer exactement ce que nous étions avant l'invasion européenne, ou ignorer à l'avenir ce que réclament les conditions et les nécessités du monde moderne, est fatalement vouée à l'échec. Nous pouvons déplorer certains des aspects de la période où nous avons subi cette domination du point de vue occidental, ou, nous écartant de ce point de vue, nous pouvons aspirer à recouvrer notre propre vision de l'existence ; mais nous ne pourrions rejeter cette part d'inévitable changement qu'il a provoqué en Inde ; pas plus d'ailleurs qu'un homme ne peut, dans sa vie, revenir à ce qu'il était plusieurs années auparavant, et recouvrer intacte et entière son ancienne mentalité. Non seulement le temps et ses influences ont-ils passé sur lui, mais ils l'ont dans leur flux emporté vers l'avant. Nous ne pouvons revenir en arrière à une forme passée de notre être, mais nous pouvons aller de l'avant, vers une vaste reconquête de nous-mêmes, et tirer un meilleur usage, un usage plus vivant, plus vrai, plus sûr, de l'expérience que nous avons vécue durant cette période de transition. Notre pensée s'inspire toujours essentiellement du vaste esprit et des idéaux de notre passé, mais notre façon de les concevoir, de les énoncer et de les élaborer ont changé sous l'influence d'une pensée et d'une expérience nouvelles ; cet esprit, ces idéaux, nous les voyons non seulement à la lumière de notre passé, mais dans une lumière nouvelle, nous les soutenons par la force accrue de nouveaux points de vue ; même les mots anciens que nous employons prennent un sens différent, plus étendu, plus riche. Répétons-le, nous ne pouvons demeurer « nous-mêmes et rien que nous-mêmes », au sens formel, étroit de cette expression, car nous devons obligatoirement tenir compte du monde moderne qui nous entoure, en prendre pleinement connaissance, sinon nous ne pourrions survivre. Mais il est vrai que cela modifie notre être subjectif : mon mental, et tout ce qui en dépend, est modifié par ce qu'il observe, ce sur quoi il agit, modifié quand il en tire un nouveau matériau pour sa pensée, modifié quand ce stimulant l'éveille à de nouvelles activités, modifié même quand il nie et rejette ; car une ancienne pensée ou une ancienne vérité, du moment que je l'oppose à une autre idée, devient pour moi une pensée nouvelle par l'effort même que je fais pour l'affirmer ou la rejeter ; elle se revêt d'aspects nouveaux, pose de nouvelles questions. De même, ma vie est modifiée par les vivantes influences qu'elle doit affronter. Et enfin, nous ne



pouvons manquer d'être sollicités par les grandes idées dominantes et les grands problèmes du monde actuel. Ce monde est encore dans une large mesure européen – un monde dominé par le mental européen, par la civilisation européenne. Nous revendiquons le droit de redresser ces abus; nous voulons réaffirmer l'esprit asiatique et, en ce qui nous concerne, l'esprit indien, nous voulons préserver et développer les hautes valeurs de ces civilisations. Mais le mental de l'Asie, comme celui de l'Inde, ne pourra réussir à s'imposer qu'en faisant face à ces problèmes et en leur donnant une solution qui justifiera ses idéaux et son esprit.

Le principe que je viens d'affirmer provient à la fois d'une nécessité de notre nature et de la nécessité même des choses et de la vie – fidélité à notre esprit, à notre nature, à nos idéaux propres, à la création de formes qui nous sont spécifiques en ce nouvel âge et ce nouvel environnement, ce qui implique aussi une puissante maîtrise des influences extérieures; mais cela ne signifie pas nécessairement, et dans la situation actuelle cela ne peut en aucun cas signifier, un rejet total: un élément d'heureuse assimilation est donc indispensable. Reste le problème très délicat de l'application de ce principe – jusqu'où aller, comment procéder, quelles idées nous serviront de guides. Pour ce travail de réflexion, il nous faut considérer chaque domaine de la culture et, fidèles à la perception de ce que sont l'esprit et l'idéal indiens, nous interroger sur la façon dont ils peuvent agir, dans chacun de ces domaines, sur la situation et les possibilités actuelles, et mener à une nouvelle et victorieuse création. Dans cet effort de réflexion, se montrer trop dogmatique ne servirait à rien. En Inde, tout esprit qui en est capable doit réfléchir à ces questions, ou mieux encore, tâcher de les résoudre selon ses lumières et ses facultés propres – comme les artistes bengalis s'y emploient dans leur domaine –, apportant ainsi sa touche de lumière et de réalisation. L'esprit de la renaissance indienne, ce pouvoir de l'Esprit-du-Temps universel, s'occupera du reste, lui qui a commencé de se mouvoir parmi nous pour la création d'une Inde nouvelle, d'une Inde plus grande.



## *L'Inde est-elle civilisée ? – 1*

Un livre a paru sous ce titre plutôt surprenant il y a quelques années. L'auteur, sir John Woodroffe, connu pour son érudition et ses ouvrages sur la philosophie tantrique, y répondait à cet extravagant *jeu d'esprit* de M. William Archer. Quittant le terrain sûr de sa sphère naturelle pour s'aventurer dans des domaines où seule sa sublime et prétentieuse ignorance fait autorité, ce critique de théâtre réputé avait en effet attaqué l'Inde, sa culture et sa vie même, et condamné en bloc tous ses plus grands accomplissements : sa philosophie, sa religion, sa poésie, sa peinture, sa sculpture, les Upanishads, le Mahâbhârata, le Râmâyana, comme une masse repoussante d'innommable barbarie. À l'époque, beaucoup avaient estimé que répondre à une telle critique reviendrait à tirer des coups de canon sur un papillon, ou, dans le cas qui nous occupe, sur un bourdon. Sir John Woodroffe, en revanche, affirmait que même un tel assaut d'ignorance devait être pris au sérieux ; en tant que spécimen, cette critique lui paraissait particulièrement utile, d'abord parce qu'elle posait le problème du point de vue rationaliste, et non du point de vue chrétien et missionnaire, et ensuite parce qu'elle mettait à nu les motifs véritables, insidieux et grossiers, de toutes les attaques de cette nature. Le livre de sir John Woodroffe fut important, non pas tant parce qu'il répondait à un certain type de critique, mais parce qu'il soulevait, avec beaucoup de force et de pertinence, tout le problème de la survie de la civilisation indienne et d'un conflit culturel jugé inéluctable.

La question n'est pas de savoir s'il a existé, ou s'il existe en Inde aujourd'hui une civilisation, car tous ceux dont l'opinion compte y ont effectivement reconnu la présence d'une grande civilisation, dotée d'un caractère unique. C'est là un fait indiscutable. Sir John Woodroffe se proposait de mettre en évidence le conflit entre les cultures européenne et asiatique, et surtout la signification et la valeur spécifiques de la civilisation indienne, le péril où elle se trouve et le désastre que sa destruction représenterait pour le monde. Il estime que sa sauvegarde est d'une immense importance pour l'humanité, et la croit en grand danger. Une tornade s'est levée, bouleversant tout sur son passage ; et dans ce formidable raz de marée de transformation qui déferle sur le

monde, l'ancienne culture de l'Inde, attaquée par le modernisme européen, subjuguée sur le plan matériel, trahie par l'indifférence de ses enfants, risque de disparaître à jamais, et avec elle l'âme de la nation qui en est dépositaire. Ce livre nous exhortait à mieux apprécier la valeur de ce legs sacré, et, mesurant le péril qui approche, à tenir bon et à lui demeurer fidèles dans l'épreuve. Aussi avons-nous jugé utile d'en résumer ici les points essentiels, en guise d'introduction à ce sujet d'une importance capitale.

Atteindre un bonheur véritable en ce monde, constitue le but terrestre et légitime de l'homme. Or le vrai bonheur consiste à découvrir et préserver une harmonie naturelle entre l'esprit, le mental et le corps. Apprécier une culture, c'est voir dans quelle mesure elle a trouvé la juste clef de cette harmonie et su organiser les mouvements et les motifs par lesquels elle s'exprime. Et juger une civilisation, c'est déterminer la façon dont ses principes, ses idées, ses formes, ses modes de vie s'agencent pour faire ressortir cette harmonie, organiser les rythmes de son jeu et assurer sa continuité ou le développement de ses thèmes. Une civilisation qui poursuit un tel but, peut être principalement matérielle, comme la culture de l'Europe moderne, principalement mentale et intellectuelle comme l'ancienne culture gréco-romaine, ou principalement spirituelle comme la culture toujours vivante de l'Inde. Au cœur de la conception indienne se trouve l'idée que l'Éternel, l'Esprit est enclos dans la matière, involué et immanent en elle, et qu'il évolue sur le plan matériel au moyen de la renaissance individuelle, gravissant les échelons de l'être jusqu'à ce qu'en l'homme mental il pénètre dans le monde des idées et dans le domaine de la moralité consciente, le *dharma*. Cet accomplissement, cette victoire sur la matière inconsciente progresse dans toutes les directions, élargit son horizon, s'élève de plan en plan jusqu'à ce que la croissante manifestation de la part sattvique ou spirituelle du véhicule mental permette à l'être mental individuel en l'homme de s'identifier avec la pure conscience spirituelle au-delà du Mental. C'est sur cette conception que s'est édifié le système social de l'Inde. Sa philosophie la formule, sa religion aspire à la conscience spirituelle et à ses fruits, son art et sa littérature ont eux aussi leur regard tourné vers les hauteurs. Son Dharma, le principe même de son être, est tout entier fondé sur elle. Certes, l'Inde admet le progrès, mais un progrès spirituel,

non le processus de développement extérieur d'une civilisation matérielle toujours plus prospère et efficace. L'Inde a fondé sa vie sur cette haute idée, sur cet élan vers le spirituel et l'éternel et c'est ce qui fait la valeur et l'originalité de sa civilisation. Et c'est parce qu'elle est demeurée fidèle à cet idéal le plus haut, qu'en dépit de toutes ses faiblesses son peuple est devenu une nation à part dans l'humanité.

Mais il existe d'autres cultures, mues par des conceptions différentes, et parfois même par des mobiles opposés. Or le principe de la lutte étant la première loi de l'existence dans le monde matériel, le conflit entre les diverses cultures est inévitable. Un besoin profondément enraciné en la Nature les pousse à s'étendre, à détruire, assimiler et remplacer toutes disparités et tous contraires. Cet état de conflit n'est évidemment pas l'étape ultime et idéale ; celle-ci survient lorsque les différentes cultures développent leurs mobiles particuliers librement, sans haine ni malentendus ni agressivité, et quand elles éprouvent même un certain sentiment d'unité sous-jacente. Mais aussi longtemps que prévaut le principe de la lutte, il faut accepter la loi inférieure. Déposer les armes au cœur du combat ne peut qu'être fatal. Une culture qui renonce à sa vivante singularité, une civilisation qui néglige de se défendre énergiquement, seront englouties et la nation qui leur devait sa vie perdra son âme et périra. Chaque nation est une Shakti, un pouvoir de l'esprit en évolution dans l'humanité, et elle doit son existence au principe qu'elle incarne. L'Inde est la Bhârata Shakti, la vivante énergie d'une grande conception spirituelle, et lui demeurer fidèle est pour elle le principe même de son existence. C'est à cette seule vertu qu'elle doit sa place parmi les nations immortelles, et c'est là le secret de sa stupéfiante endurance et de sa force indestructible de survie et de renouveau.

Le principe de la lutte a pris dans l'histoire de vastes proportions, sous la forme de l'affrontement millénaire entre l'Asie et l'Europe. Cet antagonisme, et toutes les pressions qu'il engendre, ne s'est pas seulement exprimé sur le plan matériel ; il a également revêtu un aspect culturel et spirituel. Tant matériellement que spirituellement, l'Europe est partie maintes fois à l'assaut de l'Asie, et l'Asie à l'assaut de l'Europe, afin de conquérir, d'assimiler, d'imposer leur domination. Ce fut une oscillation constante, un flux et un reflux de ces deux océans de pouvoir. En Asie, la tendance spirituelle s'est toujours manifestée, avec

plus ou moins d'intensité, plus ou moins de clarté ; et dans ce domaine fondamental, l'Inde représente la quintessence du caractère asiatique. L'Europe elle aussi, à l'époque médiévale, possédait une culture où, du fait de la domination de l'idéal chrétien – mais le christianisme a son origine en Asie –, le mobile spirituel prédominait. Pourtant, s'il y avait alors entre ces deux cultures une similarité de fond, malgré certaines différences, chaque tempérament culturel a toujours gardé sa spécificité. Depuis quelques siècles l'Europe est devenue matérialiste, prédatrice, agressive. Elle a perdu l'harmonie entre l'homme intérieur et l'homme extérieur qui donne pourtant son vrai sens à une civilisation, et qui est la condition essentielle à la réalisation d'un progrès véritable. Le confort matériel, le progrès matériel, l'efficacité matérielle, tels sont les dieux qu'elle adore. La civilisation européenne moderne, qui a envahi l'Asie et qui se manifeste par ces violentes attaques contre les idéaux de l'Inde, est l'expression concrète de cette culture matérialiste. Fidèle à sa motivation spirituelle, l'Inde n'a jamais pris part aux agressions physiques de l'Asie contre l'Europe. Elle a toujours recouru à une autre méthode, à une pénétration de ses idées dans le monde. Et ce mouvement, nous le voyons renaître aujourd'hui. Mais sur le plan matériel, elle est actuellement soumise à l'occupation européenne, et cette conquête matérielle s'accompagne nécessairement d'une volonté de conquête culturelle – invasion qui, elle aussi, a gagné du terrain. Par ailleurs, l'occupation britannique a permis à l'Inde de préserver malgré tout son identité et son modèle de société ; l'Inde s'est réveillée, elle a repris conscience d'elle-même, et en attendant qu'elle reprenne aussi conscience de sa force, cette occupation l'a protégée du raz de marée qui l'aurait autrement submergée et aurait détruit sa civilisation.<sup>1</sup> Il lui appartient désormais de se ressaisir, de défendre sa culture contre cette intrusion étrangère, de préserver son esprit propre, la loi essentielle de son être et ses formes caractéristiques,

1. Cet argument ne saurait être pris à la lettre. Fidèle à son principe de non-ingérence dans les affaires sociales et religieuses, le gouvernement britannique a évité d'exercer sciemment ou délibérément des pressions directes et violentes sur la société ; en revanche, il a miné et privé de toute vitalité tous les anciens centres et instruments de la vie sociale en Inde, et il l'a rongée imperceptiblement jusqu'à ce qu'il n'en reste plus qu'une croûte pourrissante privée de toute capacité d'expansion ou n'ayant plus pour se défendre que la force de son inertie (*Note de l'auteur*).

pour son propre salut et pour le bien général de l'humanité tout entière.

Toutefois, plusieurs questions se posent : d'abord et avant tout, on peut se demander si un tel esprit de défense et de combat est juste, ou si l'union, l'harmonie ne sont pas davantage dans notre nature et ne représentent pas notre contribution au progrès humain. Une culture mondiale unifiée n'est-elle pas la voie royale du futur ? Une civilisation exagérément spirituelle, ou exagérément temporelle, est-elle propice à la perfection et au progrès de l'homme ? Une réconciliation heureuse ou juste de ces deux tendances semblerait détenir la clef de l'harmonie entre l'esprit, le mental et le corps. On peut en outre se demander si les formes de la culture indienne, autant que son esprit, doivent être gardées intactes. L'auteur nous donne sa réponse : selon lui, le progrès spirituel de l'humanité obéit à un principe de « gradation », et doit nécessairement passer par trois phases successives de développement.

La première étape est une période de conflit et de concurrence qui a prédominé dans le passé et jette encore son ombre sur la scène humaine actuelle. Car même lorsque les formes les plus grossières du conflit matériel s'atténuent, le conflit lui-même persiste et l'antagonisme culturel est exacerbé. La seconde étape est celle de l'entente. La troisième et dernière est marquée par un esprit de sacrifice : tout étant perçu comme le Moi unique, chacun fait don de lui-même pour le bien d'autrui. La plupart ont tout juste atteint la seconde étape, et la troisième appartient encore à un futur indéterminé. Quelques individus ont certes atteint à la plus haute étape ; le parfait sannyâsi, l'homme libéré, par exemple, l'âme qui est devenue une avec l'Esprit, sait que tous les êtres sont lui-même et il n'a plus rien à attaquer ou à défendre. Car le conflit est étranger à sa vision profonde, à sa loi ; le sacrifice et le don de soi gouvernent toutes ses actions. Mais aucun peuple n'a atteint ce niveau, et obéir à une loi ou à un principe aveuglément ou par ignorance, ou en contredisant la vérité de sa propre conscience, est un mensonge et un suicide. Se laisser égorger comme l'agneau attaqué par le loup, n'aide pas à notre croissance, n'engendre aucun développement, ne garantit aucun mérite spirituel. L'entente et l'unité viendront sans doute en leur temps, mais ce devra être une unité profonde laissant le champ libre au jeu des différences, et non une

absorption de l'un par l'autre ou un mélange incongru et discordant. Cette étape ne viendra pas non plus avant que le monde ne soit prêt à recevoir ces choses supérieures. Déposer les armes en état de guerre, c'est inviter la destruction et cela ne peut servir, et ne peut être compensé par aucun objectif spirituel.

En vérité, il faudra arriver à une harmonisation parfaite entre le spirituel et le temporel, car l'esprit agit par l'intermédiaire du mental et du corps. Mais une culture purement intellectuelle ou lourdement matérielle comme celle que l'Europe privilégie de nos jours, porte en son sein le germe de la mort ; car le but vivant de la culture est la réalisation du ciel sur la terre. On trouve encore dans la culture et la philosophie de l'Inde, bien que son élan la porte vers l'Éternel – qui demeure ce qu'il y a de plus haut, de plus entièrement réel – une réconciliation suprême de l'éternel et du temporel, et elle n'a nul besoin de la chercher ailleurs. Selon le même principe, la forme que prend l'interdépendance entre le mental, le corps et l'esprit dans une culture harmonieuse est aussi importante que l'esprit en soi ; car la forme est le rythme de l'esprit. Briser la forme, c'est mutiler l'expression de soi de l'esprit, ou en tout cas la mettre en grand péril. Il se peut, il est même certain que les formes changeront, mais il faudra que cette forme nouvelle soit une expression, une création originale s'épanouissant du dedans ; il faudra qu'elle porte la marque de l'esprit, et non qu'elle emprunte servilement aux créations d'une nature étrangère.

Où l'Inde se tient-elle donc réellement en cette heure critique de sa destinée ? et dans quelle mesure peut-on dire qu'elle repose encore solidement sur ses fondations éternelles ? Déjà, elle a été largement affectée par la culture européenne, et le péril est loin d'être écarté ; au contraire, il risque de s'étendre et de s'accroître, de s'affirmer avec une violence accrue dans les années à venir. L'Asie à nouveau se réveille ; mais de ce fait même, la civilisation européenne sera de plus en plus tentée – elle l'est déjà – d'assimiler la culture asiatique, tentative naturelle et légitime si l'on s'en tient à la loi de la concurrence. En effet, une fois l'Asie conquise et transformée culturellement, l'Europe n'aura plus à craindre, le jour où l'Asie comptera de nouveau dans les affaires et dans l'ordre du monde, d'être envahie par l'idéal asiatique. Le problème est complexe, car au conflit culturel s'ajoute une question politique. Si l'on en croit M. Archer, l'Asie doit devenir une province

culturelle de l'Europe, et sur le plan politique, faire partie d'une alliance européenne, sinon européenne ; autrement, c'est l'Europe qui risque de devenir une province culturelle de l'Asie, de s'orientaliser sous l'influence dominante des peuples asiatiques – riches, énormes, puissants – dans le nouvel ordre mondial.

De toute évidence, l'attaque de M. Archer est politiquement motivée. Tout au long, il nous serine que la reconstruction du monde doit adopter les formes et les principes de la civilisation européenne, rationaliste et matérialiste. Suivant ce raisonnement, l'Inde, si elle reste attachée à sa propre civilisation, si elle persiste à chérir son mobile spirituel et s'accroche à son principe spirituel formateur, apparaîtra comme une « tache » hideuse, et comme la vivante négation de ce monde impeccable, lumineux, rationaliste. Soit elle devra s'euro péaniser, c'est-à-dire devenir, dans tout son être, rationaliste et matérialiste – changement qui la rendra digne d'acquiescer sa liberté –, soit il lui faudra demeurer sujette et se laisser gouverner par ses supérieurs culturels, afin que ses gardiens et tuteurs européens, chrétiens et athées, nobles, éclairés, puissent, en le tenant fermement sous leur joug, éduquer et civiliser son peuple constitué de trois cent millions de sauvages religieux. Sous cette forme, ce discours paraît grotesque, mais il résume l'essentiel du problème. Par ailleurs, face à cet assaut – qui n'est pas général, car l'on comprend et apprécie aujourd'hui la culture indienne mieux qu'auparavant – l'Inde, en vérité, s'éveille et se défend, mais pas suffisamment encore, pas avec une totale consécration, une vision claire et une résolution à toute épreuve qui, seules, peuvent la sauver du péril. Or celui-ci est imminent. À elle de choisir – car le choix est impératif : vivre ou périr.

Cet avertissement ne doit pas être pris à la légère ; les déclarations récentes faites par des journalistes et des politiciens, la publication de livres et d'articles hostiles à l'Inde, et l'accueil enthousiaste que certains pays européens leur ont réservé –, indiquent que le danger est bien réel. Et il ne pouvait en être autrement, compte tenu de la situation politique actuelle et des tendances culturelles qui sont à l'œuvre, en cette heure où des changements immenses et décisifs se produisent. Pour autant, il n'est pas nécessaire de souscrire à tous les points de vue exprimés dans ce livre. Je ne saurais, pour ma part, accepter sans réserve le panégyrique que sir Woodroffe fait de la civilisation médiévale

européenne. Son intérêt, la beauté de ses mobiles artistiques, ses élans spirituels profonds et sincères sont à mes yeux entachés par un vaste courant d'ignorance et d'obscurantisme, par sa cruelle intolérance, sa dureté révoltante propre au caractère teuton primitif, sa brutalité, sa férocité, sa grossièreté. Je trouve aussi que l'auteur a des mots trop durs pour la culture européenne plus récente. Ce type principalement mercantile de civilisation a suffisamment étalé la laideur de sa tendance matérialiste et utilitaire, pour que nous commettions l'erreur de le prendre pour modèle; néanmoins, il a été inspiré par de plus nobles idéaux qui ont beaucoup apporté à l'humanité, même si leurs formes sont encore frustes et imparfaites et si leur sens profond n'a pas encore trouvé la dimension spirituelle qui seule le rendra entièrement acceptable à la mentalité indienne. Je pense aussi que M. Woodroffe a quelque peu sous-estimé la force de la renaissance indienne – je ne parle pas de la vigueur de ses réalisations extérieures, car elle est encore très insuffisante, mais de son élan incoercible, de sa force spirituelle, et de ses potentialités. Son portrait de l'Indien servile – toujours prêt à rabâcher, d'un ton obséquieux et solennel, que « les institutions européennes doivent servir de critère aux aspirations de l'Inde », ou autres élucubrations du même genre – me paraît également un peu trop appuyé. Ce qu'il dit ne s'applique plus qu'à une certaine classe, chaque jour moins nombreuse, auquel l'auteur appartient et dont il se fait le porte-parole, et dans un seul domaine, la politique. Mais cette exception est de taille, il est vrai, et elle ouvre la porte à un péril d'une ampleur et d'une portée considérables. Cela dit, même dans ce domaine un profond changement d'esprit se dessine, bien qu'il n'ait pas encore pris une forme bien définie et qu'il ait à subir actuellement la violence d'un nouvel assaut d'européanisation inspiré par le militantisme primaire de la Russie prolétarienne. Enfin, l'auteur n'accorde pas suffisamment d'importance à l'infiltration croissante de la pensée spirituelle indienne en Europe et en Amérique, cette réplique typiquement indienne aux invasions européennes. Vue sous cet angle, la question, dans son ensemble, revêt un tout autre aspect.

Sir John Woodroffe nous invite à une vigoureuse auto-défense. Mais dans un tel conflit, à l'âge moderne, se contenter de se défendre mène tout droit à la défaite. Et s'il nous faut vraiment combattre, la seule stratégie valable est une attaque énergique, reposant sur une

défense solide, vivante et mobile, que seule cette combativité peut rendre efficace. Pourquoi une certaine catégorie d'Indiens sont-ils encore hypnotisés, dans tous les domaines, par la culture européenne? et pourquoi le sommes-nous tous encore dans le domaine politique? Parce que tout le pouvoir, toute la créativité, toute l'activité se sont toujours trouvés du côté de l'Europe, et tout l'immobilisme, ou toute la faiblesse d'une défense passive et inefficace, du côté de l'Inde. Cependant, chaque fois que l'esprit indien s'est montré capable de réagir, d'attaquer énergiquement et de créer avec *éclat*, le lustre européen a aussitôt commencé de perdre de son pouvoir hypnotique. Personne aujourd'hui ne ressent plus l'impact de l'assaut religieux de l'Europe, très puissant à l'origine, parce que les activités créatrices de la renaissance hindoue ont fait de notre religion une force vivante et qui évolue, une force solidement établie, triomphante, péremptoire. Deux événements ont scellé cette victoire: d'une part la naissance du mouvement théosophique, de l'autre, les déclarations de Vivékânanda à Chicago. Car ils ont projeté les idées spirituelles que l'Inde défend, non plus passivement mais par un assaut dynamique envahissant la mentalité matérialiste de l'Occident. Dans l'Inde entière, l'éducation et l'influence anglaises ont colonisé et vulgarisé nos conceptions esthétiques, jusqu'au jour où l'École du Bengale, cette soudaine et brillante aurore, a projeté ses rayons jusque sur Tokyo, Londres et Paris. Cet événement culturel marquant a déjà provoqué dans notre pays une véritable révolution artistique. Bien qu'elle soit loin d'être complète, son mouvement est irrésistible et son avenir assuré. Ce phénomène s'étend aux autres domaines. Même dans la sphère politique, c'était là le sens profond de la politique du parti soi-disant extrémiste au sein du mouvement du Swadêshî; car ce mouvement représentait une tentative pour surmonter ce qui jusque-là semblait être une impossibilité: la création par l'esprit indien d'une politique affranchie du modèle européen. S'il a échoué pour le moment, ce n'est pas que son inspiration soit fautive; c'est que la pression des forces adverses était encore trop forte, et la faiblesse héritée d'un âge de décadence trop enracinée; et si ses premières créations ont été abattues ou laissées exsangues et vidées de leur sens originel, ce mouvement n'en reste pas moins une indication sur la route. La tentative sera nécessairement reprise, dès que les portes s'ouvriront plus largement, dans des conditions plus



favorables. Un jour prochain, nous la verrons renaître et triompher. Mais pour l'heure, l'âme de l'Inde est gravement menacée ; car une européanisation sur le plan politique entraînerait une européanisation sur le plan social, qui à son tour provoquerait la mort culturelle et spirituelle de l'Inde. Pour que la défense soit efficace, l'offensive doit donc être victorieuse et créatrice.

Si nous voulons aborder cette question primordiale dans sa vraie perspective, il nous faut lui donner sa dimension universelle. Le principe de la lutte, du conflit et de la concurrence gouverne encore les relations internationales, et les gouvernera encore pendant un certain temps ; car même si la guerre était abolie dans un proche avenir par quelque grâce qui serait faite à l'humanité et qui paraît aujourd'hui bien improbable, le conflit assumerait d'autres formes. Par ailleurs, le phénomène caractéristique et prédominant de notre époque, est la croissance d'un certain sentiment de rapprochement mutuel et d'interdépendance entre les hommes. La guerre l'a mis violemment en lumière ; mais l'après-guerre nous en dévoile toutes les implications, aussi bien que l'énormité des difficultés. Nous sommes encore loin d'une réelle entente, plus loin encore d'un début d'unité véritable, ce n'est qu'un rapprochement physique inéluctable que nous imposent les inventions scientifiques et les circonstances de l'âge moderne. Cependant, cette union aura nécessairement des effets sur tous les plans : mental, culturel, psychologique. Au début, loin d'atténuer le conflit, elle l'accentuera probablement dans de nombreux domaines, aggravera les multiples rivalités politiques et économiques, et précipitera également la lutte sur le plan culturel. Il en résultera peut-être une unification par absorption, une destruction de toutes les autres civilisations par le modèle européen unique et agressif. Il est difficile de prédire de quel type sera ce modèle – économique bourgeois, matérialiste prolétarien ou intellectuel et rationaliste –, mais, sous une forme ou une autre, c'est lui qui est actuellement dominant. Par contre, il pourrait aussi se créer une libre entente entre nations, accompagnée d'un certain sentiment d'unité sous-jacente. Mais l'idéal selon lequel chaque peuple constitue une entité absolument distincte, chacun développant en vase clos ses propres formes culturelles, et excluant par chauvinisme toute idée dominante ou toute forme culturelle étrangères, a peu de chance de prévaloir, encore qu'il ait été dans l'air pendant

un temps et ait même été assez florissant. Cet idéal ne pourrait s'imposer que si tout le projet d'unification que la Nature prépare s'écroulait – catastrophe improbable, même si elle n'est pas absolument impossible. C'est l'Europe qui domine le monde, aussi est-il naturel de prédire l'avènement d'un monde occidentalisé, avec les différences minimales que peut autoriser une unité européenne vouée à la poursuite rigoureuse et scientifique du développement et de l'organisation de la vie matérielle. Sur ce versant du possible se projette l'ombre de l'Inde.

Sir John Woodroffe cite la devise du professeur Lowes Dickinson, selon laquelle il ne s'agit pas tant d'un conflit entre l'Asie et l'Europe, que d'un conflit entre l'Inde et le reste du monde. Il y a du vrai dans ces paroles, mais le conflit culturel qui oppose l'Europe à l'Asie n'en demeure pas moins un facteur bien réel. L'Inde ne détient pas le monopole de la spiritualité ; si cachée soit-elle, submergée par l'intellectualisme ou dissimulée sous d'autres voiles, elle fait nécessairement partie de la nature humaine. S'il y a une différence, c'est entre une spiritualité dont on fait le mobile directeur et le pouvoir déterminant de la vie tant intérieure qu'extérieure, et une spiritualité refoulée, acceptée seulement à condition qu'elle se déguise ou joue un rôle mineur, une spiritualité détrônée ou écartée provisoirement au profit de l'intellect ou d'un vitalisme matérialiste dominateur. La première voie, qui était celle de la sagesse antique, fut suivie à une époque par tous les peuples civilisés – littéralement, de la Chine au Pérou. Mais toutes les nations, à l'exception de l'Inde, ont dévié de cette voie, empêchant ainsi la spiritualité de se répandre aussi largement, où s'en sont complètement écartées comme en Europe. Ou encore, comme en Asie, elles sont en passe d'y renoncer à leurs risques et périls au profit du nouveau modèle qui les submerge – modèle économique, commercial, industriel, avec sa pensée utilitaire. Seule l'Inde, malgré sa chute ou le déclin de sa lumière et de sa vigueur, est demeurée fidèle à l'âme du mobile spirituel. L'Inde seule résiste obstinément ; car aussi bien la Turquie que la Chine et le Japon, proclament nos détracteurs, sont revenus de leur sottise. En un mot, ils ont embrassé le rationalisme et le matérialisme. Seule l'Inde, en tant que nation – quels qu'aient pu être les agissements de certains individus ou d'une classe minoritaire – a jusqu'à ce jour refusé de trahir la Divinité qu'elle adore ou

de se prosterner devant les puissantes idoles du rationalisme, du commercialisme et de l'économie qui règnent sur le monde, devant ces dieux de fer triomphants de l'Occident. Elle en a souffert, mais n'a pas encore succombé. Les couches superficielles de son mental, mais non son intelligence plus profonde, ont été forcées d'admettre bon nombre de notions occidentales – entre autres celles de liberté, d'égalité et de démocratie –, et de les réconcilier avec la Vérité védantique ; mais jamais ces idées, sous leurs formes occidentales, ne lui ont vraiment convenu et déjà elle cherche, dans sa pensée, à leur donner une tournure indienne, et donc, nécessairement, une tournure spirituelle. La première fièvre d'imitation des idées et de la culture anglaises s'est calmée, mais une autre passion, plus dangereuse encore, s'est récemment éveillée : l'imitation de la culture européenne continentale en général, et plus particulièrement du mouvement fruste et tumultueux qui agite la Russie révolutionnaire. On assiste par ailleurs à un renouveau de plus en plus marqué de l'ancienne religion hindoue ; il s'est produit un éveil spirituel, dont les vagues immenses déferlent sur le pays et suscitent des mouvements d'une importance considérable. Dans cette situation paradoxale, il n'est que deux issues possibles : soit l'Inde se laissera rationaliser et industrialiser au point de devenir méconnaissable, au point de ne plus être l'Inde ; soit elle servira de guide dans une nouvelle phase de l'histoire du monde, aidera par son exemple et son influence culturelle les nouvelles tendances à l'œuvre en Occident et spiritualisera le genre humain. Telle est la vraie question, poignante et fondamentale, qui se pose à elle aujourd'hui. Le mobile spirituel que l'Inde représente prévaudra-t-il en Europe, y créant des formes nouvelles qui conviennent à l'Occident, ou bien le rationalisme et le commercialisme européens aboliront-ils définitivement le modèle culturel indien ?

Aussi ne s'agit-il pas de savoir si l'Inde est ou n'est pas civilisée, mais quel sera dans l'avenir le mobile culturel prédominant : celui qui façonna la civilisation de l'Inde, ou le mobile européen, sous son ancienne forme intellectuelle, ou sous sa forme moderne matérialiste ? L'harmonie de l'esprit, du mental et du corps devra-t-elle se fonder sur la loi grossière de notre nature physique rationalisée – ou touchée tout au plus par un faible rayonnement spirituel –, ou le pouvoir dominant de l'esprit prendra-t-il la direction, forçant les pouvoirs inférieurs de

l'intellect, du mental et du corps à se dépasser pour atteindre à une plus haute harmonie, un équilibre victorieux et toujours plus parfait ? L'Inde doit se défendre en refaçonant ses formes culturelles afin d'exprimer son ancien idéal avec une puissance, une profondeur et une perfection accrues. Son offensive doit guider les vagues de la lumière ainsi libérée qui se répandront victorieusement, en cercles de plus en plus larges, dans le monde entier, ce monde sur lequel elle régnait jadis, ou, en tout cas, qui dans un passé lointain baignait dans sa lumière. Même s'il n'est qu'apparent, il faut admettre pour un temps la nécessité d'un tel conflit, aussi longtemps que l'attaque d'une culture antagoniste se poursuivra. Mais puisqu'en réalité il sera une aide à tout ce qui émerge de meilleur dans la pensée progressiste de l'Occident, ce conflit aboutira à un premier accord sur un plan supérieur, et sera un prélude à l'union future.



*L'Inde est-elle civilisée? – 2*

Une fois considérée dans sa vraie perspective, cette question de la « civilisation indienne » perd son sens étroit et se fonde dans un problème infiniment plus vaste. L'avenir de l'humanité se trouve-t-il dans une culture fondée exclusivement sur la raison et la science? Le progrès de la vie humaine est-il le fruit d'un effort d'un mental collectif permanent constitué par une somme toujours changeante d'individus transitoires, un mental qui a émergé de l'obscurité de cet univers matériel inconscient et y cherche à tâtons, parmi toutes ses difficultés et tous ses problèmes, une lumière suffisamment claire, un support suffisamment solide? Ou encore : la civilisation représente-t-elle la tentative de l'homme pour trouver cette lumière et ce support au sein d'une connaissance et d'un mode de vie rationnels? Cela signifierait que la connaissance méthodique des pouvoirs, forces et possibilités de la Nature matérielle, et de la psychologie de l'homme considéré comme un être mental et physique, est la seule science véritable, et l'utilisation méthodique de cette connaissance en vue de promouvoir une efficacité et un bien-être social progressifs – qui rendra cette brève existence plus performante, plus supportable, plus confortable, plus heureuse, mieux équipée, somptueusement enrichie par tous les plaisirs du mental, de la vie et du corps –, le seul véritable art de vivre. Dès lors, toute notre philosophie, toute notre religion – en supposant que celle-ci n'ait pas été complètement dépassée et rejetée –, toute notre science, notre pensée, notre art, notre ordre social, nos lois et nos institutions devront se fonder sur cette conception de l'existence et servir ce seul but et cette seule entreprise. Telle est la formule que la civilisation européenne a acceptée et qu'elle s'efforce encore plus ou moins de mettre en pratique : une civilisation savamment mécanisée servant de support à une culture rationnelle et utilitaire.

Mais la vérité de notre être n'est-elle pas plutôt celle d'une Âme qui s'est incarnée dans la Nature et aspire à se connaître et se découvrir elle-même, à élargir sa conscience, à vivre plus largement et progresser spirituellement pour atteindre à la pleine lumière de la connaissance de soi et à quelque perfection intérieure et divine? La

religion, la philosophie, la science, la pensée, l'art, la société, la vie tout entière ne sont-ils pas uniquement des moyens de favoriser cette croissance, des instruments de l'esprit que nous devons mettre à son service, avec ce but spirituel comme préoccupation première, ou en tout cas ultime? Telle est la conception de la vie et de l'être – la connaissance même, affirme-t-elle –, que l'Inde a défendue jusqu'à ce jour, et qu'elle défend encore de toutes ses forces, par tout ce qu'il y a de plus enraciné, de plus puissant dans sa nature. C'est la formule d'une civilisation spirituelle qui aspire, par le perfectionnement mais en même temps par le dépassement du mental, de la vie et du corps, à une haute culture de l'âme.

Aussi la question qui importe est-elle de savoir si l'espoir futur de l'humanité se trouve dans une civilisation et une culture rationnelles et intelligemment mécanisée, ou dans une civilisation et une culture spirituelles, intuitives et religieuses. Quand notre critique rationaliste nie que l'Inde soit ou ait jamais été civilisée, lorsqu'il déclare que les Upanishads, le Védânta, le bouddhisme, l'hindouisme, l'art et la poésie de l'Inde antique ne sont qu'une montagne de barbarie, les productions futiles d'un mental obstinément barbare, il veut simplement dire que la civilisation s'identifie pour lui au culte et à la pratique de la raison matérialiste, et que tout ce qui se situe en deçà ou au-delà de cette norme ne mérite pas le nom de civilisation. Une philosophie trop métaphysique, une religion trop religieuse – et peut-être même toute religion et toute philosophie –, toute pensée et tout art trop idéalistes et toutes leurs formes mystiques, toute espèce de connaissance occulte, tout ce qui affine, tout ce qui explore par-delà l'étroite province de la raison penchée sur l'univers matériel, et qui, par conséquent lui paraît bizarre, trop subtil, excessif, inintelligible, tout ce qui vibre au sentiment de l'infini, tout ce qui est hanté par l'idée de l'éternel, et une société qui se laisse gouverner par les idées qui en découlent, au lieu d'être guidée exclusivement par la claire lumière de l'intellect et de poursuivre un développement et une efficacité matériels : tout cela n'est pas le produit de la civilisation mais les créations d'une barbarie grossièrement déguisée. L'inconvénient de cette thèse, c'est qu'elle pousse trop loin les enjeux : si on l'en croit, c'est pratiquement tout le passé glorieux de l'humanité qu'il faudrait condamner. Même la culture de la Grèce antique n'y échapperait pas, et une grande partie

de la pensée et de l'art de la civilisation européenne moderne devrait elle-même, dans ce cas, être damnée pour cause de semi, sinon d'entière barbarie. À l'évidence, il serait exagéré et absurde de restreindre ainsi le sens de ce mot, et d'appauvrir du même coup la signification des efforts passés de l'humanité. La civilisation indienne a été dans le passé et demeure le fruit d'une grande culture, au même titre que les civilisations gréco-romaine, chrétienne ou islamique, ou que celle, plus récente, de la Renaissance en Europe.

Toutefois, la question essentielle reste posée; le débat est seulement ramené au problème central. Un critique rationaliste plus modéré et plus perspicace admettrait sans doute la valeur des accomplissements passés de l'Inde. Il ne condamnerait pas la soi-disant barbarie du bouddhisme et du Védânta, ni celle de l'art, de la philosophie et des idées sociales de ce pays, mais il soutiendrait néanmoins que ce n'est pas là qu'il faut chercher le bien futur de la race humaine. Le vrai chemin du progrès passe par le modernisme européen, par les œuvres puissantes de la Science et la grande aventure moderne de l'humanité, dont les efforts doivent se fonder non sur quelque spéculation ou imagination, mais sur la vérité scientifique avérée et tangible, sur les richesses laborieusement accrues d'une organisation scientifique sûre et solidement éprouvée. Un esprit indien fidèle à ses idéaux soutiendrait au contraire que si la raison et la science, et tous autres auxiliaires, font partie de l'effort humain, la vérité réelle va bien au-delà. Pour découvrir le secret de notre ultime perfection, il faut plonger plus profondément en nous-mêmes et dans les choses et dans la Nature; c'est essentiellement dans la connaissance de soi et la perfection de soi spirituelles, et dans une vie fondée sur cette connaissance, que l'on doit chercher ce secret.

Quand nous posons le problème de cette façon, nous ne tardons pas à constater que l'abîme qui sépare l'Orient de l'Occident, et l'Inde de l'Europe, est beaucoup moins profond, moins insurmontable aujourd'hui qu'il ne l'était il y a trente ou quarante ans. La différence fondamentale demeure; en Occident, la vie est encore et dans une large mesure gouvernée par l'idéal rationaliste et par des préoccupations matérialistes; mais sur les sommets de la pensée, un immense changement est à l'œuvre: c'est un mouvement de descente et de pénétration croissantes, au moyen de l'art, de la poésie, de la musique

et de la littérature en général. Partout l'on voit des hommes explorer les profondeurs, se remettre, avec toujours plus d'ardeur, en quête de choses qui se trouvaient bannies, partout l'on voit naître un besoin de vivre des expériences nouvelles, partout l'on fait accueil à des idées longtemps demeurées étrangères à la mentalité occidentale. Supportant ce processus, et supportées par lui, la pensée et l'influence indiennes, orientales, commencent à pénétrer à l'Ouest dans une certaine mesure; çà et là, il est même des hommes pour reconnaître – et cette tendance ne fait que croître – la haute valeur, voire la supériorité de l'ancien idéal spirituel. Cette pénétration avait commencé dès les tout premiers contacts entre l'Extrême-Orient et l'Europe, provoqués en grande partie par l'occupation britannique en Inde. Mais ce fut au début un effleurement plus qu'un contact, au mieux une influence intellectuelle s'exerçant sur les cerveaux les plus éclairés de l'époque. On vit des érudits et des penseurs montrer un intérêt académique, parfois une attirance profonde, pour le Védânta, le Sâmkhya ou le bouddhisme; la subtilité et l'ampleur de l'idéalisme philosophique indien forçaient l'admiration, et de puissants esprits tels Schopenhauer et Emerson, et quelques autres de moindre envergure, furent profondément marqués par les Upanishads et la Gîtâ. Mais c'étaient là les seuls et minces courants qui coulaient de cet immense océan. Même dans le meilleur des cas, cette influence resta très limitée, et le peu d'effet qu'elle aurait pu produire fut contrecarré, et même annulé pour un temps, par le raz de marée du matérialisme scientifique qui, à la fin du dix-neuvième siècle, submergea l'Europe et influença toute sa vision du monde.

Aujourd'hui cependant, d'autres mouvements sont apparus et, par leur emprise sur la pensée et sur la vie, ont connu un succès considérable. La philosophie et la pensée en général se sont brusquement détournées du matérialisme rationaliste et de ses diktats péremptoirs. D'une part, le monisme indien – et c'est une première conséquence de cette quête d'une pensée et d'une vision plus larges de l'univers – a exercé un attrait subtil mais très puissant sur de nombreux esprits, souvent sous d'étranges déguisements. Par ailleurs, on a vu naître de nouvelles philosophies, qui, si elles ne sont pas à proprement parler spirituelles mais plutôt vitalistes et pragmatiques, se rapprochent néanmoins, par leur plus grande subjectivité, des modes de pensée indiens. Les vieilles limites de la recherche scientifique ont

commencé à céder : un engouement croissant pour diverses formes de recherche psychique et pour les nouvelles voies qui se sont ouvertes en psychologie, et même un intérêt pour les sciences psychiques et pour l'occultisme, se manifestent et s'enracinent peu à peu, malgré les anathèmes lancés par la religion et par la science orthodoxes. La théosophie, qui associe dans une vaste synthèse les anciennes aux nouvelles croyances, et fait appel aux méthodes spirituelles et psychiques éprouvées, a exercé partout une influence qui a largement dépassé le cercle de ses adeptes déclarés. Longtemps diffamée et ridiculisée, elle a pourtant beaucoup contribué à répandre la croyance dans le karma, la réincarnation, les autres plans d'existence, l'évolution de l'âme incarnée qui, par l'intellect et la psyché s'élève jusqu'à l'esprit – idées qui, une fois acceptées, changeront radicalement notre attitude à l'égard de la vie. La science elle-même arrive chaque jour à des conclusions qui ne font que reproduire, sur le plan physique et dans son propre langage, des vérités que l'Inde avait affirmées il y a des siècles en partant du point de vue de la connaissance spirituelle, et qu'elle exprima dans la langue des Védas et du Védânta. Chacune de ces avancées mène directement, ou dans sa signification profonde, à un rapprochement plus étroit entre la mentalité de l'Orient et celle de l'Occident et par là même laisse espérer que la pensée et les idéaux de l'Inde seront un jour mieux compris.

Dans certains domaines ce changement d'attitude a pris des proportions remarquables et semble s'accroître. Un certain missionnaire chrétien, cité par sir John Woodroffe, s'est dit « stupéfait de voir à quel point le panthéisme hindou avait pénétré les conceptions religieuses en Allemagne, en Amérique et même en Angleterre », et il considère que cet effet cumulatif pose un « danger » imminent pour la prochaine génération. Un autre écrivain cité dans son livre va jusqu'à attribuer à la pensée des anciens brâhmanes toutes les plus hautes envolées philosophiques de l'Europe, et il affirme même que toutes les solutions modernes aux questions intellectuelles se trouvent déjà contenues dans la pensée orientale. Un psychologue français réputé a déclaré récemment à un visiteur indien que l'Inde avait déjà établi toutes les grandes lignes et les principales vérités, tout le schéma général d'une véritable psychologie, et que l'Europe n'avait plus qu'à ajouter les détails et les preuves scientifiques. Ces exemples extrêmes

indiquent qu'un changement est en train de se produire dont l'orientation ne fait plus aucun doute.

Et cette nouvelle tendance n'est pas seulement apparente en philosophie et dans les hautes sphères de la pensée. Dans certaines directions, l'art européen s'est largement écarté de ses vieux ancrages ; il se crée un nouveau regard et s'ouvre, à sa manière, à des sources d'inspiration qui jusqu'à présent ne trouvaient faveur qu'en Orient. L'art oriental, et son sens de la décoration, commencent à être largement appréciés et ont exercé une influence, subtile certes, mais puissante. Depuis quelque temps la poésie parle, encore timidement, un nouveau langage – la renommée de Tagore, notons-le, eût été impensable il y a une trentaine d'années – et les vers de certains poètes, même mineurs, foisonnent souvent d'idées et d'expressions dont on eût naguère trouvé peu d'exemples ailleurs que dans la poésie indienne, bouddhiste ou soufie. Dans la littérature mondiale les tout premiers signes d'un phénomène similaire sont également perceptibles. De plus en plus les chercheurs de la vérité nouvelle trouvent en Inde leur patrie spirituelle et lui doivent beaucoup de leur inspiration, ou en tout cas reconnaissent sa lumière et s'ouvrent à son influence. Si cette tendance se confirme et s'accroît – un retour en arrière est en vérité peu probable –, l'abîme intellectuel et spirituel qui sépare l'Orient de l'Occident, s'il n'est pas entièrement comblé, sera au moins franchi et la défense de la culture et des idéaux indiens disposera de plus solides atouts.

Mais, si l'on est sûr de parvenir en fin de compte à une certaine compréhension mutuelle, on peut se demander quelle nécessité il y a de défendre la culture indienne avec « agressivité », et s'il est même nécessaire de la défendre. Quelle nécessité y aurait-il en effet à préserver dans l'avenir une civilisation indienne distincte quand l'Orient et l'Occident, partis de deux pôles opposés, sont appelés à se rejoindre et à se fondre l'un en l'autre pour fonder, dans la vie d'une humanité unifiée, une culture mondiale commune ? Toutes les formes anciennes ou présentes, tous les systèmes, toutes les variations vont fusionner dans ce nouvel amalgame et y trouver leur aboutissement. Cependant, le problème n'est pas si simple, pas si harmonieusement simple. Car même en admettant qu'au sein d'une culture mondiale unifiée ces variations puissantes et distinctes ne correspondraient plus à aucune

nécessité spirituelle, aucune utilité vitale, il faut reconnaître que nous sommes encore fort éloignés d'une pareille unification. L'orientation subjective et spirituelle de la pensée moderne la plus avancée ne touche encore qu'une minorité et n'a que très superficiellement influencé la mentalité européenne. Cette tendance, de surcroît, ne s'exerce que dans le domaine de la pensée; les grands courants de vie de la civilisation européenne n'ont pas changé fondamentalement de mobile. Dans le processus de reconstruction des relations humaines que l'on envisage aujourd'hui, on sent bien la pression d'un certain idéalisme, mais celui-ci n'a pas encore rejeté ni même desserré le joug du récent passé matérialiste. Or c'est précisément en cette heure critique et ces circonstances que le monde entier, l'Inde comprise, va se trouver plongé de force dans le labeur d'une difficile et rapide transformation. Le danger, c'est que la pression et la domination qu'exercent les idées et les mobiles européens, les tentations nées des besoins politiques actuels, la rapidité foudroyante de cet inévitable changement ne laissent pas à une pensée saine et à une réflexion spirituelle assez de temps pour se développer, et que le vieil ordre social et culturel de l'Inde ne soit soumis à des pressions si fortes qu'il en éclate. L'antique civilisation de l'Inde s'écroulerait alors avant que son assise et sa perspective mentales n'aient eu le temps de s'adapter, avant qu'elle ait pu remodeler ou remplacer les formes qui ne correspondent plus aux besoins de la nation dans les nouvelles circonstances pour créer de nouveaux pouvoirs et de nouvelles représentations spécifiques, établissant une base solide pour une évolution rapide qui puisse se faire suivant les lignes de son esprit et de ses idéaux propres. Si cela se produisait, une Inde occidentalisee, rationalisee, un singe métissé de l'Europe, pourrait bien émerger du chaos, et les quelques éléments de sa pensée millénaire qu'elle aurait préservés lui permettraient de modifier, mais non plus de façonner ni de gouverner son existence tout entière. Comme tant d'autres pays elle entrerait dans le moule du modernisme occidental; ce serait la mort de l'Inde millénaire.

Certains esprits verraient dans cette éventualité, non point un désastre mais au contraire un développement souhaitable, un heureux événement. À leurs yeux, cela signifierait que l'Inde a renoncé à son isolement spirituel et s'est prêtée à la transformation intellectuelle et morale, oh combien nécessaire, qui l'autorisera enfin à prendre place

au sein du comité des peuples de l'âge moderne. Et puisque des éléments de plus en plus subjectifs et spirituels entreraient dans ce comité mondial, et que, peut-être, sa culture s'approprierait une part importante de la pensée religieuse et philosophique de l'Inde, la disparition de son ancien esprit et de ses formes d'expression personnelles ne serait pas nécessairement une perte absolue. L'Inde antique aurait disparu comme a disparu la Grèce antique, apportant sa contribution à la vie humaine, une vie nouvelle et plus largement progressive. Cependant, la culture gréco-romaine, une fois absorbée dans le monde européen, fut considérablement amoindrie, bien que nombre de ses éléments aient survécu au sein d'une civilisation plus étendue et plus complexe. Son ordre intellectuel lucide et d'une haute stature se détériora, et l'ancien culte de la beauté dépérit de façon plus calamiteuse encore au point que même aujourd'hui, après bien des siècles, on n'en a pas encore vraiment recouvré l'esprit. Or le trésor culturel du monde se verrait plus gravement appauvri encore si la civilisation indienne venait à disparaître, car ce qui différencie sa vision de celle du modernisme européen est autrement plus profond; son esprit unique, la gigantesque opulence et la diversité des innombrables voies de l'expérience intérieure représentent un héritage dont l'Inde seule est capable de préserver la vérité complexe et l'ordre dynamique.

Le mental occidental ordinaire a tendance à vivre en quelque sorte de bas en haut et du dehors au dedans. Il se fonde solidement sur le vital et la nature matérielle, et, de là, invoque les pouvoirs supérieurs qui ne sont admis que dans la mesure où ils modifient et soulèvent partiellement la vie terrestre naturelle: la vie intérieure est formée et gouvernée par des pouvoirs extérieurs. L'Inde, au contraire, s'est toujours donné pour but de fonder la vie sur la vérité spirituelle supérieure et de vivre à partir de l'esprit intérieur vers le dehors, de dépasser la formulation présente du mental, de la vie et du corps, de commander et de dicter sa loi à la Nature extérieure. Comme l'exprimaient les anciens voyants védiques, « Leur fondation divine était en haut, même lorsqu'ils se tenaient en bas, en sorte que ses rayons puissent s'établir profondément en nous », *nîchînâh sthur upari budhna éshâm, asmé antar nihitâh kétavah syuh*. Or cette différence n'est pas qu'une vaine subtilité, elle a des conséquences immenses et profondes, aussi bien que pratiques. Et nous pouvons imaginer comment l'Europe traiterai toute

influence spirituelle ; il suffit de voir comment elle a traité le christianisme et sa loi intérieure, qu'elle n'a jamais vraiment reconnue comme la loi de sa vie. Elle l'admettait seulement comme un idéal, la laissait influencer les émotions, l'utilisait pour éduquer et colorer spirituellement la vigueur vitale des Teutons et la clarté intellectuelle et le raffinement sensuel des Latins. Tout nouveau développement spirituel qu'elle pourrait accepter subirait le même sort et servirait un dessein aussi limité et superficiel, si une culture vivante et insoumise n'était pas là pour lancer un défi à cet idéal inférieur et mettre l'accent sur la vraie vie, la vie spirituelle.

Ces deux tendances – l'européenne qui accorde une importance primordiale au mental, au vital et au physique, et l'indienne qui possède l'impulsion psychique et spirituelle – sont probablement nécessaires à l'intégralité du développement humain. Mais s'il est vrai que l'idéal spirituel montre la voie qui doit finalement conduire à l'harmonie victorieuse de la vie manifestée, alors il faut absolument que l'Inde s'accroche de toutes ses forces à la vérité, qu'elle ne renonce pas à ce qu'elle connaît de plus haut, le troquant pour un idéal plus facilement réalisable peut-être, mais inférieur et étranger à sa nature véritable et constante. Pour l'humanité également, il est essentiel que se poursuive un grand effort collectif pour réaliser ce suprême idéal – si imparfait qu'il ait pu être, et malgré la confusion et les dégradations dont il a souffert provisoirement. Il ne faut pas qu'il cesse ; car il peut toujours recouvrer sa vigueur et s'exprimer plus largement. L'esprit, en effet, n'est pas assujéti aux formes temporelles, il est toujours nouveau, immortel et infini. Une nouvelle création de l'ancien *swadharma* indien, et non une transmutation suivant la loi de la nature occidentale, est le meilleur service que nous puissions rendre à l'humanité, la meilleure contribution à son progrès.

D'où la nécessité de défendre notre culture, et de la défendre vigoureusement ; car seule une défense énergique peut être efficace dans l'état actuel du conflit mondial. Mais nous butons là sur une tournure d'esprit tout à fait opposée, et sur son obstruction farouche. Nombre d'Indiens, en effet, prônent aujourd'hui une défense passive, et la seule agressivité qu'ils connaissent prend la forme d'un chauvinisme culturel plutôt vulgaire et irréflecti, qui se formule ainsi : « Tout ce que nous possédons est bien pour nous, parce que c'est indien » ; ou même

ainsi : « Ce qui est indien est ce qu'il y a de meilleur, parce que c'est la création des Rishis. » Comme si tous les développements maladroits et chaotiques qui suivirent l'âge védique avaient été préconisés par ces fondateurs de notre culture ! – fondateurs dont on s'est servi et inspiré à tort et à travers et dont on a si souvent falsifié l'enseignement. Ce qu'il importe de savoir en tout cas, c'est si ce type de défense passive peut être réellement efficace. Pour ma part, je soutiens qu'il n'a aucune valeur, car il ne correspond pas du tout à la vérité des choses et qu'il est voué à l'échec. C'est comme si l'on essayait de rester obstinément assis tandis que la Shakti du monde se précipite sur son chemin – non seulement la Shakti du monde mais la Shakti de l'Inde. C'est s'entêter à vivre seulement de notre capital culturel accumulé dans le passé, et, bien qu'il se soit terriblement appauvri entre nos mains gaspilleuses et incompetentes, à l'économiser jusqu'au dernier sou : mais vivre sur notre capital sans l'utiliser pour de nouveaux gains, c'est courir à la faillite et à la misère. Le passé est un capital vivant qui doit être utilisé et investi pour générer de plus grands profits, pour acquérir et construire l'avenir ; mais pour gagner il faut donner, il faut céder quelque chose afin de croître et de vivre plus richement : telle est la loi universelle de l'existence. Sinon, la vie en nous ne pourra que stagner et périr dans sa torpeur et son immobilisme. Fuir ainsi l'élargissement et le changement est aussi un aveu hypocrite d'impuissance. C'est prétendre que le pouvoir créateur de l'Inde dans les domaines religieux et philosophique est mort avec Shankara, Râmânouja, Madhwa et Chaitanya, et dans le domaine de la construction sociale avec Raghounandan et Vidyâranya. C'est se reposer, en art et en poésie, soit dans une vacuité stérile, soit dans la répétition vaine et mécanique de formes et de mobiles usés, quelle que soit leur beauté. C'est s'accrocher à des formes sociales qui s'écroulent et continueront de s'écrouler malgré nos efforts, et qui en s'effondrant risquent de nous écraser nous-mêmes.

Le seul argument qui pourrait dans une certaine mesure justifier cette opposition à un vaste changement – car c'est un changement de cette nature, aussi vaste qu'audacieux, et non de mesquins trafics, qui peut servir nos desseins –, serait de prétendre que les formes particulières d'une culture sont le juste rythme de son esprit, et qu'en brisant ce rythme nous risquons d'en chasser l'esprit, et d'en briser à



jamais l'harmonie. Il est vrai. Toutefois, si l'Esprit est éternel en son essence et si les principes fondamentaux de son harmonie demeurent immuables, le rythme concret de son expression de soi dans les formes change constamment. L'Esprit est à la fois immuable en son être et en les pouvoirs de son être, et richement muable dans la vie – car telle est la nature même de son existence manifestée. Il faut en outre s'assurer que le rythme concret d'un moment particulier demeure harmonieux, ou qu'il n'est pas devenu, entre les mains d'un orchestre inférieur et ignorant, discordant et incapable d'exprimer correctement, ou suffisamment, l'esprit ancien. Reconnaître un défaut dans la forme ne constitue pas une négation de l'esprit inhérent ; c'est au contraire nécessaire pour aller de l'avant et trouver dans l'avenir une plus grande amplitude, une plus parfaite réalisation, un plus heureux jaillissement de la vérité qui est en nous. Quant à savoir si nous découvrirons réellement une expression plus vaste que celle que le passé nous a léguée, cela dépend de nous-mêmes, de notre aptitude à répondre au pouvoir et à la Sagesse éternels et à l'illumination de la Shakti en nous ; cela dépendra aussi de notre habileté dans les œuvres, qui provient de l'union avec l'esprit éternel que nous nous efforçons d'exprimer avec la lumière dont nous disposons ; *yogah karmasou kaushalam*.

Voilà ce qui constitue le point de vue particulier de la culture indienne, et cela doit rester pour nous la préoccupation première, et le point de vue essentiel. Mais un autre point de vue est à considérer : celui de l'Esprit-du-Temps qui fait pression sur nous. Car cela aussi fait partie de l'action de la Shakti universelle et nous ne saurions l'ignorer, la tenir à bonne distance ou lui interdire tout accès. Ici encore, la seule « politique » qui s'impose, la seule qui soit pour nous à la fois vraie et efficace, est celle d'une nouvelle création. En admettant même qu'il fût souhaitable que nous nous retranchions, pétrifiés, derrière nos murailles imprenables, cela n'est plus possible. Nous ne pouvons demeurer plus longtemps à l'écart du reste de l'humanité, dans un superbe isolement, comme une île au large de l'océan désert, refusant d'aller de l'avant, et refusant en même temps d'ouvrir nos portes à quiconque – si nous les ouvrimes jamais. Pour le meilleur ou pour le pire, nous faisons partie du monde ; le flot des idées et des pouvoirs de l'âge moderne se déverse sur nous et rien ne l'arrêtera. Il y a deux façons de l'affronter : soit lui offrir une pauvre, une impuissante résistance, soit

nous en saisir et le subjuguier. Et si nous lui offrons seulement une résistance inerte et obstinément passive, il ne fondra pas moins sur nous, brisant nos défenses là où elles sont le plus faibles, les sapant là où elles sont plus solides, et là où il ne peut faire ni l'un ni l'autre, se glissant subrepticement, incognito, ou mal reconnu, à travers tunnels et souterrains. Pénétrant ainsi, sans avoir été préalablement assimilés, ces idées et pouvoirs agiront comme des forces de désintégration, et ce ne sera que partiellement par des attaques extérieures, mais surtout par un éclatement interne que cette ancienne civilisation indienne sera mise en pièces. Déjà, des flammes inquiétantes s'allument çà et là et nul ne sait comment les éteindre ; et le saurions-nous que nous ne serions guère plus avancés, car il nous faudrait encore trouver un moyen d'agir à la source de cette conflagration. Même ceux qui défendent dur comme fer le présent au nom du passé, montrent, à chaque mot qu'ils prononcent, à quel point ils ont été influencés par les nouveaux modes de pensée. Beaucoup d'entre eux, sinon la plupart, se sentent obligés de lancer des appels passionnés à l'innovation dans certains domaines. Mais ces changements, dont l'esprit et la méthode sont typiquement européens, s'ils sont acceptés sans avoir été radicalement assimilés et indianisés, finiront par briser toute la structure sociale qu'on s'imagine défendre. Tout cela est dû à une confusion dans la pensée et à un manque de pouvoir. Parce que nous sommes incapables de penser et de créer par nous-mêmes dans certains domaines, nous sommes obligés d'emprunter certaines choses toutes crues, ou en nous donnant l'illusion de les avoir assimilées. Parce que nous ne voyons pas le sens global de ce que nous faisons, d'un point de vue plus élevé, intérieur et souverain, nous passons notre temps à recoller des morceaux disparates sans jamais trouver à les unir en un tout harmonieux. Dans ce cas, une lente combustion suivie d'une rapide explosion risque fort de couronner nos efforts.

Une défense combative, par contre, implique une nouvelle création, à partir de cette vision intérieure qui s'impose ; et si elle exige que nous donnions aux formes anciennes un plus grand pouvoir d'expression, elle doit aussi permettre l'assimilation efficace de tout ce qui peut être utile à notre existence nouvelle et peut s'harmoniser avec notre esprit. La bataille, les chocs, le conflit eux-mêmes n'entraînent pas une vaine destruction ; ils sont un masque de violence pour les

grands échanges du Temps. Car le vainqueur le plus triomphant reçoit toujours largement du vaincu, et s'il le conquiert bien souvent, bien souvent aussi il en devient prisonnier. Dans son attaque présente, l'Occident ne se borne pas à vouloir détruire les formes de la culture orientale; en même temps, il cherche, sur une large échelle, mais de façon subtile et en sourdine, à s'approprier une grande part de ce que l'Orient possède de plus précieux, afin d'enrichir sa propre culture. Aussi ne serons-nous pas sauvés en étalant les gloires de notre passé et en répandant sur l'Europe et l'Amérique autant de nos richesses qu'ils en daignent recevoir. Cette générosité enrichira et renforcera nos adversaires culturels, et ne nous donnera qu'une confiance limitée en nous-mêmes – confiance vaine, et même trompeuse, si nous n'en faisons pas une puissante volonté dirigée vers une création nouvelle. Ce qu'il faut, c'est résister à l'assaut en lui opposant des formations nouvelles et plus puissantes qui non seulement le repousseront, mais même, si cela est possible et utile pour l'humanité, porteront la guerre jusque sur le terrain de l'adversaire. En même temps, par une assimilation puissante et créative, il nous faut accepter tout ce qui répond à nos propres besoins et correspond à notre esprit. Nous avons déjà entamé ce processus dans certaines sphères, mais celles-ci sont encore trop peu nombreuses. Dans d'autres, nous n'avons réussi qu'à créer un pot-pourri auquel il ne manque que l'intelligence, ou continuons d'ingurgiter tout cru des aliments grossiers. Il peut s'avérer utile pour un temps d'emprunter à l'assaillant ses engins et ses méthodes et de l'imiter, mais au fond, ce n'est qu'une autre façon de se soumettre au conquérant. L'appropriation pure et simple ne suffit pas; il faut que les éléments soient proprement assimilés à l'esprit indien. Ce problème pose dans l'immédiat une immense difficulté; son ampleur est gigantesque, et nous ne l'avons pas encore approché avec sagesse et perspicacité. Il est donc d'autant plus urgent de prendre conscience de cette situation, d'y répondre par une pensée originale, et une action consciente et sage, puissamment intuitive, sûre de sa méthode. Car l'un des grands pouvoirs propres au génie indien a toujours été cette capacité d'assimiler, avec maîtrise et profit, les substances nouvelles dans un corps éternel.

### *L'Inde est-elle civilisée? – 3*

Considéré sous un angle différent, le défi qui se pose à nous dépasse le cadre d'un simple conflit culturel, exprimé en des termes crus et provocants, pour assumer une plus profonde signification. Cette question nous incite donc à réfléchir au sens non seulement de notre civilisation, mais de toutes celles qui existent encore sur la terre.

Si nous considérons le passé et évaluons les différentes cultures d'après leurs contributions au progrès du genre humain, nous pouvons affirmer que la civilisation indienne fut la forme et l'expression d'une culture aussi grande que toutes celles qui ont existé dans l'histoire de l'humanité – grande par sa religion, sa philosophie, sa science, sa pensée aux courants si divers, sa littérature, son art et sa poésie, son organisation sociale et politique, son artisanat et son commerce. Elle a eu ses points noirs, ses réelles imperfections, ses graves faiblesses. Mais quelle civilisation a jamais été parfaite? en fut-il une qui n'ait eu ses tares et ses failles profondes et douloureuses? On y trouve des lacunes énormes, de multiples impasses, de vastes territoires incultes ou mal cultivés. Mais quelle civilisation n'a jamais eu de lacunes ou d'aspects négatifs? Aussi sévère soit l'examen, notre antique civilisation n'a pas à craindre la comparaison avec aucune des civilisations antiques ou médiévales. Plus exaltée, subtile, multiforme, curieuse et profonde que la civilisation grecque, plus noble et plus humaine que la romaine, plus riche et spirituelle que l'ancienne civilisation égyptienne, plus vaste et originale qu'aucune autre en Asie, plus développée intellectuellement que la civilisation européenne d'avant le dix-huitième siècle, elle possède tout ce que les autres ont possédé, et davantage; elle fut la plus puissante, la plus disciplinée, la plus stimulante de toutes les cultures passées, et celle qui eut la plus vaste influence.

Et même si nous regardons les choses du point de vue de l'actualité et de l'action féconde de l'Esprit-du-Temps progressif, nous pouvons dire que, malgré notre chute, tout n'est pas à inscrire à notre débit. Certes, bien des formes de notre civilisation sont devenues inadéquates et décadentes, et d'autres ont grand besoin d'une rénovation et d'un changement radical. Mais on peut en dire autant de la



culture européenne; en dépit de son progressisme de fraîche date et de sa plus grande rapidité d'adaptation, des pans entiers de sa structure sont déjà pourris et appartiennent à un autre âge. Malgré ses faiblesses, malgré son éclipse, l'esprit de la culture indienne et ses idées centrales, ses idéaux les plus élevés, ont encore un message à offrir à l'humanité, et pas seulement à l'Inde. Or nous autres Indiens estimons que ces idéaux peuvent susciter, en prenant contact avec de nouvelles idées et de nouveaux besoins, des solutions aussi bonnes et même meilleures que celles, de seconde main, que nous propose aujourd'hui l'Occident. Cependant, il ne suffit pas de comparer le passé aux nécessités du présent; il faut aussi considérer l'avenir idéal. Il est des buts plus lointains vers lesquels l'humanité se dirige, et le présent ne représente qu'une aspiration encore fruste à les réaliser; l'avenir immédiat que notre espoir imagine et auquel nous nous efforçons de donner forme, n'en est qu'une étape préparatoire et rudimentaire. Il existe un certain modèle, encore irréalisé, de ces idées qui, pour la mentalité actuelle, ne relèvent que de l'Utopie, mais qui pourraient bien devenir, pour une humanité plus évoluée, partie intégrante et normale de notre univers quotidien, des choses familières qui, à leur tour, devront être dépassées. Où se situe la civilisation indienne par rapport à cet avenir encore inaccompli de l'espèce? Ses idées maîtresses et ses pouvoirs dominants peuvent-ils nous guider et nous aider à le réaliser, ou vont-ils s'épuiser sans ouvrir de nouvelles vues sur les potentialités évolutives des âges futurs de la terre?

Pour certains esprits, l'idée même de progrès est illusoire; ils s'imaginent que l'espèce humaine suit perpétuellement le même cercle. Ou alors, ils sont d'avis que la grandeur se trouve le plus souvent dans le passé et que notre mouvement ne cesse de se détériorer, que sa courbe nous entraîne inéluctablement vers le bas. Mais c'est là une illusion qui vient de ce que nous nous concentrons trop sur les grands accomplissements du passé, oubliant ses ombres, ou nous concentrons trop sur les zones obscures du présent sans voir les pouvoirs de sa lumière et les heureuses promesses que laissent présager certains de ses aspects. Ce jugement provient également d'une fausse interprétation du phénomène de « progrès discontinu ». La Nature, en effet, évolue suivant un rythme où alternent progressions et régressions, jour et nuit, éveil et sommeil. Pendant un temps, elle met toute son énergie au service

de certains résultats, au détriment d'autres qui ne sont pas moins désirables pour atteindre à la perfection, et un regard superficiel pourrait y voir un retour en arrière sous l'apparence du progrès. Assurément, le progrès ne se fait pas en ligne droite, d'un pas assuré, comme un homme parcourant un chemin familier, ou une armée traversant un territoire sans obstacle ou des espaces inhabités et tout tracés. Le progrès humain est bien plutôt une aventure dans l'inconnu, un inconnu plein de surprises et d'obstacles déconcertants; l'homme trébuche, se perd à bien des embranchements, cède ici du terrain pour en gagner ailleurs, et revient souvent sur ses pas afin de repartir de l'avant en couvrant un plus vaste domaine. Le présent ne supporte pas toujours la comparaison avec le passé; même quand il marque un progrès au niveau de la masse, il peut être inférieur au passé dans certaines de ses orientations qui sont importantes pour notre bien-être intérieur ou extérieur. Cependant, la terre avance malgré tout, *eppur si muove*. Même dans l'échec se prépare un succès futur; dans nos nuits mûrit le secret d'une plus grande aurore. C'est là d'ailleurs une expérience fréquente dans notre progrès individuel, et la collectivité humaine ne progresse pas autrement. La question est de savoir où nous allons, et quels sont les vraies routes et les vrais ports où nous devons faire escale durant notre voyage.

La civilisation occidentale est fière de son modernisme et de sa réussite. Mais en voulant trop gagner elle a aussi beaucoup perdu, et elle n'a même pas cherché à accomplir certaines des grandes choses auxquelles aspiraient les hommes des âges révolus. Il en est beaucoup d'autres qu'elle a même jetées délibérément par-dessus bord, par impatience ou par mépris pour la grandeur perdue, portant atteinte à sa vie même et à la perfection de sa culture. Si, voyageant sur les ailes du temps, un Grec du temps de Périclès, ou un philosophe de cette époque, se retrouvait aujourd'hui parmi nous, il serait sans doute ébahi par les immenses progrès de l'intelligence et par l'élargissement de la mentalité humaine, par l'éclectisme moderne de la raison et sa soif inextinguible de découverte, par le pouvoir de généralisation illimitée et de précision minutieuse. Il admirerait sans réserve la croissance miraculeuse de la science et ses grandes découvertes, la puissance débordante, la richesse et la finesse de ses instruments, la force de son génie inventif qui accomplit des miracles. Il serait conquis et stupéfait plutôt que

surpris et charmé par l'énorme remous et la pulsation de la vie moderne. Mais en même temps il reculerait avec dégoût devant sa masse éhontée de laideur et de vulgarité, son utilitarisme extérieur le plus grossier, son carnaval vital, devant les exagérations morbides et l'inanité de nombreux aspects de sa croissance. Il y verrait la preuve à peine déguisée que le barbare est bien vivant et qu'il triomphe encore. Il reconnaîtrait son développement intellectuel et y verrait l'application scrupuleuse de la pensée et de la raison scientifiques à toute la mécanique de l'existence, mais il n'y trouverait plus cette volonté, dont l'homme sut pourtant faire preuve, d'appliquer, avec noblesse et lucidité, la raison idéale à la vie intérieure du mental et de l'âme. Il s'apercevrait que dans cette civilisation la beauté est devenue exotique, et que, dans certains domaines, ce mental idéal si lumineux est devenu un esclave avili et exploité, et dans d'autres, un étranger que l'on ignore. Quant aux grands chercheurs spirituels du passé, ils ressentiraient, dans cette vaste effervescence de l'intellect et de la vie sensorielle, un vide douloureux. Elle leur paraîtrait illusoire, irréaliste, car ce qu'il y a de plus grand en l'homme et le soulève au-delà de lui-même y est négligé, et ce sentiment les opprimerait à chaque pas. La découverte des lois de la Nature physique ne compenserait pas à leurs yeux le déclin relatif – pendant longtemps ce fut presque une interruption totale – d'une recherche et d'une découverte plus larges : la découverte de la liberté de l'esprit.

Mais si l'on considère les choses sans préjugé, l'on verra plus volontiers dans cet âge de la civilisation une étape de l'évolution, un tournant défectueux mais important dans le progrès humain. On s'avisera que cet âge nous a apporté beaucoup de choses qui ont une immense valeur pour la perfection finale, même si elles nous ont coûté cher. Non seulement la connaissance s'est-elle largement répandue, non seulement le pouvoir et les activités de l'intellect se voient-ils aujourd'hui plus complètement utilisés dans de nombreux domaines ; non seulement la science a-t-elle fait des progrès et étendu sa conquête du monde où nous vivons – grâce à tous les gigantesques moyens dont elle dispose aujourd'hui, à ses vastes utilisations, ses engins innombrables et minutieux, son irrésistible mécanique, une exploitation infatigable des forces – mais on voit aussi grandir des idéaux puissants, sinon très élevés, et l'on essaie, d'une façon encore extérieure et impar-

faite, de les appliquer au fonctionnement de la société dans son ensemble. Beaucoup de choses ont été rabaissées ou perdues, mais il devrait être possible de les recouvrer, même si cela s'avère difficile. L'homme s'apercevra alors que sa vie intérieure, une fois qu'elle aura repris possession de son vrai mouvement, aura acquis des matériaux plus riches, une plasticité plus vigoureuse, une profondeur et une ampleur d'un genre nouveau. Nous aurons pris l'habitude salutaire de voir les choses sous tous leurs aspects et à fond, et ferons dès lors un effort plus sincère pour faire de notre vie collective extérieure une juste expression de nos idéaux les plus hauts. Les diminutions temporaires ne compteront pas au regard de ce vaste élargissement intérieur qui devrait succéder à cet âge de bouleversements extérieurs et à ces entreprises tournées elles aussi vers l'extérieur.

Mais si, par ailleurs, un Indien du temps des Upanishads, de la période bouddhique ou de l'âge classique se retrouvait soudain au cœur de l'Inde contemporaine et constatait qu'une grande partie de la vie de ce pays est sur le déclin, son abattement serait encore plus profond ; il aurait le sentiment d'une débâcle nationale, culturelle, d'une chute depuis les plus hauts sommets jusqu'à des niveaux désespérément bas. Il pourrait à juste titre se demander ce que ses descendants dégénérés ont fait de leur antique et puissante civilisation. Il s'étonnerait que des hommes qui avaient tant d'exemples pour les inspirer, les élever, les pousser de l'avant vers des accomplissements et un dépassement de soi toujours plus grands, aient pu sombrer dans une telle confusion, une telle impuissance, une telle apathie, et qu'au lieu de développer les hauts mobiles de la culture indienne en sorte qu'ils s'ouvrent à de plus profonds et plus vastes desseins, ils les aient laissés crouler sous une telle accumulation de laideurs, et, rongés et pourris, quasiment périr. Il verrait son peuple s'accrocher aux formes creuses et aux lambeaux du passé, ayant perdu la quasi totalité de ses plus nobles valeurs. Il comparerait la lumière et l'énergie spirituelles des âges héroïques des Upanishads et du temps des grands philosophes, à l'inertie de notre pensée philosophique d'emprunt, parcellaire, éclatée. Il serait consterné de voir qu'aux âges de curiosité intellectuelle, de progrès scientifique, d'immense créativité littéraire et artistique, à la noble fertilité de l'âge classique, ait succédé une dégénérescence d'une telle ampleur, marquée par une indigence mentale, un immobilisme, une répétition figée du passé, par

la faiblesse relative de l'intuition créatrice et une longue période de stérilité artistique, et par la cessation de toute activité scientifique. Il déplorerait cette descente tête baissée dans l'ignorance, la perte de l'antique *tapasyâ*, cette quasi impuissance de la volonté. Il serait stupéfait de trouver, à la place de l'ordre rationnel plus simple et plus spirituel du passé, une organisation confuse et chaotique privée de centre et d'un vaste principe d'harmonisation ; non plus un ordre social vrai, mais une putréfaction pour une part endiguée, pour une autre galopante, et à la place de cette grande civilisation puissamment assimilatrice – rendant au centuple ce qu'elle recevait –, une invalide subissant, résignée, malgré quelques faibles sursauts, les forces du monde extérieur et la pression des circonstances adverses. Il constaterait même que le recul de la foi et le manque de confiance en nous-mêmes atteignirent à une époque de telles proportions que nos intellectuels furent tentés de jeter au panier l'esprit et les idéaux anciens pour les remplacer par une culture étrangère importée. Certes, il remarquerait aussi les premiers signes d'un changement, mais se demanderait s'il est suffisamment profond, suffisamment puissant et dynamique pour sauver l'Inde, pour tirer la nation tout entière de sa faiblesse et de sa torpeur chéries, assez éclairé pour diriger une nouvelle, une intense activité créatrice, et façonner pour l'esprit ancien des formes neuves et significatives.

Ici encore, une meilleure compréhension des choses nous conduit à l'espoir plutôt qu'à ce complet découragement que suscite un regard hâtif et superficiel. Ce dernier âge de l'histoire de l'Inde est un exemple du retour constant et ponctuel de la nuit, même après le jour le plus long et le plus éclatant qu'ait jamais connu l'évolution du genre humain. Mais ce fut une nuit tout d'abord illuminée de nombreuses et brillantes constellations, et même en ses heures les plus noires, les plus terribles, c'était encore l'obscurité que dépeint Kâlidâsa : *vichéya-târakâ prabhâta-kalpéva sharvarî*, « la nuit qui prépare l'aurore et où l'on devine à peine quelques étoiles ». Même dans le déclin, tout ne fut pas perdu ; il y eut des développements nécessaires, des acquisitions spirituelles et autres de la plus haute importance pour l'avenir. Si le mental supérieur spiritualisé et la prodigieuse force de la volonté spirituelle, *tapasyâ* – marques de l'Inde ancienne – étaient alors moins apparents, sur les plans inférieurs de la conscience l'émotion spirituelle s'enrichit davantage, une plus grande sensibilité à

l'appel spirituel se fit jour, qui faisaient défaut auparavant. L'architecture, la littérature, la peinture et la sculpture perdirent de leur grandeur, de leur puissance, de leur noblesse, mais évoquèrent de nouveaux pouvoirs et des mobiles pleins de délicatesse, d'éclatante fraîcheur et de grâce. Ce fut certes une descente depuis les cimes les plus hautes vers les plaines les plus basses, mais une descente qui permit de recueillir bien des richesses en chemin et qui était nécessaire à la plénitude de la découverte et de l'expérience spirituelles. Car même aux heures les plus tragiques du déclin et de l'échec, l'esprit n'était pas mort, seulement endormi, voilé, assujéti ; maintenant qu'il émerge à nouveau et s'éveille sous les chocs répétés d'un pouvoir qui l'incite à se libérer violemment, il s'avise que derrière le voile du sommeil de nouvelles possibilités se préparaient. On pourrait même considérer le déclin de notre ancienne culture comme un dépérissement et une mort nécessaires des vieilles formes pour faire place non seulement à de nouvelles, mais, si nous le voulons vraiment, à une création plus grande et plus parfaite encore.

Car c'est après tout la volonté dans l'être qui donne aux circonstances leur valeur, et souvent une valeur inattendue ; la coloration de l'actualité apparente est un signe trompeur. Si la volonté d'un peuple le pousse vers la mort, si par lassitude et par laisser-aller il s'abandonne à la dégénérescence et à une mort lente, ou même si, encore vigoureux, il insiste aveuglément sur les tendances qui mènent à la destruction, ou s'il affectionne seulement les pouvoirs d'un Temps mort et rejette au loin les pouvoirs du futur, s'il préfère la vie qui était à la vie qui doit être, alors rien, ni l'abondance de force et de ressources, ni l'intelligence, ni même des rappels répétés à la vie et toutes les occasions du monde ne pourront le sauver de la désintégration et de l'effondrement inévitables. En revanche, si une foi dynamique en lui-même et une ardente volonté de vivre s'éveillent en lui, s'il s'ouvre aux choses qui s'apprentent à se manifester, s'il veut s'emparer de l'avenir et de ce qu'il peut offrir et refuse de céder quand cet avenir lui semble hostile, alors il pourra tirer de l'adversité et de la défaite une force qui le conduira à une victoire irrésistible, et de l'apparente impuissance et de la désintégration il s'élançera, telle une puissante flamme de renouveau, vers la lumière d'une vie plus splendide. C'est à cela que la civilisation indienne s'éveille à nouveau, ce qu'elle veut accomplir, comme il en fut toujours de par

la force éternelle de son esprit.

La grandeur des idéaux du passé annonce de plus grands idéaux pour l'avenir. C'est dans la continuelle expansion de ce qui sous-tendait ses pouvoirs et ses efforts passés, que toute culture vraiment vivante trouve sa raison d'être. Aussi les termes civilisation et barbarie ont-ils un sens très relatif. Car du point de vue du futur évolutif, les civilisations européenne et indienne n'ont été, même à leur apogée, que de demi-accomplissements, l'infante lueur de l'aurore annonçant la lumière accomplie du jour qui doit naître. On peut donc en déduire que ni l'Inde ni l'Europe, ni aucun peuple, pays ou continent n'ont jamais été complètement civilisés; jamais encore le secret d'une existence humaine vraie et parfaite n'a été saisi dans sa totalité; et même le peu que ces civilisations ont accompli, nul n'a été capable de l'appliquer avec une perception intuitive globale, ou une sincérité parfaitement vigilante. Si, selon notre définition, la civilisation est une harmonie entre l'esprit, le mental et le corps, où cette harmonie a-t-elle été complète ou absolument réelle? Où n'ont pas apparu des faiblesses éclatantes, de douloureuses discordances? Où le secret intégral de l'harmonie a-t-il été saisi sous tous ses aspects? où la musique complète de la vie a-t-elle été transmuée en l'aisance victorieuse d'une concorde satisfaisante, durable et progressive? Non seulement l'existence humaine est-elle pleine de taches évidentes et laides, et même « hideuses », mais il est beaucoup de choses que nous acceptons aujourd'hui avec sérénité, beaucoup même dont nous nous glorifions, qu'une humanité future jugera barbares, ou en tout cas semi-barbares et infantiles. Les réalisations que nous jugeons idéales, seront condamnées comme de prétentieuses imperfections aveugles à leurs propres erreurs; les idées que nous qualifions de « Lumières » avec fierté, apparaîtront comme des demi-lumières ou comme une obscurité. Non seulement maintes formes de notre vie qui affirment être très anciennes, voire éternelles, comme si aucune forme matérielle pouvait prétendre à ce titre, vont dépérir et disparaître, mais les formes subjectives dont nous avons revêtu nos plus hauts principes n'éveilleront peut-être dans l'avenir qu'indulgence et sympathie. Peu de choses échapperont à la nécessité d'un élargissement et d'une transmutation, et elles changeront peut-être au point de devenir méconnaissables, ou devront accepter d'être modifiées au sein d'une nouvelle synthèse. Finalement, les âges

futurs jetteront peut-être sur l'Europe et l'Asie à peu près le même regard que nous portons sur les tribus sauvages ou les peuples primitifs. Or cette vision de l'avenir, si nous pouvions la posséder, nous donnerait assurément le point de vue le plus lumineux et le plus dynamique possible pour juger du présent, sans pour autant condamner notre appréciation relative des cultures passées et contemporaines.

En effet, le passé et le présent bâtissent les marches plus larges de l'avenir, et beaucoup en survivra même dans ce qui doit les supplanter. Derrière nos formes culturelles imparfaites, se trouve un esprit permanent auquel nous devons fermement nous tenir, et qui, même dans l'avenir, demeurera ce qu'il est. Il est des mobiles, des idées-forces fondamentales que l'on ne peut rejeter, car elles font partie du principe vital de notre être et de l'intention de la Nature en nous, de notre *swadharma*. Mais ces idées-forces – qu'il s'agisse d'une nation ou de l'humanité dans son ensemble – sont peu nombreuses et simples en leur essence, et peuvent être appliquées d'une façon sans cesse différente et progressive. Le reste appartient aux couches moins profondes de notre être et doit subir la pression transformatrice et satisfaisante aux exigences de l'Esprit-du-Temps qui nous pousse à aller toujours de l'avant. Il y a d'une part cet esprit permanent en toute chose et ce *swadharma* indéfectible qui est la loi de notre nature; mais il y a aussi un ensemble de lois, un système de formulations successives moins astreignant – les rythmes de l'esprit, les formes, tendances, habitudes de notre nature – et ces choses sont soumises aux mutations de chaque époque, *yugadharma*. Tout peuple doit obéir à ce double principe de durée et de mutation, sinon, il en paiera les frais par une décomposition et une détérioration qui risquent d'entacher le centre même de son être.

Il est certain que nous devons repousser énergiquement toute attaque qui menace notre intégrité et cherche à nous nuire; mais il est beaucoup plus important encore que nous apprenions à juger par nous-mêmes, selon notre propre vérité, de nos accomplissements passés, de notre état actuel et de nos possibilités futures – ce que nous fûmes, ce que nous sommes et ce que nous pouvons devenir. Dans notre passé, nous devons discerner tout ce qui est grand, essentiel, exaltant, plein de vie et de lumière, victorieux, efficace. Et dans ces choses mêmes, distinguer ce qui se rapproche de l'esprit perdurable, essentiel et de

la loi persistante de notre être culturel, de ce qui n'est que temporaire, exprimé en des formes passagères. Car toutes les grandes choses du passé ne sauraient être préservées telles quelles, ni répétées *ad aeternam* ; de nouveaux besoins se manifestent, de nouveaux horizons s'ouvrent devant nous. Mais il nous faut en même temps discerner ce qui était déficient, mal compris, imparfaitement formulé, ou tout ce qui ne répondait qu'aux besoins limités d'une époque, ou à des circonstances défavorables. Il serait vain en effet de prétendre que tout dans notre passé, même à son zénith, fut absolument admirable et représenta, dans son genre, le plus haut et le plus parfait accomplissement possible de l'esprit et du mental humains. Ensuite, il nous faudra comparer ce passé avec le présent, comprendre les causes de notre déclin et chercher le remède à nos faiblesses et à nos maux. Le sens que nous avons de notre grandeur passée ne doit pas se muer en un charme hypnotique, un encouragement fatal à l'inertie ; il devrait être au contraire une source d'inspiration pour accomplir des choses nouvelles et plus grandes encore. Mais dans notre critique du présent, ne soyons pas borgnes non plus, ne condamnons pas avec une sottise « objectivité » tout ce que nous sommes ou avons accompli. Ne nous flattons pas, ne cherchons pas à camoufler notre chute, mais ne nous traînons pas pour autant dans la boue afin de gagner les applaudissements de l'étranger ; décelons nos réelles faiblesses et leur source, mais fixons aussi nos yeux, avec une attention accrue, sur ce qu'il y a de force en nous, sur nos possibilités de toujours, sur cette énergie qui nous pousse à nous renouveler sans cesse.

Il nous faut maintenant établir une deuxième comparaison entre l'Occident et l'Inde. Si nous considérons leur histoire passée sans préjugé, nous sommes frappés par les succès que l'Europe a remportés, par tous les dons qu'elle a fait à l'humanité, mais aussi par de larges failles, de graves déficiences, des tares et des échecs extrêmement sérieux, et même, encore une fois, « hideux ». Sur l'autre plateau de la balance, plaçons maintenant les réalisations et les échecs de l'Inde ancienne et médiévale. Nous constaterons alors que nous n'avons aucune raison de nous prosterner devant l'Europe, et beaucoup de raisons par contre de nous sentir au-dessus, parfois même très loin au-dessus d'elle.

Il nous faut ensuite examiner le présent. En Occident, nous sommes témoins d'une formidable réussite, d'une extrême vitalité, d'une insolence

trionphante, et tout en reconnaissant ses éléments de grandeur, nous discernons aussi ses défauts, ses faux-pas et ses écueils. Et maintenant, comparons cette dangereuse grandeur à la condition présente de l'Inde, à sa chute et à ses causes, à ses velléités de renouveau, aux éléments qui font et feront demain encore sa supériorité. Distinguons et prenons en compte tout ce que nous devons recevoir de l'Occident, et voyons comment nous pouvons l'assimiler à notre esprit et à nos idéaux. Mais voyons aussi quels sont en nous les sources de notre force inhérente d'où jailliront les courants d'un pouvoir de vie plus profond, plus vivant, plus neuf que tout ce que l'Occident peut nous offrir. Cela, en effet, nous aidera plus qu'aucune forme ou mobile occidentale, car ce sera plus naturel au caractère profond de notre nature, plus stimulant et chargé de suggestions créatrices. L'entreprise sera plus facile et l'exécution plus complète et plus puissante.

Mais beaucoup plus utile encore que toutes ces comparaisons, certes nécessaires, sera le regard qu'à partir du passé et du présent nous porterons vers l'idéal futur, un idéal qui sera vraiment nôtre, pas un idéal étranger. Car c'est la poussée évolutive vers l'avenir qui donnera à notre passé et à notre présent leur valeur et leur signification véritables. La vraie nature de l'Inde, sa mission, le travail qu'elle doit accomplir, sa contribution à la destinée terrestre, le pouvoir spécifique qu'elle représente est écrit en toutes lettres dans son histoire passée, et constitue le dessein secret derrière ses souffrances et ses tribulations actuelles. Certes, il nous faudra refaçonner les formes de notre esprit ; mais c'est l'esprit lui-même derrière les formes anciennes que nous devons extraire et préserver afin de lui donner des significations intellectuelles et des valeurs culturelles nouvelles et puissantes, de nouveaux instruments, des traits plus sublimes. Et aussi longtemps que nous reconnaitrons ces choses essentielles et resterons fidèles à leur esprit, rien ne pourra nous atteindre, pas même les adaptations matérielles et mentales les plus radicales, pas même les changements culturels et sociaux les plus extrêmes. Mais ces changements eux-mêmes devront être adaptés aux formes indiennes, à l'esprit indien, et à nul autre, que ce soit l'esprit de l'Amérique ou de l'Europe, ou les formes que se sont donné le Japon ou la Russie. Nous devons reconnaître qu'un abîme immense sépare ce que nous sommes de ce que nous pouvons et devons nous efforcer de devenir – sans nous laisser décourager, sans



nous trahir nous-mêmes ou nier la vérité de nos âmes, mais pour mesurer tout le chemin qui reste à parcourir. Car il nous faut trouver les vraies lignes de ce progrès et découvrir en nous-mêmes l'aspiration et l'inspiration, le feu et la force de les concevoir et de les exécuter.

Pour que nous puissions adopter cette attitude et prendre cette orientation, une pensée originale, qui cherche la vérité, est nécessaire, ainsi qu'une intuition puissante et courageuse, une probité spirituelle et intellectuelle inaltérables. Le courage, d'abord, de défendre notre culture face aux critiques occidentales ignorantes et contre la pression formidable des temps modernes; mais aussi le courage de reconnaître, non d'un quelconque point de vue européen, mais selon notre propre vision, les erreurs de notre culture. Indépendamment du déclin et de la dégénérescence, il nous faut admettre, sans leur opposer un refus de sophiste, tout ce qui dans nos croyances existentielles et nos institutions sociales est erroné, et parfois même indéfendable, tout ce qui affaiblit notre vie nationale, dégrade notre civilisation, déshonore notre culture. La façon dont nous traitons nos « hors-castes » en est un exemple flagrant. D'aucuns ne voudraient voir en cette pratique qu'une erreur inévitable due à des circonstances passées; d'autres prétendent que c'était alors la meilleure solution possible. D'autres encore cherchent à la justifier et, en la modifiant tant soit peu, à la perpétuer sous prétexte qu'elle serait nécessaire à notre « synthèse sociale ». Ces arguments sont hautement contestables. Trouver des excuses ne signifie pas qu'il faille persévérer dans l'erreur. Condamner par ségrégation le sixième d'une nation à l'opprobre éternelle, à se traîner dans la boue, à une existence intérieure et extérieure abjecte, à une vie animale, une vie de brute, au lieu de tout faire pour l'en sortir, n'est pas une solution mais un aveu de faiblesse et une plaie ouverte sur le corps de la société, une atteinte permanente à son bien-être collectif, aussi bien matériel, moral, intellectuel que spirituel. Une synthèse sociale qui ne survit qu'en érigeant en loi éternelle la dégradation de nos frères et concitoyens, est à l'avance condamnée et vouée à la désintégration et ne peut qu'engendrer des troubles graves. Les effets pervers pourront pendant longtemps rester dissimulés, et ne se manifester que par la loi plus subtile et invisible du Karma; mais une fois que la lumière de la Vérité a éclairé ces points obscurs, les préserver revient à nourrir une graine de dissension et ruiner nos chances éventuelles de survie.

Là encore il nous faut examiner nos conceptions culturelles et nos

structures sociales, et voir où leur ancien esprit et leur sens véritable se sont perdus. Nombre d'entre elles sont aujourd'hui une imposture; elles ne correspondent plus ni aux idées qu'elles incarnent ni à la réalité de notre vie. Certaines sont bonnes en soi, ou furent bénéfiques en leur temps, mais ne suffisent plus à assurer notre croissance. Toutes doivent être soit transformées, soit rejetées, et il faudra les remplacer par des conceptions plus vraies et des formes d'expression mieux adaptées. La nouvelle tournure que nous leur donnerons ne sera pas toujours marquée par un retour à leur ancienne signification; il n'est pas nécessaire que ces vérités dynamiques qu'il nous faut découvrir se rangent dans la vérité limitée d'un idéal passé. Sur nos idéaux passés et présents nous devons diriger la lumière de l'esprit pour voir s'il ne faut pas les dépasser, les élargir, ou les accorder à des idéaux nouveaux et plus vastes.

Mais si toutes nos actions et nos créations doivent se conformer à l'esprit éternel de l'Inde, il faut aussi qu'elles cadrent et s'harmonisent avec un rythme plus puissant et soient suffisamment souples pour répondre à l'appel d'un avenir plus lumineux. Nous devons avoir foi en nous-mêmes et demeurer fidèles à l'esprit de notre culture: ce sont là les conditions primordiales pour que notre vie continue de se développer avec vigueur; mais il n'est pas moins indispensable de reconnaître que des possibilités plus grandes s'offrent à nous. Il n'y aura point de survie, sur des bases solides, ni de victoire possibles si nous faisons du passé un fétiche au lieu d'une source puissante d'inspiration.

L'esprit et les idéaux de notre civilisation n'ont nul besoin d'être défendus, car dans ce qu'ils ont de meilleur, et dans leur essence, ils ont toujours possédé une valeur éternelle. Cependant, si l'Inde poursuivait jadis ces idéaux avec ardeur, puissance et efficacité sur le plan intérieur, individuel, leur application dans la vie collective était loin d'être parfaite. Jamais assez hardie, jamais assez complète, elle devint de plus en plus limitée et défectueuse à mesure que la force de vie du peuple indien déclina. Ce défaut, ce fossé entre l'idéal et la pratique collective, n'est pas le propre de l'Inde; il caractérise la vie humaine en général. Mais la discordance s'accrut avec le temps, et, sur notre corps social, les marques de faiblesse et d'échec se firent de plus en plus profondes. Au début, on essaya bien d'établir une sorte de synthèse entre l'idéal intérieur et la vie extérieure; mais cela allait plus tard



aboutir à une réglementation figée de la société. Un principe sous-jacent d'idéalisme spirituel, une intangible unité et des structures d'entraide utiles et solidement établies subsistaient encore, mais la masse de la société se trouva de plus en plus strictement assujettie, minutieusement divisée et d'une complexité explosive. Les grands idéaux védantiques de liberté et d'unité, de la divinité en l'homme, furent laissés à l'individu et à son effort spirituel intérieur. Le pouvoir d'expansion et d'assimilation diminua et quand des forces puissantes et agressives – l'islam, l'Europe – fondirent sur l'Inde, la société hindoue s'enferma entre les quatre murs d'une prison, et ne bougea plus; on lui avait permis de vivre, et elle s'en contentait. Notre existence allait se rétrécissant, tandis que l'esprit ancien cherchait à s'affirmer dans des limites tout aussi restreintes. Et l'Inde s'en accommoda. Il fallait durer, survivre, et elle y réussit. Mais finalement, le flot du temps ébranla les bases vivantes de la société, et l'Inde survécut, mais sans grandeur ni force victorieuse.

Aujourd'hui c'est la survie même qui est devenue impossible, à moins d'un nouvel élargissement. Si nous voulons que l'Inde vive, il faut que nous reprenions la grande œuvre interrompue; dans tous les domaines, individuels et collectifs, dans notre vie spirituelle comme notre vie dans le monde, dans notre philosophie et notre religion, dans notre art et notre littérature, dans notre pensée et nos structures politiques, économiques et sociales, nous devons retrouver et mettre en pratique le sens profond, intégral, illimité de notre esprit et de notre connaissance les plus hautes. Et si nous y parvenons, nous verrons que ce que l'Occident nous apporte de meilleur, sous des formes qui lui sont propres, existe déjà au cœur de notre sagesse millénaire, et qu'elle recèle un esprit plus vaste, une vérité et une connaissance de soi plus profondes, et une volonté capable de créer des formes plus nobles et plus parfaites. Il faut seulement que nous appliquions intégralement dans la vie ce que nous savons déjà en notre esprit. C'est là, et nulle part ailleurs, que se trouve le secret de l'harmonie qui doit se créer entre le sens profond de notre culture passée et les impératifs pratiques de l'avenir.

La perspective qui s'ouvre dès lors qu'on voit les choses ainsi, dépasse le cadre d'un conflit culturel, même si, dans l'immédiat, celui-ci est l'aspect qui, dans cette rencontre entre l'Orient et l'Occident, est

le plus gros de dangers. L'Esprit en l'homme, et dans tous les hommes, n'a qu'un seul but; mais chaque peuple, chaque continent, l'aborde selon un angle différent, l'exprime de façon différente et dans un esprit différent. Incapables de reconnaître l'unité profonde de l'intention divine ultime, les hommes se font la guerre et chacun déclare que sa voie est la seule et la meilleure pour l'humanité. La seule civilisation authentique et parfaite, dit-il, est celle où je suis né, et toutes les autres doivent être anéanties, ou lui être soumises. Mais cette civilisation authentique et parfaite, nul ne l'a découverte; car la vie humaine se compose encore de neuf dixièmes de barbarie et d'un dixième de culture. Le mental européen accorde la primauté au principe de croissance par la lutte: c'est par elle qu'il parvient à une sorte d'harmonie. Mais cette harmonie n'est elle-même guère plus qu'une organisation pour une croissance fondée sur la concurrence, l'agression et de nouvelles batailles. C'est une paix perpétuellement brisée, même en son propre sein, et d'où surgissent de nouveaux conflits de principes, d'idées, d'intérêts, de races, de classes. C'est une organisation précaire en sa base et son centre mêmes, parce qu'elle se fonde sur des demi-vérités qui dégénèrent en complets mensonges; mais elle est encore, ou est demeurée jusqu'à ce jour, suffisamment vigoureuse dans ses accomplissements; elle ne cesse de se développer, et, de plus en plus puissante, de dévorer et digérer ses proies.

La culture indienne, elle, était partie d'un principe d'harmonie qui cherchait sa base dans l'unité et, de là, s'efforçait d'atteindre à une union plus profonde encore. Elle visait à une organisation durable qui atténuerait, voire éliminerait le principe de la lutte. Mais finalement, c'est par l'exclusion, la fragmentation et l'immobilisme qu'elle parvint à la paix et la stabilité; elle traça autour d'elle un cercle magique de sécurité et s'enferma dedans pour de bon. Sa force combative finit par se tarir, son pouvoir d'assimilation s'affaiblit et elle périclita à l'abri de ses frontières. Une harmonie statique et limitée, qui ne cherche pas sans cesse à s'élargir, qui n'est pas suffisamment souple, devient, dans notre état actuel d'imperfection, une prison ou une couchette. Ses formes en sont nécessairement imparfaites et temporaires, et elle ne peut préserver sa vitalité et remplir son dessein ultime qu'en s'adaptant, en s'étendant, en progressant constamment. Ses éléments constitutifs doivent eux aussi s'élargir pour atteindre à une union toujours plus

large et plus globale, et surtout plus réelle, plus spirituelle.

Dans la plus vaste formulation de notre culture et de notre civilisation que nous recherchons à présent, l'un des mobiles principaux sera assurément d'exprimer de la façon la plus large cette unité psychologique et spirituelle, mais avec une diversité que l'approche mécanique de l'Occident ne permet pas. Nous chercherons aussi les moyens d'établir un accord et une unité avec le reste de l'humanité, en lesquels nous saurons préserver notre indépendance spirituelle aussi bien qu'extérieure. Mais ce qui paraît être aujourd'hui une lutte, est peut-être le premier pas nécessaire avant que nous puissions exprimer cette unité humaine que l'Occident ne conçoit qu'en pensée, et ne peut réaliser car il n'en possède pas l'esprit. Aussi l'Europe s'efforce-t-elle d'établir l'unité par un accommodement des intérêts en conflit, et par le puissant mécanisme de ses institutions ; mais cette tentative se fonde sur du vide, ou sur du sable.

En attendant, l'Europe a fait vœu d'oblitérer toute autre culture, comme si la sienne détenait l'unique vérité, ou en tout cas toute la vérité de la vie, la vérité de l'esprit n'étant à ses yeux qu'une chimère. L'Inde, dépositaire de la vérité de l'esprit depuis des temps immémoriaux, doit résister à cette prétention, à cette agression, et affirmer ses propres vérités plus profondes, même si tout semble lui être contraire, et quoi qu'il arrive. Car en cela réside le seul espoir pour l'humanité. L'espoir qu'au lieu de marcher vers un nouveau cataclysme, au lieu de tout recommencer à zéro et de se relancer dans les vieux cycles aveugles, elle émerge enfin dans la lumière et donne l'élan qui portera l'évolution terrestre vers une nouvelle étape de son ascension dans la manifestation progressive de l'Esprit.

## *Une critique rationaliste de la culture indienne – 1*

Pour apprécier à sa juste valeur une culture qui nous a nourri et où nous avons puisé les idéaux qui gouvernent notre vie – et dont nous avons donc tendance à minimiser les défauts ou, parce qu'elle nous est devenue trop familière, à perdre de vue certains aspects ou certaines valeurs qui frapperaient un regard neuf –, il est toujours utile et intéressant de la considérer avec les yeux d'autrui. Cet examen ne nous fera pas changer de point de vue pour autant, mais nous apportera une lumière nouvelle et nous aidera dans notre introspection.

Une culture ou une civilisation étrangères peuvent être considérées de diverses manières : nous pouvons jeter sur elles un regard intuitif et plein de sympathie, et, étroitement identifiés à elles, apprécier leurs qualités ; c'est l'approche qu'a choisie Sister Nivedita dans son *Web of Indian Life*, ou M. Fielding dans son ouvrage sur la Birmanie, ou encore sir John Woodroffe dans ses études sur le Tantra. Essayant d'écarter tous les voiles afin que l'âme d'un peuple se révèle à nos yeux, ces observateurs ne nous communiquent peut-être pas tous les faits extérieurs et tangibles ; par contre, ils nous enseignent quelque chose de plus profond, de plus réel ; non point la chose en elle-même, saisie dans l'imperfection de la vie, mais sa signification idéale. L'âme, l'esprit essentiel est une chose, les formes qu'il assume dans l'âpre réalité humaine en sont une autre, souvent imparfaite et pervertie. Mais aucune ne doit être négligée si nous voulons nous former une vision intégrale. L'autre regard est celui du critique perspicace et impartial qui s'attache à voir les choses telles qu'elles sont – ce qu'elles prétendent être et ce qu'elles sont pratiquement –, assignant à chacune leur part d'ombre et de lumière, évaluant mérites et défauts, échecs et succès, et distinguant ce qui mérite sympathie et appréciation de ce qui appelle une condamnation sévère. Il n'est pas certain, d'ailleurs, que nous soyons toujours d'accord avec lui, car son point de vue est fort différent du nôtre. Certains éléments essentiels lui échappent parce qu'il se fonde sur des détails extérieurs, manque d'intuition et ne parvient pas à s'identifier à son sujet. Peut-être aussi ne saisit-il pas complètement le sens de ce qu'il loue ou condamne. Néanmoins, cette approche n'est pas sans utilité, car elle nous permet d'acquérir une

perception plus nuancée et de corriger notre jugement. Enfin, il y a le regard du critique hostile, convaincu de l'infériorité de la culture en question et qui nous livre, sans détour et honnêtement, sans exagérations délibérées, ce qu'il estime être le fondement rationnel de son jugement. Cela aussi a son utilité; les critiques de ce genre font du bien à notre âme et à notre intellect – à condition que nous ne nous laissions pas affecter, abattre ou ébranler, et gardions vivants le centre et le support de notre foi et de notre action. En ce monde, la plupart des choses sont imparfaites et il est bon parfois de voir ces imperfections crûment exposées. En tout cas, cela peut nous apprendre à apprécier des points de vue contraires au nôtre et remonter à la source de cette opposition, nous aider à devenir plus sages et développer notre perception intérieure et nos affinités.

Mais si hostile soit-elle, une critique de ce genre, pour être réellement valable, ne doit pas devenir une calomnie pure et simple, un faux témoignage, un jet de vitriol : elle doit énoncer les faits sans distorsion, juger tout selon les mêmes critères, s'efforcer d'être honnête, sensée, mesurée. Ce que n'est certainement pas le livre de M. Archer, un livre qui jouit d'une certaine réputation et que j'ai pris – en vertu de ses péchés si je puis dire – comme l'exemple type du regard occidental ou anti-indien sur notre culture. Ici, il ne s'agit pas seulement d'une condamnation complète et sans appel, d'un tableau tout en ombres – c'est un appel aux armes ! car le but avoué de M. Archer était de lancer un défi aux admirateurs de la culture indienne qui, dans leur enthousiasme, voulaient la sanctifier ; aussi se fait-il l'avocat du diable, réunissant et énonçant haut et fort toutes les preuves du contraire. Mais cette attaque virulente a elle aussi son utilité, car, tirant sur tout ce qui bouge, elle nous permet d'embrasser d'un seul regard toutes les charges retenues par l'ennemi contre notre culture. Toutefois cet exposé comporte trois éléments qui en altèrent la valeur : d'abord, M. Archer a un mobile secret – un mobile politique ; il part du principe que l'Inde doit être reconnue comme un pays irrémédiablement barbare afin d'annihiler ou de compromettre ses chances dans le procès qu'elle mène pour gagner son autonomie. De tels mobiles sont tout à fait incongrus et la plaidoirie de M. Archer n'a donc aucune place dans l'enceinte de ce tribunal ; elle déforme constamment et délibérément les faits afin de servir un intérêt pratique, absolument

étranger au propos qui nous occupe : la comparaison et la critique intellectuelle désintéressée de deux cultures.

En fait, ce livre n'est pas une critique ; c'est du pugilat littéraire ou plutôt journalistique. Et encore est-ce un pugilat d'un genre particulier : l'auteur frappe furieusement une effigie de l'Inde, l'assomme à volonté, tout au long d'une danse exubérante, et longue, où alternent les fausses déclarations et les outrances destinées à convaincre un public ignorant que le pugiliste a jeté au tapis un adversaire en chair et en os. Le bon sens, la justice, la mesure n'y comptent pour rien : seuls comptent la performance, le spectacle, les coups stupéfiants et irrésistibles dans le vide. Et dans cette mise en scène, tous les coups sont permis : les faits sont complètement falsifiés ou gauchement caricaturés, les suggestions les plus extravagantes et les plus creuses sont présentées comme l'évidence même, et les contradictions les plus spacieuses accueillies à bras ouverts si elles permettent de marquer un point. Et il ne s'agit même pas du délire momentané d'un critique informé, mais dont le mental souffrirait d'un accès de bile et qui, pour se soulager, s'adonnerait à des exercices intellectuels aussi grotesques, à un délire incontrôlable ou une danse de guerre autour du sujet qui n'a su attirer sa sympathie : ce genre d'extravagance est acceptable à l'occasion, et peut être intéressant et amusant. Quelle chose plaisante et douce, s'écrie le poète romain, que de jouer au fou quand et où il sied, – *dulce est desipere in loco*. Mais les constantes divagations de M. Archer ne sont en aucun cas *in loco*. Nous découvrons bientôt – et c'est là un troisième défaut majeur qui s'ajoute aux deux premiers : son propos illégitime et son injustice flagrante – que le plus souvent il ne connaît absolument rien aux choses qu'il juge et condamne pourtant avec la plus parfaite assurance. Il s'est borné à réunir en son cerveau tous les commentaires défavorables glanés dans les livres sur l'Inde, à les pimenter de ses propres impressions superficielles, pour nous servir cette mixture indigente et indigeste qu'il fait passer pour sienne, alors que sa seule contribution réelle et originale se résume à la joyeuse outrecuidance de ses opinions de seconde main. Son livre n'est pas une critique honnête, mais une imposture journalistique.

À l'évidence, l'auteur n'est pas un expert en métaphysique, qu'il méprise d'ailleurs car elle provient à son avis d'une mauvaise utilisation du mental humain ; ce qui ne l'empêche pas de légiférer à tout propos

sur les valeurs de la philosophie indienne. Nous avons affaire ici à un rationaliste pour qui la religion est une erreur, une maladie mentale, un péché contre raison ; et pourtant, il se fait le juge des religions, comparant leurs professions de foi, décernant un *proxime accessit* au christianisme, surtout, semble-t-il, parce que les chrétiens ne croient pas sérieusement en leur propre religion – que le lecteur se garde de rire, l'auteur avance, avec le même sérieux, cette étonnante raison – et accorde la cuiller de bois à l'hindouisme. Il admet son incompetence dans le domaine musical, sans que cela l'empêche de reléguer la musique indienne au dernier rang, sans espoir de promotion. Ses appréciations sur l'art et l'architecture sont des plus bornées ; par contre ses condamnations, péremptoires, sont généreusement prodiguées. On s'attendrait à mieux pour le théâtre et la littérature ; mais la stupéfiante superficialité de ses critères et de ses arguments laisse songeur, et on se demande comment il a pu se faire une réputation de critique dramatique et littéraire. On en conclut qu'il a dû, soit recourir à une méthode toute différente pour traiter de la littérature occidentale, soit qu'une telle réputation s'obtient à bon compte en Angleterre. Sa prétention à écrire sur l'Inde et à la rejeter d'un bloc et avec autorité comme une masse de barbarie, se fonde sur une présentation mensongère et mal informée des faits et sur des jugements aussi légers que téméraires.

Si je me suis tourné vers M. William Archer, ce n'est donc pas pour y trouver un point de vue extérieur et solidement documenté sur la civilisation indienne, ni même une critique hostile mais instructive ; finalement, il faut appartenir soi-même à une certaine culture pour pouvoir juger de la valeur intrinsèque de ses créations, car c'est ainsi que l'on peut en pénétrer profondément l'esprit. Du critique étranger, nous attendons éventuellement qu'il nous aide à établir des jugements comparatifs, tout aussi indispensables. Mais si pour une raison quelconque nous devons dépendre d'un jugement étranger pour nous former une idée définitive de ces choses, il est évident que dans chaque sphère il faudrait nous tourner vers des hommes capables de parler de leur sujet avec quelque autorité. Ce que peuvent dire de la philosophie indienne M. Archer, le Dr Gough ou le professeur d'anglais dont sir John Woodroffe parle sans le nommer, me laisse assez indifférent ; il me suffit de savoir ce qu'en ont dit Emerson, Schopenhauer

ou Nietzsche – trois esprits profondément différents et parmi les plus puissants qui se soient jamais exprimés dans ce domaine –, ou ce qu'en disent des penseurs comme Victor Cousin et Schlegel ; il me suffit de noter l'influence croissante de certaines des conceptions philosophiques indiennes et d'établir un parallèle avec les grands courants de la pensée européenne des siècles passés, et de voir confirmer par les découvertes scientifiques modernes les anciennes vérités de la métaphysique et de la psychologie de l'Inde. Pour ce qui concerne la religion, je ne m'adresserais pas à M. Harold Begbie, ni, pour juger de notre spiritualité, à quelque athée ou rationaliste européen ; je préférerais connaître les impressions d'hommes à l'esprit large, animés de vrais sentiments religieux, ayant fait eux-mêmes l'expérience de ces choses et qui, seuls, peuvent en juger – je pense ici, notamment, à un penseur spirituel et religieux comme Tolstoï. Ou je pourrais même étudier – sachant que leur point de vue sera inévitablement tendancieux – ce que des missionnaires chrétiens cultivés ont à dire d'une religion qu'ils ne sauraient plus longtemps rejeter comme une superstition barbare. Pour l'art, je ne rechercherais pas l'avis de l'Européen moyen qui ne sait rien de l'architecture, de la peinture et de la sculpture indiennes, qu'il s'agisse de son esprit, de sa signification ou de sa technique. Pour la première, je consulterais un auteur comme Ferguson, dont les connaissances dans ce domaine font autorité ; pour le reste, je rejetterais sans doute la critique partisane d'un Havell, mais pourrais au moins apprendre quelque chose de Okakura ou de M. Laurence Binyon. En littérature, je serais un peu dans l'embarras, car je n'ai pas souvenir d'un seul écrivain européen de génie, un seul critique de renom, qui ait eu une connaissance directe de la littérature sanskrite ou des langues prakrites – or dans une traduction, on ne peut guère juger que du contenu ; et ce contenu, dans la plupart des traductions des œuvres indiennes, n'est que substance morte : le souffle de la vie s'est envolé. Et pourtant, même dans ce domaine, le célèbre épigramme de Goethe sur Shakuntalâ suffirait à lui seul à prouver que toute la production littéraire de l'Inde n'est pas que barbarie, ni inférieure aux créations européennes. Enfin, peut-être trouverons-nous ici ou là un érudit qui sait à la fois juger et apprécier la littérature – combinaison suffisamment rare – et qui pourra nous apporter ses lumières. De ce genre d'excursion nous ne rapporterons certainement pas un système

de valeurs entièrement fiable, mais en tout cas nous serons plus en sécurité que sur les bas plateaux, dans le grand clan des Goughs, Archers et Begbies.

Si je juge encore nécessaire ou utile de prêter attention à ces élucubrations, c'est pour une tout autre raison. Et même dans cette perspective, tout ce qu'écrit M. Archer ne nous est d'aucune utilité ; ses suggestions sont souvent si irrationnelles, inconséquentes et malhonnêtes qu'il suffit de les noter au passage et de tourner la page. Quand, par exemple, il affirme à ses lecteurs que pour les philosophes indiens, s'asseoir les jambes croisées et contempler son nombril est la meilleure façon de vérifier les vérités de l'univers, et que leur but véritable est de parvenir à une immobilité indolente et de vivre des aumônes des fidèles, son propos, en décrivant ainsi l'une des postures de la méditation profonde, consiste à stigmatiser la pratique même de la méditation, pour en faire aux yeux de ses lecteurs anglais une absurdité bovine et une forme de paresse égoïste. C'est là un exemple de sa mauvaise foi, qui nous permet de voir à quel point son mental rationaliste est tordu – mais c'est sa seule utilité. Quand il nie qu'il y ait aucune éthique dans l'hindouisme, ou affirme que l'hindouisme n'a jamais prétendu avoir pour fonction d'enseigner une morale – affirmations qui sont totalement contredites par les faits –, quand il va jusqu'à prétendre que l'hindouisme, c'est le tempérament du peuple indien et qu'il indique un penchant dépressif pour *tout* ce qui est monstrueux et difforme, on ne peut qu'en conclure que pour M. Archer dire la vérité n'est pas une des vertus morales qu'il juge nécessaire de pratiquer, ou, en tout cas, qu'elle ne joue pas un rôle indispensable dans une critique rationnelle de la religion.

Mais si, pourtant ! M. Archer jette malgré lui un tribut sur l'autel de la vérité : car il admet, d'un même jet de plume, que l'hindouisme parle beaucoup de rectitude, et reconnaît qu'il se trouve dans les textes hindous de nombreuses doctrines éthiques admirables. Mais cela, pour lui, prouve seulement que la philosophie hindoue est illogique – la moralité s'y trouve en effet, mais ne devrait pas y être, car sa présence dérange la thèse de M. Archer. Admirez la logique, la cohérence rationnelle de ce champion du rationalisme ! Notez en outre qu'à ses yeux l'un des défauts du Râmâyana, en lequel il voit pourtant l'une des Bibles du peuple hindou, est que ses personnages idéaux, Râma et

Sîtâ, ces figures emblématiques de l'homme et de la femme pour les Indiens, sont trop vertueux à son goût. Râma est trop saint pour être humain. J'ignorais que Râma fût plus saint que le Christ ou que saint François, qui, pour moi, restent dans les frontières de l'humain. Mais peut-être notre critique rétorquerait-il que même s'ils ne dépassent pas cette frontière, leurs vertus excessives sont au moins du même ordre que les pratiques quotidiennes du culte hindou (pureté physique et propreté parfaites, effort quotidien, par le culte et la méditation, pour tourner son esprit vers Dieu, par exemple), et « elles suffisent à les placer au-delà des frontières de la civilisation ». Car il nous déclare que Sîtâ, l'archétype de la fidélité conjugale et de la pureté, est d'une vertu si outrancière qu'elle « frise l'immoralité ». Quand elle-même frise ainsi l'idiotie, l'extravagance absurde et pédante atteint de purs sommets. Je suis désolé d'avoir à servir à M. Archer cette épithète, qu'il nous sert lui-même copieusement quand il évoque la « barbarie » de l'Inde, mais je n'y peux vraiment rien : elle aussi « exprime l'essence de la situation ». Si toutes les critiques étaient de cette nature – surabondantes et déplorables – la seule réponse serait un silence méprisant. Heureusement, Apollon ne bande pas toujours son arc à ce point de rupture ; tous les traits de M. Archer ne se plantent pas dans le vide. Ses écrits expriment souvent, de la façon la plus crue, mais avec cependant suffisamment de justesse, le sentiment de répulsion qu'éprouve le mental occidental moyen lorsqu'il découvre le caractère unique de la culture indienne, et cela vaut d'être noté, et médité. Il est nécessaire de comprendre cette attitude et d'en trouver la valeur.

C'est en cela que cette critique nous est utile, et même plus qu'utile. Car c'est à travers le regard de la mentalité ordinaire que nous pouvons le mieux sonder les différences psychologiques qui séparent les grands blocs de notre commune humanité. Le mental cultivé tend à réduire l'emprise de ces préjugés, ou, même en cas de divergence ou d'opposition, à insister sur les similarités et les points de contact. Dans la mentalité ordinaire, par contre, ils nous apparaissent en général sous leur jour le plus cru, et nous pouvons mieux apprécier leur force réelle et leur portée la plus générale. M. Archer nous apporte ici une aide des plus précieuses, même s'il faut déblayer pas mal de détritibus pour trouver ce que nous recherchons. J'aurais préféré rendre compte d'un Traité de l'Incompréhension qui, d'une envergure non moins formidable, se



serait exprimé d'une façon plus simple et directe, sans montrer autant d'astuce dans la perversité, autant de malveillance superflue; mais il n'en existe point. Aussi bien, contentons-nous du livre de M. Archer et disséquons certains des préjugés qu'il contient afin d'en atteindre le contenu psychologique. Et nous découvrirons peut-être qu'en traversant cette écorce grossière et déplaisante, nous pourrions toucher à la source même d'une incompréhension historique entre deux continents. Et si nous pouvions la saisir avec précision, cela nous aiderait aussi, peut-être, à faire les premiers pas vers une certaine réconciliation.

### *Une critique rationaliste de la culture indienne – 2*

Essayons tout d'abord de nous faire une idée précise de la personnalité du critique lui-même, puisque notre évaluation des différences culturelles en dépend. Nous avons affaire ici à un mental occidental moyen, typique, et aux idées qu'il se fait de la culture indienne; notre critique a reçu une éducation solide, a beaucoup lu, mais il n'a pas de génie, pas même des capacités exceptionnelles – plutôt du talent, un talent ordinaire qui lui vaut quelque succès; son mental étroit n'a aucune souplesse, ses affinités sont sélectives; ses opinions, par contre, sont tranchées et rigides, soutenues et apparemment confortées par un recours constant, et plutôt efficace, à des sources d'informations variées, sinon toujours fondées. C'est là en vérité la mentalité et le point de vue d'un Anglais moyen, aux capacités moyennes, formé à l'école du journalisme. Mais voilà justement réunies les conditions idéales pour comprendre la nature de l'antagonisme qui devait conduire Rudyard Kipling – lui-même un « super-journaliste » et un homme ordinaire « magnifiquement hors-nature », un ordinaire exalté, sans cesser d'être lui-même, par l'éclat d'un génie plus ou moins grossier et barbare – à affirmer l'éternelle incompatibilité entre l'Orient et l'Occident. Qu'y a-t-il de si singulier et de si repoussant dans la mentalité et la culture indiennes, pour qu'un esprit ainsi fait s'en offense à ce point? Si nous écartons toute sensiblerie, tous sentiments personnels, et considérons ce phénomène objectivement, nous constaterons que cette étude s'avère des plus intéressante et révélatrice.

Certes, on pourrait trouver abusif de choisir comme exemple, pour un sujet aussi vaste, un critique rationaliste politiquement engagé, un mental qui appartient au mieux à un présent qui a déjà un pied dans le passé. Cette incompréhension mutuelle, nous dit-on, serait le fruit d'une différence historique qui oppose les continents depuis fort longtemps, et ce livre ne traduirait qu'une phase de cette histoire – sa phase la plus récente. Sans doute. Mais il est vrai aussi que c'est durant les temps modernes, à l'âge des Lumières, l'âge de la raison et de la Science, que ces différences sont devenues le plus aiguës, que l'incompréhension a pris le tour le plus virulent et que le sens d'une « incompatibilité » culturelle s'est affirmé de la façon la plus consciente

et révélatrice. Un Grec de l'antiquité, tout animé de sa curiosité intellectuelle désintéressée, de son appréciation très subtile de la beauté, était en dépit de son sentiment de supériorité raciale et culturelle à l'égard du « barbare », beaucoup plus proche de la mentalité indienne que ne peut l'être un Européen moderne typique. Non seulement un Pythagore ou un philosophe néo-platonicien, un Alexandre ou un Ménandre comprenaient mieux, étaient en affinité plus immédiate avec les principes de base de la culture asiatique, mais même un homme comme Mégasthènes, d'un talent plus ordinaire, était capable de la comprendre dans une certaine mesure, bien que cette perception fût loin d'être parfaite et que la dimension intérieure lui échappât. L'Européen du Moyen Âge, malgré son christianisme militant et ses préjugés à l'encontre des infidèles et des païens, ressemblait beaucoup et sous bien des aspects à l'Asiatique, par sa façon de voir et de sentir – ce qui n'est plus possible pour un mental européen moyen, à moins qu'il ne se soit nourri des idées nouvelles dont l'influence tend une fois de plus à réduire le gouffre entre les continents. C'est la rationalisation du mental occidental – et même de ses idées et sentiments religieux –, qui a pu faire croire que le fossé était infranchissable. Notre critique représente cette croissante hostilité sous sa forme extrême, la forme que le libre penseur – libre surtout de ne pas penser –, lui a donné. Celui-ci n'a pas sur ces problèmes si complexes une pensée originale, mais tire ses points de vue de son environnement culturel et du climat intellectuel de l'époque. Il exagère à outrance les points d'antagonisme, mais par cette exagération même nous les fait voir d'une façon étonnamment claire et intelligible. Il compense son manque d'informations exactes et de recherche perspicace, par un instinct assez sûr dans l'assaut contre des choses étrangères à son optique mentale.

C'est la sûreté de cet instinct qui l'a conduit à diriger le fer de lance de son attaque contre la philosophie et la religion indiennes. D'une façon très sommaire, on peut dire que la culture d'un peuple est l'expression d'une certaine conscience de la vie, qui se formule de trois façons différentes : d'abord par la pensée, l'idéal, la volonté conquérante et l'aspiration de l'âme ; ensuite par l'expression de soi créative, l'appréciation de la beauté, par l'intelligence et l'imagination ; enfin, par une formulation extérieure et pratique. La philosophie et la pensée les plus hautes d'un peuple nous révèlent la formulation

mentale la plus pure, la plus large et la plus générale de sa conscience de la vie, en même temps que sa conception dynamique de l'existence ; sa religion exprime la forme la plus intense de sa volonté de dépassement et les aspirations de son âme vers la réalisation de son idéal et de ses tendances les plus hautes ; son art, sa poésie et sa littérature nous livrent l'expression et l'impression créatrices de son intuition et de son imagination, de sa nature vitale et de son intelligence créatrice. Quant aux formes sociales et politiques, elles fournissent le cadre au sein duquel la vie plus extérieure réalise le mieux possible l'idéal qui inspire ce peuple, façonne son caractère et sa nature profonde, compte tenu des difficultés du milieu. Ainsi découvrons-nous ce que ce peuple a tiré du matériau brut de l'existence, ce qu'il en a fait, comment il l'a modelé autant qu'il l'a pu pour en faire une certaine image de la conscience et de l'esprit plus profond qui le guident. Aucune de ces choses n'exprime dans son entièreté l'esprit secret qu'elles recouvrent, mais chacune y puise ses idées directrices et ses traits culturels. Et réunies, elles constituent l'âme, le mental et le corps de ce peuple.

Dans la civilisation indienne, ce sont la philosophie et la religion – la philosophie rendue dynamique par la religion, la religion éclairée par la philosophie – qui sont nos guides, et le reste suit comme il peut. C'est en vérité la principale caractéristique de notre peuple, qu'il partage d'ailleurs avec tous les peuples développés de l'Asie, mais qu'il a approfondie et élargie, dans tous les domaines, à un degré extraordinaire. Tel est le sens véritable de ce que nous appelons sa « civilisation brâhmanique ». Cette expression n'implique nullement en réalité une domination de la classe sacerdotale – encore que sous certains aspects culturels inférieurs, cette mentalité n'ait été que trop manifeste –, car les prêtres eux-mêmes n'ont joué pratiquement aucun rôle dans l'élaboration des grandes orientations culturelles. En revanche, il est vrai que ses principaux mobiles ont été façonnés par les penseurs, philosophes et esprits religieux, qui n'étaient pas tous brâhmanes de naissance, il s'en faut. Le fait que se soit développée une classe dont la tâche consistait à préserver les traditions spirituelles, la connaissance et les lois sacrées de la race – car telle était la véritable occupation du brâhmane, et non quelque commerce sacerdotal – et que cette classe ait pu, pendant des milliers d'années, rester pour une grande part le principal, mais non le seul dépositaire de la mentalité et de la conscience

nationales, et orienter les principes, les formes et les comportements sociaux, ne fait qu'indiquer son caractère. Ce que cela signifie en réalité, c'est que la culture indienne a été dès l'origine et est demeurée jusqu'à ce jour une culture philosophico-religieuse, introspective et spirituelle. Tout le reste dérive de cette caractéristique centrale et originale, en dépend d'une certaine manière ou lui est subordonné. Même la vie extérieure a été soumise au regard intérieur de l'esprit.

Notre critique a senti l'importance de ce point central, aussi a-t-il dirigé sur lui ses traits les plus féroces; sur d'autres terrains, il lui arrive de faire des concessions, de nuancer son jugement, mais là, il se montre implacable. Là, tout est mal et malfaisant, ou, sinon pernicieux, en tout cas incapable de faire aucun bien, de par la nature même des idées et des motivations centrales. Cette attitude est très révélatrice. Il est évident qu'elle a d'abord un dessein polémique, car si l'on accorde au mental indien et à sa civilisation une haute spiritualité (que lui concèdent d'ailleurs tous les chercheurs bien disposés et désintéressés, même s'ils n'acceptent pas eux-mêmes sa conception de la vie), une place sur les plus hauts sommets de la philosophie et de la religion, si l'on admet que cette spiritualité a imprégné l'art, la littérature, les pratiques religieuses et les idées sociales du peuple, influençant même l'attitude de l'homme ordinaire à l'égard de la vie, alors la culture indienne a son rôle à jouer, et sa civilisation le droit de survivre. Elle a même le droit de lancer un défi au modernisme rationaliste et de lui dire : « Atteins d'abord le niveau de ma spiritualité avant de prétendre me détruire ou me dépasser, avant de me donner l'ordre de me moderniser selon tes critères. Qu'importe si je suis récemment tombée de mes hauteurs ou si mes formes actuelles ne peuvent, sur le plan mental, répondre à toutes les nécessités de l'avenir; je puis me relever, j'ai ce pouvoir en moi. Peut-être même pourrai-je créer un modernisme spirituel qui t'aidera dans tes efforts pour te dépasser toi-même et parvenir à une plus grande harmonie que celle que tu as pu atteindre dans le passé ou dont tu peux rêver aujourd'hui. »

Le critique hostile sent qu'il doit à tout prix extirper cette pré-tention à la racine. Il s'attache à prouver que la philosophie de l'Inde n'est pas spirituelle, que sa religion est un culte irrationnel, animiste : une monstruosité. Dans cet effort – qui est une tentative pour mettre la Vérité la tête en bas et la forcer à voir les faits à l'envers –, il en

arrive, à force d'en rajouter, à des paradoxes complètement absurdes et à des illogismes qui ruinent toute son argumentation. Et pourtant deux vraies questions émergent de ce fatras.

La première peut se formuler ainsi : qu'est-ce qui est le mieux à même de guider l'humanité – la conception spirituelle et philosophico-religieuse de la vie et l'organisation de la civilisation selon ses idées et ses mobiles, ou le point de vue extérieur et rationaliste, fondé sur la satisfaction de l'être vital gouverné par la raison intellectuelle et pratique? Et, si nous accordons une valeur et un pouvoir à la conception spirituelle de la vie, nous pouvons nous demander ensuite si l'expression qu'en a donné la culture indienne est la meilleure possible, la plus utile au progrès de l'humanité vers son plus haut niveau de développement. Telles sont les vraies questions qui se posent quand on compare le mental asiatique ancien à l'intelligence européenne moderne.

Le mental occidental typique, qui demeure un prolongement de la mentalité des dix-huitième et dix-neuvième siècles, s'est presque entièrement façonné selon le point de vue extérieur et rationaliste; il a pris la forme de l'idée rationnelle vitaliste. Jamais son attitude à l'égard de la vie n'a été gouvernée par une conception philosophique de l'existence, excepté durant la brève période où fleurit la culture gréco-romaine, et seulement chez un petit nombre d'esprits hautement cultivés, des hommes à l'intelligence développée; et il est toujours resté sous l'empire des nécessités extérieures et de la raison pratique. Il a laissé derrière lui également les âges durant lesquels les conceptions spirituelles et religieuses, déferlant de l'Orient, cherchèrent à s'imposer à la tendance vitaliste et rationaliste. Ces conceptions, le mental occidental les a en grande partie rejetées, ou reléguées dans un coin. Sa religion est une religion de la vie, une religion de la terre et d'une humanité bien terrestre, c'est un idéal de croissance intellectuelle, d'efficacité vitale, de santé physique et de jouissance matérielle, un ordre social rationnel. Confronté à la culture indienne, ce mental éprouve une répulsion immédiate, d'abord parce qu'il la trouve étrange et étrangère, ensuite parce qu'il y voit une sorte d'anormalité irrationnelle et des points de vue complètement différents des siens et souvent même diamétralement opposés, et enfin parce qu'il y découvre une pléthore de formes inintelligibles. À ses yeux, ces formes sont un véritable

foisonnement supranaturel, et par conséquent, selon sa logique, un étalage de fausseté. On y trouve même des éléments hors nature, qui s'écartent sans arrêt de la norme habituelle, de la méthode juste et des procédés sûrs ; c'est une structure où toutes les formes, pour reprendre l'expression de M. Chesterton, sont distordues. Quant à l'orthodoxie chrétienne, elle considère en général cette culture comme une anti-chambre de l'enfer, une création aberrante et démoniaque ; le rationalisme orthodoxe, lui, y voit un cauchemar non seulement irrationnel mais antirationnel, une monstruosité, une anomalie d'un autre âge, au mieux une brillante fantaisie du passé oriental.

C'est là, il est vrai, une attitude extrême – celle de M. Archer – mais l'incompréhension et l'aversion sont de règle. On discerne constamment des traces de tels sentiments, même dans l'esprit de ceux qui essaient de comprendre et d'apprécier notre culture ; mais l'Occidental moyen, qui se contente de ses premières impressions grossières, n'y voit qu'une confusion repoussante. Pour lui, la philosophie indienne jongle avec les nuages, elle est incompréhensible, éthérée, sans substance ; quant à la religion indienne, elle n'est à ses yeux qu'un mélange d'ascétisme absurde et d'un polythéisme sauvage, immoral et superstitieux plus absurde encore. Dans l'art indien, il ne voit tantôt qu'une cohue de formes grossières et tordues, ou bien conventionnelles, tantôt une quête impossible de l'infini que ces formes suggèrent – alors que tout art véritable, selon lui, se doit d'être une reproduction élégante et rationnelle, ou une représentation raffinée et imaginative du naturel et du fini. Il condamne la société indienne, qu'il juge anachronique, une survivance semi-barbare des idées et institutions de l'antiquité et du Moyen Âge. C'est sur de telles vues – qui, récemment, ont été en partie révisées et s'expriment avec moins de force et d'assurance, sans avoir disparu pour autant – que se fonde toute la philippique de M. Archer.

Le type même d'arguments que ce critique utilise contre la civilisation indienne en est une preuve éclatante. Une fois dépouillés de leur rhétorique journalistique, on se rend compte qu'ils expriment simplement l'antagonisme naturel que l'homme vital et pratique rationalisé éprouve à l'encontre d'une culture qui subordonne la raison à une spiritualité suprationnelle, et perçoit dans la vie et l'action humaines quelque chose qui les dépasse. La philosophie et la religion

sont l'âme de la culture indienne ; elles sont inséparables l'une de l'autre et s'interpénètrent. L'unique objectif de la philosophie indienne, sa seule raison d'être, c'est de connaître l'esprit, d'en avoir l'expérience et de trouver le juste moyen de vivre une existence spirituelle ; tel est son but, et telle est aussi la plus haute signification de la religion. La religion indienne tire toute sa valeur et son originalité de la philosophie spirituelle qui illumine son aspiration suprême et colore même une grande part de ce qu'elle a tiré d'un plan inférieur de l'expérience religieuse.

Mais que reproche donc M. Archer à la philosophie indienne ? En fait, son premier grief pourrait se résumer ainsi : elle est trop philosophique ! Son deuxième argument est que même en tant que philosophie métaphysique – cette billevesée – elle est trop métaphysique. Son troisième chef d'accusation, le plus concret et plausible, c'est qu'elle affaiblit et finit par anéantir la personnalité et le pouvoir de la volonté par ses fausses notions de pessimisme, d'ascétisme, de karma et de réincarnation. Si nous examinons de près chacun de ces arguments, nous verrons qu'il ne s'agit en aucun cas d'une critique intellectuelle réellement objective ; c'est tout simplement l'expression exacerbée d'une aversion mentale, et d'une différence fondamentale entre deux tempéraments et deux points de vue.

M. Archer ne saurait nier – cela dépasserait même ses capacités inégalées d'affirmer des absurdités –, que dans le domaine de la réflexion philosophique le mental indien a fait preuve d'une activité et d'une fécondité sans pareilles. Il ne saurait nier non plus que la connaissance des notions métaphysiques et la capacité de discuter, avec une certaine subtilité, des questions métaphysiques sont beaucoup plus répandues en Inde que dans aucun autre pays. Même un Indien d'une intelligence moyenne peut comprendre et traiter ce genre de questions, alors qu'un mental occidental ayant atteint au même niveau de culture et d'accomplissement, y serait comme un poisson hors de l'eau, à l'instar de M. Archer dans les pages de son livre. Cet auteur nie pourtant qu'une telle connaissance et une telle subtilité soient la preuve d'une grande capacité mentale – en soient « nécessairement » la preuve, s'empresse-t-il d'ajouter, sans doute pour éviter qu'on ne l'accuse de suggérer par là que Platon, Spinoza et Berkeley manquaient de capacité mentale. En effet, peut-être n'est-ce pas « nécessairement » une preuve ; mais

ces dispositions prouvent en tout cas qu'en ce qui concerne certaines questions fondamentales, et dans un domaine, vaste et particulièrement ardu, des recherches et des pouvoirs du mental, les Indiens ont atteint un niveau général de développement remarquable, et même unique. L'aptitude d'un journaliste européen à discuter avec une certaine sagacité de questions économiques et politiques, ou, en l'occurrence, de l'art, de la littérature et du théâtre, ne sont pas « nécessairement » non plus la preuve d'une grande capacité intellectuelle ; mais cela prouve certainement que le mental européen a atteint, d'une façon générale, un haut niveau de développement, qu'il dispose de toute une masse d'informations et que dans ces domaines ses capacités sont normalement cultivées. Ses opinions sont souvent assez crues, et sa façon de traiter certains sujets peut paraître tant soit peu « barbare » à un regard étranger, mais cela prouve en tout cas que nous avons affaire à une culture, à une civilisation, qu'un grand accomplissement sur les plans intellectuel et civique a été atteint, et que les gens s'y intéressent dans une large mesure. Dans un autre domaine, plus subtil et plus difficile à traiter, la philosophie indienne, M. Archer, pour éviter d'avoir à tirer de telles conclusions, s'arrange pour affirmer que celle-ci n'a aucune valeur ; jamais selon lui on ne s'est donné autant de mal pour connaître l'inconnaissable et penser l'impensable. Et pourquoi, se demande-t-il ? Tout simplement parce que la philosophie navigue dans des sphères où il est impossible de « vérifier aucune valeur », et que la pensée elle-même, réduite à une spéculation invérifiable, n'a dès lors que peu de valeur, si elle en a aucune.

Il s'agit ici d'une opposition, typique et très intéressante, entre deux points de vue – et même d'une différence constitutive entre deux mentalités. Comme nous l'avons dit, l'argumentation de M. Archer est celle du sceptique, de l'athée et de l'agnostique, mais en fait, elle n'est que l'aboutissement logique d'une tournure d'esprit essentiellement positiviste propre à l'Européen moyen. La recherche philosophique en Europe a produit, sur le plan intellectuel, des œuvres d'une rare noblesse, accomplies par les plus grands esprits ; mais elle fut le plus souvent coupée de la vie, et malgré son élévation et sa splendeur, elle manquait de pouvoir. Il est remarquable de constater qu'en Inde et en Chine, la philosophie a toujours eu une grande emprise sur la vie, et une immense influence pratique sur la civilisation, jusqu'au cœur même

de la pensée et de l'action quotidiennes, alors qu'en Europe elle n'a jamais pu acquérir une telle importance. À l'époque des stoïciens et des épicuriens, elle s'implanta solidement, mais seulement dans les esprits les plus cultivés. Et cette tendance, nous la voyons renaître. Nous songeons ici à l'influence de Nietzsche et de certains penseurs français, et à l'intérêt relatif qu'ont suscité les philosophies de James et de Bergson ; mais cela n'est rien comparé au pouvoir et à l'influence qu'exerce la philosophie asiatique. L'Européen moyen ne tire pas ses conceptions de sa raison philosophique, mais de sa raison pratique et positive. Il ne méprise pas tout à fait la philosophie comme le fait M. Archer, mais voit en elle, sinon une « illusion née du cerveau humain », du moins une occupation nébuleuse, éthérée, improductive. Il honore les philosophes, mais range leurs œuvres sur la plus haute étagère de la bibliothèque de la civilisation, d'où seuls quelques esprits exceptionnellement doués les font descendre pour les consulter. Il les admire, mais s'en méfie. L'idée qu'avait Platon de mettre les philosophes à la tête de la société, car ils étaient selon lui les plus aptes à guider les hommes, lui paraît être la notion la plus saugrenue et la plus irréaliste qui soit. Le philosophe, justement parce qu'il se meut dans le monde des idées, ne saurait avoir aucune prise sur la vie « réelle ». Pour un esprit indien, c'est au contraire le Rishi, le penseur, le voyant de la vérité spirituelle qui est le meilleur guide, non seulement dans la vie religieuse et morale, mais dans la vie pratique de tous les jours. C'est lui le vrai dirigeant de la société, c'est de lui qu'il attend les idéaux et les intuitions directrices de sa civilisation. Même aujourd'hui, il est prêt à appeler Rishi tout homme capable de lui offrir une vérité spirituelle qui l'aidera dans sa vie, ou une idée et une inspiration créatrices qui influenceront la religion, l'éthique et la société, et même la politique.

Il en est ainsi parce que, pour l'Indien, les vérités ultimes sont les vérités de l'esprit, et que les vérités de l'esprit sont les plus essentielles et les plus efficaces dans notre vie : elles sont puissamment créatrices de notre vie intérieure, salutairement réformatrices de notre vie extérieure. Pour l'Européen, les vérités ultimes sont plus souvent les vérités de l'intellect conceptuel, la raison pure ; mais qu'elles soient intellectuelles ou spirituelles, ces vérités appartiennent à une sphère qui se situe au-delà du champ d'activité ordinaire du mental, de la vie



et du corps, le seul où l'on puisse, chaque jour, conduire un « examen des valeurs ». Or seules l'expérience vivante des faits extérieurs et la raison positive et pratique peuvent nous faire passer de tels examens ; le reste est pure spéculation. Et la vraie place de ces spéculations est dans le monde des idées, pas dans celui de la vie.

Nous voilà donc confrontés à deux points de vue différents, et c'est là que M. Archer trouve l'essence de son deuxième argument. Il estime en effet que toute philosophie est spéculation et conjecture ; il faut par conséquent supposer que la seule vérité vérifiable est celle qui provient du fait extérieur et de la réaction qu'il provoque en nous : une vérité de la science physique et une psychologie fondée sur cette science. Il reproche à la philosophie indienne d'avoir pris ses spéculations au sérieux, de les présenter comme un dogme et d'avoir pris l'habitude « antispirituelle » de confondre effort tâtonnant et vision, conjecture et savoir – au lieu, je présume, de l'habitude très spirituelle qui consiste à prendre ce qui est physiquement sensible pour la seule chose connaissable, et la connaissance du corps pour la connaissance de l'âme et de l'esprit. Il déploie son sarcasme le plus acide contre l'idée selon laquelle la méditation philosophique et le yoga sont les meilleurs moyens de vérifier la vérité de la Nature et la constitution de l'univers. La représentation que M. Archer donne des idées et de l'esprit de la philosophie indienne est fautive et grossièrement ignorante, mais elle nous révèle, dans son essence, le point de vue qu'adopte nécessairement la mentalité occidentale normale et positiviste.

En réalité, la philosophie indienne abhorre les conjectures et les spéculations. Les critiques occidentaux appliquent constamment ces termes à la pensée et aux conclusions des Upanishads, aux diverses écoles philosophiques, au bouddhisme ; mais les philosophes indiens les rejetteraient complètement, car ils donnent une fautive idée de leur méthode. Si notre philosophie admet l'existence d'un ultime impensable et inconnaissable, elle ne cherche aucunement à décrire ou analyser de façon positive ce Mystère suprême, comme le rationaliste voudrait le faire croire, car ce serait une absurdité. Elle s'intéresse à ce qui est pensable et connaissable à tous les niveaux de notre expérience, du terme le plus haut jusqu'aux plans les plus bas. Si elle a pu faire de ses conclusions des articles de foi religieuse – des dogmes comme on les appelle en Occident – c'est parce qu'elle a réussi à les

fonder sur une expérience que tout homme peut vérifier par lui-même à condition qu'il s'en donne les moyens et procède aux seules vérifications possibles en ce domaine. Le mental indien n'admet pas que pour juger des valeurs ou de la réalité, il suffise de recourir à un examen scientifique extérieur, qui consiste à percer les secrets de la Nature physique ou à étudier les faits quotidiens, normaux de notre psychologie de surface. Celle-ci n'est qu'une ondulation dans les vastes profondeurs cachées du subconscient ou sur les cimes de la supraconscience, un petit mouvement dans ces étendues immenses.

Et ces valeurs plus ordinaires, ces valeurs objectives, comment les vérifier ? Par l'expérience évidemment, par une analyse et une synthèse expérimentales, par la raison, et même par l'intuition dont la philosophie et la science contemporaines commencent, me semble-t-il, à reconnaître la valeur. Et pour l'autre ordre de vérités, plus subtil, l'examen est le même : l'expérience, l'analyse et la synthèse expérimentales, la raison, l'intuition. La différence, c'est que ces vérités étant des vérités de l'âme et de l'esprit, il doit nécessairement s'agir d'une expérience psychologique et spirituelle, d'une expérimentation, d'une analyse et d'une synthèse psychologiques et psychophysiques, d'une intuition plus large qui sonde des royaumes, des réalités, des possibilités d'être plus élevés, une raison qui admet quelque chose au-delà d'elle-même, tourne ses regards vers le suprarationnel et essaie autant que possible d'en donner une idée à l'intelligence humaine. Le Yoga, auquel M. Archer nous supplie de renoncer, n'est lui-même rien autre qu'une méthode solidement éprouvée qui nous permet de nous ouvrir à ces plus vastes domaines d'expérience.

On ne peut s'attendre à ce que M. Archer, et ceux qui pensent comme lui, connaissent ces choses ; elles se situent par-delà le cercle étrié des faits et des idées qui pour eux forment l'arc entier de la connaissance. Mais M. Archer les eût-il connues, que cela n'eût fait pour lui aucune différence ; il aurait rejeté cette seule pensée avec exaspération et mépris, avant que son immense supériorité rationalisante ait même pu se demander s'il est possible qu'une vérité aussi insolite ait quelque chance d'exister. Son attitude aurait ici le soutien du mental moyen positiviste, pour lequel ces notions semblent essentiellement absurdes et incompréhensibles – bien pires que le grec ou l'hébreu, langues enseignées par des professeurs fort respectables et



méritants; mais ici, nous avons affaire à des hiéroglyphes dont seuls les Indiens, les théosophes et les penseurs mystiques – une tribu peu recommandable –, prétendent pouvoir déchiffrer le sens.

Un mental de ce type peut comprendre les dogmes et les spéculations concernant la vérité spirituelle, comprendre le langage d'un prêtre ou d'une Bible, qu'il y croie ou ne l'accepte que comme une simple formalité; mais les vérités spirituelles les plus profondes et pourtant vérifiables, mais les valeurs spirituelles sûres et certifiées! Cette idée lui est étrangère, et sonne comme du jargon. Il peut comprendre le sens d'une religion établie, même lorsqu'il la rejette, comprendre un « je crois parce que c'est rationnellement impossible »; mais un mystère religieux plus profond, une plus haute vérité de la pensée philosophique, une découverte des ultimes frontières de l'expérience psychologique, une expérimentation systématique et structurée de la recherche et de l'analyse de soi, d'une possibilité intérieure et constructive de perfection de soi, toutes arrivant au même résultat, acceptant les conclusions de chacune, réconciliant la raison et l'esprit, la nature psychologique tout entière et ses besoins les plus profonds! Non, cette grande, cette ancienne et persistante quête et ce triomphe de la culture indienne consternent et outragent le mental positiviste occidental ordinaire. Il ne comprend pas que l'on puisse posséder une connaissance que l'Occident n'a fait que chercher à tâtons et qui lui a toujours échappé finalement. Irrité, perplexe, méprisant, il refuse de reconnaître la supériorité d'une telle harmonie sur sa propre culture inférieure et profondément divisée. Car il n'est habitué qu'à une recherche et une expérience religieuses toujours en guerre avec la science et la philosophie, ou oscillant entre des croyances irrationnelles et un scepticisme confiant ou tourmenté. En Europe la philosophie a souvent été la servante – et non la sœur – de la religion; mais plus souvent encore elle a tourné le dos aux croyances religieuses avec hostilité, ou s'en est séparée avec dédain. La guerre entre la religion et la science constitue peut-être le trait dominant de la culture européenne. Même la philosophie et la science n'ont pu se mettre d'accord; elles aussi se sont querellées et ont divorcé. Ces pouvoirs coexistent encore en Europe, mais ils ne forment pas une famille heureuse; la guerre civile est leur atmosphère naturelle.

Ne nous étonnons donc pas que le mental positiviste, qui conçoit l'ordre naturel des choses de cette façon, se détourne d'un mode de

pensée et de connaissance exprimant une harmonie, un consensus, une union entre la philosophie, la religion et une expérience psychologique systématisée et solidement éprouvée. Il a facilement tendance à fuir le défi que pose cette forme de connaissance étrangère en écartant commodément la psychologie indienne comme une jungle d'hallucinations, une sorte d'auto-hypnose, la religion indienne comme une prolifération sauvage de superstitions antirationnelles, la philosophie indienne comme une île de spéculations creuses perdue dans les nuages. Il est bien triste – pour la paix d'esprit qu'engendre une telle satisfaction de soi comme pour l'efficacité de la méthode critique facile et dévastatrice qu'emploie M. Archer – que l'Occident, depuis peu, se soit lui aussi laissé entraîner sur des voies de la pensée et de la découverte qui menacent de justifier toute cette masse de désagréable barbarie, et de conduire l'Europe elle-même à la frontière d'une aussi monstrueuse façon de penser. Il devient de plus en plus évident que la philosophie indienne a anticipé à sa manière et pour une grande part, aussi bien les anciennes que les actuelles spéculations de la métaphysique. Même la pensée scientifique reprend parfois certaines idées générales que l'Inde avait formulées il y a des siècles en partant d'un pôle de recherche opposé. La psychologie indienne que M. Archer écarte d'un revers de la plume en même temps que la cosmologie et la physiologie, car il n'y voit que des classifications sans fondement ou d'ingénieuses conjectures – elles sont tout sauf ça, étant fondées rigoureusement sur l'expérience –, se trouve justifiée de plus en plus par les récentes découvertes dans ce domaine. Les idées de base de la religion indienne semblent dangereusement proches de conquérir les esprits et les cœurs où s'épanouiront une mentalité religieuse et une quête spirituelle nouvelle et universelle. Qui peut affirmer que la psycho-physiologie du Yoga indien ne se trouvera pas justifiée si certaines lignes de « recherche tâtonnante et de conjectures » sont poussées juste un petit peu plus loin? Et qui sait même si la conception cosmologique de l'Inde, selon laquelle il existe des plans de l'être autres que ce royaume immédiatement sensible de la Matière, ne sera pas réhabilitée dans un avenir pas si lointain? Néanmoins, le mental positiviste n'a pas encore trop de raisons de se décourager: son emprise reste forte et il jouit du titre de l'orthodoxie intellectuelle et du prestige du droit de propriété; il faudra que de nombreuses rivières s'enflent

et se joignent avant qu'il ne soit balayé, et qu'une grande marée de pensée unificatrice fonde sur l'humanité et l'emporte vers les rivages secrets de l'Esprit.

### *Une critique rationaliste de la culture indienne – 3*

La critique de M. Archer n'a jusque-là rien de très redoutable ; son tranchant, si elle en a aucun, à part celui de ses présentations déformées, se retourne contre l'assaillant. Le fait d'avoir accordé une haute valeur à la philosophie, de s'en être servi pour rechercher les suprêmes secrets de notre être, d'avoir tourné cette réflexion philosophique dynamique vers la vie et appelé les penseurs – les hommes ayant l'expérience spirituelle la plus profonde, les pensées les plus élevées, la connaissance la plus vaste – à gouverner et construire la société, avoir soumis dogmes et croyances à l'examen du mental philosophique et fondé la foi religieuse sur l'intuition spirituelle, la pensée philosophique et l'expérience psychologique, sont des signes, non de barbarie, ni d'une culture basse et ignorante, mais au contraire les marques de la plus grande des civilisations. Nous n'avons aucune raison de nous prosterner devant les idoles de la raison positiviste, ou d'accorder à l'esprit et au but de la culture indienne une place inférieure à ceux de la civilisation occidentale – que nous considérions l'âge antique des Lumières de la raison et de la pensée spéculative, ou l'âge moderne de la pensée scientifique large et minutieuse et de la solide connaissance appliquée. Elle est différente, certes, mais nullement inférieure ; elle possède même un élément spécifique qui fait sa supériorité : son dessein d'une hauteur unique et la noblesse spirituelle de son effort.

Il importe de souligner la grandeur de cet esprit et de ce but, non seulement en raison de leur immense importance, et parce qu'ils prouvent la valeur d'une culture, mais parce que nos assaillants profitent de deux circonstances contingentes pour porter préjudice à l'Inde et brouiller les cartes. En outre, ils ont l'énorme avantage d'attaquer l'Inde alors qu'elle est à terre, et que matériellement sa civilisation semble avoir connu une défaite et une chute dramatiques. Forts de cet avantage provisoire, ils font preuve d'un superbe, d'un immense courage, en frappant de leurs sabots la poussière et la boue où gît la lionne malade et blessée prise dans les rets des chasseurs, et ils essaient de persuader le monde qu'elle n'eut jamais ni force ni vertu. C'est là une tâche aisée en cet âge où triomphe la noble culture de Raison, où

Mammon et la Science font le travail de Moloch. Jamais des êtres humains cultivés n'avaient adoré à ce point l'idole de fer de la grande Déesse Réussite. Et nos adversaires ont un plus grand avantage encore : ils présentent l'Inde au monde au moment où sa civilisation connaît une éclipse, quand après plus de deux mille ans d'une activité culturelle des plus brillantes et variées, elle semble avoir pour un temps tout perdu, sinon la mémoire de son passé et de son esprit religieux. Opprimé et obscurci depuis longtemps, celui-ci n'est pas mort, il connaît même à présent un puissant renouveau.

J'ai indiqué ailleurs le sens de cet échec, de cette éclipse. J'aurais sans doute à y revenir et à examiner cette question de plus près, puisqu'on s'en est servi pour nier la valeur de la culture et de la spiritualité de l'Inde. Pour le moment, il me suffira de dire qu'une culture ne saurait être jugée en fonction d'une quelconque réussite matérielle, et une spiritualité encore moins. La Grèce antique, cette patrie de la philosophie, de l'esthétique, de la poésie, de l'intelligence, fut vaincue par les phalanges de la Rome militariste partie à la conquête du monde ; cependant, personne ne songerait à attribuer à la nation impérialiste une plus grande civilisation, une plus haute culture. De la même manière, la valeur de la culture religieuse de Judée n'a pas été réfutée ou affaiblie par la destruction de l'État juif, pas plus qu'elle n'est affirmée ou rehaussée par les capacités commerciales dont a fait preuve la diaspora. Je reconnais néanmoins, à l'instar des penseurs de l'Inde ancienne, que les capacités et la prospérité commerciales sont une partie – même si elle n'est ni la plus importante ni la plus essentielle – de l'effort général de la civilisation humaine. À cet égard, l'Inde, dont la culture fut si dynamique durant une longue période de son histoire, peut revendiquer sa place parmi les plus grands pays de l'antiquité ou du Moyen Âge. Aucun autre peuple, avant l'âge moderne, n'a atteint à une telle splendeur, un tel niveau de richesse, de prospérité commerciale, d'équipement matériel, d'organisation sociale. C'est un fait historique, documenté, confirmé par maints témoignages ; le nier, c'est faire preuve d'une singulière mauvaise foi, de préjugés flagrants : une lecture erronée et imaginaire (n'est-elle pas plutôt totalement dépourvue d'imagination ?) de la réalité passée, à partir de la réalité présente. La splendeur et l'opulence asiatiques – et celle de l'Inde ne fut pas des moindres – les richesses d'Ormuz et d'Ind, « les

portails barbares barbouillés d'or », *barbaricae postes squalentes auro*, furent jadis décriées par l'Occident moins prospère comme des signes de barbarie. Étrangement, les rôles sont aujourd'hui inversés ; c'est à Londres, New York et Paris que s'étale une opulente barbarie, une richesse ostentatoire mais beaucoup moins artistique ; et c'est la nudité et la misère de l'Inde, sa pauvreté sordide, qu'on lui jette au visage comme preuve de la nullité de sa culture.

L'organisation politique, administrative, militaire et économique de l'Inde ancienne et médiévale ne fut pas un mince accomplissement ; les archives en témoignent, et sont là pour contredire l'aveuglement de l'ignorant et la rhétorique du journaliste-critique ou du politicien partisan. Sans doute y perçoit-on des défauts, des germes d'échec, qui sont presque inévitables compte tenu de l'ampleur du problème, et des circonstances. Mais grossir ces défauts au point de nier toute valeur à la civilisation indienne, serait un jugement étonnamment sévère, qui n'épargnerait d'ailleurs que de très rares civilisations, si l'on suit leur courbe jusqu'au bout. Oui, l'Inde a subi un échec, à cause du déclin de sa culture, mais ses éléments essentiels, les plus valables, ne sont pas remis en cause. Leur éclipse ne prouve pas qu'ils n'aient aucune valeur intrinsèque. C'est sur des millénaires qu'il faut juger la culture et la grandeur de la civilisation indienne, pas sur quelques siècles d'ignorance et de faiblesse. Juger une culture, c'est d'abord juger son esprit le plus profond, ensuite, ses plus hauts accomplissements, et enfin, son pouvoir de survie, de renouveau et d'adaptation aux nouvelles phases que connaissent les besoins éternels de la race. Dans la pauvreté, la confusion et le désordre d'une période de déclin provisoire, l'œil du témoin hostile refuse de voir ou de reconnaître le bon grain, l'âme rédemptrice qui tient cette civilisation en vie et promet qu'un jour son idéal renaîtra avec vigueur pour recouvrer sa grandeur millénaire. Cette force de redressement, cette souplesse, cette ténacité, cette ancienne faculté d'adaptation sont à nouveau à l'œuvre ; l'Inde n'est plus seulement sur la défensive, elle passe courageusement à l'offensive. L'avenir lui promet la survie, mais aussi la victoire et la conquête.

Cependant notre critique ne se contente pas de nier la grandeur de l'esprit de la civilisation indienne et le caractère sublime de son but – trop haut situés pour que des attaques aussi ignorantes et partisans

puissent l'atteindre –, il va jusqu'à mettre en doute ses idées directrices, nie qu'elle ait aucune valeur pratique pour la vie, dénigre ses résultats, son efficacité, son caractère. Mais ce dénigrement a-t-il une valeur critique ou n'est-il que l'expression viscérale d'un malentendu naturel entre deux conceptions différentes de l'existence, entre deux évaluations diamétralement opposées du sens et des réalités les plus hautes de notre nature ? Si nous examinons le caractère de l'attaque et comment elle s'exprime, nous voyons qu'elle se résume en la simple condamnation qu'un mental positiviste attaché aux valeurs normales de la vie porte contre les critères tout à fait différents d'une culture qui regarde au-delà de la vie humaine ordinaire, montre qu'il y a en elle quelque chose de plus grand, et qui en fait un passage vers l'éternel, le permanent, l'infini.

L'Inde, nous dit-on, n'a pas de spiritualité. Voilà une prodigieuse découverte ! On affirme même qu'elle a réussi, apparemment, à en tuer tous les germes sains et virils. À l'évidence, M. Archer nous donne sa propre interprétation du mot spiritualité, un sens très nouveau, très intéressant et surtout très occidental. Jusqu'à présent on entendait par spiritualité la reconnaissance de quelque chose de plus grand que le mental et la vie, l'aspiration à une conscience pure, vaste, divine au-delà de notre nature mentale et vitale, un jaillissement et un essor de l'âme humaine hors de la petitesse et de l'esclavage aux parties inférieures de notre être, vers quelque chose de plus grand caché en l'homme. C'est en tout cas l'idée et l'expérience qui sont au cœur même de la pensée indienne. Mais le rationaliste ne croit pas en l'esprit, en tout cas pas dans ce sens ; la vie, le pouvoir de la volonté humaine et la raison sont ses plus hautes divinités. La spiritualité, donc – il eût été plus simple et plus logique de rejeter carrément ce terme, puisqu'on nie ce sur quoi il repose –, doit assumer une tout autre signification : ce doit être une haute passion, un grand effort des émotions, de la volonté et de la raison dirigé vers le fini et non vers l'infini, vers le temporel et non vers l'éternel, vers la vie périssable et non vers une réalité qui surpasse et supporte les phénomènes de surface de l'existence. La pensée et la souffrance qui rident et creusent la tête idéale d'Homère, voilà, nous dit-on, l'exemple d'une saine et virile spiritualité. La calme compassion du Bouddha, qui triomphe de l'ignorance et de la souffrance, la méditation du penseur qui, dans sa transe, communie avec

l'Éternel, et, soulevé par-delà les recherches de la pensée, s'identifie à une lumière suprême, l'extase du saint dont le cœur, purifié par l'amour, est devenu un avec l'Amour transcendant et universel, la volonté du Karmayogi qui s'est élevé au-dessus du désir et des passions égoïstes pour atteindre à l'impersonnalité de la Volonté divine et cosmique, ces choses auxquelles l'Inde a accordé la plus haute valeur et que ses plus grands esprits ont tenues pour l'aventure suprême, ne sont pas saines, ne sont pas viriles. On est en droit de penser que cette idée de la spiritualité est très occidentale, très à la mode. À ce compte, Homère, Shakespeare, Raphaël, Spinoza, Kant, Charlemagne, Abraham Lincoln, Lénine, Mussolini, ne figureraient plus seulement, désormais, parmi les grands poètes et artistes ou les héros de la pensée et de l'action, mais parmi les héros et les modèles de la plus haute spiritualité – à la place du Bouddha, du Christ, de Chaitanya, de saint François et de Râmakrishna qui ne sont après tout que des Orientaux à demi sauvages ou des hommes touchés par l'insanité féminine de la religion orientale.

Un esprit indien réagit à cette idée, un peu comme réagirait un intellectuel, un homme cultivé, si on lui disait que la bonne cuisine, les beaux habits, les bons ingénieurs et les bons maîtres d'école détiennent le secret de la vraie beauté et qu'il est juste, sain et viril de leur vouer un culte esthétique, tandis que la littérature, l'architecture, la sculpture et la peinture ne seraient que gribouillages inutiles, déments taillages de pierre, et autres barbouillages efféminés. Les vrais héros de la création artistique ne seraient pas Léonard de Vinci, Michel-Ange, Sophocle, Dante, Shakespeare ou Rodin, mais Vauban, Pestalozzi, le Dr Parr, Vatal et Beau Brummel. Laissons aux esprits judicieux le soin de décider si les épithètes de M. Archer et ses accusations contre la spiritualité indienne entrent dans cette catégorie. Toujours est-il que deux points de vue opposés se dessinent à nos yeux, et nous commençons à saisir la différence profonde, intérieure, entre l'Occident et l'Inde.

Tel est donc le fer de lance de l'attaque contre la philosophie indienne, jugée totalement inefficace, sous prétexte qu'elle tourne le dos à la vie et à la nature, renonce à la volonté mentale et à l'effort humain sur terre, refuse toute valeur à la vie et n'incite pas à étudier la Nature, mais au contraire à s'en écarter, rejette toute volonté individuelle, prêche l'irréalité du monde, le détachement des biens

terrestres, la futilité de la vie présente au regard de la chaîne infinie des existences passées et futures. C'est une métaphysique dévitalisante, embrouillée de toutes sortes de fausses conceptions, un mélange d'ascétisme, de pessimisme, de karma et de réincarnation – idées fatales à cette chose suprêmement spirituelle : l'individualité douée de volonté. Cette conception de la culture et de la philosophie indiennes est une caricature grotesque et mensongère, obtenue en éclairant une seule petite partie du mental indien, en soulignant ses couleurs les plus sombres, selon une technique que M. Archer me semble avoir apprise des grands maîtres du réalisme moderne. Cependant, dans son contenu et son esprit, ce point de vue donne une idée assez exacte des notions que le mental européen s'est formées à propos du caractère de la pensée et de la culture indiennes, parfois par simple ignorance, parfois en niant l'évidence. Il a même essayé pendant un temps d'imposer quelque puissante image de cette conception erronée à la mentalité des Indiens éduqués. Mieux vaut commencer par rétablir les couleurs exactes du tableau ; ceci fait, nous serons mieux à même d'évaluer ce qui oppose ces deux mentalités et constitue le fond de la critique de M. Archer.

Prétendre que la philosophie indienne a détourné les esprits de l'étude de la nature, c'est nier les faits de la façon la plus grossière, et fermer les yeux sur la splendeur de la civilisation indienne. Si l'on entend par « nature » la Nature physique, alors le fait est qu'aucune nation, avant l'âge moderne, ne s'est engagée dans une recherche scientifique aussi poussée que l'Inde antique, aucune n'a accompli une œuvre aussi remarquable dans ce domaine. C'est là une vérité inscrite à chaque page de son histoire ; les hommes de science et les érudits indiens l'ont mise très vivement en lumière, avec une grande richesse de détail, mais elle était déjà connue et reconnue par les savants européens qui avaient pris la peine d'entreprendre une étude comparative des deux civilisations. Non seulement l'Inde occupait le premier rang en mathématiques, astronomie, chimie, médecine, chirurgie et dans toutes les disciplines de la connaissance physique qui se pratiquaient dans l'antiquité, mais, à l'instar des Grecs, elle transmet ce savoir aux Arabes qui à leur tour redonnèrent aux Européens le goût de la recherche scientifique, jetant ainsi les bases de la science moderne. Dans bien des sphères, l'Inde joua un rôle de pionnier. C'est elle, pour prendre deux exemples particulièrement frappants parmi tant d'autres, qui fit

la découverte des nombres décimaux, elle qui perçut que la terre est un corps mobile – *chalâ prithvî sthirâ bhâti*, « la terre bouge et n'est qu'apparemment immobile », comme disait l'astronome indien, des siècles avant Galilée. Une découverte aussi importante eût été impossible si la métaphysique avait réellement cherché à détourner penseurs et érudits de l'étude de la nature. Le mental indien, bien au contraire, et c'est un de ses traits les plus remarquables, a toujours été des plus attentif aux choses de la vie, enclin à en observer minutieusement les faits les plus marquants, à les classer systématiquement et à fonder, dans chaque domaine, une science, un Shâstra, une méthode et une règle solides. C'est là, en tout cas, un bon point de départ sur le chemin scientifique, et non la marque d'une culture bonne seulement à produire une métaphysique sans substance.

Il est tout à fait vrai que la science indienne connut un arrêt brutal vers le treizième siècle de l'ère chrétienne, et l'âge d'obscurité et d'inactivité qui s'ensuivit entrava son progrès et retarda sa participation au vaste développement de la connaissance scientifique moderne. Mais ce n'est pas que la tendance métaphysique se soit alors intensifiée ou soit devenue plus intolérante, incitant le mental national à se détacher de la nature physique. Ce fut le résultat d'un arrêt général de toute activité dans le domaine intellectuel, car on voit que le développement de la philosophie s'interrompt à peu près à la même époque. En ce qui concerne la philosophie spirituelle, les dernières tentatives importantes et originales eurent lieu un ou deux siècles tout au plus après la disparition des derniers grands génies scientifiques. Il est vrai également que la métaphysique indienne ne chercha pas, comme la philosophie moderne s'y est vainement essayée, à déchiffrer la vérité de l'existence principalement à la lumière des vérités de la Nature physique. Cette sagesse millénaire se fondait davantage sur une psychologie intérieure expérimentale et sur une science psychique approfondie, qui fait toute la force de l'Inde – encore que l'étude du mental et des forces intérieures de notre être fassent certainement partie de l'étude de la Nature – et ses succès y furent plus considérables que dans le domaine de la connaissance physique. Il ne pouvait en être autrement, puisque c'était la vérité spirituelle de l'existence qu'elle cherchait à découvrir ; et d'ailleurs aucune philosophie vraiment grande et durable ne peut exister sans de telles bases. Il est vrai encore que



l'harmonie que l'Inde établit au sein de sa culture entre la vérité philosophique et la vérité psychologique et religieuse, ne sut pas embrasser dans une égale mesure les vérités de la Nature physique ; la science physique n'était pas encore parvenue aux grandes généralisations universelles qui eussent rendu entièrement possible une pareille synthèse, comme cela commence de l'être aujourd'hui. Quoi qu'il en soit, depuis le commencement – on en trouve déjà la trace dans la pensée des Védas – la mental indien a reconnu que les mêmes lois générales, les mêmes pouvoirs universels agissent dans notre existence, qu'elle soit spirituelle, psychologique ou physique. Il a découvert également l'omniprésence de la vie, affirmé que l'âme évolue dans la Nature depuis la plante et l'animal jusqu'à la forme humaine, fondé sur l'intuition philosophique et sur l'expérience spirituelle et psychologique maintes vérités que la science moderne réaffirme aujourd'hui, suivant sa propre approche de la connaissance. Tout cela n'était pas non plus de la métaphysique stérile et creuse, ni les inventions de rêveurs plongés dans la bovine contemplation de leur nombril.

Il est également faux de prétendre que la culture indienne n'attache aucune valeur à la vie, se détache des poursuites terrestres et souligne la futilité de la vie présente. À lire ces commentaires européens, on pourrait s'imaginer que la pensée en Inde n'a donné naissance qu'à l'école nihiliste du bouddhisme et au monisme illusionniste de Shankara, et que l'art, la littérature et la philosophie sociale ne faisaient qu'affirmer ce recul devant le mensonge et la vanité de ce monde. Ce sont les seules choses que l'Européen sache de notre pays, les seules qui, dans toute la pensée de l'Inde, frappent ou intéressent vraiment l'érudit occidental ; mais quelque influentes qu'elles aient pu être, elles ne représentent pas pour autant la totalité de la philosophie indienne.

L'ancienne civilisation de l'Inde était expressément fondée sur une quadruple base : d'abord la satisfaction des désirs et les jouissances ; ensuite la recherche du bien-être économique et matériel et la satisfaction des besoins intellectuels et physiques ; troisièmement, l'éthique et le juste ordonnancement de la vie individuelle et sociale ; enfin, la libération spirituelle : *kâma*, *artha*, *dharma*, *môksha*. La culture et l'organisation sociales avaient pour fonction de guider, de satisfaire et de soutenir ces diverses aspirations de l'homme et d'édifier une certaine harmonie entre leurs formes et leurs mobiles. Sauf dans des cas très

rare, la satisfaction des trois premiers buts de la vie prend le pas sur le quatrième : avant d'être dépassée, la vie doit être pleinement satisfaite. La dette envers la famille, la communauté et les dieux ne peut être payée à moitié ; la terre réclame son dû, le relatif son jeu, même si la gloire du ciel ou la paix de l'Absolu nous attendent au-delà. On ne prêchait pas la ruée générale vers la cave ou l'ermitage.

La vie dans l'Inde ancienne était équilibrée et la littérature brillait par sa diversité – deux traits incompatibles avec la tendance exclusive à fuir vers l'au-delà. La grande masse de la littérature sanskrite nous parle de la vie humaine, et si certains traités philosophiques et religieux nous invitent à y renoncer, ce n'est pas en général pour en mépriser la valeur. Le mental indien a accordé la plus haute importance à la délivrance spirituelle – et quoi qu'en dise notre âge positiviste, un certain type de libération spirituelle demeure la suprême possibilité de l'esprit humain –, mais il ne s'intéressait pas exclusivement à cela. Il se penchait sur l'éthique, la loi, la politique, la société, les sciences, les arts et métiers, tout ce qui touchait à la vie, y appliquant une pensée profonde et scrupuleuse et faisant preuve, en traitant de tous ces sujets, d'un savoir dynamique. Pour n'en donner qu'un exemple, quel merveilleux monument de son génie politique et administratif que la Shukra-nîti, et quelle puissante image il donne de l'organisation pratique d'un grand peuple civilisé ! Quant à l'art indien, il ne fut pas seulement et invariablement hiératique ; s'il paraît l'être souvent, c'est que les œuvres les plus sublimes qui aient survécu se trouvent dans les temples et dans les grottes de ses « cathédrales ». Comme en témoigne l'ancienne littérature de l'Inde, et comme on le voit sur les peintures râjpûtes et mogholes, l'artiste s'intéressait tout autant à la cour et à la cité, à la vie du peuple et aux idées culturelles qu'à la vie monastique, aux temples et aux motifs qui s'en inspirent. L'éducation des femmes comme celle des hommes était beaucoup plus riche, complète et variée qu'elle ne l'a jamais été dans aucun système éducatif pré-moderne. Les documents qui en fournissent la preuve sont aujourd'hui accessibles à tous ceux qui veulent les étudier. Il est temps que l'on cesse de rabâcher, comme des perroquets, que la civilisation indienne n'a pas les deux pieds sur terre, qu'elle est métaphysique, quiétiste, hostile à la vie, et que l'on fasse effort pour la comprendre et l'estimer à sa juste valeur.



Il est tout à fait vrai, néanmoins, que la culture indienne a toujours accordé la valeur la plus haute à ce qui, en l'homme, transcende les préoccupations terrestres ; elle a proposé comme but et comme sommet de l'effort humain, un suprême et difficile dépassement de soi. La vie spirituelle était à ses yeux plus noble que la vie fondée sur le pouvoir et les jouissances terrestres, le penseur plus grand que l'homme d'action, l'homme spirituel plus grand que le penseur. L'âme qui vit en Dieu atteint un plus haut niveau de perfection que celle qui vit dans le mental extérieur ou seulement pour satisfaire aux exigences de la matière vivante et pensante ou pour la joie qu'elle lui procure. C'est là que se situe la différence caractéristique entre la mentalité occidentale et la mentalité indienne. L'Occident a acquis une tournure d'esprit religieuse plus qu'il ne la possède naturellement, et il a toujours porté l'habit religieux de façon plutôt relâchée. L'Inde, en revanche, a toujours eu foi en l'existence des mondes au-delà dont le monde matériel n'est que l'antichambre. Elle a toujours perçu qu'en chaque homme il est un moi plus grand que le moi mental ou que le moi vital, plus grand que l'ego. Elle a prosterné son intellect et son cœur devant un Éternel, proche, toujours présent, en lequel vit notre être temporel et vers lequel, en l'homme, il se tourne de plus en plus dans son effort de transcendance. Le poète bengali, chantre merveilleux et adepte extasié de la Mère Divine, exprime ainsi les vrais sentiments de l'Indien pour la vie humaine :

*Qu'elles sont riches, ces terres de l'homme à l'abandon !  
S'il les cultivait, une moisson d'or en jaillirait –*

Mais il est surtout attiré par les possibilités spirituelles plus grandes que l'homme seul possède entre toutes les créatures terrestres. L'ancienne culture aryenne reconnaissait toutes les possibilités humaines, mais plaçait celle-ci au sommet et graduait la vie selon une échelle de transitions, dans son système des quatre classes et des quatre ordres. C'est le bouddhisme qui, le premier, accorda une importance immense, exagérée, à l'idéal ascétique et à la tendance monastique, effaça toute transition et bouleversa l'équilibre. Son système l'emporta, et il n'exista plus que deux ordres dans la société : le chef de famille et l'ascète, le moine et l'homme ordinaire, et nous en ressentons encore aujourd'hui

les effets. C'est à ce bouleversement du Dharma que le Vishnu Purâna s'en prend violemment, dans un de ses apologues, accusant le bouddhisme d'avoir affaibli la vie sociale par son extrémisme et par ses oppositions systématiques et rigides. Cependant le bouddhisme avait un autre visage, un aspect dynamique et créatif et il sut donner à la vie une lumière nouvelle, un sens nouveau, un nouveau courant d'idéalisme et de force morale. Puis vint Shankara et son illusionnisme éthéré, à la fin des deux plus grands millénaires connus de la culture indienne. On finit par déprécier exagérément la vie ; considérée comme une illusion ou un phénomène relatif, elle ne valait pas en définitive la peine d'être vécue. Pourquoi donc y consentir et croire en ses mobiles ? Mais ce dogme n'était pas accepté par tous, et il ne s'imposa pas sans luttes ; les adversaires de Shankara l'accusèrent même d'être un bouddhiste déguisé. Sa notion de Mâyâ exerça une puissante influence sur la mentalité indienne durant les siècles qui suivirent, mais jamais elle ne parvint à modeler entièrement les pensées et les sentiments du peuple. Les religions dévotionnelles qui voient dans la vie un jeu ou une Lîlâ de Dieu, et non une illusion claire-obscur altérant le pur silence de l'Éternité, eurent une influence plus profonde, et qui ne fit que croître. Elles ne contredisaient pas l'idéal plus austère, l'idéal ascétique, mais lui donnaient un visage plus humain. L'Inde éduquée n'accepta les idées des érudits anglais et allemands qu'assez récemment, et elle s'imagina pour un temps que le Mâyâvâda de Shankara était le sommet, voire toute la chaîne himâlayenne de notre philosophie, lui donnant la place d'honneur sur un trône solitaire. L'Inde commence aujourd'hui à réagir violemment contre cette tendance ; elle ne cherche pas à passer de « l'esprit sans la vie » à « la vie sans l'esprit », mais aspire à une conquête spirituelle du mental, de la vie et de la matière. Il n'en demeure pas moins que l'idéal ascétique, qui, à l'époque la plus vigoureuse de notre culture, était comme la flèche acérée de la vie montant vers l'existence éternelle, devint par la suite plutôt semblable à un dôme massif qui tendait à écraser de toute sa sublimité austère et imposante le reste de l'édifice.

Cependant, ici aussi il nous faut voir les choses dans leur vraie lumière, nous gardant de toute exagération, de toute insistance erronée sur un point ou un autre. M. Archer fait entrer de force le Karma et la réincarnation dans sa liste des notions indiennes anti-vitales. Mais

c'est absurde; parler de la réincarnation comme d'une doctrine qui prêche la futilité de la vie présente au regard de la chaîne sans fin des existences passées et futures, relève de l'ignorance la plus stupide. La doctrine du karma et de la réincarnation nous enseigne que l'âme a un passé qui a façonné sa naissance et son existence actuelles; et qu'elle a un avenir que façonnent nos actions présentes. Notre passé a pris et notre avenir prendra la forme de naissances terrestres récurrentes, et le karma, notre action personnelle, est le pouvoir qui par sa continuité et sa croissance comme force subjective aussi bien qu'objective détermine toute la nature et l'actualité de ces existences successives. Il n'y a rien là qui dévalorise l'importance de la vie présente. Au contraire, cette doctrine donne une envergure immense et une valeur décuplée à l'effort et à l'action. Le caractère de notre action présente est d'une importance incalculable, car il détermine non seulement le futur proche, mais tout notre avenir.

Une autre notion imprègne fortement la littérature de l'Inde, et elle est profondément ancrée dans la mentalité du peuple : c'est l'idée que la tapasyâ, l'énergie et l'action présentes, absolument sincères et concentrées, peuvent accomplir des miracles, que c'est une force toute-puissante pour satisfaire les désirs, tant matériels que spirituels, de la volonté humaine. Certes, notre vie présente perd l'importance exclusive que nous lui accordons du moment où nous ne la considérons plus que comme un moment éphémère dans le cours du Temps, un moment qui passe pour ne plus jamais revenir, et comme notre unique et dernière chance, puisqu'il n'y a aucune autre existence au-delà. Mais il est vrai aussi qu'en insistant exagérément, et de façon exclusive, sur le moment présent, on enferme l'âme humaine dans la prison de l'instant. L'action y gagnera peut-être une intensité fiévreuse, mais cela ne pourra que nuire au calme, à la joie et à la grandeur de l'esprit. Il est vrai également que l'idée selon laquelle nos souffrances actuelles sont le fruit de nos actions passées, donne au mental indien un calme, une résignation, une acceptation que l'intellect occidental agité trouve difficile à comprendre ou à accepter. Cet état d'esprit, dans un âge de grand affaiblissement national, de dépression et d'infortune, peut dégénérer, verser dans un fatalisme quiétiste qui risque d'éteindre le feu de l'effort de rénovation. Mais ce n'est pas inévitable, et ce n'est pas non plus ce qui s'est produit dans le passé, quand notre culture était

plus vigoureuse. L'accent était mis sur l'action, la tapasyâ. Cette croyance devait prendre un autre tour, qui ne fit que s'accroître avec le temps, sous la forme du dogme bouddhiste associant la succession des naissances à une chaîne du Karma dont l'âme doit se délivrer pour entrer dans un silence éternel. Cette idée a fortement affecté l'hindouisme; mais ce qu'il peut y avoir en lui de déprimant, n'appartient pas en propre à la doctrine de la renaissance mais à d'autres éléments, que la pensée vitaliste européenne a qualifié avec mépris de pessimisme ascétique.

Le pessimisme n'est pas un trait spécifique du mental indien. C'est un élément que l'on retrouve dans la pensée de toutes les grandes civilisations; c'est le signe d'une culture déjà ancienne, le fruit d'une longue expérience de la vie, par un mental qui en a mesuré les profondeurs et l'a trouvée recrée de souffrances, qui a sondé le bonheur et les accomplissements humains et n'y a vu que vanité et frustration de l'esprit, et en a conclu qu'il n'y a rien de nouveau sous le soleil – ou, en tout cas, que sa nouveauté ne dure qu'un jour. Le pessimisme a sévi autant en Europe qu'en Inde et il est pour le moins singulier d'entendre un matérialiste accuser la spiritualité indienne de rabaisser les valeurs de l'existence! Car y a-t-il rien de plus déprimant que cette conception matérialiste du caractère terre à terre, éphémère de la vie humaine? Il n'y a rien dans le mental indien, même dans ses accents les plus ascétiques, d'aussi lugubre que certaines formes du pessimisme européen, cette cité de ténèbres effrayantes où il n'est ni joie présente ni espoir futur; rien non plus qui rappelle la tristesse et le recul devant la mort et la dissolution du corps qui imprègnent toute la littérature occidentale. L'accent de pessimisme ascétique que l'on trouve souvent dans le christianisme est typiquement occidental, car il est absent de l'enseignement du Christ. Cette religion médiévale, avec sa croix, sa rédemption par la souffrance, son monde infesté par le diable et les péchés de la chair et les flammes d'un enfer éternel promis à l'homme après la tombe, a un visage douloureux et terrifiant, inconnu du mental indien pour qui, en vérité, la terreur religieuse est chose étrangère. La souffrance du monde n'est pas niée, mais elle se fond en la béatitude d'une paix ou d'une extase spirituelle dès que sont franchies les frontières de la douleur. Dans son enseignement, le Bouddha a mis fortement l'accent sur la douleur et l'impermanence de toute chose,

mais le nirvâna bouddhiste, que conquiert l'esprit héroïque de victoire morale sur soi et de sereine sagesse, est un état de calme et de joie ineffables accessible à tous, et pas seulement à quelques élus, comme dans les cieux chrétiens ; il est très différent de cet anéantissement qui nous délivre mécaniquement de la peine et de la lutte, ce triste nirvâna du pessimiste occidental, ce point final, lourd et brutal, que pose le matérialiste. Même l'illusionnisme ne prêchait pas les larmes, mais l'irréalité finale de la joie et du chagrin et de l'existence du monde. Il admet la réalité pratique de la vie et en reconnaît la valeur pour ceux qui vivent encore dans l'Ignorance. Et à l'instar de l'ascétisme indien, il offre à l'homme la possibilité d'un grand effort, d'une lumineuse concentration de la connaissance, d'un puissant élan de la volonté pour atteindre à une paix absolue et une absolue béatitude. Le pessimisme n'est pas exclu, mais c'est le pessimisme non sans noblesse que suscite la vie ordinaire de l'homme, la vie telle qu'elle est, le profond sentiment de son imperfection et le dégoût pour sa futile obscurité, sa petitesse et son ignorance. Et son autre face est un optimisme invincible qui a foi en les possibilités spirituelles de l'homme. S'il ne croyait guère en l'idéal d'un vaste progrès matériel de l'espèce humaine ni à la perfection terrestre de l'homme ordinaire, il croyait par contre en un progrès spirituel promis à chaque homme, et en une perfection ultime qui le soulève et l'affranchit des chocs de la vie. En outre, ce pessimisme vital n'est pas le seul trait du mental religieux indien ; sous ses formes les plus répandues, il accepte la vie comme un jeu de Dieu et perçoit, au-delà de notre condition présente, l'éternelle proximité du Divin que tout être humain peut éprouver. Cette ascension lumineuse en la divinité fut toujours tenue pour un accomplissement suprême, accessible à tout homme. On peut difficilement appeler cela une théorie déprimante ou pessimiste de l'existence.

Aucune culture ne saurait être vraiment grande et complète sans une certaine dose d'ascétisme ; car l'ascétisme est ce déni de soi et cette conquête de soi qui permettent à l'homme de réprimer ses impulsions inférieures et de s'élever vers de plus hauts sommets de sa nature. L'ascétisme indien n'est pas un languissant évangile de la tristesse ni une mortification de la chair par austérité morbide, mais un noble effort vers une joie plus élevée et une possession absolue de l'esprit. L'immense joie de la conquête de soi, la joie sereine de la paix intérieure,

la joie puissante d'un suprême dépassement de soi, sont au cœur de cette expérience. Ce n'est qu'un mental obsédé par la chair ou trop épris de la vie extérieure, de son effort fébrile et de ses satisfactions décevantes qui peut nier la noblesse ou le sublime idéalisme du chemin ascétique.

Mais tous les idéaux sont entachés d'excès et de déformations ; et ils le sont d'autant plus qu'ils sont plus difficiles à atteindre. On a vu l'ascétisme se changer en torture de soi fanatique, en une répression brutale de la nature, une fuite énervée de l'existence, en un moyen pour l'indolent d'échapper aux tracasseries de la vie, en un recul plein de faiblesse devant l'effort exigé de notre condition humaine. Si, au lieu d'être pratiqué par les êtres relativement peu nombreux qui en ressentent l'appel, il est prêché à tous sous sa forme la plus radicale et adopté par des masses insuffisamment préparées, ses valeurs peuvent se trouver corrompues ; on voit se multiplier les contrefaçons, et la force de vie de la communauté perd sa souplesse et son élan. Il serait vain de prétendre que l'Inde a su échapper à ces défauts et ces résultats malheureux. Je n'accepte pas pour ma part l'idéal ascétique comme la solution finale au problème de l'existence humaine ; cependant, même ses excès ont plus de noblesse que les excès du vital qui sont le défaut inverse de la culture occidentale.

Après tout, l'ascétisme et l'illusionnisme ne sont que des questions mineures. Le point qu'il importe de souligner, c'est que la spiritualité indienne, aux époques de sa grandeur et dans sa signification profonde, n'a jamais été une sorte de quiétisme fatigué, ni un monachisme conventionnel, mais un sublime effort de l'esprit humain pour transcender cette vie de désir et de satisfactions vitales afin d'atteindre à un absolu de sérénité, de grandeur, de force, d'illumination spirituelles, à une réalisation divine, à une paix et une félicité inébranlables. Mais cette tentative est-elle essentielle à la plus haute perfection humaine ? C'est la question que l'activisme laïque virulent du mental moderne pose à la culture de l'Inde. Et si elle l'est effectivement, il reste à savoir si elle représente un pouvoir exceptionnel, réservé à quelques rares esprits, ou si l'on peut en faire le puissant mobile, la principale source d'inspiration d'une civilisation humaine intégrale.

### *Une critique rationaliste de la culture indienne – 4*

Si l'on veut porter un jugement correct sur la valeur que la philosophie indienne peut avoir pour la vie, il est nécessaire d'évaluer à sa juste mesure la valeur de la religion indienne dans ce domaine, car les deux sont intimement liées. La religion et la philosophie sont trop étroitement unies dans notre culture pour qu'on puisse les dissocier. La philosophie indienne n'est pas une simple gymnastique rationnelle de la logique spéculative pratiquée en apesanteur, un processus ultra-subtil de tissage de pensées et de mots, comme c'est généralement le cas dans la philosophie européenne. On peut la définir comme une théorie intellectuelle et structurée de la perception ; intuitive et méthodique, celle-ci s'applique à tout ce qui constitue l'âme, la pensée, la vérité dynamique, le sentiment et le pouvoir les plus profonds de la religion indienne. En Inde, la religion est la mise en pratique et l'expérience de la philosophie spirituelle. Tout ce qui, dans la pensée et la pratique religieuses de ce système si vaste, riche, multiforme, infiniment souple et pourtant solidement structuré que nous nommons hindouisme, ne se donne pas ce but et n'entre pas dans cette définition (quelque forme que cela prenne dans la pratique), est soit une structure sociale, soit la projection de substrats rituels, ou encore la survivance de vieux supports ou ajouts. Ou ce peut être aussi une excroissance corrompue, une dégradation de sa vérité et de sa signification dans le mental populaire, une part de ces mélanges qui altèrent la valeur de toute pensée et de toute pratique religieuses. Ou encore, dans certains cas, ce n'est plus qu'une habitude sans âme, prise durant certaines périodes de fossilisation, ou une substance étrangère recueillie dans ce corps gigantesque, et mal assimilée.

Le principe central de l'hindouisme, le plus tolérant et le plus ouvert de tous les systèmes religieux, n'a rien de radicalement exclusif comme peut l'être l'esprit religieux du christianisme ou de l'islam ; sans aller jusqu'à perdre son caractère propre et la loi de son être, il a toujours été synthétique, cherchant à s'enrichir et à inclure, accueillant les influences d'où qu'elles vinssent et faisant confiance au pouvoir d'assimilation qui brûle dans son cœur spirituel et à la flamme blanche de son centre flamboyant pour transmuier même les

matériaux les moins prometteurs en des formes que puisse revêtir son esprit.

Mais avant d'essayer de comprendre ce qui, dans la philosophie religieuse indienne, provoque chez notre critique occidental une irritation, une exaspération aussi furieuse, nous aurons avantage à examiner ce qu'il a à nous dire à propos des autres aspects de cet hindouisme si ancien, et pourtant sans une ride, qui, encore plein de vigueur, continue de croître et d'assimiler tout ce qui s'offre à lui. Or M. Archer a beaucoup à dire, et il le dit sans pitié et sans retenue. Certes, on n'y trouve pas cette folle ivresse de dénonciation, ces faux témoignages vomissant leurs injures, ni cette haine et ce manque total de charité et tout l'arsenal avilissant, antispirituel et malpropre qui caractérisent un certain type de « littérature chrétienne » sur le sujet. Le suprême spécimen de ce mélange hautement nocif se trouve dans les pages de M. Harold Begbie, cité par sir John Woodroffe, spécimen « viril » peut-être, si la violence est virile, mais certainement pas sain d'esprit. Néanmoins, nous avons affaire ici à une condamnation en règle et volumineuse, simplement excessive là où elle a quelque raison de l'être, et sereinement illogique là où elle plane dans la béatitude éthérée de ses représentations délibérément tordues. Et pourtant, même de ce magma il est possible de dégager les antipathies saillantes et typiques qui font que cette condamnation trouve un écho chez les gens dénués de sens critique et même chez de nombreux esprits qui en sont pourvus. Et ce sont elles, et elles seules, que nous aurons profit à découvrir.

La diatribe de M. Archer s'orchestre sur un thème principal : le caractère totalement irrationnel de l'hindouisme. Notre critique admet bien, du bout des lèvres, la présence dans la religion indienne d'un certain élément philosophique, et donc – du moins peut-on le supposer – rationnel ; mais il vilipende et rejette les idées maîtresses de cette philosophie religieuse – telles qu'il les comprend ou croit les comprendre –, sous prétexte qu'elles sont fausses et même carrément dangereuses. Selon lui, ce caractère irrationnel qui imprègne toute la religion hindoue, s'explique par le fait que le peuple indien a toujours été attiré par les formes plutôt que par le contenu, par la lettre plutôt que par l'esprit. On aurait cru, pourtant, que cette attraction était une caractéristique assez universelle du mental humain, non seulement dans le domaine religieux, mais dans les domaines politique, social,

artistique, littéraire et même scientifique. Dans toutes les sphères concevables de l'activité humaine en effet, la tendance commune du mental humain a été de vouer un culte à la forme et d'oublier l'esprit, d'insister sur l'extériorité, le conventionnel et un dogmatisme obtus. Cette tendance est sensible du Pérou à la Chine et elle n'a pas oublié, au passage, de s'arrêter en Europe. Et cette Europe où des hommes, au nom de l'Église et de ses dogmes, de ses paroles d'évangile, de ses rites, de ses formes de gouvernement, ont depuis toujours combattu, tué, brûlé, torturé, emprisonné, persécuté de toutes les façons que puissent imaginer la stupidité et la cruauté humaines, cette Europe où ces choses ont fait office de spiritualité et de religion, n'a guère de leçons à donner à l'Orient sur ce chapitre. Cependant, on nous dit que cette loi de la gravité affecte la religion indienne plus que toute autre, que l'hindouisme « supérieur » n'existe plus pour ainsi dire, sinon dans quelques petites sectes réformistes, et que l'hindouisme tel qu'il est pratiqué de nos jours – la religion populaire – n'est qu'un culte rendu à un folklore monstrueux et oppressif qui paralyse l'imagination – encore qu'une fois de plus, on ne songerait guère à accuser le mental indien d'avoir paralysé l'imagination créatrice, mais plutôt de l'avoir développée à l'excès. Les traits dominants de l'hindouisme seraient l'animisme et la magie, et les Indiens auraient fait preuve de génie dans l'art d'enténébrer la raison et de rabaisser la religion, d'en faire un cérémonial terre à terre. Et si l'Inde a effectivement produit de grands penseurs, elle n'a pas su tirer de leur pensée une religion rationnelle qui ennoblit l'homme : la dévotion du paysan espagnol ou du moujik russe est rationnelle en comparaison. Irrationalisme, anti-rationalisme – voilà le cri d'alarme continu de cette accusation laborieuse et surchargée ; c'est la tonique du refrain de M. Archer.

Le phénomène qui a stupéfait et dégoûté notre critique, c'est que le vieil esprit religieux, et ses larges formes, aient survécu en Inde, qu'elles n'aient pas été submergées par le raz de marée du modernisme, balayées par les flots de sa libre pensée utilitaire. L'Inde, déclare-t-il, s'accroche encore à ce que le monde a rejeté depuis des âges – non seulement l'Occident, mais la Chine et le Japon. La religion est une superstition pleine de records de piété qui font horreur à l'esprit laïque, libre et éclairé, de l'homme moderne. Ses pratiques quotidiennes la rejettent au-delà des frontières de la civilisation. Si elle s'était contentée

de gracieuses genuflexions le dimanche matin, du service aux épousailles et funérailles et du signe de croix avant les repas, peut-être aurait-elle été jugée humaine et tolérable ! Telle qu'elle est, elle représente le grand anachronisme du monde moderne ; elle ne s'est pas nettoyée depuis des siècles et n'est que paganisme, un paganisme non filtré : loin de se purifier, elle se pollue de jour en jour, et cela lui vaut d'occuper le rang incontestablement le plus bas parmi les religions du monde. On nous propose un remède ingénieux. Le christianisme ayant détruit le paganisme en Europe, on nous recommande à nous autres Hindous impurs, inéclairés et pollués d'embrasser pour un temps – puisqu'il ne serait pas très faisable de sauter brusquement, sans transition, dans le glorieux royaume de la libre pensée sceptique – d'embrasser, donc, le christianisme (cette pauvre chose qui, à la vaste lumière de la raison positive, paraît si irrationnelle, obscure et déformée), parce que le christianisme, et surtout le protestantisme, sera au moins une bonne préparation à la noble liberté et aux puretés immaculées de l'athéisme et de l'agnosticisme. Et même si l'on ne peut nourrir ce faible espoir, malgré de nombreuses et coûteuses conversions, d'une façon ou d'une autre l'hindouisme devra se purifier ; et tant que cette œuvre d'hygiène n'aura pas été effectuée, il faudra refuser à tout prix que l'Inde s'associe, sur un pied d'égalité, aux nations civilisées.

Mais ce n'est pas tout. On nous accuse d'un troisième crime, plus odieux encore, qui vient s'ajouter aux accusations d'irrationalisme et de paganisme lancées contre nous et notre culture religieuse : nous serions soi-disant dépourvus de tout sens moral, de toute éthique. Pourtant on commence, même en Europe, à percevoir avec de plus en plus d'acuité que la raison n'est pas le nec plus ultra du mental humain, ni l'unique et suprême chemin menant à la vérité, et certainement pas le seul arbitre de la vérité religieuse et spirituelle. L'accusation de paganisme ne résout rien non plus, car de nombreux esprits cultivés se rendent compte aujourd'hui que l'ignorance chrétienne a amalgamé, sous ce nom incongru, bien des choses qui, dans les anciennes religions, ne manquaient ni de grandeur, ni de vérité, ni de beauté. On ne saurait affirmer non plus que le rejet de ces formes anciennes et de ces nobles motivations ait été entièrement profitable à notre espèce. Néanmoins, quoi qu'ils fassent en pratique – et dans ce domaine l'être humain « normal » est un singulier mélange entre un individu qui se veut



moral et sincère, mais s'avère peu efficace et tout juste respectable, et un pharisien plus ou moins hypocrite qui se cache à lui-même la vérité –, les hommes peuvent toujours en appeler vigoureusement à une moralité pleine de préjugés. Toutes les religions brandissent l'étendard de la morale, et qu'ils aient l'esprit religieux ou laïque, tous les hommes, sauf les Antinomiens, les rebelles et les cyniques, font profession de suivre ou en tout cas prétendent admettre ce principe dans leur vie.

On ne saurait donc porter contre la religion d'accusation plus préjudiciable que celle lancée à notre rencontre par M. Archer. Or le procureur général auto-proclamé dont nous étudions la diatribe porte cette accusation sans scrupule et sans mesure. Il a découvert que l'hindouisme n'est pas une religion qui puisse ennoblir l'homme ou lui apporter une aide morale quelconque. Et si elle a beaucoup parlé de vertu, jamais elle n'a prétendu que l'enseignement moral entrât dans ses fonctions. (Une religion qui se permettrait de tant parler de vertu sans remplir ce rôle d'éducateur moral, ferait plutôt figure d'un carré n'ayant aucune prétention à être un quadrilatère! – mais passons sur ce point.) Selon notre critique, si l'hindou paraît exempt des vices les plus grossiers de l'Occidental – pour le moment en tout cas et seulement dans la mesure où il traverse la « frontière de la civilisation » en embrassant le christianisme ou par d'autres moyens –, ce n'est pas qu'il soit profondément moral de nature; simplement, il n'est pas exposé à de tels vices. Son système social fondé sur l'idée primitive du Dharma, du divin et de l'humain, de l'universel et de l'individuel, de la loi sociale et de la loi morale, et qui s'appuie sur cette Loi en toute chose, a stupidement négligé de donner à l'hindou la possibilité de s'en écarter, comme la civilisation occidentale l'y autorise si généreusement! Et malgré tout, le caractère général de l'hindouisme, qui est celui du peuple indien, indique, nous dit-on sereinement, une propension neurasthénique à tout ce qui est monstrueux et malsain! Quittons M. Archer sur cette apothéose de son réquisitoire outrancier, laissons-le mener seul sa danse de dénigrement monstrueuse et malsaine, et tâchons de dégager, dans son tempérament, les causes profondes de son antipathie et de sa vindicte.

La mentalité européenne normale se distingue par deux traits spécifiques – il est certes des exceptions, de grandes âmes et de grands

penseurs, ou des moments de l'histoire, voire des époques entières, où se manifeste une ferveur religieuse « anormale », mais il nous faut ici considérer la tendance dominante. Ces deux caractères spécifiques sont d'une part le culte de la raison pratique, efficace, qui investit et définit, et, d'autre part, le culte de la vie. Les plus hautes marées de la civilisation européenne – la culture grecque, le monde romain d'avant Constantin, la Renaissance, l'âge moderne avec ses deux idoles colossales : l'Industrialisation et la Science physique – ont été portées par le flux de cette double énergie. Et chaque fois que ces pouvoirs ont reflué, le mental européen est entré dans une grande confusion, une profonde obscurité, et il s'est considérablement affaibli. Le christianisme n'a pas réussi à spiritualiser l'Europe, même s'il a contribué à l'humaniser sous certains aspects éthiques, parce qu'il allait à l'encontre de deux instincts fondamentaux : il niait la suprématie de la raison et jetait son anathème sur tout ce qui concourait à la plénitude heureuse ou dynamique de la vie. En Asie, par contre, jamais la raison ni le culte de la vie n'ont joui d'une telle prédominance, et jamais non plus ces deux pouvoirs n'ont été jugés incompatibles avec l'esprit religieux. Les plus grandes époques qu'ait connues l'Orient, les plus puissants accomplissements de sa civilisation et de sa culture – en Inde, la sublime naissance de l'âge védique, le grand frémissement spirituel des Upanishads, l'immense fleuve du bouddhisme, du Védānta, du Sāṅkhya, les religions purāniques et tantriques, l'épanouissement du vishnouïsme et du shivaïsme dans les royaumes du Sud – sont venus eux aussi portés par les flots d'une puissante lumière spirituelle, par l'ascension massive ou intense du mental religieux ou philosophique vers ses propres cimes, vers ses plus nobles réalités, ses plus amples richesses de vision et d'expérience. C'est à de telles époques que l'intellect, la pensée, la poésie, les arts, la vie matérielle ont brillé de toute leur splendeur. Et les reflux de la spiritualité n'ont jamais manqué d'affaiblir ces autres pouvoirs, et furent suivis par une période de fossilisation ou en tout cas de dépression de la force de vie, par de profondes marques de déclin, et même par un début de décadence. C'est là un point qu'il ne faut pas oublier si nous voulons comprendre dans ses grandes lignes la différence entre l'Orient et l'Occident.

L'homme, s'il ne veut pas manquer la courbe puissante de son ascension, doit au moins tendre vers l'esprit, à défaut de gravir jusqu'à



ses plus hauts sommets. Cependant, il y a différentes voies d'approche pour qui veut découvrir ces forces secrètes de l'esprit. L'Europe semble appelée à suivre le chemin de la vie et de la raison et, par leur aide, à trouver la vérité spirituelle finalement révélée, qui en est le couronnement ; elle ne peut d'emblée, et de force, s'emparer du Royaume des cieux, comme une parole du Christ y exhorte les hommes. Une telle tentative trouble et obscurcit sa raison ; combattue par son instinct de vie, elle mène à la révolte, au reniement, à un retour à sa loi naturelle. L'Asie, en revanche, ou en tout cas l'Inde, vit naturellement par l'énergie spirituelle qui se déverse des plans supérieurs et qui seule rend possible l'évocation spirituelle des pouvoirs plus élevés de son mental et de sa vie. Ces deux continents représentent les deux faces de l'orbe intégrale de l'humanité, et jusqu'à ce qu'elles se rapprochent et se fondent, chacune doit aspirer au progrès ou à l'accomplissement le plus haut que l'esprit recherche à travers elle, en suivant la loi de son être, son propre Dharma. Si le monde n'avait eu qu'un unique visage, il eût été appauvri par cette uniformité, et par la monotonie d'une seule culture ; il est nécessaire que notre marche suive des routes divergentes, jusqu'à ce que nous puissions lever la tête vers cette infinité de l'esprit où se trouve une lumière assez vaste pour tout embrasser et tout harmoniser, englober tous les plus hauts modes de pensée, de sentir et de vivre. C'est là une vérité qu'ignorent aussi bien les Indiens qui s'en prennent violemment à l'Europe matérialiste, que les ennemis pleins de mépris ou les froids contempteurs de la culture asiatique ou indienne – sur ce point au moins, ils sont d'accord. En fait, il ne s'agit pas réellement d'un conflit entre barbarie et civilisation, car l'humanité entière n'est qu'une masse de barbarie qui fait effort pour se civiliser. Et nous n'avons encore mis en lumière qu'une seule des différences dynamiques nécessaires à la plénitude de la culture humaine, dont la sphère ne cesse de s'élargir.

Pour l'heure, cette divergence engendre malheureusement une guerre constante entre des points de vue opposés, sur la religion et sur presque toutes les autres questions – opposition qui est à l'origine de cette incapacité plus ou moins grande de se comprendre, et suscite même parfois une véritable inimitié ou une antipathie viscérale. Le mental de l'Occident met l'accent sur la vie, surtout sur la vie extérieure, sur les choses que l'on peut saisir concrètement, sur tout ce

qui est visible et tangible. La vie intérieure n'est tenue que pour le reflet intellectuel du monde extérieur, tandis que la raison modèle puissamment les choses, fait office de critique perspicace, de constructeur, affinant les matériaux extérieurs que lui fournit la Nature. La vie est faite pour un usage immédiat – il faut la vivre ici et maintenant, entièrement, et ne vivre que pour elle : telle est la préoccupation majeure de l'Européen. Celui-ci s'intéresse presque exclusivement à la vie présente de l'individu, au maintien de l'existence physique et au développement du mental et de la connaissance de l'humanité. L'Occidental peut même demander à la religion de subordonner son but ou sa pratique à cette fonction utilitaire et immédiate dans le monde sensible. Les Grecs et les Romains considéraient le culte religieux comme une garantie de la survie de la « polis », ou comme une force assurant le juste maintien et la stabilité de l'État. Le Moyen Âge, à l'époque où l'idéal chrétien atteignit son apogée, fut un interrègne ; durant cette période, le mental occidental essaya d'assimiler, en son cœur et son intelligence, un idéal oriental, mais jamais il ne parvint à le vivre vraiment, et il dut en fin de compte le rejeter, ou ne lui rendre plus hommage que du bout des lèvres.

L'âge présent est aussi, pour l'Asie, un interrègne ; elle s'efforce d'assimiler, dans son intellect comme dans sa vie – bien que son âme et sa nature se révoltent –, le point de vue occidental et son idéal bien terrestre. Et l'on peut prédire sans crainte de se tromper que l'Asie, elle non plus, ne réussira pas à vivre vraiment ou pour longtemps selon cette loi étrangère. En Europe, même le pur idéal chrétien, introspectif et radicalement extra-mondain, dut faire des compromis et se plier aux exigences du tempérament occidental ; ce faisant, il perdit son propre royaume intérieur, et le vrai tempérament occidental finit par l'emporter, rationalisant, laïcisant et anéantissant presque l'esprit religieux. La religion devint une ombre de plus en plus pâle et évanescence, rejetée dans un petit coin de la vie, et dans un coin plus exigü encore de la nature, attendant la sentence de mort ou d'exil, tandis qu'hors des murs de l'Église vaincue les glorieux et laïques cortèges de la vie extérieure, de la raison positive et de la science matérialiste marchaient en grande pompe vers la victoire.

Le penchant vers la laïcité est une conséquence inévitable du culte de la vie et de la raison lorsqu'ils sont divorcés de leur perception

intérieure la plus profonde. L'Europe ancienne ne dissociait pas la religion de la vie ; mais c'est parce qu'elle n'avait pas besoin d'une telle séparation. Une fois qu'elle se fut délivrée de l'élément oriental des Mystères, sa religion devint une institution laïque qui, pour le gouvernement de cette vie, ne cherchait dans le supraphysique qu'une certaine sanction et un secours commode. Et même alors, la tendance était de philosopher et de raisonner sur les reliques de l'esprit religieux originel, d'exiler les dernières ombres portées sur la terre par les vastes ailes des mystères suprarationnels, et de se baigner dans le brillant soleil de la raison logique et pratique. Mais l'Europe moderne alla plus loin encore – elle suivit cette voie jusqu'au bout. Pour s'affranchir plus efficacement encore de l'obsession de l'idéal chrétien – qui, à l'instar de toute la pensée religieuse orientale, affirme qu'il est possible d'étendre la religion à tous les domaines de la vie, et, malgré les obstacles que la nature vitale non régénérée de l'homme animal lui oppose, de spiritualiser intégralement l'être humain et ses actions –, l'Europe moderne a séparé la religion de la vie, de la philosophie, de l'art et de la science comme de la politique, et ne lui a laissé qu'une part minime dans l'action et la vie sociales. Elle a en outre laïcisé et rationalisé l'exigence éthique afin que celle-ci puisse se tenir seule sur ses propres bases et n'ait plus besoin de l'aide d'une sanction religieuse ou d'une exigence mystique. Cette courbe achevée, l'Europe se tournera vers l'antinomisme, tendance récurrente dans l'histoire de la vie en Europe, et qui refait surface actuellement. Cette force essaie en même temps d'éliminer toute éthique, non pas en se hissant au-dessus dans l'absolue pureté de l'esprit, comme l'expérience mystique y prétend, mais en brisant complètement ses barrières inférieures pour plonger dans la liberté jubilatoire du jeu vital. Au cours de cette évolution, la religion fut laissée de côté ; elle devint un système anémié, fait de croyances et de cérémonies auxquelles chacun était libre de souscrire ou non, sans que cela fit une grande différence pour le progrès du mental et de la vie de l'homme. Le pouvoir qu'elle avait de pénétrer et de colorer la vie, se vit réduit au strict minimum : seule une pigmentation de dogmes, de sentiment et d'émotion survécut à cette opération radicale.

L'intellectualisme insista même pour que, dans le petit coin qu'on lui concédait encore, elle fût inondée par la lumière de la raison. On

s'appliqua à réduire de plus en plus l'espace, non seulement des refuges infrarationnels, mais des refuges suprarationnels de l'esprit religieux. L'ancien symbolisme païen polythéiste avait revêtu de ses ravissantes figures l'ancienne idée de la présence divine, d'une vie et d'un Pouvoir supraphysiques dans toute la Nature, et jusque dans chaque particule de vie et de matière, dans toute existence animale et dans toutes les activités mentales de l'homme. Mais cette idée, qui pour la raison profane n'est que de l'animisme intellectualisé, fut balayée sans pitié. La Divinité quitta la terre pour s'en aller vivre seule au loin dans d'autres mondes, dans quelque paradis de saints et d'esprits immortels. Mais au demeurant, pour quelle raison existerait-il d'autres mondes ? Et l'intellect en plein développement de s'écrier : « Je n'admets l'existence que de ce monde matériel dont témoignent notre raison et nos sens ! » Il ne resta plus, pour satisfaire les résidus glacés du vieux sens spirituel et la vieille illusion fantasmagorique, qu'une morne existence spirituelle réduite à l'abstraction et privée de toute habitation vivante, et de tout moyen de contact dynamique. On vit se dresser la blanche statue d'un Théisme austère, ou un christianisme privé à la fois du nom du Christ et de sa présence. Et même cela, pourquoi la lumière critique de la raison l'accepterait-elle ? L'existence d'une Raison, ou d'un Pouvoir, appelé Dieu faute d'un mot meilleur, représenté dans l'univers matériel par la Loi morale et physique, suffit largement au mental rationnel – ce qui nous conduit tout naturellement au Déisme, à une formule intellectuelle creuse. Mais à y réfléchir, pourquoi même parler de l'existence de Dieu ? La raison et les sens, par eux-mêmes, n'en fournissent aucune preuve ; au mieux peuvent-ils faire de lui une hypothèse sans substance, puisque la Nature est suffisante et qu'elle est la seule chose que nous puissions connaître. Ainsi, par un processus irrésistible, nous en arrivons au culte athée ou agnostique de la laïcité, l'apogée de la négation de Dieu, l'apothéose de l'intelligence positive. Et désormais, la raison et la vie peuvent s'installer sur ces bases et régner, satisfaites, sur le monde qu'elles ont conquis – si seulement ce Quelque chose infini, ambigu, voilé et dérangeant derrière le voile pouvait les laisser tranquilles pour toujours !

Un tel tempérament, et une pareille vision du monde ne sauraient donc tolérer tout ce qui peut ressembler à une aspiration vers le suprarationnel et l'infini. Ils accepteront à la rigueur que ces belles

hallucinations se livrent, avec modération, au jeu innocent du mental spéculatif ou de l'imagination artistique, à condition que cela ne prêle pas à conséquence et n'empiète pas sur la vie. Mais l'ascétisme et l'extramondanité leur font horreur et portent un coup fatal à cette vision du monde. La vie – la vie terrestre, celle que nous connaissons ici-bas et qui est notre seul domaine – est un bien qu'il nous faut posséder et dont il faut jouir rationnellement, énergiquement, selon nos capacités. Un peu d'ascétisme est permissible, mais il faut en user avec une extrême modération, et dans les limites de l'intellect et de l'éthique : c'est-à-dire une vie simple, dépouillée, agrémentée de hautes pensées ; l'ascétisme spirituel et ses extases, en revanche, sont une offense à la raison, presque un crime. On vous autorisera aussi une petite dose de pessimisme du genre vital, si le cœur vous en dit, ou si le moment s'y prête ; car si ce pessimisme reconnaît que la vie est un mal qu'il faut endurer, il ne tranche pas ses racines. Quoi qu'il en soit, la meilleure, la plus juste façon de voir les choses consiste à prendre la vie telle qu'elle est et à en tirer le meilleur parti possible, pratiquement afin de gérer au mieux son mélange de bien et de mal, ou idéalement en nourrissant quelque espoir d'une perfection relative. Si la spiritualité a un sens, il faut le trouver dans cette recherche ou ces nobles efforts de l'intelligence et de la volonté rationnelle, soutenus par le sens d'un beau et d'un bien limités, pour profiter au maximum de cette vie, sans rechercher inutilement quelque satisfaction absolue ou infinie, inhumaine et inaccessible. Si la religion est appelée à survivre, que sa fonction soit de servir un but spirituel de ce genre, de gouverner la conduite humaine, d'embellir et de purifier notre existence – mais surtout qu'elle ne se mêle pas d'autre chose que de cette spiritualité saine et virile, et qu'elle n'essaie pas de sortir des limites de la raison pratique et d'une intelligence bien ancrée à la terre.

En brossant ce tableau nous avons, il est vrai, isolé les courants principaux et ignoré les déviations ; or toute nature humaine présente nécessairement des déviations, souvent même des déviations radicales. Mais il donne une idée assez juste, assez fidèle, il me semble, des fondements et des tendances fondamentales du tempérament occidental, de sa vision des choses et de la position normale de sa pensée. Tel est en effet l'équilibre statique que l'homme atteint, et qui le satisfait

pleinement, avant qu'il ne bifurque et ne se dépasse lui-même comme il y est inévitablement porté une fois qu'il a atteint le sommet de sa nature « normale ». Car il abrite en lui un Pouvoir de la Nature qui doit ou bien croître ou bien stagner, périr et se désintégrer ; et tant qu'il ne se sera pas trouvé lui-même intégralement, il n'y aura pour lui aucun point d'attache, et pour son esprit, aucune demeure permanente.

Aussi, quand ce mental occidental est confronté à la force bien vivante de la religion, de la pensée et de la culture indiennes, il voit ses propres valeurs niées, dépassées ou rabaissées ; tout ce qu'il vénère y occupe un second rang, tout ce qu'il a rejeté y est encore vénéré. Voilà une philosophie qui se fonde sur la réalité immédiate de l'Infini, l'appel impérieux de l'Absolu. Et ce n'est pas un sujet de spéculation, mais une présence réelle, un Pouvoir constant, qui revendique et appelle l'âme humaine. Voir le Divin dans la Nature, en l'homme et l'animal et dans les choses inanimées, voir Dieu au commencement et Dieu au milieu et Dieu à la fin et Dieu partout, est naturel à cette mentalité. Et encore une fois, ce n'est pas un jeu poétique de l'imagination – un jeu permissible que la vie ne doit pas prendre trop au sérieux : c'est une chose que l'on nous propose de vivre, de réaliser, qui doit soutenir même nos actions extérieures, devenir la substance même de notre pensée, de nos sentiments et de notre conduite ! Et il existe des disciplines qui ont été systématisées à cette fin, et que des hommes pratiquent encore de nos jours, tandis que d'autres consacrent leur vie à la quête de cette Personne suprême, Divinité universelle qui est l'Un, l'Absolu, l'Infini ! Et afin de poursuivre cet objectif immatériel, il en est d'autres qui, même aujourd'hui, quittent sans regret la vie extérieure et la société, leur foyer et leur famille, renoncent à leurs ambitions terrestres les plus chères, et à tout ce qui, pour un mental rationnel, a une valeur concrète et vérifiable ! Voilà un pays où l'orange de la robe du Sannyâsi colore encore fortement la vie, où l'on enseigne que l'Au-delà existe pour de vrai, où les hommes croient en l'existence des autres mondes et en la réincarnation, et en toute une armée de notions séculaires dont la vérité est tout à fait invérifiable par les instruments de la science physique. Voilà un pays où l'on considère que les expériences du yoga sont aussi vraies et même plus vraies que les expériences de laboratoire. Cela ne revient-il pas à penser à des choses évidemment impensables

puisque le mental rationnel occidental a cessé d'y penser ? N'est-ce pas vouloir connaître des choses évidemment inconnaissables puisque le mental moderne a renoncé à tout effort pour les connaître ? Parmi ces demi-sauvages à moitié fous, il se trouve des hommes pour essayer de faire de cette irréalité le vol suprême de la vie, son but, la force directrice et le pouvoir formateur de l'art, de la culture et de la conduite humaine. Mais le mental rationnel nous déclare que l'art, la culture et la conduite humaine sont justement des choses auxquelles, logiquement, la spiritualité et la religion indiennes ne devraient toucher à aucun prix ; car elles appartiennent au domaine du fini et ne peuvent se fonder que sur la raison intellectuelle et les circonstances extérieures et pratiques, sur les vérités et les suggestions de la Nature physique. Nous voyons ici, sous sa forme originelle, le fossé apparent entre les deux mentalités, et celui-ci paraît infranchissable. Ou disons plutôt que le mental indien peut comprendre suffisamment bien, même quand il ne le partage pas, le point de vue positiviste de l'intelligence occidentale ; celle-ci, par contre, juge la mentalité indienne, sinon condamnable, en tout cas anormale et incompréhensible.

Les effets que le point de vue religio-philosophique indien produit sur la vie sont, pour le critique occidental, encore plus insupportables. Si sa raison était déjà offensée par cette aspiration suprarationnelle et, à ses yeux, antirationnelle, ce sont maintenant les instincts les plus puissants de sa nature qui subissent le choc violent de leurs propres contradictions et oppositions. La Vie, à laquelle il accorde une valeur absolue et indubitable, est ici remise en question. La perspective, ou plutôt l'introspective indienne, sous une de ses formes extrêmes, tend à dévaloriser et décourager la vie, et celle-ci n'est nulle part acceptée telle qu'elle est et pour ce qu'elle est. L'ascétisme fait rage, il dicte partout sa volonté, jette son ombre sur les instincts vitaux, et exhorte l'homme à transcender la vie du corps et même celle de la volonté et de l'intelligence mentales.

Le mental occidental accorde une importance considérable à la force de la personnalité, à la volonté individuelle, à l'homme de surface, et aux désirs et exigences de sa nature. Alors qu'en Inde, l'accent est mis au contraire sur la croissance exaltée vers l'impersonnalité, sur l'élargissement de l'individu en la volonté universelle, sur un agrandissement ou une percée au-delà des limites de l'homme extérieur.

L'idéal culturel de l'Occident consiste en l'épanouissement de l'ego mental et vital, ou, tout au plus, en son allégeance à l'ego plus large de la collectivité. Tandis qu'en Inde, l'ego est tenu pour le principal obstacle à la perfection de l'âme, et l'on ne cherche pas à le remplacer par l'ego bien concret de la communauté, mais par quelque chose d'intérieur, d'abstrait, de transcendantal, quelque chose de supramental, supraphysique, absolument réel. Le tempérament occidental est rajasique, actif et dynamique ; pour lui, la pensée se tourne toujours vers l'action et n'a que peu de valeur si elle n'est mise à son service, ou, à la limite, si elle ne satisfait les plaisirs raffinés du jeu mental et de l'énergie mentale. En Inde, par contre, le type d'homme que l'on montre en exemple, que l'on admire, est l'homme sattvique, maître de lui-même, pour qui le calme de la pensée, la connaissance spirituelle et la vie intérieure sont les choses les plus importantes ; l'essentiel dans l'action, ce n'est pas l'action en soi, ce ne sont pas ses fruits ni ses récompenses, mais ses effets sur la croissance de la nature profonde. Et nous trouvons là aussi un quiétisme déconcertant qui aspire à la cessation ou nirvâna de toute pensée et de toute action dans une lumière et une paix sans fin. Il n'est pas surprenant qu'un critique occidental, dont le mental n'est pas encore émancipé, fasse la grimace devant de tels contrastes, qu'il s'en écarte avec antipathie, ou éprouve à leur égard une furieuse répugnance.

Quelques inintelligibles qu'elles puissent paraître à l'esprit occidental, ces notions n'en ont pas moins quelque chose de sublime. L'Occident peut les dénigrer, les juger fausses, antirationnelles et déprimantes, mais il ne saurait les dénoncer comme un mal et une ignominie. Ou il ne peut le faire qu'en se fondant sur certaines des représentations déformées que nous avons relevées dans le livre de M. Archer, quand celui-ci se livre à ses attaques les plus irresponsables. Ce sont peut-être là les signes d'une mentalité antique, ou d'une antiquité mentale, mais certainement pas les fruits d'une culture primitive. Par contre, lorsque l'Occidental survole les formes religieuses que ces idées éclairent et animent, alors il se sent effectivement en présence de la barbarie pure et simple, d'une pagaille ignorante et sauvage. Car il voit ici foisonner tout ce que, depuis des siècles, il s'efforce péniblement d'extirper de sa religion au sein de sa propre culture, satisfait d'appeler ce vide « réforme », « lumières », ou « vérité rationnelle des choses ».

Il voit un polythéisme gigantesque, une surabondance de ce que son intellect qualifie de grossière superstition, une infinie capacité de croire sur parole en des choses qui lui paraissent incroyables ou dépourvues de sens. L'hindou passe pour avoir trois millions de dieux, voire davantage ; ses multiples cieux sont aussi peuplés que la terre de cette seule péninsule, et il ne voit aucune objection à ce que d'autres dieux, si nécessaire, viennent grossir les rangs de cette puissante multitude.

Que trouve l'Occidental dans ce pays ? Des temples, des idoles, une caste de prêtres, une masse de rituels et de cérémonies incompréhensibles, la répétition quotidienne de mantras et de prières en sanskrit, dont la création remonte parfois à la préhistoire, la croyance en toutes sortes d'êtres et de forces supraphysiques ; il y trouve des saints, des gurus, des jours sacrés, des vœux, des offrandes, des sacrifices, une vie qui se réfère constamment à des pouvoirs et des influences dont on ne peut avoir aucune preuve matérielle, au lieu de se plier, de façon rationnelle et scientifique, aux lois physiques qui seules régissent l'existence des créatures mortelles. C'est un chaos insensé ; c'est de l'animisme, un folklore monstrueux. Le sens que les Indiens accordent à ces choses, leur signification spirituelle, lui échappent complètement ou le laissent incrédule ; ou elles frappent son esprit par leur symbolisme qu'il juge aussi dément que stérile, éthéré, vain, futile. Et non seulement les cultes et croyances de ce peuple sont-ils des formes moyenâgeuses surannées, mais ils ne sont même pas rangés à leur place. Au lieu de poser la religion dans un coin, où elle ne dérange personne et n'a aucun pouvoir, le mental indien a la prétention – prétention follement absurde dont l'homme rationnel s'est à jamais défait – de la faire pénétrer la vie tout entière.

Il serait difficile de convaincre l'intellect européen ordinaire, positiviste à l'excès – lui qui a « dépassé » la mentalité religieuse, ou commence tout juste, avec bien de la peine, d'y revenir après la faillite du matérialisme rationaliste (même s'il n'est pas encore tout à fait liquidé) – que ces formes religieuses de l'Inde ont une quelconque vérité, une quelconque signification profondes. On a pu dire, à juste titre, qu'elles sont des rythmes de l'esprit ; mais celui à qui échappe l'esprit, ne peut saisir non plus le rapport entre l'esprit et ses rythmes. Les dieux que l'Indien vénère sont, comme chacun le sait dans ce pays, de puissantes divinités, des formes du divin, des personnalités

dynamiques, de vivants aspects de l'unique Infini. Chaque Dieu est une forme ou une émanation, un pouvoir qui dépend de la Trinité suprême, chaque Déesse une forme de l'Énergie universelle, une Force-consciente, une Shakti. Mais pour le mental logique de l'Européen le monothéisme, le polythéisme et le panthéisme sont des dogmes ennemis et irréconciliables ; l'unité, la multiplicité, la totalité ne sont pas et ne peuvent être des aspects à la fois différents et concordants de l'éternel Infini. Croire en l'existence d'un Être Divin, supérieur au cosmos tout en étant tout le cosmos et vivant en bien des formes de divinité, c'est faire de ces idées un salmigondis et une bouillie ; car la synthèse, la vision intuitive et l'expérience intérieure ne sont pas le fort de ce mental au caractère extérieur, analytique et logique très développé. Pour les hindous, l'idole ou l'image est un symbole physique et un support du supraphysique ; c'est, dans la corporéité, la base qui unit le mental et les sens au pouvoir, à l'énergie ou à la présence supraphysique que l'homme adore et avec laquelle il veut communiquer. L'Européen moyen, en revanche, ne croit guère en ces entités désincarnées et, même s'il admettait leur existence, il les rangerait dans une catégorie à part, dans un autre monde sans rapport avec le nôtre où elles vivraient leur existence séparée. Qu'il puisse exister une connexion entre le physique et le supraphysique, voilà qui constitue à ses yeux une subtilité creuse acceptable seulement dans les fictions poétiques et romanesques.

Si nous voulons comprendre les rites, les cérémonies, le système cultuel et dévotionnel de l'hindouisme, il nous faut garder en mémoire son caractère essentiel. En premier lieu, l'hindouisme est une religion non dogmatique, qui aurait même assimilé l'islam et le christianisme si ceux-ci l'avaient laissé faire. Tout ce qui a croisé son chemin, il l'a absorbé, satisfait s'il pouvait relier de façon valable les formes nouvelles à la vérité des mondes supraphysiques et à la vérité de l'Infini. En outre, il a toujours su, en son cœur, que la religion, pour devenir une réalité pour la masse, et pas seulement pour quelques saints et penseurs, doit exercer son attrait sur notre être tout entier, toucher non seulement les parties suprarationnelles et rationnelles, mais toutes les autres. L'imagination, les émotions, le sens esthétique, et même les instincts des parties à demi subconscientes doivent être mis sous son influence. La religion doit conduire l'homme vers le suprarationnel, vers la vérité



spirituelle et, en chemin, accepter l'aide de la raison illuminée ; cependant, elle ne peut se permettre de négliger les autres parties de notre nature complexe, mais, au contraire, les conduire elles aussi vers Dieu. Et il lui faut prendre chaque homme à son niveau, le spiritualiser en se servant de ce qu'il sent, et non lui imposer d'emblée quelque chose qu'il ne peut encore saisir comme un pouvoir vivant et vrai. Tels sont la signification et le but de toutes ces parties de l'hindouisme que l'intelligence positiviste critique avec le plus de virulence, car elles sont à ses yeux irrationnelles ou antirationnelles. Mais le mental européen n'a pas réussi à comprendre cette évidente nécessité, ou il l'a méprisée. Il insiste pour « purifier » la religion, par la raison et non par l'esprit, pour la « réformer », également par la raison et non par l'esprit. Et nous avons vu à quoi ce genre de purification ou de réforme a abouti en Europe. Ce traitement ignorant n'a pas manqué – c'était inévitable – d'abord d'appauvrir la religion, puis de l'occire à petit feu ; le remède a eu raison du malade, alors que celui-ci aurait pu en réchapper !

Accuser l'hindouisme de manquer d'un contenu éthique, est un mensonge presque monstrueux – c'est le contraire même de la vérité. Mais cela s'explique par un malentendu typique, qui d'ailleurs n'est pas nouveau. En réalité, on pourrait presque accuser la pensée et la littérature hindoues du contraire, affirmer que l'éthique y est une obsession omniprésente et tyrannique – partout elle fait entendre son antienne, partout l'idée de Dharma, après celle de l'Infini, y est la note dominante, et si l'esprit est le premier fondement de la vie, le Dharma est le second ; il n'est pas de notion morale sur laquelle elles n'aient insisté, qu'elles n'aient revêtu de sa forme la plus idéale et impérieuse, et n'aient imposé par divers moyens : enseignement, commandements, paraboles, créations artistiques, modèles exemplaires. Vérité, honneur, loyauté, fidélité, courage, chasteté, amour, endurance, don de soi, douceur, pardon, compassion, bienveillance, bienfaisance – tels sont leurs thèmes préférés, ceux qui, pour elles, constituent la substance même de la vie humaine juste et droite, l'essence du dharma de l'homme. Le bouddhisme et son éthique noble, exaltée, le jaïnisme et son idéal austère de maîtrise de soi, l'hindouisme qui nous montre, sous un jour magnifique, tous les aspects du Dharma, ne sont, sur le plan de l'enseignement et de la pratique morales, inférieurs à aucune autre religion,

à aucun autre système, mais se situent au contraire au rang le plus haut et ont fait montre du pouvoir le plus grand. On trouve maints exemples, tant en Inde qu'à l'étranger, de ces hautes vertus pratiquées jadis. Elles ont laissé une marque profonde, bien qu'elles aient été largement corrompues et que les qualités plus viriles se soient détériorées par la suite, car ces vertus ne s'épanouissent dans toute leur puissance que dans le sol de la liberté. La légende selon laquelle l'Inde aurait négligé la morale, est née dans l'esprit de quelques érudits anglais, pleins de préjugés chrétiens, trompés par le fait que la philosophie indienne fait de la connaissance un moyen plus puissant que les œuvres pour parvenir au salut. Ils n'ont pas remarqué, et ne pouvaient saisir la signification de la loi bien connue de tous les chercheurs spirituels indiens, à savoir qu'un mental et une vie purement sattviques sont le premier pas vers la connaissance divine – « ceux qui font le mal ne me trouvent pas », dit la Gîtâ. Et ils étaient incapables de comprendre que la connaissance de la vérité signifie, dans la pensée indienne, non pas un acquiescement ou une reconnaissance intellectuels, mais une nouvelle conscience et une vie vécue en accord avec la vérité de l'Esprit.

Pour la mentalité occidentale, la morale concerne avant tout le comportement extérieur ; mais pour le mental indien, la conduite n'est qu'un moyen d'expression et le signe d'un état de l'âme. On trouve dans l'hindouisme un certain nombre de commandements, une table de la loi ; mais cela n'est qu'accessoire ; plus profondément, il exige une purification éthique et spirituelle du mental, et l'action n'en est qu'un des signes extérieurs. Il déclare d'un ton presque trop péremptoire : « Tu ne tueras point », mais insiste plus fermement encore sur cet autre commandement : « Tu ne hairas point, tu ne céderas point à la convoitise, à la colère, à la méchanceté », car c'est là que le meurtre prend racine. De plus, l'hindouisme admet que nos critères puissent être relatifs, et en cela il fait preuve d'une sagesse trop ardue pour un esprit européen. « Ne blesser aucun être », telle est sa loi la plus haute, *ahimsâ paramo dharmah* ; et pourtant, sur le plan physique, il n'impose pas cette loi au guerrier, mais exige de lui qu'il fasse grâce aux vaincus, qu'il soit chevaleresque et respecte ceux qui ne combattent pas, les faibles et les désarmés, les vaincus, les prisonniers, les blessés et les fugitifs, échappant ainsi à la nécessité de formuler une loi trop absolue



pour la vie tout entière. Ce caractère intérieur, et cette vaste relativité ont été mal compris, et c'est pourquoi on a donné de l'hindouisme une image aussi déformée. En Occident, l'homme éthique aime à se fixer une norme élevée, qui fait office de juge de la perfection, et il ne s'inquiète guère de savoir si elle est mieux respectée quand on l'enfreint ou quand on l'observe. L'éthique indienne se donne une norme aussi haute, et souvent même plus élevée; mais étant moins intéressée par les professions de foi grandioses que par la vérité de la vie, elle reconnaît que le progrès se fait par étapes, et durant les étapes inférieures, elle se contente de dispenser autant que possible une éducation morale à ceux qui ne sont pas encore capables de comprendre les plus hauts concepts de l'éthique et de les mettre parfaitement en pratique.

Toutes ces critiques de l'hindouisme reposent donc sur une représentation erronée des faits, ou n'ont en elles-mêmes aucune valeur. Cependant, il reste à savoir si l'on peut accuser la culture indienne – et cette accusation est plus préjudiciable et plus répandue encore – d'affaiblir la force vitale, de paralyser la volonté, de n'insuffler à la vie humaine aucun pouvoir élevé ou dynamique, aucun élan, aucune motivation capable de la fortifier et de l'ennoblir.

### *Une critique rationaliste de la culture indienne – 5*

La culture indienne est-elle assez puissante pour fortifier et ennoblir notre existence humaine ordinaire? Outre ses buts transcendants, a-t-elle quelque valeur pratique, non ascétique, dynamique? A-t-elle un pouvoir qui favorise l'épanouissement de la vie et aide à la maîtriser de la façon juste? Cette question revêt une importance primordiale, car si la culture indienne n'a rien de tel à nous offrir, alors, quels que soient ses autres accomplissements culturels, son existence est terminée. Recluse dans sa serre transhimâlayenne anormale et splendide, elle végétera encore quelque temps sur les terres de l'Inde péninsulaire, mais, exposée à l'air vif et rigoureux de la lutte pour la vie, elle ne tardera pas à succomber. Une culture qui nie la force vitale n'a aucune chance de survivre; une civilisation trop intellectualisée ou trop éthérée, privée d'une stimulation et d'une motivation vitales fortes, se vide de sa sève, de son sang. Pour qu'une culture soit à l'homme d'une utilité complète et permanente, il faut qu'elle ait à lui offrir autre chose qu'un simple essor transcendantal, une fuite au-delà des valeurs de la vie terrestre. Elle doit même faire plus que décorer – par les apports de sa connaissance toujours en éveil, de sa recherche scientifique et philosophique, par les lumières somptueuses, éblouissantes de son art, de sa poésie et de son architecture – l'édifice solide d'une société millénaire, mûre et profondément humaine, et augmenter son bien-être. Tout cela, la culture indienne l'a accompli autrefois, et elle servait un noble dessein. Mais elle doit maintenant subir l'épreuve du pouvoir de Vie progressif, être inspirée par l'aventure humaine terrestre, trouver un objectif, un stimulant, une force de développement et une volonté de vivre. Que notre fin soit le silence et le Nirvâna, une catalepsie spirituelle ou une mort physique, il est certain que ce monde est le champ du puissant labeur de l'Esprit-de-Vie, et que l'homme est, pour le moment, le couronnement douteux de cet ouvrage, le héros qui lutte sans jamais connaître la victoire, et le protagoniste de ce drame terrestre.

Toute grande culture doit percevoir cette vérité aussi pleinement que possible; elle doit donner à cet essor un certain pouvoir conscient et idéal pour qu'il puisse se réaliser. Il ne suffit pas d'établir la vie sur

des bases solides, il ne suffit pas de l'enjoliver, ou de filer en flèche vers de sublimes sommets ; nous devons nous soucier tout autant de la grandeur et de la croissance de la race humaine sur la terre. Ne pas saisir cette réalité intermédiaire est une imperfection majeure et une cause d'échec inévitable.

Nos critiques voudraient faire croire que le corps entier de la culture indienne porte cette marque d'échec. Les Occidentaux ont l'impression que l'hindouisme est un système exclusivement métaphysique, qui ne s'intéresse qu'aux autres mondes, ne rêve que de choses transcendantes, et oublie l'ici et le maintenant : le sens déprimant de l'irréalité de la vie ou l'ivresse de l'Infini le détournent de ce que l'aspiration humaine peut avoir de plus noble, de plus dynamique, de plus élevé, et de tout labeur terrestre. Sa philosophie est peut-être sublime, son esprit religieux plein de ferveur, son ancien système social solide, équilibré, stable, son art et sa littérature non sans qualités ; mais la sève de vie, le souffle puissant de la volonté, la vitalité de l'esprit d'entreprise lui font défaut. Notre Monsieur Archer, ce nouvel Apollon du journalisme qui darde ses flèches meurtrières sur le python de la barbarie indienne, n'arrête de le crier. S'il a raison, alors l'Inde ne saurait assurément prétendre avoir accompli rien de grand, apporté à la vie humaine une nouvelle vigueur, donné naissance à des hommes dotés d'une volonté puissante, à aucune personnalité d'envergure, aucune existence humaine importante, aucune grande figure dans l'art et la poésie, rien qui compte dans l'architecture et la sculpture. Et c'est bien ce que déclare notre avocat du diable dans ses tirades affûtées. Il prétend qu'il y a dans cette religion et cette philosophie quelque chose qui tend à rabaisser la valeur de la vie et de l'effort humains. L'existence y est conçue comme une étendue sans bornes au sein de laquelle les générations émergent et disparaissent, impuissantes et vaines telles des vagues au large de l'Océan ; l'individu y est tenu pour un nain et une créature sans valeur. Il est bien deux exceptions : la figure solitaire de Gautama Bouddha (qui n'a « peut-être pas existé »), unique contribution de l'Inde au panthéon du monde ; et, parmi le reste des humains, la pâle silhouette de l'empereur Ashoka. Les personnages du théâtre et de la poésie de l'Inde sont des caricatures sans vie, ou des marionnettes entre les mains de pouvoirs surnaturels ; l'art est dépourvu de toute réalité ; la morne histoire de sa civilisation est le tableau même de la

décrépidité et de la désolation. Il n'y a dans cette religion et cette philosophie aucune vigueur, aucun souffle de vie dans cette histoire, aucun éclat dans cet art et cette poésie. Tel est le fruit sans saveur de la culture indienne. Pourtant, quiconque a eu un contact direct et profond avec sa littérature, quiconque a suivi le cours de son histoire, étudié sa civilisation, comprend aussitôt que c'est là une falsification éhontée, une grossière caricature, un mensonge absurde. Ce n'en est pas moins l'expression, radicale et malhonnête, d'un sentiment général qui s'est imprimé dans la mentalité européenne, et, encore une fois, nous devons essayer de comprendre pourquoi le même objet, vu par d'autres yeux que les nôtres, peut revêtir des couleurs aussi différentes. Or, c'est toujours le même malentendu que nous trouvons à la source. L'Inde a vécu et vécu richement, splendidement, mais sa volonté n'a pas pris, dans la vie, la même forme qu'en Europe, car elle la conçoit et l'organise selon son propre plan, à sa façon originale et unique. Ses valeurs ne sont pas aisément compréhensibles pour un étranger, et il est facile à l'ignorant de les falsifier ; elles éveillent chez lui une certaine hostilité, justement parce qu'elles sont trop hautes pour le mental ordinaire inexpérimenté et fument par-delà les limites de son entendement.

Il est trois pouvoirs que nous devons comprendre pour pouvoir juger des valeurs existentielles d'une culture. En premier lieu, le pouvoir de sa conception originale de la vie ; ensuite, la puissance des formes, types et rythmes qu'elle a donnés à cette existence ; et enfin, l'inspiration, la vigueur, la force d'exécution vitale de ses mobiles manifestées dans la vie pratique des hommes et de la communauté qui s'est épanouie sous son influence. La conception européenne est celle d'une Force qui se manifeste dans l'univers matériel, et d'une Vie en elle, dont l'homme paraît être à peu près l'unique signification, la seule en tout cas que l'on puisse découvrir. Cette vue anthropocentrique des choses n'a pas été modifiée par les récentes découvertes scientifiques, qui mettent l'accent sur les vastes et blêmes inanités d'une Nature mécanique inconsciente. Et en l'homme, créature unique dans cette dérive de la Nature, tout l'effort de la Vie consiste à atteindre une certaine lumière, une certaine harmonie de l'entendement, de la raison ordonnatrice, un certain pouvoir rationnel efficace, une parure de beauté, une solide utilité, une jouissance vitale et un bien-être économique. Le libre

pouvoir de l'ego individuel, la volonté organisée de l'ego collectif, telles sont les grandes forces indispensables. Le développement de la personnalité individuelle et une vie nationale efficace et bien réglée sont les deux choses qui comptent le plus dans l'idéal européen. Ces deux pouvoirs ont grandi, lutté, se sont parfois violemment combattus et l'éclat fébrile et souvent violent des bouleversements historiques, l'intense activité littéraire et artistique en Europe leur doivent leurs puissantes couleurs. La jouissance de la vie et du pouvoir, la chevauchée des passions égoïstes et des satisfactions vitales, composent une musique forte et stimulante, un motif qui retentit constamment.

À l'opposé, on trouve aussi l'effort, la tentative pour gouverner la vie par la raison, la science, l'éthique, l'art ; le motif prédominant est ici l'utilité qui tempère et harmonise. À différents moments, différents pouvoirs ont pris la direction. En outre, la religiosité chrétienne, en pénétrant en Inde, y a ajouté de nouvelles tonalités, modifiant certaines tendances, en approfondissant d'autres. Chaque âge, chaque période a enrichi les divers apports et les courants de force et augmenté la complexité et l'étendue de la conception globale. À présent, c'est le sens de la vie collective qui domine, servi par l'idée d'un vaste progrès intellectuel et matériel, un état politique et social amélioré, régenté par la science. Il règne un idéal d'utilité intelligente, de liberté et d'égalité, ou bien un idéal d'organisation et d'efficacité rigoureuses, et un rassemblement des forces, parfaitement mobilisées, soigneusement agencées, afin qu'elles soient sans cesse poussées à servir le bien général. Cette entreprise, en Europe, a pris une forme terriblement extérieure et mécanique ; mais le pouvoir résurgent d'un idéal plus humaniste essaie à nouveau de se frayer un chemin et il se peut que l'homme, avant qu'il soit longtemps, refuse de se laisser enchaîner à la roue de la Machine triomphante qu'il a lui-même créée, et d'être la victime de ses engins. En tout cas, il n'est pas nécessaire de trop insister sur ce qui n'est peut-être qu'une phase. La conception européenne de la vie, dans ce qu'elle a de plus large et de plus permanent, a survécu, et dans ses limites elle conserve sa grandeur et sa force vivifiante ; imparfaite, étroite en son sommet, recouverte d'une lourde chape, attachée à la terre, limitée dans son horizon, on y perçoit encore ce sens de l'effort, cette vertu, cette noblesse.

La conception indienne de la vie est issue d'un centre plus profond et se meut par des voies moins extérieures vers un objectif très différent.

Le regard de la pensée indienne a cela de particulier qu'il voit à travers la forme, et même à travers la force, et cherche l'esprit caché en toutes choses. Dans la vie, la volonté s'exprime également de manière différente : l'Indien ne se sent pas accompli, ne sent pas qu'il a atteint la perfection ni trouvé de justification permanente dans aucune des satisfactions intermédiaires, tant qu'il n'a pas trouvé la vérité de l'esprit et ne vit pas en elle. La conception indienne du monde, de la Nature et de l'existence, n'est pas physique, mais psychologique et spirituelle. L'esprit, l'âme, la conscience ne sont pas seulement supérieurs à la matière inerte et à la force inconsciente, mais ils précèdent et sont à l'origine de ces éléments inférieurs. Toute force est un pouvoir, un moyen qu'utilise un esprit secret ; la Force qui soutient le monde est une Volonté consciente et la Nature est son mécanisme, son pouvoir exécutif. La Matière est le corps ou le champ d'une conscience cachée en elle, l'univers matériel une forme et un mouvement de l'Esprit. L'homme lui-même n'est pas une vie et un mental nés de la Matière et soumis éternellement à la Nature physique, mais un esprit qui se sert de la vie et du corps. Et tel est le sens le plus profond de la culture de l'Inde : la foi éclairée en cette conception de l'existence, la tentative pour la réaliser dans la vie, la science et la pratique que nécessite une aussi noble entreprise, et l'aspiration de briser finalement les limites de ce mental assujéti à la vie et à la matière pour entrer dans une conscience spirituelle plus vaste. Et c'est aussi le fondement de cette spiritualité indienne dont on parle tant. Cette conception est évidemment fort éloignée de la conception européenne dominante ; elle est même différente de la forme que l'Europe a donné à la conception chrétienne de la vie. Mais cela ne signifie nullement que la culture indienne n'accorde aucune réalité à la vie, ne suit aucun but et aucune satisfaction d'ordre matériel ou vital, ou se moque éperdument de notre existence terrestre. On ne saurait prétendre qu'une conception de ce genre ne peut donner aucun mobile puissant, aucune inspiration à l'effort humain. En vérité, selon cette idée, la matière, le mental, la vie, la raison, la forme ne sont que des pouvoirs de l'esprit et n'ont pas de valeur en eux-mêmes, mais en tant qu'ils abritent en eux l'Esprit, *Ātmārtham* ; ils existent pour le Moi, dit l'Upanishad, et telle est assurément l'attitude indienne vis-à-vis de ces choses. Mais cela ne les déprécie pas ni ne leur retire leur valeur ; au contraire, leur signification s'en trouve

décuplée. L'importance de la forme et du corps augmente infiniment lorsqu'on sent qu'ils sont imprégnés de la vie de l'Esprit et sont conçus comme des supports pour le jeu rythmique de ses œuvres. Et dans la pensée la plus ancienne de l'Inde, la vie humaine n'était pas tenue pour vile et sans valeur. Nous ne connaissons rien de plus grand, et elle est désirée par les dieux eux-mêmes dans leurs cieux, déclare avec hardiesse le Purâna. L'approfondissement ou l'exaltation des richesses ou des plus puissantes énergies de notre mental, de notre cœur, de notre force de vie, de notre corps sont autant de moyens pour l'esprit de poursuivre sa découverte de lui-même et de recouvrer sa liberté et son pouvoir infinis. Car lorsque le mental, le cœur et la raison se hissent jusqu'à leurs lumières et leurs pouvoirs les plus hauts, ils mènent la vie incarnée au point où elle peut s'ouvrir à une lumière et un pouvoir encore plus grands au-delà; le mental individuel s'élargit et pénètre dans une vaste conscience universelle et s'élève dans une grande transcendance spirituelle. En tout cas, ce ne sont point là des idées stérilisantes ou déprimantes; elles exaltent la vie de l'homme et font d'une certaine divinité son aboutissement logique.

La pensée védantique et la pensée des âges classiques de la culture indienne donnaient à l'existence humaine une dignité qui dépasse tout ce que l'Occident a pu concevoir dans son idéal d'humanité. L'homme, en Occident, n'a jamais été conçu que comme une créature éphémère de la Nature, ou une âme manufacturée à la naissance par le souffle arbitraire d'un Créateur fantaisiste, et mise dans des conditions impossibles pour obtenir son salut, encore qu'elle ait plus de chances d'être jetée dans le tas d'ordures de l'Enfer après avoir échoué lamentablement ici-bas. Au mieux, l'homme se voit rehaussé par un mental et une volonté rationnels, et par un effort pour améliorer l'image qu'ont fait de lui Dieu et la Nature. La culture indienne nous offre en revanche une conception beaucoup plus noble, inspirante et toute imprégnée d'un grand et puissant idéal. Dans sa conception, l'homme est un esprit voilé dans les processus de l'énergie, qui peu à peu se découvre et développe ses capacités divines. Il est une âme qui grandit dans la Nature pour atteindre à la consciente possession de son Moi; il est une divinité et une existence éternelle, une vague sans fin de l'océan de Dieu, une étincelle inextinguible du Feu suprême. Il est même, dans sa réalité la plus profonde, identique à l'ineffable Transcendance

dont il est issu, et supérieur aux divinités qu'il adore. La créature à demi animale de la Nature qu'il paraît être pour le moment, n'est pas tout son être, et n'est en aucune manière son être réel. Sa Réalité profonde est le Moi divin, ou en tout cas une parcelle dynamique et éternelle de ce Moi; en prendre conscience et dépasser son moi naturel, apparent, extérieur, est la grandeur dont lui seul, parmi les créatures terrestres, est capable – capable spirituellement de passer à un niveau d'humanité suprême, extra-ordinaire. Or tel est justement le premier but que la culture indienne lui propose. Dépassant le type primaire de l'humanité non développée auquel la plupart des hommes appartiennent encore, *na yathâ prâkrîto janah*, il peut même devenir un homme libre, parfait, semi-divin, *mukta, siddha*.

Et il peut faire plus encore; libéré, immergé en la conscience cosmique, son esprit peut devenir un avec Dieu, son moi s'identifier à l'Esprit de l'univers ou s'élever jusque dans une Lumière et une Vastitude qui transcendent l'univers; sa nature peut s'unir au pouvoir dynamique de la Nature universelle, ou s'unir à la Lumière de la Gnose transcendante. Sa perfection ultime n'est pas de rester à jamais enfermé dans la prison de son ego; il peut devenir une âme universelle, une avec la suprême Unité, une avec les autres âmes, une avec tous les êtres. C'est cette aspiration à la perfection et à la transcendance qui constitue le sens et le pouvoir secrets de son humanité. Et il peut y atteindre par l'un quelconque de ses pouvoirs naturels, ou par tous, s'ils consentent à leur libération. Il peut y arriver par son mental et sa raison et sa pensée et leurs illuminations, par son cœur et son pouvoir illimité d'amour et de compassion, par sa volonté et son élan plein d'ardeur vers la maîtrise de soi et l'action juste, par sa nature éthique et sa soif d'un Bien universel, par son sens esthétique et sa quête multiforme du délice et de la beauté, ou par son âme profonde et son pouvoir de tranquillité, d'immensité, de joie et de paix spirituelles absolues.

Tel est le sens de cette libération et de cette perfection spirituelles qui imprègnent la pensée et la discipline indiennes depuis les premiers temps védiques. Aussi élevé, aussi ardu que puisse être ce but, il leur a toujours paru accessible, et même, en un sens, proche et normal une fois que la réalisation spirituelle découvre sa voie. Le mental positiviste occidental trouve difficile de ranger cette conception parmi les idées

vivantes et intelligibles. Le statut du *siddha*, du *bhâgavata*, du *mukta*, n'est pour lui qu'une absurde chimère. Pour ses associations chrétiennes, c'est un blasphème contre la grandeur solitaire de Dieu, devant qui l'homme n'est qu'un ver qui grouille; pour son attachement opiniâtre à l'ego ordinaire, c'est une négation de la personnalité et une menace odieuse; pour son rationalisme enraciné à la terre, c'est un rêve, une hallucination, une auto-hypnose ou une démence doublée d'une illusion. Et pourtant, dans l'Europe ancienne les stoïciens, les platoniciens et les pythagoriciens avaient eu une aspiration assez similaire à certains égards, et même plus tard, quelques âmes exceptionnelles l'envisagèrent et la poursuivirent par des moyens occultes. Et voilà qu'aujourd'hui de nouveau, en Occident, elle commence à pénétrer lentement les imaginations, pas tellement dans la vie, comme un mobile dynamique, mais plutôt dans la poésie et dans certains domaines de la pensée, ou dans des mouvements tels que la théosophie, qui puisent à des sources anciennes et orientales. La science, la philosophie et la religion considèrent encore cette illusion avec mépris, ce rêve avec indifférence, ou condamnent cette arrogance païenne. Mais c'est justement le grand mérite de la culture indienne d'avoir su s'emparer de cet immense et puissant espoir, de l'avoir gardé vivant, d'en avoir fait une réalité, et d'avoir exploré tous les chemins possibles menant à cette existence spirituellement parfaite. La pensée indienne a fait de cette chose sublime le but terrestre le plus haut et la destinée spirituelle universelle de l'âme qui demeure en chaque être humain.

La valeur que la conception indienne peut avoir pour la vie dépend donc des relations et gradations qui lui servent à relier cette difficile et distante perfection à notre vie normale et à notre nature actuelle, jusque dans le quotidien. Si elle était simplement plaquée sur la vie, s'il n'existait aucun point de contact entre les deux, aucune gradation qui conduise de l'une à l'autre, cette conception ne serait qu'un grand idéal inaccessible, ou la passion éthérée et détachée de quelques esprits hors du commun. Il y a en outre le risque que les sources mêmes de notre vie naturelle tarissent en raison du trop profond contraste entre cet être spirituel et notre nature pauvre et imparfaite. Quelque chose de semblable s'est produit à une époque plus récente. L'idée que se font les Occidentaux de la religion et de la philosophie indiennes, qu'ils jugent par trop ascétique et coupée du monde, provient du fait

que naguère, dans notre pays, la pensée a creusé un fossé – qui n'a cessé de s'élargir – entre les possibilités spirituelles de l'homme et sa condition terrestre. Mais nous ne devons pas nous laisser abuser par ces tendances extrêmes, accentuées durant les périodes de déclin. Si nous voulons retrouver la vraie signification de la conception indienne de la vie, il nous faut remonter à l'époque de sa grandeur. Et même alors, il ne faudra pas croire que l'une ou l'autre de ses écoles philosophiques, ou un seul aspect de leur pensée, représente la pensée de l'Inde dans sa totalité. Or c'est sur cette totalité, dans les domaines philosophique, religieux, littéraire, artistique ou social, que nous devons fonder notre recherche.

À l'origine, l'Inde avait une conception parfaitement saine de la vie : elle ne commettait pas l'erreur de croire qu'elle pouvait, ou même devait réaliser son grand idéal en sautant, avec violence, intolérance et d'un seul coup d'un pôle de la vie à l'autre. Même les philosophies les plus radicales n'allèrent pas aussi loin. Pour une partie du mental indien, les œuvres de l'Esprit dans l'univers avaient une réalité, pour une autre, une demi-réalité – Lîlâ auto-descriptive ou Mâyâ illusoire. Pour l'une, le monde était un acte de l'Énergie infinie, de la Shakti, pour l'autre une fiction de quelque conscience secondaire et paradoxale au sein de l'Éternel – une Mâyâ : mais jamais la vie, en tant que réalité intermédiaire, ne fut niée par aucune école de pensée.

Les penseurs de l'Inde reconnaissaient que la vie normale de l'homme est une épreuve qui, pour atteindre son but, doit être vécue consciemment. Il faut développer ses pouvoirs avec connaissance; utiliser, explorer, interpréter ses formes; exprimer, acquérir et vivre ses valeurs; il faut en goûter pleinement les joies, sur leur propre plan. Ensuite seulement pourrons-nous passer au niveau suivant, vivre l'existence en soi ou la supra-existence. La perfection spirituelle qui s'ouvre devant l'homme est le couronnement d'un long et patient épanouissement de l'Esprit dans la vie et la nature durant des millénaires. Cette foi en un progrès spirituel et une évolution spirituelle graduels sur la terre, est assurément le secret de la réincarnation et de sa vérité qui est presque universellement acceptée en Inde. C'est après avoir vécu des millions de vies dans les formes inférieures que l'âme dans l'univers, consciente jusque dans l'inconscient, *chétanah achétanéshu*, est arrivée au stade humain; ce ne sera qu'après avoir vécu des centaines ou des milliers,



voire des millions de vies humaines que l'homme pourra s'élever jusqu'en sa divine existence en soi. Chaque vie est un pas qu'il fait, en avant ou en arrière; son action dans la vie, sa volonté dans la vie, la pensée et la connaissance par lesquelles il gouverne et oriente son existence, déterminent ce qu'il lui reste à devenir, depuis les premiers stades jusqu'à l'ultime transcendance. *Yathâ karma yathâ shrutam.*

Cette foi en une évolution progressive de l'âme, et en une perfection ultime, une divine transcendance, avec la vie humaine comme son premier moyen direct d'accomplissement et comme occasion de progrès qui maintes fois se répète, constitue en Inde le pivot de la conception de l'existence. Celle-ci prend ainsi l'aspect d'une ascension en spirale ou en cercles; et la longue période de l'ascension doit être enrichie par la connaissance, l'action et l'expérience humaines. Il y a place en elle pour tous les buts, toutes les activités, toutes les aspirations terrestres; il y a place durant l'ascension pour tous les types du caractère humain, tout l'éventail de la nature humaine. Car l'esprit dans le monde assume des myriades de formes, suit mille tendances, donne mille formes à son jeu, à sa Lîlâ. Toutes font partie de la masse totale de notre expérience nécessaire; chacune a sa justification, sa loi naturelle, sa vraie raison d'être, chacune a son utilité dans le jeu et dans le processus.

Dans l'Inde de jadis, l'on ne refusait pas aux sens leur satisfaction; on lui accordait l'importance qu'elle mérite. On n'étouffait pas le besoin de labeur et d'actions héroïques qu'éprouve l'âme, on l'exhortait au contraire à s'engager tout entière et en toute liberté, dans tous les domaines. L'homme était absolument libre de poursuivre le savoir sous ses formes innombrables; on acceptait le jeu des émotions, qui étaient raffinées et éduquées jusqu'à ce qu'elles soient prêtes pour l'ascension des plans divins; on encourageait les facultés esthétiques, le besoin de beauté sous ses formes les plus sublimes et les plus rares, et jusque dans les détails les plus ordinaires de la vie. La culture indienne ne défigurait pas, ni n'appauvrissait la richesse du jeu grandiose de la vie humaine; jamais elle ne chercha à refouler ou mutiler les activités de notre nature. Au contraire, tout en les soumettant à un certain principe d'harmonie et en les maîtrisant, elle leur accordait leur pleine, souvent leur plus extrême valeur. L'homme sur son chemin était libre d'explorer toutes les formes d'expérience, libre de

forger son caractère et ses actions pour atteindre à des sommets d'héroïsme, libre de faire de chaque instant de sa vie une œuvre de joie et de beauté, riche de toutes les couleurs de l'existence. Cet aspect de la pensée de l'Inde, cet amour de la vie, est fortement imprimé dans sa littérature classique et dans ses épopées. Il est en vérité ahurissant qu'un homme doté de ses deux yeux et d'un cerveau normalement constitué, ait pu lire le Râmâyana, le Mahâbhârata, le théâtre, les épopées littéraires, les romans chevaleresques et toute la foisonnante poésie lyrique et gnomique qui peuplent la littérature de l'Inde – que ce soit en sanskrit ou dans les langues postérieures (sans parler des immenses vestiges des autres œuvres culturelles ni de la pensée ou des systèmes sociaux et politiques), et n'ait pas été capable de percevoir cette ampleur, cette richesse et cette grandeur. Ou il faut croire que le lecteur a lu et compris sans faire usage de ses yeux et de son cerveau; il est vrai d'ailleurs que la plupart de nos détracteurs n'ont pas lu une seule ligne de ces œuvres, ni fait le moindre effort pour les comprendre, mais se sont contentés de jeter à tous vents leurs idées préconçues avec l'assurance farouche et hautaine des ignorants.

Mais s'il entre dans les généreuses attributions de la culture d'enrichir, d'élargir et d'encourager la vie, elle doit aussi donner aux forces vitales une loi directrice, les soumettre à un gouvernement moral et rationnel, et les conduire au-delà de leurs premières expressions naturelles, jusqu'à ce qu'elle puisse indiquer à la vie le chemin qui la mènera à une liberté, une perfection et une grandeur spirituelles. L'ancienne civilisation de l'Inde avait su accomplir cette tâche avec beaucoup de puissance, fondant sa société et organisant la vie individuelle avec une profonde sagesse et une subtile habileté, encourageant et guidant les penchants de la nature humaine pour les tourner finalement vers la réalisation de son idée maîtresse. Et c'est ce qui fait sa plus haute valeur. En éduquant le mental, elle ne le détournait pas de ses buts immédiats, mais ne lui permettait pas non plus de perdre de vue le vrai rôle de la vie, conçue comme une discipline pour atteindre à la perfection spirituelle et comme un passage vers l'Infini.

Le mental indien, dans le gouvernement de la vie ou la discipline spirituelle, gardait toujours en vue les deux grandes vérités de notre existence. D'abord, que notre être, dans sa croissance, doit passer par certaines étapes, suivant un processus de développement graduel, même



s'il y a parfois des bonds en avant : la course la plus rapide a ses escales. En outre, la vie est complexe, et la nature de l'homme ne l'est pas moins ; dans chaque vie, l'homme doit exprimer une certaine somme de cette complexité et lui donner un certain ordre. Mais dans son mouvement initial, la vie assume une forme particulière : elle tend à développer les pouvoirs de l'ego naturel de l'homme ; l'intérêt personnel et les désirs hédonistes sont ses motivations premières – *kâma*, *artha*. La culture indienne a amplement reconnu cette tendance primitive de notre nature. Ces pouvoirs doivent être acceptés et organisés ; car il faut que la vie naturelle de l'ego soit vécue et que les forces qu'elle engendre dans l'être humain se réalisent pleinement. Mais il faut en même temps empêcher qu'elle ne se montre trop sauvage dans ses revendications ou qu'elle se précipite violemment vers sa propre satisfaction ; car ainsi seulement obtiendra-t-elle tous ses fruits sans courir au désastre, ainsi seulement sera-t-elle inspirée à se dépasser elle-même et à se tourner finalement vers un Bien et une Félicité spirituels supérieurs. Ce n'est pas l'anarchie intérieure ou extérieure qui peut nous servir de règle ; une vie gouvernée, de façon excessive ou absolue, par la volonté égoïste, la passion, la sensualité, l'intérêt personnel et le désir n'est pas une vie complète, saine et naturelle, une existence « humaine » dans tous les sens du terme. S'imaginer qu'elle puisse l'être, ou que telle soit la vraie loi de l'existence, est certes séduisant ; mais c'est un leurre avec lequel l'Occident a joué, passant, selon son habitude, de la simple inclination aux accès d'enthousiasme ; or cette tendance, injustement appelée Paganisme – car l'intelligence grecque, ou païenne, avait fondé sa loi, son harmonie et sa règle de vie sur une noble pensée –, est étrangère à l'esprit indien.

Non moins que la Grèce, que Rome ou l'Europe moderne, l'Inde a ressenti l'appel des sens ; elle a fort bien perçu la possibilité d'une vie « matérialiste », et celle-ci attira certains esprits, donnant naissance à la philosophie des Chârvâkas : mais cette pensée ne put vraiment s'implanter, ni même établir pour un temps son empire. On peut à la rigueur, lorsqu'elle est vécue dans toute sa mesure ou sa démesure, y percevoir une certaine grandeur perverse, mais l'Inde considérait que ce colossal égoïsme voué à la seule vie du mental et des sens participait de la nature de l'Asura et du Râkshasa. C'est l'esprit du titan, du géant ou du démon ; acceptable sur son propre plan, il ne saurait être la juste

loi de la vie humaine. Un tout autre pouvoir requiert l'homme et surpasse le désir, l'intérêt et la volonté égoïstes : c'est le pouvoir du Dharma.

Le Dharma, qui est à la fois la loi d'action religieuse et la loi la plus profonde de notre nature, n'est pas, comme dans la conception occidentale, une croyance, un culte ou un idéal dont s'inspire une règle éthique et sociale ; c'est la juste loi qui régit le fonctionnement de notre vie dans tous ses éléments. L'aspiration qui pousse l'homme à chercher une règle de vie droite, parfaite, trouve sa vérité et sa justification dans le Dharma. En vérité, chaque chose a son dharma, la loi de son existence qui lui est imposée par sa propre nature ; mais pour l'homme, le dharma est l'imposition consciente d'une règle de vie idéale sur toutes les parties de son être. Le Dharma est immuable en son essence ; pourtant, il se développe dans notre conscience, il évolue et passe par différentes étapes ; il y a des gradations dans l'ascension spirituelle et éthique, dans notre quête de la loi la plus haute de notre nature. Tous les hommes ne peuvent suivre en toutes choses une règle générale et invariable. La vie est trop complexe pour admettre la simplification idéale arbitraire qu'affectionne le théoricien moralisateur. Les natures diffèrent ; notre statut, le travail que nous devons accomplir, ont leurs exigences, leurs critères ; nos buts, nos inclinations, l'appel de la vie, l'appel de l'esprit en nous ne sont pas identiques ; le niveau et le type de développement, ainsi que la capacité individuelle, *adhikâra*, varient pour chacun. L'homme vit dans et par la société, et chaque société a elle aussi son propre dharma général, et la vie individuelle doit s'adapter à la loi plus vaste de ce mouvement. Mais là encore la place que chaque individu occupe dans la société, de même que sa nature et les besoins déterminés par ses capacités et son caractère propres, varient et sont de tous genres, et à tous niveaux : la loi sociale doit permettre à cette diversité de s'exprimer, et elle perdrait à être trop rigide et identique pour tous. L'homme de connaissance, l'homme de pouvoir, l'homme producteur et amasseur, le prêtre, l'éru-dit, le poète, l'artiste, le dirigeant, le combattant, le commerçant, le laboureur, l'artisan, l'ouvrier, le serviteur ne sauraient recevoir utilement la même formation, être coulés dans le même moule ou suivre le même mode de vie. Tous ne sauraient être astreints aux mêmes tables de la loi, suivant un principe mathématique rigide et absurde

qui déparerait la vérité plastique de la vie. Chaque nature a son propre type, et il doit donc exister une perfection propre à ce type ; chaque homme a sa fonction propre, et il doit donc exister une norme et un idéal propres à cette fonction. Il doit y avoir en toutes choses un critère pratique, un idéal de perfection et une règle de vie intelligents et sages : tel est le fondement indispensable du Dharma. On ne doit pas permettre aux impulsions anarchiques du désir, de l'intérêt et des penchants égoïstes de gouverner la conduite humaine ; même dans la poursuite la plus libre de ces choses, il faut un capitaine, un compas et un garde-fou – un guide. Il faut une éthique ou une science, une limite en même temps qu'une vaste possibilité surgies de la vérité même de la chose recherchée, un critère de perfection, un ordre. Différent selon le type d'homme et le type de fonction, ces dharmas spécifiques peuvent néanmoins s'élever vers la loi, vers la vérité plus grande qui contient et surpasse tous les Dharmas et dont le pouvoir est universel. Tel était donc le Dharma, spécialement adapté à chaque personne, à chaque niveau de développement, au but de la vie ou au champ d'action individuel, mais également universel dans ses grandes lignes que tous doivent suivre.

Dans la conception indienne, le dharma universel tout-englobant est une loi de perfection idéale pour le mental et l'âme qui évoluent ; il astreint l'homme à développer en lui le pouvoir et l'énergie de certaines qualités qui l'élargissent ou l'élèvent et qui, harmonisées, édifient le plus haut type humain possible. Dans la pensée comme dans la vie, c'était l'idéal proposé aux meilleurs d'entre les hommes, la loi de l'homme noble et bon, la discipline établie pour l'individu qui cherche la perfection de soi, *ârya*, *shreshtha*, *sajjana*, *sâdhu*. Cet idéal n'était pas simplement une conception morale ou éthique, bien que cet élément ait parfois prédominé ; il était aussi intellectuel, religieux, social, esthétique – c'était un épanouissement de l'homme idéal complet, la perfection de la nature humaine tout entière. Et les qualités les plus diverses entraient dans cette conception indienne du « meilleur d'entre les hommes », *shreshtha*, de l'homme noble et bon, *ârya*. Qualités de cœur : bienveillance, bienfaisance, amour, compassion, altruisme, endurance, générosité, bonté, patience ; de caractère : courage, héroïsme, énergie, loyauté, chasteté, sincérité, honneur, justice, foi, obéissance et vénération de ce qui en était digne, mais aussi pouvoir de gouverner

et de diriger, une modestie raffinée et cependant une forte indépendance et une noble fierté ; qualités mentales également : sagesse et intelligence, amour du savoir, connaissance des plus hautes pensées, ouverture à la poésie, à l'art et à la beauté, le développement des capacités et de l'habileté dans les œuvres ; qualités intérieures enfin : un profond sens religieux, une dévotion, un amour de Dieu, une recherche du Suprême, un penchant spirituel ; et dans ses relations sociales et sa conduite, une stricte observance de tous les dharmas sociaux, en qualité de père, de fils, d'époux, de frère, de parent, de gouvernant ou de gouverné, de maître ou de serviteur, de prêtre ou de guerrier ou de travailleur, de roi ou de sage, de membre du clan ou de la caste. Tel était l'idéal complet de l'Ârya, l'homme de haut lignage et de noble nature. Cet idéal est clairement dépeint dans les annales de l'Inde ancienne durant deux millénaires, et il est au cœur même de l'éthique hindoue. C'était la création d'un mental à la fois idéaliste et rationaliste, profondément religieux, noblement éthique, scientifique et esthétique, doté d'une sagesse spirituelle et mondaine, d'une intelligence à la fois solide et souple, patient et plein de tolérance à l'égard des difficultés de la vie et des faiblesses humaines, mais sévère dans sa discipline de soi. Cette mentalité était à la base de la civilisation de l'Inde et elle imprima sa marque sur toute sa culture.

Mais tout cela n'était qu'un fondement et une préparation pour une création plus grande encore dont la seule présence exhause la vie humaine au-delà de ses limites et la fait pénétrer dans une dimension spirituelle et divine. La culture indienne sut élever la vie fruste et animale – faite de désir, d'intérêt égoïste, de penchants assouvis – au-delà de ses premiers objectifs vers un noble dépassement de soi et la rendre plastique en l'imprégnant de l'ordre et des buts élevés du Dharma. Mais son objectif plus profond et spécifique – et en cela elle est unique – était de soulever cette vie plus noble de l'être humain en quête de perfection au-delà de ses propres objectifs vers un dépassement de soi et une liberté plus puissants encore ; elle s'efforça d'y intégrer le grand objectif de la libération et de la perfection spirituelles, *mukti*, *môksha*. La Loi et son observance ne sont ni l'origine ni la fin de l'homme ; au-delà se trouve un autre domaine, la Loi d'un plus vaste royaume de conscience où, s'élevant, l'homme émerge dans une grande liberté spirituelle. L'ultime sommet de la perfection de l'homme n'est pas

une noble humanité pour jamais assujettie à la mort : l'immortalité, la liberté, la divinité sont à sa portée. L'ancienne culture de l'Inde tenait constamment ce but suprême sous le regard intérieur de l'âme : ce projet et cette lumière inspiraient sans relâche toute sa conception de l'existence. La vie entière de l'individu était ennoblie par ce but, l'ordre entier de la société modelé par les étapes de cette ascension graduelle vers ce suprême sommet.

Une organisation systématique de l'existence individuelle et collective, doit toujours et avant toute autre chose mettre en ordre les trois pouvoirs dont les penseurs indiens ont reconnu l'existence. Il faut accepter la pleine satisfaction des besoins fonctionnels de notre nature, admettre la recherche des intérêts personnels et collectifs et la satisfaction des désirs et des besoins humains, et, enfin, établir une harmonie intelligente entre la connaissance et le travail pour que ces objectifs puissent être atteints. Mais il est également indispensable que ces pouvoirs soient régis, soulevés et élargis par l'idéal du Dharma, pour atteindre ses plus grands objectifs. Et, comme l'Inde le croit fermement, s'il existe une conscience spirituelle plus haute encore vers laquelle l'homme peut s'élever, cette ascension doit être perçue tout du long comme le but suprême de la vie. La culture indienne se fondait sur un ordre qui à la fois encourageait et disciplinait la nature humaine ; elle préparait l'homme à remplir son rôle dans la société, imprimait en son mental les idéaux généreux d'une humanité accomplie, dont toutes les capacités ont été raffinées, harmonisées, et tous les éléments sublimés ; mais elle lui proposait aussi, en théorie comme en pratique, l'idéal d'une très haute transformation, l'habituaît à l'idée d'une existence spirituelle et lui donnait soif du divin et de l'infini. Les symboles de sa religion étaient riches de suggestions qui attiraient l'homme vers ce but ; à chaque pas, on lui rappelait toutes ses vies passées et toutes ses vies futures et l'existence de mondes par-delà cette vie matérielle ; il était conduit dans la proximité de l'Esprit plus vaste que la vie qu'il anime, et il ressentait même l'appel et la pression de cet Esprit, de ce but ultime, de cette immortalité sublime et cependant accessible, de la liberté, de la Conscience de Dieu, de la Nature divine. On veillait à ce que l'homme n'oublie jamais qu'au-delà de son petit ego personnel, se trouve un plus grand moi, et que lui-même ainsi que toutes choses vivent, se meuvent et ont leur être en Dieu,

en l'Éternel, en l'Esprit. Il existait nombre de chemins, nombre de disciplines qui lui permettaient de réaliser cette vérité libératrice, ou tout au moins de se tourner vers ce but suprême et de le suivre de loin, selon ses capacités et sa nature, *adhikâra*. Il voyait autour de lui et révérait les adeptes et les puissants maîtres de ces disciplines. Jadis, ces hommes éduquaient la jeunesse, ils étaient les modèles de la société, les sources vives et les inspireurs de la civilisation, les puissants phares de la culture. On ne présentait pas la liberté et la perfection spirituelles comme des buts lointains et intangibles, mais comme le but humain le plus haut vers lequel tous les hommes doivent tendre finalement, et les premiers fondements pratiques de la vie et le Dharma qu'on leur offrait leur permettaient de s'en approcher et de tenter l'aventure. L'idéal spirituel gouvernait, éclairait et attirait en lui tous les autres principes de vie de ce peuple hautement civilisé.

## Une critique rationaliste de la culture indienne – 6

Tels sont les principes essentiels sur lesquels la structure de la civilisation indienne a été fondée, et qui donnent à sa conception de la vie tout son pouvoir. Je ne pense pas que l'on puisse affirmer que cette culture soit à aucun égard inférieure aux autres, ni cette conception de la vie inférieure à celles qui se sont établies et ont régné sur l'esprit des hommes au cours de leur histoire. Je n'y trouve rien qui décourage la vie, l'empêche de s'épanouir ou la prive de son élan, de sa grandeur et de ses plus hautes motivations. Au contraire, l'existence humaine y est pleinement et sincèrement acceptée et étudiée, dans sa totalité et toute sa diversité; on y examine ses possibilités et ses capacités, on y trouve une conception précise, éclairée, exaltante de la juste méthode à suivre pour la diriger, on lui montre même le chemin idéal qui mène vers les hauteurs, et on la convie, appel sublime, vers les plus hauts sommets de perfection, vers les plus grands accomplissements. Telles sont les fonctions vraiment importantes de la culture, telles sont les valeurs qui élèvent la vie de l'homme au-dessus de la barbarie grossière et primitive. Si une civilisation doit être jugée en fonction du pouvoir de ses idées, du pouvoir qui sert d'aussi hautes fonctions, la civilisation indienne n'est inférieure à aucune autre. Assurément, elle n'était ni parfaite, ni définitive, ni complète, mais aucun système, aucun idéal culturel passé ou présent ne saurait l'être. En son moi le plus profond, l'homme est un être infini; en son mental et en sa vie également, il croît continuellement, malgré ses trébuchements et ses longues rechutes, et il ne saurait rester éternellement lié à aucun système de pensée ni aucun cadre de vie. Les structures qui encadrent son existence sont incomplètes et provisoires; même celles qui paraissent être le plus larges finissent par trembler sur leurs assises; le temps révèle leur insuffisance et elles doivent alors être remplacées, ou se transformer. Mais on ne saurait nier en tout cas que la conception indienne a su saisir avec une profondeur et une globalité remarquables les grandes vérités et les besoins profonds de l'être humain intégral; à son mental, à sa vie et son corps, à tous les éléments artistiques, éthiques et intellectuels de sa nature, à son âme et son esprit elle a su donner une direction subtile et libérale, extrêmement large et haute,

exigeante, sage et pleine de compassion. On ne peut en dire plus d'aucune culture existante ou passée.

Cependant, toute culture qui se veut intégrale, doit comporter non seulement de grandes et nobles idées qui gouvernent et inspirent les hommes, mais une harmonie dans ses formes et ses rythmes, un moule dans lequel les idées et la vie puissent se couler et se fixer. Dans ce domaine, il faut admettre que l'œuvre accomplie fut loin d'être aussi parfaite, et demeure inachevée. Car si l'esprit est plus vaste que l'idée, l'idée elle-même est plus vaste que ses formes, que ses moules et ses rythmes. La forme possède une certaine fixité qui limite; aucune forme ne peut épuiser ou exprimer pleinement les potentialités de l'idée ou de la force qui lui a donné naissance. Aucune idée non plus, aussi grande soit-elle, et aucun jeu limité de la force ou de la forme ne peuvent enchaîner l'esprit infini: et c'est là le secret du besoin terrestre de mutation et de progrès. L'idée n'est qu'une expression partielle de l'esprit. Même à l'intérieur de ses propres limites, même en restant fidèle à ses principes, elle devrait sans cesse s'assouplir, s'ouvrir à d'autres conceptions, s'élever et s'élargir pour trouver de nouvelles applications; et souvent elle doit se perdre en transformant son propre sens pour aller plus haut et découvrir en elle-même de plus vastes significations, ou se fondre en de nouvelles et plus riches synthèses.

Aussi l'histoire de toutes les grandes cultures doit-elle passer par trois périodes successives, car ce passage est la conséquence nécessaire de la vérité que nous venons d'énoncer. La première est une période de formation, d'expansion mouvante, indéfinie; au cours de la seconde, les formes, moules et rythmes commencent à se fixer; et enfin, vient la phase critique de retraite, de déclin et de désintégration. Cette dernière étape constitue la crise la plus grave dans la vie d'une civilisation; si celle-ci ne parvient pas à se transformer, elle entre dans une période de lente décadence, ou tombe dans le coma provoqué par le brusque impact de pouvoirs et de formations plus énergiques et plus vivants dans leur actualité, même s'ils ne sont pas nécessairement plus grands ni plus vrais. Mais si elle peut secouer ces formes et se libérer de leur joug, rénover ses idées et donner une nouvelle dimension à son esprit, si elle accepte de comprendre, de maîtriser et d'assimiler les développements et les impératifs nouveaux, alors elle pourra renaître et connaître un regain de vie, une nouvelle expansion, une véritable

renaissance.

La civilisation indienne a traversé toutes ces étapes à sa manière placide et majestueuse. La première période vit l'épanouissement d'une grande spiritualité, où les formes étaient souples, plastiques, et répondaient librement à l'esprit essentiel. Quand ce mouvement fluide s'épuisa, l'Inde entra dans un âge de puissante intellectualité, où tout se trouva fixé en des formes et des rythmes distincts, suffisamment complexes, mais qui n'avaient pas encore perdu leur ampleur et leur souplesse. Suit une période de fixation, de riche cristallisation, secouée par des crises en partie résolues par des revirements intellectuels et une modification des formes. Mais bientôt la contrainte des formes établies imposa sa loi et l'esprit qui inspirait l'Inde perdit sa vigueur ; sa force, naguère si vivante, commença de stagner, et tout l'édifice se détériora peu à peu. Ce déclin fut accompagné, et en même temps suspendu pour un temps, et finalement précipité par l'impact d'autres cultures. Aujourd'hui nous sommes au cœur d'une crise violente et décisive causée par l'invasion de l'Occident et de tout ce qu'il représente. Cette invasion provoqua tout d'abord un tel bouleversement que l'on crut que notre culture allait périr corps et âme, qu'elle allait au devant d'une irrémédiable destruction. Mais nous voyons naître aujourd'hui un mouvement inverse de redressement, et le puissant espoir d'un grand renouveau et d'une transmutation, d'une renaissance.

Chacune de ces trois étapes présente un sens particulier pour qui s'intéresse à l'étude des différentes cultures. Si nous voulons comprendre l'esprit essentiel de la civilisation indienne, il nous faut retourner à sa période de gestation, aux temps des Védas et des Upanishads, l'âge héroïque et créateur où furent semées les graines de sa culture. De même, si nous voulons étudier les formes spécifiques de son esprit et discerner le rythme fondamental qu'il a finalement réalisé dans la vie, il nous faut observer en détail la période intermédiaire, celle des shâstras et des écrits classiques, l'âge de la philosophie et de la science, l'âge durant lequel l'Inde formula ses lois et ses théories politiques et sociales, s'engagea dans une réflexion critique aux mille facettes, codifia la religion et développa ses arts plastiques. Si nous voulons découvrir les limitations, les points où elle s'est arrêtée, où la croissance de son esprit intégral et véritable s'est brutalement interrompue, nous devons étudier avec soin sa période de déclin, et ses tristes leçons.

Et si enfin nous souhaitons découvrir les directions qu'elle est susceptible de prendre au cours de sa transformation, nous devons essayer de sonder ce qui se cache sous les mouvements encore confus de la crise actuelle de sa renaissance. Aucune de ces étapes ne peut être nettement séparée des autres ; car ce qui s'est développé au cours d'une période se préfigurait et se préparait déjà à l'âge précédent. Nous pouvons néanmoins établir certaines distinctions, générales et approximatives, car elles sont nécessaires pour un examen analytique approfondi. Mais à présent, nous nous bornerons à étudier les formes que cette culture a développées et les principaux rythmes qui ont persisté durant ses plus grands âges.

Le problème que la culture indienne devait résoudre, était de trouver un élément extérieur suffisamment solide sur lequel fonder le développement pratique de son esprit et de sa conception de la vie. Comment embrasser la vie naturelle de l'homme et, tout en lui accordant un champ d'action, une diversité et une liberté suffisantes, la soumettre à une loi, une norme, un dharma, et ce pour chaque fonction, chaque type, chaque tendance prosaïque de la nature humaine, et la soumettre en même temps à la loi d'un objectif suprême et idéal ? Et comment faire ensuite pour convaincre ce dharma qu'il doit se dépasser lui-même en s'accomplissant pleinement et en renonçant à sa discipline pour se fondre dans la sûre liberté de la vie spirituelle ? Dès les premiers temps, la culture indienne s'était donné pour guide une double idée, et le système qu'elle en a tiré a servi de fondement à la vie individuelle au sein de la structure sociale. C'était l'ordre des quatre Varnas et des quatre Âshramas – les quatre classes ou gradations de la société et les quatre étapes successives dans le développement de la vie humaine.

L'ancien système du Chatourvarnya ne doit pas être jugé en fonction de ses formulations ultérieures, lorsqu'il s'est perverti et désintégré pour n'être plus qu'une grossière et absurde parodie : le système des castes. Mais il ne correspondait pas non plus exactement au système des classes propre à d'autres civilisations, avec sa prêtrise, sa noblesse, ses marchands, ses serfs ou travailleurs. Extérieurement, l'origine était peut-être identique, mais il fut investi d'une signification très différente et révélatrice.

Selon la conception indienne la plus ancienne, la nature humaine se



divise en quatre types. Au sommet se trouvent l'érudit, le penseur, le sage; à l'échelon inférieur, l'homme d'action, l'homme qui détient le pouvoir, qui gouverne, dirige, combat, administre; à l'échelon suivant, l'homme économique, le producteur, l'amasseur de richesses, le marchand, l'artisan, le cultivateur. (Ces hommes « deux fois nés » – brâhmanes, kshatriyas et vaishyas – recevaient l'initiation.) Enfin, tout en bas de l'échelle, le type humain encore fruste, l'homme qui n'est pas prêt à gravir les échelons supérieurs, et qui, n'ayant pas développé son intellect et sa vitalité, est incapable de créer ou de produire des œuvres intelligentes et ne peut s'acquitter que d'un travail élémentaire et de tâches domestiques : le shûdra. L'ordre économique de la société épousait la forme et correspondait aux gradations de ces quatre types. La classe des brâhmanes était tenue d'offrir à la communauté ses prêtres, ses penseurs, ses hommes de lettres, ses légistes, ses érudits, ses chefs religieux et ses guides. La classe des kshatriyas lui donnait ses rois, ses guerriers, ses gouvernants et ses administrateurs. Dans l'ordre des vaishyas elle recrutait ses producteurs, agriculteurs, travailleurs manuels, artisans, marchands et commerçants. La classe des shûdras lui fournissait ses domestiques et ses serviteurs. S'il s'en était tenu là, ce système n'aurait rien eu d'exceptionnel, sinon son extraordinaire persistance et peut-être le fait que la religion, la philosophie et le savoir y occupaient le rang suprême, non seulement au sommet de l'échelle – un phénomène semblable s'est produit dans une ou deux autres civilisations – mais en tant que pouvoir dominant. Dans sa pureté première, cette conception avait pourtant cela de particulier qu'elle déterminait le statut d'un homme au sein de cet ordre en fonction non de sa naissance, mais de ses capacités et de sa nature profonde; si cette règle avait été strictement appliquée, cela aurait donné à ce système sa marque distinctive et une supériorité exceptionnelle et sans équivalent. Cependant, même la meilleure des sociétés ressemble à une machine; elle subit l'attraction du signe et du critère matériels, et vouloir réellement fonder l'ordre social sur une base psychologique aussi subtile aurait été à cette époque une entreprise aussi difficile que vaine. Dans la pratique, nous voyons que le droit de naissance devint le fondement du Varna. C'est donc ailleurs qu'il nous faut chercher la marque puissante et originale qui a fait de cette structure sociale une création à part et unique en son genre.

À aucune époque l'Inde n'a complètement souscrit à la loi écono-

mique. Dans les premiers temps, elle fit preuve d'une très grande souplesse, qui ne se perdit pas tout à fait au cours du processus de cristallisation complexe dans des formes fixes. Et même dans le système des castes plus récent, beaucoup plus rigide, les fonctions économiques n'étaient pas très clairement délimitées dans la pratique. La force de vie d'une communauté dynamique ne saurait obéir à chaque pas aux indications d'un code et d'une tradition toutes tracées par la mécanique mentale. En outre, il y a toujours eu une différence entre la théorie idéale du système et sa pratique plus fruste et non idéale. Car l'aspect matériel d'une idée et d'un système comporte toujours ses faiblesses, même aux époques les plus brillantes, et en fin de compte le défaut de tous les systèmes de ce genre, est qu'ils se sclérosent, établissant une hiérarchie rigide qui ne peut préserver de façon durable sa pureté ou remplir la fonction qu'elle était censée servir. Elle devient une forme sans âme et se perpétue dans un état de corruption et de déliquescence, ou dans un formalisme oppressif dès que se perdent les usages qui la justifiaient. Même quand ses méthodes ne peuvent plus être accordées aux besoins plus larges d'une humanité en pleine croissance, le système formel persiste et corrompt la vérité de la vie, interrompant tout progrès. La société indienne n'a pas échappé à cette règle générale; elle s'est laissé submerger par ces difficultés, a perdu le sens vrai de la chose qu'elle projetait d'incarner et a dégénéré dans un chaos de castes, ce cancer que nous avons aujourd'hui tant de peine à extirper. Mais à l'époque, c'était un plan bien conçu qui répondait à une nécessité; la communauté y trouva la robuste stabilité et les nobles structures indispensables à la sécurité de son développement culturel – une stabilité dont on ne trouve guère d'équivalent dans aucune autre culture. Interprété par le génie indien, ce système devint quelque chose de plus qu'un simple mécanisme économique, politique et social destiné à servir les besoins et les commodités de la vie collective.

Car la véritable grandeur du système indien des quatre Varnas ne tenait pas à sa répartition bien réglementée des fonctions économiques; sa vraie originalité et sa valeur permanente se trouvaient dans le contenu éthique et spirituel que penseurs et bâtisseurs de la société déversaient dans ces formes; cette valeur intérieure s'est formée à partir de l'idée selon laquelle la croissance intellectuelle, éthique et spirituelle de l'in-



dividu constitue le besoin central de l'humanité, la société ne fournissant que le cadre nécessaire à cette croissance et un système de relations où chaque homme trouve son milieu, son champ d'action et certaines conditions, ainsi qu'un réseau d'influences utiles. Il fallait trouver au sein de la communauté une place sûre pour l'individu, d'où celui-ci pourrait servir ces relations, aider au maintien de la société, payer sa dette envers elle en lui offrant ses services et en remplissant ses devoirs, et où il pourrait en même temps travailler à son propre développement intérieur et recevoir de la vie collective la meilleure aide possible. En pratique, la naissance était acceptée comme le signe naturel, l'indice primitif ; pour la mentalité indienne en effet, l'hérédité a toujours tenu une place extrêmement importante : dans les systèmes de pensée ultérieurs, elle était même considérée comme un signe de la nature et un indice du milieu que l'individu s'était lui-même façonnés par la croissance de son âme dans ses existences antérieures. Cependant la naissance n'est pas et ne saurait être le seul critère du Varna. La capacité intellectuelle, le tempérament, le caractère éthique, la stature spirituelle de l'homme sont les facteurs importants. On érigea donc une règle de vie familiale, un système d'apprentissage et de pratique individuels, un puissant système d'éducation et d'instruction qui formulait et ferait s'épanouir ces choses essentielles. On veillait à développer les capacités, les tendances naturelles de l'individu, à le mener vers de plus hauts accomplissements. On lui inculquait le sens de l'honneur et du devoir nécessaire pour pouvoir s'acquitter des fonctions qui lui étaient assignées dans la vie. Il fallait qu'il sache précisément ce qu'il avait à faire, la meilleure façon de le faire et d'en bénéficier, *artha*, et le moyen d'atteindre à la loi, la norme et la perfection reconnues les plus hautes dans toutes ses activités, économiques, politiques, sacerdotales, littéraires, scolastiques, ou toute autre qui pouvait se présenter à lui. Même les métiers les plus méprisés avaient leur propre système d'éducation, leur loi et leur norme, leurs ambitions et leurs succès, leur code d'honneur dans le service rendu et la volonté scrupuleuse de bien faire, leur dignité dans l'application d'un critère de perfection ; et c'est parce qu'ils possédaient ces qualités, que même les métiers les plus « bas » et les moins attrayants pouvaient dans une certaine mesure devenir des moyens de découverte de soi et de satisfaction mesurée. Outre cette fonction et cet apprentissage spécifiques, l'individu pouvait s'accomplir, sur un plan plus général, dans les sciences et les

arts, même les arts d'agrément, et satisfaire les puissantes tendances intellectuelles, esthétiques et hédonistes de la nature humaine. Dans l'Inde ancienne, ces champs d'activité étaient multiples et variés, et tous les hommes cultivés avaient accès à l'enseignement détaillé, approfondi et subtil que l'on y prodiguait.

Mais s'il est vrai que la société indienne, organisée sur de nobles principes, sans cesse vivifiée par les généreux courants de l'esprit de vie, pourvoyait largement à tous ces besoins, l'esprit de la culture indienne, néanmoins, ne s'en satisfaisait pas, à la différence des autres cultures de l'antiquité. Il soufflait à l'individu : « Tout cela n'est que l'infrastructure ; celle-ci a certes une importance considérable, mais elle n'est ni le plus grand ni l'ultime sommet. Une fois que tu auras payé ta dette envers la société, joué correctement, ou à la perfection, ton rôle dans la société, aidé à sa préservation et à sa continuité, et obtenu d'elle les satisfactions légitimes auxquelles tu aspirais, il te restera encore à accomplir la chose suprême. Il restera ton propre moi, le "toi" intérieur, l'âme qui est une parcelle spirituelle de l'Infini, une en son essence avec l'Éternel. Ce moi, cette âme en toi, il te faut la découvrir, tu es sur terre pour ça ; or cette place que je t'ai donnée dans la vie, et cet apprentissage, sont les points de départ de cette découverte. Car à chaque Varna j'ai donné son plus haut idéal humain, le moyen supérieur et parfait accessible à ta nature. En dirigeant ta vie et ta nature vers cette perfection selon leur propre loi d'être, tu pourras non seulement atteindre cet idéal et entrer en harmonie avec la nature universelle, mais tu te rapprocheras et entreras même en contact avec la nature plus vaste de la divinité et poursuivras ton chemin vers la transcendance. C'est là ton véritable objectif. Depuis le fondement de vie que je t'ai donné, tu peux t'élever vers la connaissance libératrice qui apporte la délivrance spirituelle, *môksha*. Alors tu pourras échapper à toutes ces limites à l'intérieur desquelles tu poursuis ton apprentissage ; en réalisant pleinement ton Dharma et en le dépassant, tu peux entrer dans l'éternité de ton moi, dans la plénitude, la liberté, la grandeur et la félicité de l'esprit immortel ; car c'est ce que chaque homme est en réalité, derrière les voiles de sa nature. Quand tu auras accompli cela, tu seras libre. Alors tu auras dépassé tous les Dharmas ; tu seras une âme universelle, une avec toutes les existences, et tu auras le choix d'agir dans cette liberté divine

pour le bien de toute vie, ou de t'en détourner pour jouir dans la solitude de la béatitude de l'éternité et de la transcendance. »

De tout le système social, fondé sur les quatre Varnas, on faisait alors un moyen harmonieux d'élévation et de progrès de l'âme, du mental et de la vie – le point de départ étant la poursuite naturelle des désirs et de l'intérêt personnel, d'abord pour atteindre à la perfection de la loi de notre être, Dharma, puis finalement à la liberté spirituelle la plus haute. Car le vrai but que l'homme doit poursuivre dans sa vie est cette réalisation de son moi immortel, cette découverte du secret d'une existence infinie et éternelle.

Le système indien ne laissait pas cette croissance difficile entièrement à l'initiative intérieure de l'individu livré à lui-même. Elle lui fournissait un cadre, elle donnait à sa vie une échelle de valeurs, des gradations qui pouvaient devenir les échelons de son ascension. Les quatre Ashramas avaient pour but de remplir cette haute fonction. La vie était divisée en quatre périodes naturelles, et chacune marquait une étape dans la réalisation de cette conception de la vie propre à notre culture. L'homme était d'abord étudiant, puis chef de famille, puis il devenait un reclus ou un ermite, enfin un homme libéré, supra-social, *parivrājaka*. La vie étudiante jetait les bases de ce que l'homme devait savoir, accomplir et devenir, et elle était structurée dans ce but. L'homme y acquérait une formation approfondie dans les arts, les sciences et les branches du savoir jugées nécessaires ; mais on y insistait encore davantage sur la discipline morale. Jadis, un des éléments indispensables de cette formation consistait en l'initiation aux formules védiques de la connaissance spirituelle. L'étudiant était éduqué dans un environnement propice, loin de la vie citadine, et l'instructeur avait lui-même traversé les diverses phases du cycle de la vie, et, très souvent, possédait une connaissance spirituelle remarquable. Mais par la suite l'éducation devint plus intellectuelle et mondaine ; dispensée dans les villes et les universités, elle s'intéressait moins à la formation du caractère et aux fondements intérieurs de la connaissance, qu'à une instruction et une formation intellectuelles. À cette époque par contre, l'Ārya était préparé jusqu'à un certain point aux quatre grands objectifs de la vie, *artha*, *kāma*, *dharma*, *môksha*. Lorsqu'il entrait dans la seconde phase de sa vie, celle de chef de famille, afin de mettre en pratique sa connaissance, il pouvait servir les trois premiers objectifs

de la vie humaine : il satisfaisait son être naturel, ses intérêts et son désir de goûter la joie de l'existence ; il payait sa dette envers la société et ce qu'elle exigeait de lui ; et en s'acquittant de ses fonctions se préparait à servir l'ultime et le plus grand dessein de son existence. Durant la troisième étape, il se retirait dans la forêt et réalisait, dans une solitude plus ou moins complète, la vérité de son esprit. Il vivait dans une vaste liberté, ayant tranché tous les liens sociaux ; mais s'il le souhaitait, il pouvait s'entourer de jeunes gens, accueillir auprès de lui le chercheur ou l'aspirant, et transmettre sa connaissance à une nouvelle génération en plein essor, en tant qu'éducateur ou en tant qu'instructeur spirituel. Dans l'ultime phase de sa vie, il était libre de rejeter les derniers liens et d'errer de par le monde dans un état de détachement spirituel absolu, délivré de toute forme de vie sociale, dans un dénuement presque total, communiant avec l'esprit universel, initiant son âme à l'éternité. Cependant, ce cycle n'était pas imposé à tous. La grande majorité des hommes ne dépassaient jamais les deux premières étapes ; beaucoup mouraient durant la troisième, *vānaprastha*, dans la forêt. Seule une poignée d'êtres exceptionnels tentaient l'aventure suprême et choisissaient la vie d'ascète errant. Mais ce cycle, dont la conception reflète une si profonde sagesse, proposait un plan général qui tenait compte du développement complet de l'esprit humain ; tous pouvaient en profiter suivant leur niveau de croissance, et en profitaient pleinement ceux qui étaient suffisamment développés dans leur vie présente pour achever le cercle.

C'est sur ces premières, sur ces solides et nobles fondations que la civilisation indienne atteignit sa maturité et devint une création riche, splendide, unique. Et si elle déployait aux yeux de l'homme l'ultime sommet d'une suprême élévation spirituelle, elle ne négligeait la vie à aucun niveau, se mouvant de la vie affairée des cités et des villages, à la liberté et la solitude de la forêt, jusqu'au dernier éther illimitable qui domine toute chose. Avancé d'un pas ferme entre la vie et la mort, elle voyait au-delà de l'une et de l'autre et ouvrait mille routes vers l'immortalité. Elle développait la nature extérieure et l'attirait dans l'être intérieur ; elle enrichissait la vie pour l'élever jusque dans l'esprit. Ainsi fondée, ainsi formée, la race indienne d'antan atteignit à des hauteurs étonnantes dans sa culture et sa civilisation ; elle vécut dans un ordre et une liberté puissants et majestueux, amples et

vigoureux ; elle donna naissance à une remarquable littérature, à des sciences, des arts, des artisanats, des industries ; elle conçut les idéaux les plus hauts, mit en pratique, non sans noblesse, sa connaissance et sa culture, gravit les chemins escarpés de la grandeur et de l'héroïsme, et fit de la bonté, de la philanthropie, de la compassion et du sentiment d'unité entre les hommes autre chose qu'un rêve ; elle jeta les bases de merveilleuses philosophies spirituelles, examina les secrets de la nature extérieure, découvrit et vécut les vérités sans limites et miraculeuses de l'être intérieur ; elle sonda les profondeurs du moi et comprit et posséda le monde. À mesure que sa civilisation crût en richesse et en complexité, elle perdit en vérité la première et sublime simplicité de son ordre primitif. Tandis que l'intellect se transformait en un imposant et large édifice, l'intuition dépérit ou prit refuge dans le cœur des saints, des fidèles et des mystiques. Le système scientifique, l'ordre et la précision devinrent les choses importantes, non seulement dans tout ce qui concerne la vie et le mental, mais même dans le domaine spirituel ; le libre flot de la connaissance intuitive fut forcé de couler dans des canaux tout tracés. La société devint plus artificielle et compliquée, moins libre et moins noble, davantage un joug pour l'individu qu'un champ pour la croissance de ses facultés spirituelles. L'ancienne, la belle harmonie intégrale céda la place à l'un ou l'autre de ses éléments essentiels, démesurément accentué. *Artha* et *kâma*, l'intérêt et le désir, furent dans certains domaines développés au détriment du *dharma*, dont les voies étaient chargées et tracées de façon si rigide et si exclusive, que cela ne pouvait qu'entraver la liberté de l'esprit. On recherchait la libération spirituelle par hostilité envers la vie et non plus comme son aboutissement intégral et son couronnement suprême. Néanmoins, l'ancienne connaissance restait solide sur ses bases ; inspirant toujours les hommes et préservant l'harmonie, elle sut garder vivante l'âme de l'Inde. Même quand apparurent les premiers signes de pourrissement et de lent effondrement, même quand la vie de la communauté dégénéra en une confusion et une ignorance anxieuse et pétrifiée, l'ancien objectif spirituel, l'ancienne tradition spirituelle demeura vivante, et elle adoucit, humanisa et sauva le peuple indien aux heures les plus sombres de son histoire. Nous la vîmes en effet refluer d'âge en âge, apportant tantôt de nouvelles vagues et de sublimes jaillissements de son énergie de vie, tantôt embrasant le mental

ou le cœur spiritualisés, lançant ses flammes à l'assaut des cieux, comme nous la voyons aujourd'hui renaître une fois de plus, dans toute sa force, afin d'insuffler à ce peuple l'élan d'une grande renaissance.

## La spiritualité indienne et la vie – 1

J'ai décrit la structure de la pensée indienne, selon le point de vue d'une critique intellectuelle, car telle est la position qu'adoptent ceux qui affectent de dénigrer sa valeur. J'ai montré que, même de ce point de vue étranger, force est de reconnaître que la culture de l'Inde a été la création d'un esprit dont on ne saurait nier la grandeur et la noblesse. Inspirée, au plus profond d'elle-même, par un principe élevé, illuminée par une conception étonnante, exaltante, de la nature humaine individuelle, de ses pouvoirs et de ses possibilités de perfection, épousant un vaste plan d'architecture sociale, elle a été enrichie par une puissante créativité philosophique, intellectuelle et artistique, et par une tout aussi puissante vitalité, féconde et vivifiante. Toutefois, ces qualités par elles-mêmes ne suffisent pas à rendre compte de son esprit ni de sa grandeur. Peut-être pourrait-on décrire les civilisations grecque ou romaine de ce point de vue intellectuel sans perdre grand-chose de ce qui fit leur importance. Mais la civilisation indienne n'a pas été qu'un grand système culturel, elle a été un immense effort religieux de l'esprit humain.

La différence fondamentale entre la culture indienne et la culture européenne tient au fait que la civilisation indienne a un but spirituel. Ses formes et ses rythmes, d'une richesse et d'une diversité prodigieuses, sont tous orientés vers ce but, et c'est ce qui lui donne son caractère unique. Car même ce qu'elle partage avec d'autres cultures, doit à cette orientation une marque d'originalité saisissante, une grandeur singulière. L'aspiration spirituelle a été la force directrice de cette culture, le cœur de sa pensée, sa passion dominante. Elle a non seulement fait de la spiritualité le but le plus élevé de la vie, mais elle a essayé, autant que le permettaient les conditions où se trouvait alors l'humanité, d'orienter la vie tout entière vers la spiritualité. Mais une fois admises cette prépondérance du mobile spirituel, cette tentative pour spiritualiser la vie, il s'avéra nécessaire, du fait que la religion est la première forme spontanée, si imparfaite soit-elle, que prend l'élan spirituel dans le mental humain, de couler toute pensée et toute action dans le moule religieux et d'imprégner du sens religieux chaque circonstance de la vie. Il fallait répandre une vaste culture philosophico-

religieuse. En réalité, la spiritualité la plus haute se meut dans de larges et libres espaces, loin au-delà de cette étape inférieure de la recherche que gouvernent la forme et le dogme religieux ; elle supporte difficilement leurs limitations, et même lorsqu'elle doit les admettre, elle les transcende ; elle vit dans une expérience inaccessible au mental religieux conventionnel. Mais l'homme n'atteint pas immédiatement à cette suprême élévation intérieure, et si d'emblée on l'exigeait de lui, jamais il n'y parviendrait. Pour commencer son ascension, il lui faut des supports, des étapes ; il réclame tout un échafaudage de dogmes, de cultes, d'images, de signes, de formes, de symboles, il demande qu'il lui soit permis de s'abandonner un peu aux motivations claires-obscurcs de sa nature partagée, sur lesquelles il peut s'appuyer tandis qu'il édifie en lui-même le temple de l'esprit. Quand le temple est prêt, alors seulement peut-on retirer les supports, faire disparaître l'échafaudage. La culture religieuse qui porte aujourd'hui le nom d'hindouisme a non seulement réalisé ce dessein, mais contrairement à certaines autres religions fondées sur un credo, ce dessein, elle en avait connaissance. Elle ne s'est donné aucun nom, car elle ne s'est fixé aucune limite sectaire ; elle n'a réclamé aucune adhésion universelle, n'a affirmé aucun dogme unique et infaillible, n'a établi aucune voie ou porte de salut étroites et exclusives ; c'était moins une croyance ou un culte qu'une tradition, toujours plus large : celle de l'esprit humain en quête de Dieu. Immense champ de possibilités aux multiples facettes, aux multiples étapes, permettant de s'édifier soi-même, de se découvrir soi-même, elle avait quelque droit de se donner le seul nom qu'elle connût : la religion éternelle, *sanâtana dharma*. Ce n'est qu'en appréciant ce sens et cet esprit de la religion indienne à sa juste, à son exacte valeur que nous pouvons arriver à une compréhension du sens et de l'esprit véritables de la culture de l'Inde.

Or c'est là, précisément, que se situe la première et déconcertante difficulté sur laquelle bute le mental occidental ; car il se voit dans l'incapacité de se représenter ce qu'est la religion hindoue. Où, demande-t-il, est son âme ? Où est son mental, où est fixée sa pensée ? Où est la forme de son corps ? Comment peut-il exister une religion qui ne possède pas de dogmes rigides auxquels, sous peine de damnation éternelle, l'homme est tenu de croire, pas de postulats théologiques, pas même de théologie constituée, pas de croyance qui la distingue

d'une religion rivale ou antagoniste? Comment peut-il exister une religion qui n'a ni autorité papale, ni corps ecclésiastique pour la gouverner, ni église, chapelle ou Congrégations, aucune forme religieuse contraignante imposée à tous ses adhérents, pas d'administration ni de discipline uniques? Les prêtres hindous ne sont en effet que de simples officiants, sans la moindre autorité ecclésiastique ni pouvoirs disciplinaires, et les pandits de simples interprètes du shâstra, nullement des législateurs ou des chefs religieux. En outre, comment peut-on qualifier l'hindouisme de religion alors qu'il admet toutes les croyances, allant jusqu'à autoriser une forme exaltée d'athéisme et d'agnosticisme, et qu'il permet toutes les expériences spirituelles possibles, toutes espèces d'aventures religieuses? Seule la loi sociale est chose fixe, rigide, catégorique, claire et précise, et encore varie-t-elle selon les castes, les régions, les communautés. C'est la caste qui gouverne, non l'église; mais même la caste ne peut punir un homme pour ses croyances, lui interdire l'hétérodoxie ou l'empêcher de suivre une nouvelle doctrine révolutionnaire ou un nouveau chef spirituel. Si elle excommunie le chrétien et le musulman, ce n'est pas pour leurs croyances ou leurs pratiques religieuses, mais parce qu'ils rompent avec la règle et l'ordre sociaux. On en a donc conclu qu'il n'existe pas de religion hindoue, mais seulement un système social hindou assorti d'un lot de croyances et d'institutions des plus disparates. Le fameux dicton selon lequel l'hindouisme est une masse de traditions folkloriques barbouillée d'un faible vernis métaphysique, est peut-être le jugement définitif que porte en la matière l'esprit occidental superficiel.

Le malentendu provient de ce que le mental indien et l'intellect occidental « normal » ont de la religion des points de vue totalement différents. Le fossé qui les sépare est si vaste que seules pourraient le combler une formation philosophique très souple et une vaste culture spirituelle; mais les formes établies de la religion et la démarche rigide de la pensée philosophique en Occident ne réservent aucune place, et n'offrent même aucune chance ni à l'une ni à l'autre. Pour le mental indien, la partie la moins importante de la religion est son dogme; ce qui compte, c'est l'esprit de la religion, non la croyance théologique. Pour le mental occidental, en revanche, c'est la ferme croyance intellectuelle en un culte particulier qui est la chose primordiale. C'est l'essence même de sa signification, ce qui le distingue des autres cultes.

La vérité, ou la fausseté – suivant notre credo – d'une religion dépend de la façon dont elle formule ses croyances. Si sottise et creuse soit-elle, cette notion occidentale résulte nécessairement d'une fausse conception selon laquelle la vérité intellectuelle serait la plus haute, et même la seule et unique vérité. Le penseur religieux indien sait quant à lui que les vérités les plus hautes, les vérités éternelles sont des vérités de l'esprit. Les vérités suprêmes ne sont ni les conclusions rigides du raisonnement logique, ni les affirmations d'un credo, mais les fruits de l'expérience intérieure de l'âme. La vérité intellectuelle n'est que l'une des portes ouvrant sur l'enceinte du temple. Et du moment que la vérité intellectuelle orientée vers l'Infini doit, de par sa nature même, comporter de multiples aspects, et non se limiter à un seul, les croyances intellectuelles les plus diverses peuvent toutes être également vraies, car elles reflètent les différentes facettes de l'Infini. Si distantes l'une de l'autre soient-elles intellectuellement, elles constituent néanmoins autant d'issues latérales par lesquelles le mental peut recevoir un faible rayon de la Lumière suprême. Il n'est pas de religions vraies ou fausses, toutes les religions sont vraies à leur manière et à leur niveau. Chacune est l'une des mille voies menant à l'Éternel Un.

La religion indienne assignait à la vie humaine quatre impératifs. Tout d'abord, elle inculquait au mental la foi en une conscience supérieure, un état d'existence à la fois universel et transcendant l'univers, d'où provient toute chose, en quoi sans le savoir vit et se meut toute chose, et dont toute chose doit un jour ou l'autre prendre conscience pour recouvrer le parfait, l'éternel, l'infini. Ensuite, elle insufflait à la vie individuelle le besoin d'une préparation intérieure par le développement et l'expérience, jusqu'à ce que l'homme soit prêt à faire l'effort nécessaire pour croître en toute conscience en la vérité de cette existence supérieure. En troisième lieu, elle lui offrait une voie de connaissance et de discipline spirituelle ou religieuse solidement établie, bien explorée, aux embranchements multiples, et toujours plus vaste. Et enfin, à ceux qui n'étaient pas encore prêts à gravir ces hautes marches, elle fournissait une organisation de la vie individuelle et collective, un cadre de discipline et de conduite personnelles et sociales, de développement mental, moral et vital grâce auxquels ils pouvaient, chacun dans ses propres limites et selon sa propre nature, avancer progressivement, jusqu'à ce qu'ils soient prêts à vivre sur les hauteurs. Les



trois premiers éléments sont absolument essentiels dans toute religion, mais l'hindouisme a toujours également attaché une grande importance au dernier ; il n'a écarté aucun aspect de l'existence, prétendument profane ou étranger à la vie religieuse et spirituelle. Toutefois, la tradition religieuse indienne n'est pas seulement la forme d'un système socio-religieux, comme l'imagine futilement le critique ignorant. Si grande puisse être son importance au moment d'une nouvelle orientation sociale, si obstiné soit le mental religieux conservateur dans son opposition à tout changement important ou radical, le cœur de l'hindouisme demeure une discipline non point sociale, mais spirituelle. En fait, nous constatons que certaines religions, le sikhisme notamment, sont incluses dans la famille védique, bien qu'elles aient aboli l'ancienne tradition sociale et en aient inventé une nouvelle, tandis que les jâins et les bouddhistes, bien qu'observant les coutumes sociales hindoues et se mariant avec des hindous, ont été traditionnellement considérés comme non-hindous, parce que leur système et leur enseignement spirituels représentaient à l'origine une négation de la vérité du Véda et rompaient avec la tradition védique. Au sein des quatre éléments constitutifs de l'hindouisme, il existe des différences, majeures ou mineures, entre hindous appartenant à diverses sectes, écoles, races et communautés ; néanmoins, l'unité domine à tous les niveaux – dans l'esprit général, le type et la forme de base, le tempérament spirituel –, et cela crée dans cette vaste fluidité une immense force de cohésion et un puissant principe unificateur.

L'idée centrale de toutes les religions de l'Inde se retrouve partout, dans tout ce que la pensée humaine a pu concevoir de plus haut. La vérité suprême de tout ce qui est, est un Être, ou une existence, au-delà du mental et des apparences physiques avec lesquels nous sommes en contact ici-bas. Au-delà du mental, de la vie et du corps, il est un Esprit, un Moi qui contient tout le fini et l'infini, qui transcende les relativités, un suprême Absolu, origine et support de l'éphémère, un Éternel Un. Une Divinité unique, transcendante, universelle, originelle, éternelle, une Essence, Conscience, Force et Félicité divines, est la source, le contenant et l'habitant de toute chose. L'âme, la nature, la vie, ne sont qu'une manifestation ou un phénomène partiel de cette Éternité se percevant elle-même, de cet Éternel conscient. Mais le mental indien ne saisissait pas cette Vérité d'être comme une simple

spéculation philosophique, un dogme théologique, une abstraction contemplée par l'intelligence. Ce n'était pas une idée à laquelle le penseur pouvait se complaire au cours de sa recherche, mais sans aucune portée dans la vie, ni une sublimation mystique que l'homme pouvait ignorer dans ses rapports avec le monde et la Nature. C'était une Vérité spirituelle vivante, une Entité, un Pouvoir, une Présence à découvrir, et chacun pouvait se mettre en quête selon ses capacités, et la saisir de mille façons dans la vie et au-delà de la vie. Cette Vérité devait être vécue, il fallait même en faire l'idée maîtresse de la pensée, de la vie et de l'action. Reconnaître ainsi et rechercher quelque chose ou quelqu'un de Suprême, présent derrière toute forme, est l'unique, l'universelle croyance de la religion indienne, et si elle a pris tant d'aspects, c'est justement parce qu'elle était aussi vivante. Seul l'Infini justifie l'existence du fini, et le fini n'a aucune valeur en soi, séparément, aucune existence indépendante. Si elle n'est pas une illusion, alors la vie ne peut être qu'un Jeu divin, une manifestation de la splendeur de l'Infini. Ou bien c'est un moyen par lequel l'âme, qui croît dans la Nature à travers d'innombrables formes et de nombreuses vies, peut approcher, toucher, sentir cet Être transcendant, cette Existence infinie et s'unir à Lui par l'amour, la connaissance, la foi, l'adoration et, dans les œuvres, par une volonté tournée vers Dieu. Ce Moi, ou cet Être existant en soi, est l'unique réalité suprême ; tout le reste n'est qu'apparence, ou n'est vrai qu'autant qu'il s'en remet à cela. Il s'ensuit que réaliser son moi et réaliser Dieu sont la grande affaire de l'être humain vivant et pensant. Toute vie et toute pensée sont en fin de compte un moyen pour progresser vers la réalisation du moi et la réalisation de Dieu.

Jamais la religion indienne n'a considéré que les conceptions intellectuelles ou théologiques de la Vérité suprême revêtaient une importance majeure. Poursuivre cette Vérité sous quelque concept, quelque forme que ce soit, y atteindre par l'expérience intérieure, y vivre en sa conscience, était l'unique chose tenue pour indispensable. Telle école, ou telle secte, pouvait considérer que le vrai moi de l'homme était indivisiblement un avec le Moi universel ou Esprit suprême. Telle autre pouvait estimer que l'homme est un avec le Divin en essence mais différent de Lui en nature. Une troisième pouvait soutenir que Dieu, la Nature et l'âme individuelle sont trois puissances d'être



éternellement différentes. Mais pour toutes, la vérité du Moi conservait une force égale ; car même aux yeux de l'Indien dualiste, Dieu est le moi et la réalité suprêmes en quoi et par quoi la Nature et l'homme vivent, se meuvent et possèdent leur être ; et si vous éliminez Dieu de sa vision des choses, la Nature et l'homme perdent pour lui toute signification et toute importance. L'Esprit, la Nature universelle (qu'on la nomme Mâyâ, Prakriti ou Shakti), et l'âme dans les êtres vivants, Jîva, sont les trois vérités universellement admises par les nombreuses religions de l'Inde et par toutes leurs philosophies contradictoires. De même, il est universellement admis que la découverte du moi spirituel intérieur de l'homme, l'âme divine en lui, et un certain contact vivant et unificateur, une unité absolue de l'âme humaine avec Dieu, Moi suprême ou Brahman éternel, sont la condition de la perfection spirituelle. Libre à nous de concevoir le Divin et d'en avoir l'expérience en tant qu'Absolu et Infini impersonnel, ou de L'approcher, Le connaître et Le sentir comme une Personne transcendante, universelle, éternelle ; quelque voie que nous empruntons pour arriver jusqu'à Lui, la seule vérité qui compte dans l'expérience spirituelle, c'est qu'Il est au cœur de toute existence, que toute existence est en Lui et que Le découvrir est la grande découverte de soi. Pour le mental indien, les différences entre croyances religieuses ne sont rien autre que les diverses manières de voir le Moi, la Divinité unique en toute chose. La réalisation du Moi est la seule chose indispensable ; s'ouvrir à l'Esprit intérieur, vivre dans l'Infini, être en quête de l'Éternel et Le découvrir, s'unir à Dieu, tels sont l'idée et le but commun de la religion, tel est le sens du salut spirituel, telle la Vérité vivante qui accomplit et libère. Cette poursuite dynamique de la vérité spirituelle la plus haute, du but spirituel le plus haut, forme le lien qui unifie les religions de l'Inde, et, sous leurs myriades de formes, c'est leur commune essence.

N'y aurait-il rien d'autre à ajouter en faveur du génie spirituel de l'Inde ou du droit qu'a sa civilisation de prétendre au premier rang en tant que culture spirituelle, qu'un seul fait suffirait à le justifier : non seulement cette vaste, cette immense vérité spirituelle fut envisagée en Inde avec la plus grande audace, ressentie et exprimée avec une exceptionnelle intensité, approchée par toutes les voies possibles, mais on en fit consciemment la grande idée exaltante de la vie, le centre

même de toute pensée, le fondement de toute religion, le sens secret et le but déclaré, ultime, de l'existence humaine. Cette vérité proclamée n'est pas particulière à la pensée indienne ; elle a été perçue et recherchée par les esprits et les âmes les plus nobles dans le monde entier. Mais dans les autres pays, elle n'a servi de guide vivant qu'à quelques penseurs, à de rares mystiques ou à des natures spirituelles hors du commun. Les hommes en général n'ont ni compris, ni même vaguement perçu, pas même entraperçu un reflet de ce quelque chose Au-delà ; ils n'ont connu que les aspects grossiers, sectaires de la religion, les notions inférieures de la Divinité, ou les aspects extérieurs et terre à terre de la vie. Mais la culture indienne, par l'ardeur insaisissable de sa vision, par l'universalité de son approche et l'intensité de sa recherche, a réussi là où toutes les autres cultures ont échoué : elle a su imprimer à la religion l'idéal essentiel d'une véritable spiritualité, et a transmis à chaque partie du domaine religieux un vivant reflet de la vérité spirituelle la plus haute et un souffle de son influence. Rien n'est plus faux que de prétendre que le mental religieux indien en général n'a rien saisi des vérités spirituelles ou métaphysiques les plus hautes de la religion indienne. Et c'est un pur mensonge, ou une méprise obstinée, de dire qu'il n'a jamais vécu que dans des manifestations extérieures – rites, croyances et formules désuètes. Bien au contraire, les vérités métaphysiques de la religion indienne, sous l'aspect général de leurs idées, ou par une représentation intensément poétique et dynamique, ont été gravées dans la mentalité générale du peuple. Les idées de Mâyâ, de Lîlâ, de la divine Immanence, sont aussi familières à l'homme de la rue ou à l'adorateur dans son temple qu'au philosophe dans sa réclusion, au moine dans son monastère et au saint dans son ermitage. La vérité spirituelle qu'elles reflètent, la profonde expérience qu'elles indiquent, ont imprégné la religion, la littérature, l'art, et jusqu'aux chants populaires religieux de tout un peuple.

Il est vrai que la masse des hommes réalise ces choses plus volontiers par la ferveur dévotionnelle que par un effort laborieux de la pensée, mais il ne peut qu'en être ainsi – il doit en être ainsi, puisque le cœur de l'homme est plus proche de la vérité que son intellect. Il est également vrai que la tendance à trop insister sur les manifestations extérieures a toujours été présente et qu'elle a contribué à obscurcir

la motivation plus profonde de l'esprit ; mais ceci n'est pas particulier à l'Inde, c'est là une faiblesse générale de la nature humaine, non moins évidente, et peut-être même plus évidente en Europe qu'en Asie. Il est vrai que c'est grâce à cette lignée ininterrompue de saints et de penseurs religieux, de sannyâsîs illuminés, que la réalité profonde a pu survivre et résister au poids mortel de la forme, du cérémonial et du rituel. Mais une chose est certaine : jamais ces messagers de l'esprit n'ont fait défaut, et, fait plus significatif encore, jamais non plus ne s'est perdue, dans la mentalité du peuple, cette joyeuse disponibilité à écouter leur message. Ce sont les âmes ordinaires, involuées dans la matière, ce sont les esprits extérieurs qui, en Inde comme partout ailleurs, forment la majorité. Aussi, du haut de son savoir, le critique européen a beau jeu d'oublier ce trait commun à notre humanité et de traiter cette tendance comme un péché original de la mentalité indienne ! Mais au moins le peuple indien, y compris les « masses ignorantes », se distingue par le fait que, grâce à des siècles de formation, il est plus proche des réalités intérieures, en est séparé par un voile d'ignorance universelle moins épais, et peut plus facilement que la masse des hommes, ou même que les élites cultivées du monde entier, avoir un aperçu, ne fût-ce que sur un plan vital, de Dieu et de l'Esprit, du moi et de l'éternité. Où ailleurs qu'en Inde le difficile, l'austère, le haut enseignement du Bouddha aurait-il pu si rapidement s'emparer de la mentalité du peuple ? Où les chants d'un Tukârâm, d'un Râmprasâd, d'un Kabîr, où les gurus sikhs et les invocations des saints tamouls, avec leur brûlante dévotion mais aussi leur profonde pensée spirituelle, auraient-ils pu aussi vite trouver un écho et former une littérature religieuse populaire ? Cette forte pénétration ou ce caractère proche, familier de la tendance spirituelle, l'aisance avec laquelle le mental d'une nation tout entière peut se tourner vers les réalités les plus hautes, sont le signe et le fruit d'une culture séculaire, authentique, toujours vivante et hautement spirituelle.

Pour le mental européen, la diversité infinie de la philosophie et de la religion indiennes paraît interminable, déroutante, vaine, épuisante ; il est incapable de voir la forêt tant la végétation est riche et luxuriante ; devant la multiplicité de ses formes, la vie spirituelle commune lui échappe. Mais comme l'a pertinemment noté Vivékânanda, cette diversité infinie est le signe même d'une très haute culture religieuse. Le mental

indien a toujours été conscient que le Suprême est l'Infini ; dès les débuts de l'âge védique, il a perçu que l'Infini doit nécessairement se présenter à l'âme dans la Nature sous des aspects infiniment variés. La mentalité occidentale a longtemps entretenu l'idée arrogante et totalement illogique d'une religion unique pour toute l'humanité, une religion universelle de par la force même de son étroitesse, un seul ensemble de dogmes, un seul culte, un seul rituel, une seule armée d'interdits et d'injonctions, un seul corps ecclésiastique. Ce sectarisme absurde caracole à la ronde, posant pour la seule vraie religion, que tous doivent adopter sous peine d'être persécutés par les hommes ici-bas et, dans les autres mondes, rejetés par l'Esprit ou féroce ment châtiés par Dieu pour l'éternité. Cette grotesque création de la déraison humaine, origine de tant d'intolérance, de cruauté, d'obscurantisme et de fanatisme belliqueux, n'a jamais pu s'implanter solidement dans la libre et souple mentalité indienne. Les hommes ont partout les mêmes défauts, et l'étréitesse, l'intolérance, surtout en matière de pratique religieuse, ont également sévi en Inde et y sévissent encore. Il y eut bon nombre de violentes controverses théologiques, de sombres querelles de sectes prétendant à la suprématie spirituelle et à la plus haute connaissance ; parfois même, particulièrement dans le Sud, lors d'une période de conflit religieux aigu, l'Inde connut de brèves flambées de tyrannie militante et des persécutions mutuelles, et parfois mortelles. Mais elles demeurèrent localisées et n'atteignirent jamais l'ampleur qu'elles connurent en Europe. Le plus souvent, l'intolérance ne dépassa pas le cadre des affrontements polémiques mineurs, de la contestation sociale et de l'ostracisme ; très rares furent les cas où fut transgressée la limite au-delà de laquelle s'ouvre le champ des plus atroces persécutions, de cette barbarie dont la trace hideuse et sanglante marque l'histoire religieuse de l'Europe. En Inde, par contre, s'est toujours manifestée la perception salutaire d'une intelligence spirituelle plus haute et plus intègre ; la religion indienne a toujours su percevoir que les mentalités, les tempéraments, les affinités intellectuelles sont d'une infinie diversité, et qu'il faut donc accorder à chaque individu une entière liberté de pensée et de culte dans son approche de l'Infini.

L'Inde reconnaissait l'autorité de l'expérience spirituelle et de la connaissance, mais elle reconnaissait davantage encore la nécessité d'une diversification de cette expérience et de cette connaissance. Même aux

jours du déclin, lorsque l'autorité, dans de trop nombreux domaines, se figea dans son intransigeance, l'Inde demeura fidèle à cette perception salutaire : l'autorité ne pouvait être unique, mais diversifiée au contraire. L'esprit religieux était toujours en éveil, toujours prêt à reconnaître toute lumière nouvelle susceptible d'enrichir l'ancienne tradition. La civilisation indienne n'a pas poussé jusqu'à leurs ultimes conséquences les libertés politiques et sociales de ses débuts – cette grandeur dans la liberté, cette audace dans l'expérimentation appartiennent à l'Occident ; par contre, sur le plan religieux, comme en bien d'autres domaines, une absence de contrainte dans la pratique et une totale liberté de pensée ont de tout temps figuré parmi ses traditions. En Inde, l'athée et l'agnostique n'ont jamais été persécutés. Le bouddhisme et le jaïnisme, considérés comme des religions non orthodoxes, ont pu se voir dénigrées ; mais elles pouvaient cohabiter librement avec les croyances et les philosophies orthodoxes. Dans sa soif de vérité, l'Inde leur donnait toutes leurs chances, mettait à l'épreuve toutes leurs valeurs ; et ce qui de leur vérité était assimilable trouvait sa place dans la continuité générale et sans cesse élargie de son expérience spirituelle. Cette continuité séculaire, on y veillait avec soin, tout en admettant la lumière venue de tous les horizons. Ultérieurement, les saints qui atteignirent à une certaine fusion des enseignements hindou et islamique furent spontanément et aussitôt reconnus comme chefs de la religion hindoue – même, comme il advint parfois, lorsqu'ils étaient musulmans, autant par leur naissance que par leur point de vue. Le yogi proposant une nouvelle voie de yoga, le maître religieux fondant un nouvel ordre, le penseur élaborant une nouvelle formule de la multiple vérité de l'existence spirituelle, pouvaient, sans rencontrer d'obstacles sérieux, se livrer à leur enseignement, ou à leur prosélytisme. Tout au plus se heurtaient-ils à l'opposition du prêtre ou du pandit, instinctivement dressés contre tout changement ; il n'était alors que de patienter jusqu'à ce qu'à la longue ce nouvel élément soit accepté dans le corps souple et disponible de la religion nationale, et dans son ordre toujours plastique.

Qu'il dût y avoir un ordre spirituel solide accompagné d'une liberté spirituelle sans entraves a toujours été ressenti comme une nécessité, mais on y pourvoyait de mille manières et non suivant un procédé unique, officiel, extérieur ou artificiel. Il y avait tout d'abord, à la base,

la reconnaissance d'un nombre sans cesse croissant d'écritures autorisées. Certaines de ces écritures, la Gîtâ notamment, jouissaient d'une autorité universelle ; d'autres relevaient plus particulièrement de certaines sectes ou écoles : l'autorité des Védas, par exemple, était jugée absolue, celle des autres écritures, relative. Cependant, la plus grande liberté d'interprétation était admise, ce qui évita qu'aucune de ces Écritures ne fût transformée en un instrument de tyrannie ecclésiastique ou en la négation même de la liberté du mental et de l'esprit humains. L'ordre s'appuyait en outre sur le pouvoir de la famille et de la tradition communautaire, *kuladharmā*, persistant mais non immuable. Troisième instrument, l'autorité religieuse des brâhmanes ; en tant qu'érudits, dans un rôle beaucoup plus important et plus respecté que celui auquel le prêtre officiant pouvait prétendre – car l'Inde n'accordait pas grande considération à la prêtrise –, ils étaient les interprètes de la tradition religieuse et constituaient un solide pouvoir conservateur. Et enfin, élément le plus caractéristique, le plus puissant, l'ordre était maintenu par la succession des gurus et des maîtres spirituels, *paramparā*, qui préservaient la continuité de chaque système spirituel et le transmettaient de génération en génération, mais qui, contrairement au prêtre ou au pandit, avaient également le pouvoir d'enrichir librement sa signification et de développer sa pratique. Une continuité non pas rigide, mais mouvante et vivante, telle était la caractéristique du mental intérieur religieux de l'Inde. L'évolution de la religion vishnouïte dès ses tout débuts, les saints et les maîtres qui s'y sont succédés, les développements marquants apportés successivement par Râmânuja, Madhwa, Chaitanya, Vallabhâchârya, et les récents mouvements de renaissance qui surgissent après une période de dépérissement et de fossilisation, sont un remarquable exemple de ce puissant mélange entre une continuité séculaire et une tradition établie d'une part, et la possibilité d'une puissante, d'une vivifiante transformation d'autre part. La fondation de la religion sikh, sa longue lignée de gurus, et la nouvelle direction, la nouvelle forme que lui a imprimée le guru Govind Singh au sein de l'institution démocratique de la Khâlsâ, en sont un exemple plus frappant encore. Le Sangha bouddhique et ses conseils, la création par Shankarâchârya d'une sorte d'autorité pontificale divisée, autorité qui s'est transmise de génération en génération durant plus de mille ans et qui, même de nos jours, n'est pas

complètement caduque, la Khâlsâ sikh, l'adoption par les sectes modernes réformatrices d'une structure nommée Samâj, indiquent une tentative pour établir un ordre homogène et rigoureux. Il convient cependant de noter que, même lors de ces tentatives, la liberté, la souplesse et la vivante sincérité de l'esprit religieux de l'Inde lui ont toujours évité d'instituer quoi que ce soit qui pût ressembler aux ordres ecclésiastiques démesurés et aux hiérarchies despotiques qui, en Occident, se sont efforcés d'imposer la tyrannie de leur joug obscurantiste à la liberté spirituelle de l'humanité.

La présence conjugulée, dans tout domaine de l'activité humaine, de l'instinct d'ordre et de l'instinct de liberté, est toujours le signe d'une grande aptitude naturelle dans ce domaine ; or comment ne pas reconnaître qu'un peuple qui a su préserver ainsi une infinie liberté de culte tout en maîtrisant le processus évolutif de la religion, possède une vaste ouverture sur ce plan, et comment lui en refuser l'inévitable fruit : une grande culture spirituelle, ancienne et toujours vivante. Ce sont cette absolue liberté de pensée et d'expérience, et l'apport d'une structure suffisamment flexible et diversifiée pour garantir cette liberté mais à la fois suffisamment solide pour permettre une évolution harmonieuse et puissante, qui ont donné à la civilisation indienne cette religion admirable et apparemment éternelle – avec la merveilleuse richesse de ses philosophies aux multiples points de vue, de ses sublimes écritures, de ses profonds ouvrages religieux, de ses religions qui approchent l'éternel par toutes les voies de son infinie Vérité, de ses systèmes de yoga basés sur une discipline psycho-spirituelle et sur la découverte du moi, de ses formes, symboles et cérémonies suggestifs, toutes choses qui contribuent si puissamment à former le mental au cours des étapes du développement qui mène à la quête de Dieu. Sa structure, suffisamment solide pour que l'esprit de tolérance et d'intégration ne la mettent pas en péril, sa vigueur, son ardeur, sa profondeur et la diversité de ses expériences, le fait qu'elle ne souffre pas, comme en Europe, du divorce anti-naturel entre science et connaissance de ce monde d'une part, et religion de l'autre, le fait qu'elle ait su concilier les revendications de l'intellect et celles de l'esprit, qu'elle ait témoigné d'une telle endurance et d'une irrépressible faculté de renouveau, en font aujourd'hui le plus remarquable, le plus riche et le plus dynamique des systèmes religieux. Au dix-neuvième siècle, les

vagues formidables du nihilisme et du scepticisme l'ont frappée de plein fouet, mais elles n'ont pu détruire les puissantes assises de sa connaissance spirituelle. Brièvement perturbée, surprise et secouée par cet assaut, à une époque où la force vitale de la nation traversait sa plus profonde dépression, l'Inde s'est ressaisie presque aussitôt et a réagi par une nouvelle flambée d'activité spirituelle, de recherche, d'assimilation, par un nouvel effort formateur. Une grande, une nouvelle vie est visiblement en gestation, une évolution plus dynamique encore, une puissante marche en avant vers les infinités inépuisables de l'expérience spirituelle.

Cette plasticité protéiforme du culte et de l'expérience spirituelle est le signe inné de sa vérité, de sa vivante réalité, de la sincérité illimitée de sa quête et de ses découvertes ; mais pour la mentalité européenne, cette plasticité est justement la pierre d'achoppement, l'obstacle sur lequel elle bute constamment. Dans le domaine religieux, elle est accoutumée aux définitions rigides et appauvrissantes, aux exclusions sans appel ; elle ne se soucie que de l'idée extérieure, de l'organisation, de la forme. Pour l'Occident, la religion signifie une croyance précise formulée par l'intellect logique ou théologique, un code de conduite moral impératif, un lot d'observances et de cérémonies, une solide organisation ecclésiastique. Une fois l'esprit bien à l'abri dans cette prison, protégé par ces chaînes, on y tolère certaines ferveurs émotionnelles, voire une quête mystique pas trop ardente, à condition de ne pas dépasser les limites de la raison ; mais tout compte fait, mieux vaut peut-être se passer de ces dangereuses épices – c'est plus sûr. Nourri de ces idées, le critique européen arrive en Inde, et le voilà frappé par la masse et la complexité immenses d'un culte polythéiste couronné par une foi en le seul Infini. Alors, il s' imagine que cette foi est identique au panthéisme intellectuel stérile et abstrait de l'Occident et, s'accrochant à ses préjugés, il lui applique les idées et les définitions de son propre mode de pensée. Cette imposition illégitime a faussé en grande partie la valeur des conceptions spirituelles indiennes – et même, malheureusement, le jugement que l'Inde « cultivée » porte sur elles. Et dès que notre religion échappe aux normes qu'il s'est fixées, l'incompréhension, le dénigrement et la condamnation dédaigneuse viennent aussitôt au secours de notre critique. Le mental indien, au contraire, est rebelle aux exclusions intolérantes ;

car dès l'origine, sa puissante intuition et ses expériences intérieures lui ont fait don de ce vers quoi le mental occidental se dirige enfin de nouveau, non sans tâtonnements ni difficultés : la conscience et la vision cosmiques. Car s'il voit l'Un sans second, il admet aussi la dualité de l'Esprit et de la Nature, accorde une place à ses multiples trinités, à ses millions d'aspects. Alors même qu'il se concentre sur un seul aspect limité de la Divinité et semble ne contempler que cela, il conserve encore instinctivement, à l'arrière-plan de sa conscience, le sens du Tout et l'idée de l'Un. Innombrables sont les objets de son culte, mais par-delà la multitude des divinités, il perçoit l'unité du Suprême. Cette faculté synthétique n'est pas l'apanage des mystiques ou d'une élite cultivée, ou de philosophes nourris aux sublinités du Véda ou du Védânta. Il imprègne le mental populaire qui s'est nourri des pensées, des images, des traditions, des symboles culturels des Purânas et du Tantra ; car ce ne sont là que des représentations tangibles ou de vivants symboles du monisme syncrétique, de la vision de l'Un aux multiples visages, du vaste universalisme cosmique des écritures védiques.

La religion indienne s'est fondée sur la conception d'un Suprême hors du Temps, sans nom ni forme ; mais elle n'a pas cru devoir, comme les monothéismes plus étroits et obscurs des peuples plus jeunes, nier ou abolir tous les noms, formes, pouvoirs et personnalités intermédiaires de l'Éternel et Infini. Un monisme incolore ou un pâle théisme transcendantal n'ont jamais été son premier ni son dernier mot. Le Dieu unique est adoré comme le Tout, car tout dans l'univers est lui, ou bien est formé de son être ou de sa nature. Pour autant, la religion indienne n'est pas un panthéisme ; car au-delà de cette universalité, elle reconnaît l'Éternel supracosmique. Le polythéisme indien n'est pas le polythéisme populaire de l'ancienne Europe, car en Inde l'adrateur des multiples dieux sait fort bien que toutes ses divinités sont des formes, des noms, des personnalités, des pouvoirs de l'Un ; que ses dieux sont issus de l'unique Purusha, ses déesses les énergies de la Force divine unique. Même les coutumes religieuses qui s'apparentent le plus à une forme populaire de théisme, comportent quelque chose de plus, car elles n'excluent pas, mais admettent au contraire les multiples aspects de Dieu. Le culte des images n'est pas l'idolâtrie d'un mental barbare ou sous-développé, car les plus ignorants savent

que l'image est un symbole et un support qu'ils peuvent rejeter lorsque son usage est périmé. Les formes religieuses plus récentes, et plus profondément marquées par la pensée islamique, notamment le culte de Nânak pour l'Un hors-du-temps, Akâla, et les croyances actuelles, réformatrices, nées sous l'influence de l'Occident, prennent leurs distances vis-à-vis du monothéisme occidental ou sémitique limité. Tournant irrésistiblement le dos à ces conceptions immatures, elles s'orientent vers la vérité insondable du Védânta. Le vishnouïsme et le shivaïsme insistent sur la divine personnalité de Dieu et sur le caractère profondément humain de sa relation avec l'homme, car telle est pour eux la Vérité la plus dynamique ; mais ces religions ont d'autres aspects, et pour elles la divine Personnalité n'est pas seulement ce Dieu personnel, cet humain magnifié de l'Occident. Aucune des définitions habituelles de l'intellect occidental ne peut décrire la religion indienne. Globalement, elle a su accomplir, en toute liberté et avec une grande tolérance, la synthèse de tous les cultes et de toutes les expériences spirituelles. Observant la Vérité unique sous tous ses aspects, elle n'en a exclu aucun. Elle ne s'est donné aucun nom, ne s'est limitée à aucune distinction. Elle a laissé chaque culte et chacune de ses multiples sectes choisir sa propre appellation, mais elle-même est demeurée sans nom ni forme, universelle, infinie, comme le Brahman de sa quête millénaire. Bien qu'elle se distingue de façon frappante des autres croyances par ses Écritures, ses cultes et ses symboles traditionnels, fondamentalement elle n'a rien d'une religion consacrée ; c'est un système de culture spirituelle vaste et multiforme, qui ne cesse de s'unifier, de progresser et de s'élargir.

Il importe de souligner ce caractère synthétique et cette unité englobante du mental religieux indien, sinon la signification de la vie et de la culture de ce pays nous échapperont complètement. Il faut reconnaître cette largeur d'esprit, cette plasticité ; alors seulement pourrions-nous mesurer l'effet global que ce caractère a produit sur la vie collective et individuelle. Et si l'on nous demande : « Mais après tout, qu'est-ce que l'hindouisme ? Qu'enseigne-t-il ? Que met-il en pratique ? Quels sont ses éléments communs ? », nous répondrons que la religion indienne repose sur trois idées de base, ou plutôt sur trois principes essentiels issus de la plus haute et de la plus vaste expérience spirituelle. Tout d'abord, l'idée de l'Existence Une enseignée par le



Véda, à laquelle les sages ont donné différents noms : l'Un sans second des Upanishads, qui est Tout ce qui est et au-delà de tout ce qui est ; le Permanent des bouddhistes ; l'Absolu des illusionnistes ; le Dieu suprême ou Purusha des théistes, qui tient en son pouvoir l'âme et la Nature – en un mot l'Éternel, l'Infini. Tel est le premier fondement commun ; mais l'intelligence humaine peut l'exprimer, et l'exprime, en des formules sans nombre. Découvrir, approcher intimement, s'unir – sous quelque forme et à quelque degré que ce soit – avec ce Permanent, cet Infini, cet Éternel, voilà le sommet et l'effort ultime de son expérience spirituelle. Tel est le premier credo universel du mental religieux de l'Inde.

Admettons ce fondement sous une formule ou une autre, poursuivons ce but spirituel par l'une des mille voies reconnues en Inde, ou même par n'importe quelle voie nouvelle qui en dérive, et nous voilà au cœur même de cette religion. Et nous tenons là son deuxième principe fondateur : les chemins par lesquels l'homme peut approcher l'Éternel et Infini sont innombrables. L'Infini est fait de multiples infinités et chacune de ces infinités est en soi l'Éternel. Et ici-bas, dans les limites du cosmos, Dieu se manifeste et s'accomplit en ce monde par des voies multiples, mais chacune est la voie de l'Éternel. Car en chaque fini nous pouvons découvrir l'Infini, et à travers toute chose, qui en est la forme et le symbole, approcher l'Infini. Toutes les puissances cosmiques sont des manifestations de l'Un, toutes les forces sont des forces de l'Un. Les dieux à l'œuvre derrière les phénomènes de la Nature doivent être perçus et adorés comme des pouvoirs, des noms, des personnalités de la Divinité unique. Une Conscience-Force infinie, une énergie, une Volonté ou une Loi exécutives, Mâyâ, Prakriti, Shakti ou Karma, se tient derrière tous les événements, que ceux-ci nous semblent bons ou mauvais, justes ou injustes, heureux ou malheureux. L'Infini crée, et il est Brahmâ ; il préserve, et il est Vishnu ; il détruit ou réabsorbe en lui-même, et il est Rudra ou Shiva. L'énergie suprême et bienfaisante qui préserve et protège, est la Mère du monde, Lakshmî ou Durgâ, ou en est l'expression. Bienfaisante même sous le masque de la destruction, elle est Chandî ou Kâlî, la Mère au sombre visage. Assumant la forme de ses qualités, la Divinité unique se manifeste en des divinités et sous des noms multiples. Le Dieu de l'amour des vishnouïtes, le Dieu du pouvoir divin des shâktas, sont

en apparence deux divinités différentes ; mais en vérité ils sont la Divinité unique et infinie sous divers visages.<sup>1</sup>

Il est possible d'approcher le Suprême à travers chacun de ces noms, chacune de ces formes, dans la connaissance ou dans l'ignorance ; car à travers, ou au-delà de ceux-ci, nous pouvons parvenir enfin à l'expérience suprême.

De nombreux croyants se sont modernisés et, par une sorte de compromis intellectuel avec le rationalisme matérialiste moderne, ont aujourd'hui tendance à justifier ces choses en les faisant passer pour des symboles. Mais pour l'ancienne mentalité religieuse de l'Inde – il est important de le noter –, elles n'étaient pas seulement des symboles, mais des réalités de ce monde, même si, pour l'illusionniste, ce n'étaient que des réalités du monde de Mâyâ. Pour sa connaissance spirituelle et psychique, il n'y avait pas d'abîme infranchissable entre la plus haute existence imaginable et notre existence matérielle, comme s'il s'était agi de contraires sans aucun rapport. Elle percevait d'autres plans de conscience et d'expérience psychologiques et, à ses yeux, les vérités de ces plans supraphysiques n'étaient pas moins réelles que les vérités extérieures du monde physique. L'homme commence par approcher Dieu selon sa nature psychologique et sa capacité de vivre une expérience plus profonde, *smabhâva*, *adhikâra*. Le niveau de Vérité, le plan de conscience qu'il peut atteindre, est déterminé par son stade évolutif intérieur, d'où la diversité du culte ; mais les composantes cultuelles ne sont pas que des structures imaginaires, des inventions de prêtres ou de poètes : ce sont les vérités d'une existence supraphysique intermédiaire entre la conscience du monde physique et la supraconscience ineffable de l'Absolu.

La troisième idée, la plus grosse de conséquence à la base de la religion indienne, est aussi celle qui a l'effet le plus puissant sur la vie spirituelle intérieure : si la conscience universelle peut approcher le Suprême, ou le Divin, en perçant à travers la Nature tout entière, intérieure aussi bien qu'extérieure, chaque âme individuelle peut aussi

1. Cette explication du polythéisme indien n'est pas une invention moderne en réponse aux reproches de l'Occident ; elle est explicitement énoncée dans la Gîtâ ; remontant plus loin encore dans le passé, elle est le sens même des Upanishads ; depuis la plus haute antiquité, elle a été clairement proclamée, et en autant de mots, par les poètes « primitifs » (en réalité les profonds mystiques) du Véda (*Note de l'auteur*).



L'atteindre, trouver Cela en elle-même, en son cœur spirituel où se trouve ce quelque chose qui est profondément uni à l'Existence divine unique, ou lui est en tout cas intimement relié. Pour la religion indienne, l'essentiel est que nous puissions croître et vivre de telle sorte que nous émergions de l'Ignorance qui cache à notre mental et à notre vie cette conscience-de-soi, et devenions conscients de la Divinité en nous-mêmes. Ces trois éléments réunis constituent l'intégralité de la religion hindoue, sa signification la plus profonde et, s'il est besoin d'un credo, son credo.

## *La spiritualité indienne et la vie – 2*

La religion et la spiritualité ont pour tâche de servir d'intermédiaire entre Dieu et l'homme, entre l'Éternel et Infini et ce fini transitoire et cependant persistant, entre une Conscience-de-Vérité lumineuse inexprimée – du moins sur la terre jusqu'à présent –, et l'ignorance du Mental. Rien, pourtant, n'est plus difficile que de faire accéder l'homme naturel, c'est-à-dire la vaste majorité de notre espèce, à la grandeur et au pouvoir exhaussant de la conscience spirituelle ; car son mental et ses sens sont tournés vers le dehors, vers les appels extérieurs de la vie et de ses objets, jamais vers le dedans, vers la Vérité que ceux-ci recouvrent. Cette vision, cette attraction extérieures forment l'essence de la force universelle aveuglante que la philosophie indienne désigne sous le nom d'Ignorance. La spiritualité indienne d'autrefois reconnaissait que l'homme vit dans l'Ignorance, et qu'à travers ce qu'elle indique imparfaitement, il doit être mené vers la connaissance la plus haute et la plus profonde. Notre existence se meut entre deux mondes : les profondeurs sans bornes de notre être intérieur et le champ superficiel de notre nature extérieure. Dans leur majorité, les hommes mettent un accent exclusif sur la vie extérieure, ils vivent en grande partie dans la conscience de surface et fort peu en leur existence intérieure. Même les esprits qui, sous la puissante influence de la pensée et de la culture, réussissent à s'arracher au moule grossier du vital et du physique ordinaires, ne s'intéressent guère qu'à ce qui touche au domaine mental, et ne cherchent rien au-delà. Le plus haut sommet auquel ils peuvent atteindre – et c'est cela que l'Occident persiste à confondre avec la spiritualité –, consiste à choisir de vivre dans le mental et les émotions plutôt que sur le plan vital extérieur, ou bien à s'efforcer de soumettre cette substance de vie récalcitrante, soit à la loi de la vérité intellectuelle, soit à celle de la raison et de la volonté éthiques, ou encore à celle de la beauté esthétique, voire à celle des trois réunies. Mais la connaissance spirituelle perçoit qu'il est en nous quelque chose de plus grand ; notre moi le plus profond, notre être vrai n'est ni l'intellect, ni le mental esthétique, éthique ou pensant – qui ne sont que des instruments de l'Esprit –, mais l'Esprit lui-même, la divinité intérieure. Une culture purement intellectuelle, éthique ou

esthétique ne remonte pas jusqu'à la vérité la plus intime de l'Esprit ; ce n'est encore qu'une Ignorance, une connaissance incomplète, extérieure et superficielle. Faire la découverte de notre être le plus profond et de la nature spirituelle cachée est la nécessité première, et faire de la vie spirituelle intérieure le but de l'existence humaine est le signe caractéristique d'une culture spirituelle.

Dans certaines religions, cette recherche spirituelle peut devenir exclusive – l'esprit se révolte contre la vie extérieure plus qu'il ne cherche à la transformer. La discipline chrétienne avait en général tendance à mépriser la vie physique sous toutes ses formes, et même à dénigrer et étouffer les aspirations intellectuelles de notre nature, à se méfier de sa soif de beauté et à la décourager. Pour les combattre, elle favorisait, dans certaines limites, une émotivité spirituelle et ses expériences intenses, car c'était l'unique chose qu'elle tînt pour indispensable. Le mental avait pour seule mission de développer son sens esthétique, et la vie spirituelle pour seule raison d'être, ou seul résultat, de le traduire en actes. La spiritualité indienne reposait sur une culture trop vaste, trop protéiforme, pour se fonder sur ce seul mouvement étriqué ; il est vrai que par la suite, sur ses pics solitaires, elle aussi devint exclusive, et malgré sa vision plus sublime, elle se radicalisa encore davantage et commit les pires excès. Une spiritualité de ce genre, exigeante jusqu'à l'intolérance, ne saurait être complète, à quelque altitude qu'elle puisse s'élever et si grande soit son aide pour purifier la vie et mener à une certaine forme de salut individuel. Car son exclusivisme est cause d'impuissance, et l'empêche de traiter efficacement les problèmes de l'existence humaine ; elle ne peut ni la conduire à sa perfection intégrale ni allier ses hauteurs suprêmes à ses suprêmes immensités. Une plus vaste culture spirituelle se devra de reconnaître que l'Esprit n'est pas seulement ce qu'il y a de plus haut et de plus intérieur, mais que tout est la manifestation et la création de l'Esprit. Sa perspective doit être plus large, son pouvoir d'application plus global, son aspiration plus intense, son but plus ambitieux. Conduire quelques âmes élues jusqu'à des cimes inaccessibles ne suffit pas ; il lui faudra entraîner tous les hommes, toute la vie, l'être humain intégral vers les hauteurs, spiritualiser la vie, et finalement, diviniser la nature humaine. Non seulement devra-t-elle s'imprimer au plus profond de l'être individuel, mais inspirer sa vie

collective. Elle devra, par une transformation spirituelle, substituer à tous les éléments de l'ignorance, les éléments de la connaissance, transmuier tous les instruments de la vie humaine en instruments de la vie divine. Tout le mouvement de la spiritualité indienne tend vers ce but ; et malgré les difficultés, imperfections et fluctuations qui ont marqué le cours de son évolution, elle porte encore ce caractère. Toutefois, à l'instar de bien d'autres cultures, elle n'a pas toujours su, en tous ses éléments et tous ses mouvements, demeurer consciente de sa propre signification intégrale. Si cette signification plus large émergeait parfois, tel un brillant reflet de conscience synthétique, elle restait le plus souvent cachée dans les profondeurs, tandis qu'à la surface elle se dispersait comme de l'écume en une multitude de points de vue particuliers et secondaires. Il faut pourtant saisir l'ensemble du mouvement, si l'on veut que ses multiples aspects et ses mille ondulations, son enseignement et sa discipline se réconcilient dans la plénitude de leur unité et soient compris à la lumière de son dessein fondamental.

Or, durant ses longs siècles de vigueur, l'esprit de la religion et de la culture spirituelle indiennes est demeuré identique, solide, immuable, mais sa forme a subi de remarquables transformations. Toutefois, si nous les considérons d'un point de vue central et légitime, il apparaît que ces changements sont les résultats d'une évolution logique et inévitable, inhérente au processus même de la croissance de l'homme vers les hauteurs. Dans le système védique, qui en est la forme la plus ancienne, cette religion se fondait extérieurement sur le mental de l'homme physique, qui a spontanément foi en les choses physiques, en les objets, présences, représentations sensibles et visibles, en les poursuites et les buts extérieurs du monde matériel. Les moyens, symboles, rites, images au moyen desquels elle cherchait à se faire l'intermédiaire entre l'esprit et la mentalité humaine ordinaire, étaient empruntés aux réalités physiques les plus extérieures. La toute première idée que l'homme se fait du Divin ne peut lui venir que de sa vision de la Nature extérieure et du sens qu'il a d'un Pouvoir ou de Pouvoirs supérieurs cachés derrière ses phénomènes, voilés dans le ciel et la terre, père et mère de notre être ; dans le soleil, la lune et les étoiles, lumières et régulateurs de cette Nature ; dans l'aurore et le jour et la nuit, dans la pluie, le vent, l'orage, dans les océans, les rivières

et les forêts, dans toutes les circonstances et les forces qui animent le théâtre de son action, dans toute cette vaste et mystérieuse vie qui nous entoure, dont nous faisons partie et en laquelle le cœur et le mental naturels de la créature humaine sentent instinctivement – à travers les images obscures, ou brillantes, ou confuses qui se mêlent sur la terre – une divine Multitude, ou peut-être un puissant Infini, un et multiple, mystère revêtant ces formes et se manifestant à travers ces mouvements. La religion védique tint compte de ce sens et de ce sentiment de l'homme physique, et utilisa les conceptions auxquelles ils donnèrent naissance pour le conduire vers les vérités psychiques et spirituelles de son être propre et de l'être cosmique. Elle reconnaissait que l'homme ne se trompait pas lorsqu'il voyait, derrière les manifestations de la Nature, de grands, de vivants pouvoirs et divinités, même si leur vérité intérieure ne lui était pas connue, et qu'il avait raison de leur offrir adoration, propitiation, expiation. Car à ce stade primitif, sa nature physique, vitale et mentale active ne saurait approcher la Divinité autrement qu'à travers ses manifestations extérieures visibles, comme quelque chose de plus grand que son moi naturel, et qui, singulier ou multiple, guide, soutient et dirige sa vie. Et c'est à cette Divinité qu'il demande aide et soutien dans la mêlée des désirs, des difficultés, des conflits et détresses de son existence humaine<sup>1</sup>. La religion védique acceptait également la façon dont l'homme primitif, où qu'il fût, exprimait le sens de sa relation avec les divinités de la Nature; elle adopta comme symbole central l'acte et le rituel du sacrifice physique. Si rudimentaires que fussent les notions qui s'y rattachaient, cette idée de la nécessité du sacrifice exprimait obscurément une première loi d'être. Car elle était fondée sur un secret, celui du perpétuel échange entre l'individu et les pouvoirs universels du cosmos qui, voilés, soutiennent tout le processus de la vie et le déroulement du jeu de la Nature.

1. La Gîtâ distingue quatre sortes, ou degrés, d'adorateurs et de chercheurs de Dieu. Tout d'abord, l'*Parthârthî* et l'*ârta*, ceux qui le cherchent pour satisfaire leurs désirs et ceux qui se tournent vers l'aide divine quand ils éprouvent le chagrin ou la souffrance de l'existence; puis le *jignâsou*, le chercheur de la connaissance, celui qui s'interroge et se sent poussé à chercher le Divin dans sa vérité, afin d'être admis en sa présence; et enfin le plus haut, le *jnâni*, celui qui est déjà en contact avec la vérité et peut vivre uni avec l'Esprit (*Note de l'auteur*).

Et pourtant, même sous son aspect extérieur, exotérique, la religion védique ne se contentait pas d'admettre et de régler les premières notions religieuses du mental physique naturel. Les Rishis védiques attribuaient une fonction psychique aux divinités qu'adoraient les hommes; ils leur parlaient d'une Vérité, d'un Droit, d'une Loi plus haute dont les dieux étaient les gardiens, de la nécessité d'une connaissance plus vraie et d'un mode de vie intérieure plus large accordés à cette Vérité et à ce Droit, d'une demeure de l'Immortalité vers laquelle l'âme de l'homme peut s'élever grâce au pouvoir de la Vérité et de l'action juste. Assurément, les hommes prenaient alors ces idées au sens le plus extérieur; mais elles leur permettaient d'éduquer leur nature éthique, favorisaient un premier développement de leur être psychique, les aidaient à concevoir l'idée d'une connaissance et d'une vérité autres que celle de la vie physique, et même à admettre une première conception de quelque Réalité spirituelle plus grande, ultime objet de l'adoration et de l'aspiration humaines. Cette force religieuse et morale constituait le point culminant du culte extérieur, le summum de ce que la masse pouvait comprendre et mettre en pratique.

La vérité plus profonde de ces choses était réservée aux initiés, à ceux qui étaient prêts à comprendre et à vivre le sens intérieur, la signification ésotérique des Écritures védiques. Car le Vêda abonde en mots secrets qui, comme l'exprimaient les Rishis eux-mêmes, ne livrent leur signification intérieure qu'au voyant, *kavayé nivachanâni ninyâni vachânsi*. Ce caractère des anciens hymnes sacrés devint obscur pour les âges qui suivirent; la tradition s'éteignit, puis fut totalement ignorée par l'érudition moderne, au cours de ses laborieux efforts pour décrypter les symboles védiques. En tenir compte est pourtant essentiel si l'on veut comprendre correctement la plupart des anciennes religions, car celles-ci, dans leur courbe ascendante, partirent d'un élément ésotérique dont la clef n'était pas donnée à tous. On y trouvait presque toujours un culte extérieur destiné à l'homme physique ordinaire, encore inapte à la vie psychique et spirituelle, et le secret intérieur des Mystères soigneusement déguisé par des symboles dont le sens n'était révélé qu'aux initiés. Telle fut l'origine de la distinction qui s'établit plus tard entre le shûdra, l'homme fruste doté du simple mental physique, et les « deux-fois-nés », ceux qui par l'initiation étaient capables d'accéder à la seconde naissance, les seuls à qui l'éducation védique pouvait être

accordée sans danger. C'est également pour cette raison qu'il fut plus tard interdit au shûdra de lire ou d'enseigner le Vêda. Cette signification intérieure, ces vérités psychiques et spirituelles plus hautes que cachait le sens extérieur, donnèrent à ces hymnes le nom sous lequel ils sont encore connus : le Vêda, le Livre de la Connaissance. Et c'est seulement en pénétrant le sens ésotérique de ce culte que nous pouvons comprendre comment la religion védique trouva son plein épanouissement dans les Upanishads et, par la suite, dans l'évolution de la recherche et de l'expérience spirituelles, car tout cela est contenu en sa semence lumineuse, pré-esquissé ou même préfiguré dans les chants des premiers voyants. Certes, la notion, qui s'est perpétuée à travers tous les changements, selon laquelle notre culture tout entière aurait été fondée par les Rishis, s'est entourée de formes fabuleuses, d'attributs mythiques, mais elle contient néanmoins une réelle vérité et recouvre une tradition historique bien fondée. Elle suggère qu'il existe effectivement une véritable initiation et une continuité sans failles entre ce grand passé primitif et le développement spirituel plus mûr, mais guère supérieur, de notre culture historique.

Cette religion védique ésotérique eut pour point de départ un élargissement de la signification psychique des divinités du cosmos. La notion de base en était une hiérarchie des mondes, les degrés ascendants des divers plans d'existence dans l'univers. Dans sa vision, à cette gradation cosmique correspondait une gradation de plans, degrés ou niveaux de conscience dans la nature humaine. Une Vérité – un Droit, une Loi – soutient et gouverne tous ces niveaux de la Nature ; une en essence, elle prend en eux des formes différentes mais apparentées. Il y a, par exemple, les gradations de la lumière physique extérieure, puis une autre lumière, intérieure et plus haute, véhicule de la conscience mentale, vitale et psychique, et enfin la lumière des hauteurs suprêmes et des plus grandes profondeurs, celle de l'illumination spirituelle. Sûrya, le Dieu Solaire, était le Seigneur du Soleil physique ; mais pour le poète-voyant védique, il est en même temps le donneur des rayons de la connaissance qui illuminent le mental, et il est aussi l'âme, l'énergie, le corps de l'illumination spirituelle. Et en tous ces pouvoirs, il est une forme lumineuse de la Divinité une et infinie. Toutes les divinités védiques possèdent à la fois cette fonction extérieure et cette fonction intérieure la plus profonde, leurs Noms

connus et leurs noms secrets. Elles sont toutes, en leur caractère extérieur, des pouvoirs de la Nature physique ; elles ont toutes, en leur signification intérieure, une fonction psychique et des attributs psychologiques ; elles sont toutes, également, les différents pouvoirs d'une Réalité suprême, *ékam sat*, l'Existence une et infinie. Dans le Vêda, ce Suprême à peine connaissable est souvent nommé « Cette Vérité », ou « Cet Un », *tat satyam, tad êkam*. Ce caractère complexe des divinités védiques s'est exprimé dans des formes dont le sens a complètement échappé à ceux qui ne leur attribuaient qu'une signification physique extérieure. Chacun de ces dieux est en lui-même une personnalité cosmique, complète et distincte, de l'Existence une et, par la combinaison de leurs pouvoirs, ils constituent le pouvoir universel complet, la totalité cosmique, *vaishvadévyam*. Par ailleurs, outre sa fonction spécifique, chaque divinité est une avec les autres ; chacune contient en elle-même la divinité universelle, chacun des dieux est tous les autres dieux. (C'est cet aspect de l'enseignement et du culte védiques que les érudits européens, se méprenant totalement sur sa signification car ils l'interprétaient à la pâle et pauvre lueur de l'expérience religieuse européenne, ont baptisé du nom ronflant et fallacieux d'hénothéisme.) Au-delà, dans le triple Infini, ces divinités revêtent leur nature supérieure et sont les noms de l'Ineffable unique et sans nom.

Mais le plus grand pouvoir de l'enseignement védique, ce qui en fait la source de toutes les philosophies, de toutes les religions, de tous les systèmes de yoga indiens ultérieurs, dérive de son application à la vie intérieure de l'homme. L'homme vit dans le cosmos physique, soumis à la mort, au « grand mensonge » de l'existence mortelle. Pour s'élever par-delà, pour franchir cette mort et devenir un des immortels, il lui faut passer du mensonge à la Vérité, se tourner vers la Lumière, affronter les puissances des Ténèbres et les vaincre. Cela, il l'accomplit par une communion avec les Pouvoirs divins, et avec leur aide. Mais cette aide, comment l'invoquer, comment la faire descendre ? Tel était le secret des mystiques védiques. Et c'est pour cette raison même que partout dans le monde les symboles du sacrifice extérieur se revêtent dans les Mystères d'une signification intérieure ; ils représentent un appel aux dieux pour les faire descendre dans l'être humain, un sacrifice unificateur, un échange intérieur, une aide mutuelle, une communion. En l'homme s'édifient les pouvoirs des divinités, et se forme l'universalité

de la nature divine. Car les dieux sont les gardiens et les accroisseurs de la Vérité, les pouvoirs de l'Immortel, les fils de la Mère infinie ; le chemin vers l'immortalité est le chemin des dieux vers les hauteurs, le chemin de la Vérité, le voyage, l'ascension par laquelle l'homme grandit en la loi de la Vérité, *ritasya panthâh*. L'homme parvient à l'immortalité en rompant non seulement avec les limitations de son moi physique, mais avec sa nature mentale et sa nature psychique habituelle, pour accéder au plan le plus haut, à l'éther suprême de la Vérité ; car c'est là qu'est le fondement de l'immortalité, le siège originel du triple Infini. Sur ces idées, les sages védiques bâtirent une profonde discipline psychologique et psychique qui, se dépassant elle-même, conduisait à la plus haute spiritualité et contenait en puissance les yogas futurs. Nous y trouvons déjà en germe les idées les plus caractéristiques de la spiritualité indienne : l'Existence une, *ékam sat*, supracosmique, par-delà l'individu et par-delà l'univers ; le Dieu un qui nous présente les multiples formes, noms, pouvoirs, personnalités de sa Divinité ; la distinction entre la Connaissance et l'Ignorance<sup>1</sup>

Tel fut le grand commencement, dont une plus ample et sublime efflorescence préserva et consolida les acquis. De tous temps, les Upanishads ont été tenues en Inde pour le couronnement et l'aboutissement du Véda ; le nom générique qui leur a été donné, Védânta, en témoigne. Elles sont en vérité le suprême couronnement de la discipline et de l'expérience védiques. Comme certains textes, tels la Chhândôgya ou la Brihadâranjaka, nous le révèlent, l'époque à laquelle la vérité védique fut intégralement perçue et où furent conçues les Upanishads, est marquée par une quête immense et acharnée : c'est un temps-semence, une matrice ardente de l'Esprit. Sous la pression de cette quête, les vérités que détenaient les initiés mais que l'on dissimulait à l'homme

1. *Chittim achittim chinavad vi vidvân* : « Que le connaissant distingue la Connaissance de l'Ignorance. », la haute vérité d'une vie immortelle s'opposant au grand mensonge, ou au mélange de vérité et de mensonge, de l'existence mortelle ; la discipline de la croissance intérieure qui permet à l'homme de passer, avec l'aide du psychique, de l'existence physique à l'existence spirituelle ; la conquête de la mort et le secret de l'immortalité, la perception que l'esprit humain est capable de réaliser sa divinité. À cette époque – à laquelle, dans l'insolence de notre connaissance extérieure, nous avons coutume de nous reporter comme à l'enfance de l'humanité, ou au mieux comme à une période de vigoureuse barbarie –, tel était l'enseignement psychique et spirituel inspiré et intuitif grâce auquel les anciens pères de l'humanité, *poûrvé pitarah manushyâh*, fondèrent en Inde une haute et riche civilisation.

du commun, firent éclater leurs barrières et déferlèrent à travers le mental supérieur de la nation pour fertiliser le sol de la culture indienne, entraînant une croissance toujours plus large de la conscience et de l'expérience spirituelles. Cette tendance n'était pas encore universelle ; ce furent surtout les hommes de la classe supérieure, kshatriyas et brâhmanes, formés au système d'éducation védique, et que ne satisfaisaient plus désormais la vérité et les actes de sacrifices extérieurs, qui partout se mirent à rechercher le mot de l'expérience révélatrice auprès des sages possédant la connaissance de l'Un. Toutefois, parmi ceux qui atteignirent à la connaissance et devinrent de grands maîtres, nous trouvons aussi des hommes de naissance inférieure ou douteuse, tels Janashruti, le riche shûdra, ou Satyakâma Jâbâlî, fils d'une servante, qui ignorait tout de son père. Le travail accompli au cours de cette période devint le solide fondement de la spiritualité indienne des âges suivants, et c'est de cette source que continuent à jaillir les flots d'une sempiternelle et infaillible inspiration. Cette période, cette activité, ce grandiose accomplissement sont à l'origine de l'évolution de la civilisation indienne, qui a suivi une courbe si différente de celles des autres cultures.

Car le temps était venu où les symboles védiques originels devaient perdre leur signification et passer dans une obscurité qui devint impénétrable – comme ce fut le cas dans d'autres pays pour l'enseignement ésotérique des Mystères. L'ancien ordre culturel avait établi un équilibre entre deux extrêmes, reliés par le culte et le symbolisme religieux : le naturel fruste ou à demi policé de l'homme physique extérieur d'une part et, de l'autre, une vie psychique et spirituelle intérieure et secrète réservée aux initiés ; mais cet ordre ne constituait plus une base suffisante pour le progrès spirituel. Dans son cycle de civilisation, l'humanité avait besoin d'avancer sur un vaste front ; elle réclamait une évolution intellectuelle, morale et esthétique toujours plus généralisée pour l'aider à croître dans la lumière. Ce tournant ne pouvait manquer de se produire, en Inde comme partout ailleurs. Un danger, pourtant, se présentait : la grande vérité spirituelle déjà acquise risquait de se perdre dans la demi-lumière, moins sûre, de l'intellect perspicace mais non illuminé, ou bien d'être étouffée à l'intérieur des étroites limites de la raison logique auto-suffisante. C'est en fait ce qui se produisit en Occident. La Grèce fut la première à s'engager sur



ce chemin. Les pythagoriciens, les stoïciens, Platon et le néo-platonisme, prolongèrent l'ancienne connaissance sous une forme moins inspirée, moins dynamique, plus intellectuelle; malgré eux pourtant, et malgré la vague spirituelle à demi illuminée qui, partie de l'Asie sous la forme d'un christianisme mal compris, déferla sur l'Europe, la véritable tendance de la civilisation occidentale a été dans son ensemble intellectuelle, rationnelle, séculière et même matérialiste et, de nos jours encore, elle conserve ce caractère. Elle a généralement eu pour but une culture solide ou raffinée de l'homme vital et physique – obtenue grâce au pouvoir d'une éthique, d'une esthétique et d'une raison intellectualisées –, et non l'élévation de nos éléments inférieurs vers la lumière et le pouvoir suprêmes de l'esprit. En Inde, l'ancienne connaissance spirituelle et l'orientation spirituelle qu'elle créa furent sauvées de cet effondrement par l'immense effort de l'âge upanishadique. Les voyants védantiques renouvelèrent la vérité védique en l'extrayant de ses symboles cryptiques et en la coulant dans le plus haut, le plus direct et le plus puissant langage de l'intuition et de l'expérience intérieure. Ce n'était pas le langage de l'intellect, mais il épousait néanmoins une forme que l'intellect pouvait saisir, traduire en ses propres termes plus abstraits, pour en faire le point de départ d'une spéculation philosophique toujours plus large et plus profonde. Ainsi la raison put-elle poursuivre sa quête d'une Vérité originelle, suprême, ultime. En Inde comme en Occident s'édifia une haute, une large et complexe culture intellectuelle, esthétique, éthique et sociale. Mais alors qu'en Europe elle fut livrée à ses propres ressources, combattue plutôt que soutenue par une émotivité et un dogme religieux obscurs, en Inde elle fut guidée, rehaussée, de plus en plus pénétrée, imprégnée par un grand pouvoir de spiritualité salvateur, et par une vaste lumière de sagesse stimulante, tolérante, issue d'un éther suprême de connaissance.

La seconde époque de la civilisation indienne, ou époque post-védique, se distingua par l'essor de grandes philosophies, par une littérature épique abondante, vivace, à la pensée multiforme, par la naissance de l'art et de la science, le développement d'une société dynamique et complexe, la création de vastes royaumes et empires, par des activités formatrices de toutes sortes, par de grandes théories de la vie et de grands systèmes de pensée. Ici comme ailleurs, en Grèce,

à Rome, en Perse ou en Chine, ce fut l'âge d'une immense effervescence intellectuelle. L'intelligence humaine se tourna vers la vie, s'intéressa à tout ce qui touche au domaine mental afin d'en découvrir la raison d'être et la juste utilisation, et de mener l'existence humaine vers un large et noble accomplissement. Mais en Inde, cet effort ne perdit jamais de vue le mobile spirituel, ne s'écarta jamais du sentiment religieux. C'est l'époque où l'on vit naître et grandir l'intellect investigateur et, comme en Grèce, la philosophie fut le principal instrument dont il se servit pour tâcher de résoudre les problèmes de la vie et du monde. La science se développa, elle aussi, mais elle ne tenait que le second rang, en tant que pouvoir auxiliaire. Dans de profondes et subtiles philosophies l'Inde tenta d'analyser, par la raison et la faculté logique, ce qu'elle avait autrefois abordé, avec une force autrement vivante, par l'intuition et l'expérience de l'âme. Mais le mental philosophique partit des données que ces pouvoirs supérieurs avaient découvertes et demeura fidèle à sa Lumière d'origine; il revint toujours, sous une forme ou une autre, aux profondes vérités des Upanishads, qui conservaient leur place en tant qu'autorité suprême en la matière. Jamais l'on ne cessa d'admettre la suprématie de l'expérience spirituelle et de reconnaître que sa lumière est un guide plus vrai – fût-il imprévisible – que les clartés de l'intelligence rationnelle.

Cette même force directrice garda son emprise sur toutes les autres activités du mental et de la vie. La littérature épique est chargée, presque surchargée, de réflexions morales et philosophiques, marques d'une pensée libre et dynamique, étonnamment curieuse, désireuse de fixer les critères de la vérité dans tous les domaines possibles – une littérature où la vie est constamment soumise à la critique de l'intellect et de la raison éthique. À l'arrière-plan, toutefois, et réapparaissant au premier plan à la première occasion, l'on y trouve aussi un sens religieux et un acquiescement, implicite ou avoué, aux vérités spirituelles, cette assise inébranlable de la culture indienne. Ces vérités imprégnèrent de leur plus haute lumière la pensée et l'action profanes, ou se tinrent au-dessus d'elles pour leur rappeler qu'elles n'étaient que des étapes, et non le but. Contrairement à une idée répandue, l'art en Inde s'appuya fortement sur la vie; cependant, ce fut toujours dans le domaine de l'interprétation mentale philosophico-religieuse qu'il atteignit son apogée, et la tonalité générale se colore de l'idée du

spirituel et de l'infini. Dans le domaine social, les Indiens firent preuve d'un sens de l'organisation inégalé, d'une grande efficacité et d'un sens pratique aigu, harmonisant les divers aspects de la vie communautaire, de la vie dans le monde dominée par l'intérêt et le désir, *artha* et *kâma*; en toute circonstance, ils se référaient à la loi morale et religieuse, au *dharma*. Mais jamais ils ne perdirent de vue que la libération spirituelle est le couronnement, l'objectif ultime de tout effort de la Vie. Par la suite, lorsque la culture intellectuelle prit un tour plus profane encore, on assista au prodigieux développement de l'intelligence pratique, à une splendide évolution politique et sociale; l'accent fut mis sur l'expérience esthétique, hédoniste et sensuelle, mais, autant que possible, toujours dans les limites de l'ancien cadre social, afin de préserver l'originalité de la conception culturelle. Mais par un phénomène compensatoire, l'expérience psychologique se fit plus profondément intense à mesure que la société se laïcisait. De nouvelles religions ou de nouvelles formes et disciplines mystiques tentèrent de s'emparer non seulement de l'âme et de l'intellect, mais des émotions, des sens, du vital et du sens esthétique, pour en faire des matériaux de la vie spirituelle. Quand la splendeur, la richesse, la puissance et les plaisirs de la vie prenaient une importance excessive, un mouvement inverse se produisait, rétablissant l'équilibre; l'ascétisme spirituel devenait la chose essentielle, la voie supérieure. Ces deux tendances, poussées à l'extrême – d'un côté l'expérience des richesses de la vie, de l'autre, l'intensité la plus pure, la plus austère de la vie spirituelle – avançaient de conserve; leur interaction, quelle que pût être la perte subie au regard de la profonde harmonie et de la large synthèse des premiers temps, préserva en partie, par cette double attraction, l'équilibre de la culture indienne.

La religion indienne poursuivit cette ligne évolutive et préserva le lien avec ses origines védiques et védântiques; mais elle en modifia complètement la couleur et le contenu mental ainsi que les fondements extérieurs. Elle n'effectua pas ce changement par une révolte ou une révolution protestantes, ni avec une quelconque idée de réforme iconoclaste. Sa vie organique se développa sans hiatus, par une transformation naturelle qui fit apparaître des motivations latentes ou bien donna à des idées, des motivations déjà établies, une place plus éminente et un cadre plus efficace. À dire vrai, il fut un temps où l'on

put croire qu'une discontinuité était nécessaire et qu'un brutal et nouveau commencement allait avoir lieu. Le bouddhisme semblait rejeter toute idée de continuité spirituelle avec la religion védique. Mais en fait, c'était là plus une apparence qu'une réalité. L'idéal bouddhique du nirvâna n'était rien de plus que l'énoncé, purement négatif et radical, de la plus haute expérience spirituelle védântique. L'éthique de l'octuple chemin pris en tant que voie de la libération était une austère sublimation de la notion védique du Droit, de la Vérité et de la Loi, à laquelle il fallait obéir pour parvenir à l'immortalité, *ritasya panthâh*. L'accent le plus puissant du bouddhisme mahâyâna, son insistance sur la compassion universelle et le sentiment de fraternité, furent une application morale de l'unité spirituelle, notion essentielle du Védânta.<sup>1</sup>

Les principes les plus caractéristiques de la nouvelle discipline, le Nirvâna et le Karma, auraient pu s'appuyer sur ce qu'énonçaient les Brâhmanas et les Upanishads. Le bouddhisme aurait fort bien pu se réclamer d'une origine védique et cette revendication n'eût pas été moins valide que l'attribution d'une origine védique à la philosophie et à la discipline sâmkhyennes, qui a d'intimes points communs avec le bouddhisme. Mais ce qui nuisit au bouddhisme et provoqua finalement son rejet, ce fut non d'avoir renié une origine ou une autorité védique, mais d'avoir adopté des positions intellectuelles, morales et spirituelles trop catégoriques, trop exclusives. Et en raison même de cette insistance exagérée sur l'union de la raison logique et du mental spiritualisé – car c'est à cette intense recherche spirituelle soutenue par une pensée rationnelle exigeante et limpide que le bouddhisme doit d'être devenu une religion distincte – ses affirmations tranchantes et ses négations plus radicales encore ne pouvaient s'adapter suffisamment à la souplesse innée, à la sensibilité multiforme et à la riche orientation synthétique de la conscience religieuse indienne; malgré sa noblesse, cette croyance n'avait pas une plasticité suffisante pour séduire le cœur du peuple. La religion indienne absorba tout ce qu'elle put du bouddhisme, mais rejeta ses positions exclusives et préserva la

1. Le Bouddha lui-même ne semble pas avoir prêché sa doctrine comme étant une foi nouvelle et révolutionnaire, mais comme l'ancienne voie âryenne, véritable forme de la religion éternelle (*Note de l'auteur*).

continuité de son propre développement, en retournant à l'ancien Védânta.

Ce changement se poursuivit, non par une destruction des principes, mais par un effacement progressif des formes védiques prédominantes, auxquelles d'autres vinrent se substituer. Il y eut transformation du symbole, du rite, du cérémonial, ou substitution d'autres figures apparentées, émergence de certains éléments à peine suggérés dans le système primitif, développement de nouvelles formes conceptuelles issues de la semence de la pensée originelle. Et, par-dessus tout, on poussa plus avant l'exploration et l'élargissement des expériences psychique et spirituelle. Les dieux védiques perdirent rapidement leur première et profonde signification, et s'ils préservèrent pendant un temps leur influence grâce à leur sens cosmique extérieur, ils furent bientôt dominés par la puissante Trinité – Brahmâ, Vishnu, Shiva – puis s'effacèrent complètement. Apparut un nouveau panthéon dont le symbolisme exprimait une vérité plus profonde, un plus large horizon d'expérience spirituelle, un sentiment plus intense, une plus vaste pensée. Du sacrifice védique ne subsistèrent que des fragments épars et de moins en moins nombreux. La demeure du Feu fut remplacée par le temple ; le rite karmique du sacrifice, transformé en rite dévotionnel célébré dans le temple ; les vagues et mouvantes images mentales des dieux védiques représentées dans les mantras cédèrent la place aux formes conceptuelles plus précises des deux grandes divinités, Vishnu et Shiva, et à celles de leurs Shaktis et de leurs émanations. Ces nouveaux concepts, fixés par certaines images physiques, devinrent la base tant de l'adoration intérieure que du culte extérieur qui remplaçait le sacrifice. La quête mystique, l'aspiration spirituelle et psychique qui donnait son sens profond aux hymnes védiques disparut dans la vie psycho-spirituelle, moins intensément lumineuse mais plus large, plus riche et plus complexe, de la religion et du yoga purâniques et tantriques.

Cette étape dans l'évolution de la religion purâno-tantrique fut à une époque dénigrée par les critiques européens et les réformateurs indiens comme l'ignorante et vile dégradation d'une religion plus ancienne et plus pure. Ce fut plutôt un effort, dans une large mesure couronné de succès, pour ouvrir l'ensemble du mental populaire à une plus haute et plus profonde perspective de vérité, d'expérience et de

sentiment intérieurs. La plupart de ces critiques s'expliquent par le fait que l'on ignorait tout du sens et des intentions de ce culte. Et les critiques, trop souvent, se sont inutilement appesantis sur les voies secondaires et sur certaines aberrations qu'il eût été difficile d'éviter dans ce mouvement expérimental, immense et audacieux, destiné à élargir la base de la culture. Il y eut un effort d'élargissement pour attirer vers la vérité spirituelle les esprits de tous bords et des gens de toutes classes. Et si la profonde connaissance psychique des voyants védiques se perdit dans une large mesure, une nouvelle connaissance se développa non moins largement : des voies inexplorées furent ouvertes, et l'on découvrit d'innombrables portes ouvrant sur l'Infini. Si nous cherchons à percevoir le sens et le but essentiels de ce développement et la valeur intrinsèque de ses formes, de ses méthodes et de ses symboles, nous verrons que cette évolution est en fait une continuation des formes védiques, plus ou moins pour la même raison que le christianisme catholique en vint à remplacer les mystères et les sacrifices des premières religions païennes. Dans les deux cas, en effet, les fondements extérieurs de la religion primitive s'adressaient au mental physique extérieur, dont elle se servait au départ pour exercer son attrait. Mais ce nouveau développement fut un effort pour éveiller, même chez l'homme ordinaire, un mental plus profond, saisir son vital intérieur et sa nature émotive, et soutenir l'ensemble par un éveil de l'âme afin de guider l'homme vers une vérité spirituelle supérieure. En fait, elle essaya de faire entrer les masses au cœur du temple de l'esprit plutôt que les laisser dans l'enceinte. Un culte pittoresque, de nombreuses cérémonies et le recours à des images physiques, satisfaisaient les penchants artistiques de la sensibilité extérieure ; mais tout cela prenait un sens et une tournure psycho-émotifs, accessibles au cœur et à l'imagination de tout homme et non plus réservés à la vision plus profonde de l'élû ou à la sévère tapasyâ des initiés. L'initiation secrète demeura, mais devint dès lors la condition du passage d'une vérité et d'une expérience psycho-émotives et religieuses superficielles, à une vérité et une expériences psycho-spirituelles plus profondes.

Rien d'essentiel ne fut profondément affecté par cette nouvelle orientation ; mais les instruments, l'atmosphère, le champ de l'expérience religieuse subirent un changement considérable. Pour la masse de leurs adorateurs, les dieux védiques étaient des pouvoirs divins présidant

aux opérations de la vie extérieure du cosmos physique. Quant à la trinité purânique, elle possédait, même pour la multitude, des significations essentiellement psycho-religieuses et spirituelles. Sa signification plus extérieure, les fonctions de création, préservation et destruction cosmiques par exemple, ne constituaient qu'une frange contingente de ces profondeurs, qui seules touchaient au cœur de son mystère. Dans les deux systèmes, la vérité spirituelle centrale demeura identique : la vérité de l'Un sous de multiples aspects. La trinité est en effet une triple forme de la Divinité une et suprême, ou Brahman, et les Shaktis sont les énergies de l'Énergie unique de l'Être divin suprême. Mais cette vérité religieuse supérieure n'était plus réservée aux quelques initiés; désormais, et de plus en plus, on s'attacha à les rendre puissamment, largement et intensément perceptibles à la mentalité et aux sentiments de tous. Même le soi-disant hénothéisme de la pensée védique se prolongea et s'intensifia grâce au culte élargi et simplifié de la Divinité suprême et universelle – Vishnu ou Shiva – dont toutes les autres divinités ne sont que les formes vivantes et les vivants pouvoirs. L'idée de la Divinité en l'homme se popularisa de façon prodigieuse – non seulement la manifestation occasionnelle du Divin dans l'humanité qui fut le fondement du culte des Avatârs, mais la Présence que l'on peut découvrir au cœur de toute créature. Les systèmes de yoga se développèrent sur cette base commune. Utilisant de nombreuses méthodes psycho-physiques, vitales et mentales intérieures, ou psycho-spirituelles, ils menaient tous, ou espéraient mener, au but de toute spiritualité indienne, à une conscience plus grande et une union plus ou moins totale avec l'Un et Divin, ou encore à une immersion de l'âme individuelle dans l'Absolu. Le système purâno-tantrique fut une vaste quête, assurée, multiforme, animée d'une puissance, d'une perception intérieure et d'une amplitude inégalées, pour donner à l'humanité une base d'expérience psycho-religieuse à partir de laquelle l'homme pouvait s'élever, par la connaissance, les œuvres ou l'amour, ou par tout autre pouvoir fondamental de sa nature, jusqu'à une expérience suprême solidement établie et à son état d'être le plus haut, le plus absolu.

Ce grand effort et ce grand accomplissement, qui couvrirent toute la période entre l'âge védique et le déclin du bouddhisme, n'étaient pourtant pas l'ultime possibilité d'évolution religieuse ouverte à la

culture indienne. La formation védique de l'homme mental physique, rendit ce développement possible. Mais à leur tour, cette élévation de la base religieuse jusqu'au mental et à la vie intérieurs, puis jusqu'à la nature psychique, cette formation et cet épanouissement de l'homme psychique, devraient permettre un développement plus vaste encore et servir de soutien à un mouvement spirituel supérieur qui deviendrait le pouvoir directeur de la vie. Le premier stade permet de préparer l'homme extérieur naturel à la spiritualité; le second entraîne sa vie extérieure vers un mode de vie mentale et psychique plus profond et le met en contact plus directement avec l'esprit et la divinité en lui; le troisième devrait lui permettre d'engager toute sa vie mentale, psychique et physique tout au moins dans un premier commencement de vie spirituelle généralisée. Cette quête s'est manifestée dans l'évolution de la spiritualité indienne et elle donne tout leur sens aux plus récentes philosophies, aux grands mouvements spirituels des saints et des bhaktas, et au recours grandissant à différentes voies de yoga. Malheureusement, elle a coïncidé avec un déclin de la culture indienne et une décrue de ses forces et de sa connaissance; elle n'a donc pu porter tous ses fruits, mais a néanmoins fortement contribué à préparer cette possibilité future. Si la culture indienne doit survivre et conserver à la fois sa base spirituelle et son caractère inné, c'est dans cette direction que devra tendre son évolution, et non vers un simple renouveau ou un prolongement du système purânique; elle s'élèvera ainsi vers l'accomplissement de ce que les anciens voyants védiques, voici des milliers d'années, virent comme étant le but de l'homme et de sa vie, et que les sages védântiques inscrivirent dans les formes limpides et immortelles de leur lumineuse révélation. Même la partie psycho-émotive de la nature humaine n'est pas la porte la plus intérieure du sentiment religieux, non plus que son mental intérieur n'est le plus haut témoin de l'expérience spirituelle. Derrière la première se tient l'âme de l'homme, au plus profond de ce cœur secret, *hridayé guhâyâm*, qui, pour les anciens voyants, était le tabernacle de la Divinité intérieure; et au-dessus du second se tient un mental lumineux supérieur, ouvert à une vérité de l'Esprit à laquelle l'homme n'a jusqu'à présent qu'un accès occasionnel et momentané.

L'évolution de la religion et l'expérience spirituelle ne pourront trouver leur vraie voie native que lorsqu'elles s'ouvriront à ces pouvoirs

cachés et en feront le support d'une transformation durable, d'une divinisation de la vie et de la nature humaines. C'est un effort de cet ordre qui a donné leur véritable force aux mouvements les plus lumineux et dynamiques récemment apparus au cours du vaste cycle religieux de l'Inde. C'est là le secret des formes les plus puissantes du vishnouïsme, du tantrisme et du yoga. L'effort d'ascension de notre nature humaine à demi animale vers les sources pures de la connaissance spirituelle, aurait dû être suivi et complété par une descente de la lumière et de la force de l'esprit dans les différentes parties de notre être et par une tentative pour transformer la nature humaine en la nature divine.

Mais cette tentative ne put aller jusqu'au bout ni porter tous ses fruits, car elle coïncida avec le déclin de la force de vie, et avec un affaiblissement et une perte de la connaissance dans la civilisation et la culture de l'Inde. Malgré tout, c'est là que se trouve le pouvoir destiné à sa survie et à sa renaissance et la puissante signification de son avenir. La plus vaste et la plus haute spiritualisation de la vie sur terre, telle est la vision ultime qu'offre cette vaste quête, cette expérimentation sans exemple, dont l'âme a de mille façons eu l'expérience tout à la fois la plus extérieure et la plus profonde, et qui est le caractère unique de son passé. Telle est en définitive la mission pour laquelle elle est née et la raison d'être de son existence.



### *La spiritualité indienne et la vie – 3*

Si nous voulons que la civilisation indienne, ou toute autre civilisation, se découvre à nous dans sa juste perspective, il est essentiel de nous en tenir à ses éléments fondamentaux, vivants, directeurs, et ne pas nous noyer dans la masse confuse de l'accidentel et du détail. C'est là une précaution que nos critiques se refusent obstinément à prendre. Une civilisation, une culture, doivent tout d'abord être considérées en fonction des mobiles fondamentaux qui en sont à la fois l'origine et le support. Il faut aller au cœur de leur principe immuable ; sinon, comme ces critiques, nous aurons bien des chances de nous retrouver au fond d'un labyrinthe, sans le moindre fil conducteur, et, trébuchant parmi nos conclusions fausses ou partielles, nous passerons complètement à côté de la vraie vérité des choses. Il est assurément indispensable d'éviter cette erreur lorsque nous recherchons la signification essentielle de la culture religieuse de l'Inde, mais nous devons suivre la même méthode pour observer ensuite son expression dynamique et l'effet de son idéal spirituel sur la vie.

Pour la culture indienne, l'esprit est la vérité de notre être, et notre vie, une croissance et une évolution de l'esprit. Elle voit l'Éternel, l'Infini, le Suprême, le Tout ; elle perçoit cela comme étant le Moi secret le plus haut de tout ce qui est ; c'est cela qu'elle appelle Dieu, le Permanent, le Réel, et elle voit l'homme comme une âme et un pouvoir de cet être de Dieu dans la Nature. La croissance progressive de la conscience finie de l'homme vers ce Moi, vers Dieu, vers l'universel, l'éternel, l'infini, en un mot la croissance de sa conscience spirituelle grâce au développement de l'être naturel ignorant et ordinaire en une nature divine illuminée, telle est pour la pensée indienne la signification de la vie et le but de l'existence humaine. La pensée européenne récente, dans nombre de ses formes les plus puissantes et les plus fécondes, les plus riches de conséquences, se tourne déjà, avec un élan croissant, vers cette conception plus profonde et plus spirituelle de la Nature. Peut-être cette orientation est-elle un retour à la « barbarie », ou peut-être est-ce le haut, le naturel aboutissement, le fruit de sa propre culture en pleine croissance ; c'est à l'Europe d'en décider. Mais pour ce qui concerne l'Inde, cette inspiration idéale, ou

plutôt cette vision spirituelle du Moi, de Dieu, de l'Esprit, la proximité avec la conscience cosmique, le sens et le sentiment cosmiques, la pensée, la volonté, l'amour, le délice cosmiques en lesquels nous pouvons nous libérer de l'ego limité, ignorant et douloureux, l'élan vers le transcendantal, l'éternel, l'infini, et le façonnement de l'homme en une âme et un pouvoir de cette Existence plus grande, ont toujours été l'obsession de sa philosophie, l'idée fondamentale de sa civilisation et de sa culture.

Comme je l'ai indiqué, la tendance extérieure et les grandes lignes de cette quête culturelle ont suivi certains rythmes ; deux étapes sont déjà révolues, cependant qu'une troisième, qui représente son avenir et sa destinée, en est à sa phase initiale. L'âge védique primitif fut le premier stade : la religion s'appuyait alors, aux niveaux extérieur et formel, sur le mouvement naturel que suivait le mental physique de l'homme pour approcher la Divinité dans l'univers ; mais les initiés gardaient le feu sacrificiel d'une vérité spirituelle supérieure cachée derrière la forme. Puis ce fut le second stade, celui de l'âge purânantannique : la religion trouva dès lors cet appui dans les premiers mouvements plus profonds du mental et de la vie intérieurs, dans cet effort de l'homme pour approcher le Divin dans l'univers, cependant qu'une initiation supérieure ouvrait la voie à une vérité infiniment plus intime et conviait l'homme à vivre intérieurement la vie spirituelle dans toute sa profondeur, et à développer les possibilités infinies de l'expérience la plus sublime, la plus absolue.

Depuis longtemps se prépare un troisième stade, qui appartient au futur. L'idée qui l'inspire s'est souvent projetée en mouvements spirituels, vastes ou limités, étonnants et audacieux ou calmes et voilés, ou bien en nouvelles et puissantes disciplines et religions, mais elle n'a pas jusqu'à présent réussi à trouver son chemin ni à imposer une nouvelle orientation à la vie humaine. Les circonstances étaient adverses, le moment n'était pas venu.

Ce suprême mouvement du mental spirituel de l'Inde obéit à une double impulsion. Tout d'abord il appelle la communauté humaine, et chaque homme selon ses possibilités, à vivre dans la plus grande lumière, et à fonder sa vie entière sur un pouvoir totalement révélé et sur une haute, une exaltante vérité de l'Esprit ; mais par moments, sa vision s'est élevée plus haut encore ; il a vu non seulement la possibilité d'une

ascension vers l'Éternel, mais celle d'une descente de la Conscience divine et d'une transformation de la nature humaine en la nature divine. C'est à cette perception de la divinité cachée en l'homme qu'il doit sa force souveraine. Or ce ne sont pas les idées et le langage du réformateur religieux européen ou de ses imitateurs qui peuvent nous faire réellement comprendre une telle aspiration ; celle-ci n'a rien à voir avec ce que le puriste de la raison ou de l'esprit se hâtent d'imaginer, et qui, de ce fait, leur échappe. Sa vision pointe vers une vérité qui dépasse le mental humain et qui, si elle est jamais réalisée par les êtres humains, transformera la vie humaine en une supra-vie divine. Et c'est seulement lorsque ce troisième mouvement, le plus vaste de l'évolution spirituelle, aura accompli sa destinée, que l'on pourra dire de la civilisation qu'elle a rempli sa mission, dit son dernier mot, et qu'elle est *functus officio*, que sa fonction de médiatrice entre la vie de l'homme et l'esprit est pleinement et totalement réalisée.

Les rapports que la religion indienne a entretenus jadis avec la vie doivent être jugés selon les étapes de son progrès ; il faut considérer chaque époque de son mouvement général en fonction de ses propres fondements. Mais depuis toujours et sans exception, elle s'en est tenue à deux perceptions qui dénotent une grande sagesse pratique et une grande finesse spirituelle. Tout d'abord, elle s'est rendu compte que, pour chaque individu comme pour la communauté humaine dans son ensemble, cette orientation spirituelle ne saurait être un processus soudain, simple et immédiat ; d'habitude, ou tout au moins au début, il doit s'appuyer sur une culture, une formation et un progrès gradués. Il faut que se produise un élargissement de la vie naturelle, en même temps qu'une élévation de tous ses mobiles ; les pouvoirs supérieurs rationnels, psychiques et éthiques doivent se saisir de plus en plus de la vie pour la préparer et l'initier à une loi spirituelle plus haute. Mais le mental religieux de l'Inde percevait en même temps que si son but supérieur devait porter ses fruits, et si le caractère de sa culture devait s'imposer, il fallait qu'à tout moment et tout au long l'accent soit mis sur le mobile spirituel. Et pour la masse des hommes, cela se traduit toujours par une certaine influence religieuse. Cette diffusion était nécessaire pour que, dès l'origine, un pouvoir de la vérité intérieure universelle, un rayon de la vraie réalité de notre existence puisse éclairer, ou tout au moins exercer une influence sensible, encore que subtile,

sur la nature humaine. La vie doit être amenée par un processus naturel, mais aussi par une culture et une éducation avisées, à s'épanouir pour trouver sa signification spirituelle inhérente la plus profonde. La culture indienne y est parvenue par deux méthodes combinées, mutuellement stimulantes et toujours étroitement liées, qui ont ces perceptions pour fondement. Elle a tout d'abord essayé, par une gradation naturelle des diverses étapes de l'existence, d'élargir la vie de l'individu dans la communauté et de la mener toujours plus haut, jusqu'à ce qu'elle soit prête pour l'ascension des plans spirituels. Mais elle faisait également effort pour qu'à chaque étape l'homme garde à l'esprit ce but supérieur, et pour influencer toutes les circonstances et activités de son existence, tant intérieure qu'extérieure.

Au niveau de son premier objectif, elle se rapprochait de la plus haute et plus ancienne culture de l'humanité dans d'autres pays, mais selon un type et avec un mobile qui lui étaient entièrement propres. Son système avait pour cadre un triple quatuor. Dans le premier cercle s'opérait la synthèse et la gradation du quadruple but de la vie : désir vital et jouissance hédoniste, intérêt personnel et communautaire, droit et loi morale, et libération spirituelle. Le second cercle représentait l'ordre quadruple de la société, soigneusement échelonné et équipé de ses fonctions économiques déterminées et de ses significations culturelles, éthiques et spirituelles plus profondes. Le troisième, le plus original, véritablement unique par l'intégralité de ses schémas de vie, établissait les quatre étapes ou degrés successifs de la vie : étudiant, chef de famille, ermite, homme libre supra-social. Le cadre et le caractère de cette noble préparation à la vie subsistèrent dans leur pureté, leur magnifique équilibre naturel alliant austérité et adaptabilité, leur subtile efficacité, pendant la période védique postérieure, âge héroïque de la civilisation indienne : par la suite, ils s'effritèrent lentement, ou bien cet ordre et cette intégralité finirent par se perdre. Mais la tradition, l'idée, encore largement efficace, et perceptible dans ses grandes lignes, perdura tant que la culture de l'Inde préserva sa vigueur. Aussi éloignée qu'elle ait pu être de sa forme et son esprit véritables, mutilée et compliquée à l'excès, un peu de son inspiration et de son pouvoir survécut malgré tout. Plus tard seulement, à l'âge du déclin, commence le lent effondrement de la culture, apparaît une masse confuse et corrompue de conventions qui s'obstinent à vouloir

représenter l'ancien système âryen, mais qui, malgré de splendides vestiges, malgré la survivance de l'idée spirituelle et un résidu de l'ancienne et noble éducation, ne sont guère mieux qu'un tas de débris ou un fouillis de reliques. Toutefois, même dans cette dégénérescence, sa vertu originelle ne s'est pas entièrement perdue, il en reste suffisamment pour qu'un merveilleux rayon de sa beauté et de son charme d'antan nous éclaire, et lui donne la force de survivre.

Mais l'orientation que prit l'autre processus – spirituel et direct –, de cette culture, a plus d'importance encore. Car c'est elle qui a survécu à travers toutes les vicissitudes, marquant de façon permanente le mental et la vie de l'Inde. Elle est demeurée identique derrière chaque modification des formes et, à travers toutes les époques de la civilisation, elle a su renouveler son pouvoir et tenir bon. Ce deuxième volet de l'effort culturel consista à couler la vie entière dans le moule religieux, à multiplier moyens et mécanismes afin que par leur influence persistante et les occasions offertes l'existence tout entière aspire vers Dieu. La culture indienne était fondée sur une conception religieuse de la vie, et l'individu aussi bien que la communauté se pénétraient à chaque instant de son influence. L'instruction et la forme même du système éducatif les marquaient de son sceau ; toute l'atmosphère de la vie, l'environnement tout entier, en étaient imprégnés ; de toutes les formes originales et du caractère hiératique de la culture émanait son pouvoir. L'idée de l'existence spirituelle était toujours ressentie comme une chose proche, de même que sa suprématie en tant qu'idéal supérieur à tout autre : partout s'imposait la notion de l'univers comme manifestation des Pouvoirs divins et mouvement empli de la présence du Divin. L'homme lui-même n'était pas seulement un animal doué de raison, mais une âme en constante relation avec Dieu et avec les Pouvoirs divins cosmiques. L'existence continue de l'âme suivait un progrès cyclique et ascensionnel allant de naissance en naissance ; la vie humaine représentait le sommet d'une évolution qui s'achevait dans l'esprit conscient, chaque stade de cette vie étant l'étape d'un pèlerinage. La moindre action de l'homme avait son importance et portait ses fruits, que ce soit dans les vies futures ou dans les mondes au-delà de l'existence matérielle.

Mais la religion indienne ne se contentait pas de la pression générale qu'exerçaient ces concepts, cette formation, cette atmosphère, cette

marque culturelle. Son effort persistant consistait à imprimer sur le mental, à tout moment et en toute circonstance, l'influence religieuse. Et afin que cela se fit de manière plus efficace, par une adaptation vivante et pratique, sans jamais exiger trop ou trop peu de quiconque, elle prenait pour idée directrice sa perception des différentes capacités naturelles de l'homme, *adhikâra*. Son système fournissait des moyens par lesquels chaque homme, à quelque niveau qu'il fût de son développement, qu'il fût sage ou ignorant, exceptionnel ou médiocre, pouvait, d'une manière qui convenait à sa nature et à son stade évolutif, ressentir l'appel, la pression, l'influence de la religion. Évitant l'erreur des religions qui imposent à l'homme une règle dogmatique inflexible, sans se préoccuper des possibilités de sa nature, elle essayait au contraire de l'attirer doucement vers les hauteurs et de faire en sorte que ses expériences religieuses et spirituelles puissent croître et s'affermir. Dans ce système, une place était attribuée à chaque partie de la nature humaine, à chaque tendance inhérente de son action : chacune baignait dans l'idée spirituelle et l'influence religieuse qui lui convenaient, chacune était pourvue d'échelons qui lui permettaient de s'élever jusqu'à ses propres possibilités, sa propre signification spirituelles. Au sommet de chacun des pouvoirs évolutifs de la nature humaine était fixée la plus haute signification spirituelle de la Vie. L'intelligence était appelée à une connaissance suprême, les pouvoirs dynamiques d'action et de création étaient invités à s'ouvrir et à s'unir à la Volonté infinie et universelle, le cœur et les sens mis en contact avec un amour divin, une joie et une beauté divines. Mais cette signification supérieure, sous forme de suggestions ou de symboles, figurait dans tous les domaines, derrière toute l'organisation de la vie, jusqu'aux moindres détails, de façon que sa marque puisse, à un degré ou un autre, s'imprimer sur la vie, la pénétrer de plus en plus profondément et, en fin de compte, en prendre le contrôle absolu. Tel était le but et, si nous considérons les imperfections de notre nature et la difficulté de l'entreprise, le succès accompli ne fut pas négligeable. L'on a dit, non sans vérité, que pour l'Indien la vie tout entière est une religion : vérité sur le plan de l'idéal, mais aussi, jusqu'à un certain point et en un certain sens, dans les faits et la pratique. Il ne pouvait rien entreprendre en effet, dans sa vie intérieure comme dans sa vie extérieure, sans que lui soit rappelée l'existence spirituelle, et il se sentait toujours proche

– ou tout au moins voyait partout le signe – de quelque chose au-delà de sa vie naturelle, au-delà du moment, au-delà de son ego individuel, autre que les besoins et les penchants de sa nature vitale et physique. Cet accent donnait leur couleur et leur orientation à sa pensée, son action, ses sentiments; de là lui venaient cette extrême sensibilité à l'appel spirituel, cette plus grande disponibilité pour l'effort spirituel qui, de nos jours encore, font la spécificité du tempérament indien. Et ce sont ces qualités qui nous autorisent à parler de la spiritualité inhérente de ce peuple.

Il nous faut examiner avec soin l'ancienne idée de l'*adhikâra* si nous voulons comprendre le caractère particulier de la religion indienne. Dans la plupart des autres systèmes religieux, l'appel spirituel est extrêmement exigeant, et la norme éthique, difficile et rigide, dépasse de beaucoup les possibilités de la nature humaine à demi évoluée, défectueuse et imparfaite. Et l'on proclame que ce code et cet appel doivent être impérativement suivis et entendus par tous; mais il est évident que seule une minorité peut y répondre de manière adéquate. Partout la vie nous offre le spectacle d'une division radicale entre deux extrêmes; le saint et l'homme de ce bas monde, le religieux et l'athée, le bon et le mauvais, le pieux et l'impie, les âmes acceptées et les âmes rejetées, les brebis blanches et les galeuses, les sauvés et les damnés, le croyant et l'infidèle : telles sont les deux catégories constamment placées devant nous. Entre les deux tout n'est que confusion, lutte acharnée, équilibre instable. La doctrine chrétienne et son idée d'un paradis et d'un enfer éternels se fondent sur cette classification sommaire et sans finesse; au mieux, la religion catholique a l'humanité d'intercaler une solution précaire entre ces deux perspectives, l'une joyeuse, l'autre effroyable : celle d'un douloureux purgatoire pour les neuf dixièmes de la race humaine. La religion indienne fixait à ses sommets un appel spirituel plus ambitieux encore, un code de conduite encore plus absolu et intransigeant; mais elle ne se mettait pas à l'œuvre avec cette ignorance primaire et étourdie. Pour le mental indien, tous les êtres sont des parcelles du Divin, des âmes en évolution, sûrs d'un salut final et d'une délivrance spirituelle. À mesure qu'en eux croît le bien ou, plus exactement, qu'en eux la divinité se découvre et devient consciente, tous doivent sentir le contact et l'appel ultimes de leur moi supérieur et, dans cette aspiration, sentir l'attraction vers l'Éternel, le Divin.

Mais en fait, dans la vie, il existe des différences infinies entre les hommes ; certains sont intérieurement plus développés, d'autres moins mûrs, et beaucoup, sinon la plupart, sont des âmes en enfance incapables de faire de grands pas et de trop grands efforts. Chacun doit être traité selon sa nature et la stature de son âme. Cependant, l'on peut établir une distinction générale entre trois principaux types qui diffèrent selon leur ouverture à l'appel spirituel ou à l'influence et l'impulsion religieuses. Par différence, nous voulons dire qu'il existe trois stades dans le développement de la conscience humaine. Le premier type, fruste, mal dégrossi, superficiel, doté d'un mental encore sous l'influence vitale et physique, ne peut être guidé que par des mécanismes adaptés à son ignorance. Le second, plus développé et capable d'une expérience psycho-spirituelle autrement puissante et profonde, offre un modèle d'humanité plus mûr, doué d'une intelligence plus consciente, d'une plus vaste ouverture vitale et esthétique, d'un caractère éthique plus affirmé. Le troisième, arrivé au faite de sa maturité et de son développement, est prêt à gravir les hauteurs spirituelles, apte à recevoir ou à s'élever vers la plus sublime vérité, la vérité ultime de Dieu et de son être, prêt à fouler les sommets de l'expérience divine.<sup>1</sup>

C'est à l'intention du premier type, ou niveau, que la religion indienne créa cette masse de cérémonies suggestives, de rites efficaces, de règles extérieures strictes, d'injonctions, et toute cette fête de symboles séduisants et irrésistibles dont le rituel est si riche et si complexe. Pour la plupart, ce sont là des instruments de formation qui donnent des indications et agissent sur le mental, consciemment ou subconsciemment, le préparant à pénétrer la signification des choses supérieures et permanentes qu'ils recouvrent. Et c'est également à ce type, à son mental vital et sa volonté vitale, qu'est destiné tout ce qui dans la religion appelle l'homme à se tourner vers un Pouvoir, ou des pouvoirs divins, afin d'obtenir la juste satisfaction de ses désirs et de ses intérêts,

1. Pour le tantrisme, la distinction s'établit entre l'homme-animal, l'homme-héros et l'homme divin : *pashu*, *vîra*, *déva*. Nous pouvons également classer les différences selon les trois gunas – tout d'abord l'homme tamasique ou rajaso-tamasique, ignorant, inerte, ou mu seulement, dans une faible lumière, par la force de petits mobiles ; l'homme rajasique ou sattvo-rajasic, luttant avec son mental et sa volonté déjà éveillée pour croître et s'affirmer ; et l'homme sattvique, dont le mental, le cœur et la volonté sont ouverts à la Lumière, et qui se tient au sommet de l'échelle, prêt à transcender (*Note de l'auteur*).

juste parce que soumise au droit et à la loi, au Dharma. Aux temps védiques, le sacrifice rituel extérieur et, plus tard, toutes les formes et notions religieuses qui se groupèrent visiblement autour des rites et de l'imagerie du culte, les continuelles fêtes et cérémonies et l'acte quotidien de dévotion extérieure, avaient pour but de servir ce type d'homme, ou cette étape de l'âme. Pour le mental développé, une bonne partie de ces choses peuvent sembler appartenir à une religiosité ignorante ou à demi éveillée ; mais elles ont leur vérité cachée et leur valeur psychique, et sont indispensables à ce stade pour le développement et le difficile éveil de l'âme ensevelie dans l'ignorance de la Nature matérielle.

Le second type part de ce stade intermédiaire, mais va plus loin, pour découvrir la réalité que recouvrent ces choses ; il est capable de comprendre plus clairement, plus consciemment, les vérités psychiques, les concepts intellectuels, les suggestions esthétiques, les valeurs éthiques, et tous les autres signes médiateurs que la religion indienne a eu soin de placer derrière ses symboles. Ces vérités intermédiaires vivifient les formes extérieures du système, et ceux qui sont capables de les saisir traversent ces indices pour aller vers ce qui est au-delà du mental et approcher les vérités plus profondes de l'esprit. Car à ce stade, quelque chose s'est déjà éveillé qui peut s'intérioriser et atteindre à une expérience plus profondément psycho-religieuse. Le mental, le cœur, la volonté possèdent déjà une certaine force pour affronter les difficultés des rapports entre l'esprit et la vie, un certain élan pour satisfaire plus lumineusement, ou plus profondément, la nature rationnelle, esthétique, éthique, et la conduire vers ses sommets les plus élevés ; il devient alors possible d'exercer le mental et l'âme pour qu'ils aspirent à une conscience spirituelle et s'ouvrent à une existence spirituelle. À ce type humain ascendant échoit toute cette vaste et féconde région intermédiaire de recherche philosophique, psycho-spirituelle, éthique, esthétique, religieuse, qui constitue la part la plus importante et la plus significative des richesses de la culture indienne. C'est à ce stade qu'interviennent les systèmes philosophiques, les subtils et éclairants débats et interrogations des penseurs ; c'est là que la dévotion atteint à son expression la plus sublime et la plus passionnée, là que se concentrent les idéaux les plus élevés, les plus amples, les plus austères du Dharma, là que percent les suggestions du psychique, là



que l'éternel et infini commence à faire entendre son appel, dont le charme et la promesse attirent les hommes vers la pratique du yoga.

Cependant, si grandes fussent-elles, ces choses n'étaient ni décisives ni suprêmes ; ce n'étaient que des ouvertures, des étapes ascendantes vers les immensités lumineuses de la vérité spirituelle dont la mise en pratique, les moyens d'y atteindre, étaient réservés au troisième, au plus grand des types humains, au troisième et au plus haut stade de l'évolution spirituelle. La pleine lumière de la connaissance spirituelle, lorsqu'elle émerge du voile et des compromis et qu'elle transcende tous les symboles et toutes les significations intermédiaires, l'amour divin absolu et universel, la beauté de Celui qui est Toute-Beauté, le dharma le plus noble, celui de l'unité avec tous les êtres, la compassion et la bienveillance universelles, calmes et douces dans la pureté parfaite de l'esprit, le jaillissement de l'être psychique dans l'unité ou l'extase spirituelle, ces choses divines entre toutes constituaient l'héritage de l'être humain prêt pour la divinité, et leur chemin, leur appel, représentaient les plus hautes significations de la religion et du yoga indiens. Grâce à elles, l'homme cueillait le fruit de son évolution spirituelle accomplie, il devenait un avec le Moi, avec l'Esprit ; il pouvait demeurer en Dieu ou avec Dieu et accédait à la loi divine de son être, à une universalité, une communion, une transcendance spirituelles.

Mais étant donné l'infinie complexité de la nature humaine, ces distinctions représentaient des limites qui pouvaient toujours être dépassées ; il n'existait pas de division marquée ou infranchissable, seulement une gradation, car la présence active ou la potentialité des trois pouvoirs coexistent en tout homme. Les significations intermédiaires aussi bien que les significations les plus hautes étaient accessibles et imprégnaient le système tout entier ; aucun homme ne se voyait refuser catégoriquement l'accès au statut le plus haut, bien qu'il y eût certains interdits : mais dans la pratique, ces barrières tombaient ou laissaient une issue à l'homme qui se sentait appelé ; l'appel lui-même était un signe d'élection. Il ne lui restait alors qu'à trouver la voie et le guide. Pourtant, même dans l'approche directe, il existait des moyens subtils – qu'il n'entre pas dans mon propos d'énumérer – de faire valoir les principes de l'*adhikâra* et du *smabhâva*, qui tiennent compte, l'un des capacités, l'autre de la nature de chaque

homme, avec toutes les différences et toute la diversité que cela implique. Le concept spécifiquement indien de l'*ishta-dévatâ* en est un exemple. Chaque homme, en effet, est libre de concevoir et d'adorer la Divinité de son choix, de communier avec elle, de lui donner le nom, la forme qu'il lui plaît, d'y aspirer selon sa nature et ses capacités, son niveau de compréhension spirituelle. Et pour l'adorateur, chaque forme a ses associations, ses premières suggestions extérieures, son charme pour l'intelligence et le pouvoir psychique, esthétique, émotif de la nature, ainsi que sa plus haute signification spirituelle qui, à travers l'une des vérités de la Divinité, mène à l'essence de la spiritualité. Il convient également de noter que dans la pratique du yoga, le disciple doit être guidé en fonction de sa nature et de sa capacité, et qu'en dispensant son aide et ses conseils, le maître spirituel, le guide, est censé percevoir et prendre en compte les gradations nécessaires, le besoin et le pouvoir de chaque individu. Malgré sa souplesse et sa tolérance, ce système, dans la pratique, prête le flanc à bien des critiques, et j'y reviendrai lorsqu'il me faudra traiter des points faibles ou du côté plus discuté de la culture indienne contre lequel notre critique dirige ses projectiles – mais il en jette tant qu'on perd de vue la cible. Dans son principe et les grandes lignes de son application, cette culture exprime cependant une remarquable sagesse, une connaissance et une observation attentives de la nature humaine, une perception très intime et très sûre des choses de l'esprit. Quiconque a réfléchi à ces difficiles problèmes, les examinant à fond et sans préjugé, quiconque a eu l'expérience profonde des obstacles et des potentialités de notre nature lorsqu'elle tente d'approcher la secrète réalité spirituelle, ne saurait les mettre en doute.

Ce développement religieux et cette évolution spirituelle s'inscrivaient donc dans un système complexe et soigneusement gradué, lié en profondeur et dans tous les domaines à la culture générale de l'être humain et de ses pouvoirs, dont toute civilisation digne de ce nom doit se soucier avant toute autre chose. La partie la plus délicate et la plus difficile de cet effort de développement concerne l'être pensant de l'homme, la raison et la connaissance mentales. Autant que je sache, aucune autre culture de l'antiquité, pas même la culture grecque, n'y attacha pareille importance et ne les cultiva avec pareil soin. Le Rishi, en ces temps reculés, ne se donnait pas pour seule tâche de connaître

Dieu, mais de connaître le monde et la vie et de les « réduire » à un objet de connaissance intelligible et maîtrisé, que la raison et la volonté de l'homme pouvaient étudier en suivant des lignes bien établies, sur la base solide d'une méthode et d'un ordre éclairés. Le Shâstra fut le couronnement de cet effort. Aujourd'hui, lorsque nous parlons du Shâstra, nous en limitons trop souvent le sens au seul système socio-religieux et à ses commandements qui datent du Moyen Âge et sont devenus sacro-saints en raison de leur attribution mythique à Manu, Parâshara et autres sages védiques.

Dans l'Inde ancienne, on appelait Shâstra tout enseignement et toute science systématiques; chaque domaine particulier de la vie, chaque champ d'activité, chaque sujet de connaissance, possédait sa science, son shâstra. Par une sorte de réductionnisme, chacun devait rentrer dans l'ordre – ordre théorique et pratique fondé sur une observation détaillée, une généralisation adéquate, une expérience complète, une analyse et une synthèse intuitives, logiques et expérimentales, afin que l'homme puisse toujours tirer de sa connaissance un enseignement fécond et légitime pour la vie, et qu'il agisse dans la sécurité d'une connaissance juste. Toutes choses, des plus petites aux plus grandes, étaient examinées avec le même soin méthodique, et chacune se voyait pourvue de son art et de sa science. On allait jusqu'à donner le nom de Shâstra à la connaissance spirituelle la plus haute chaque fois que l'on s'y référait, non pas comme à un ensemble d'expériences intuitives ou comme à une connaissance par révélation, ce qui était le cas dans les Upanishads, mais en tant que moyen de compréhension intellectuelle systématique et structurée. À ce titre, la Gîtâ pourrait déclarer que son profond enseignement spirituel est la plus secrète des sciences, *guhayatamam shâstram*.

Cet esprit hautement scientifique et philosophique se retrouve dans toutes les activités culturelles de l'Inde ancienne. Aucune religion ne serait complète sans son enseignement pratique préparatoire, qui en est la forme extérieure, sans la philosophie qui la soutient, sans son yoga ou système de développement intérieur, et sans son art de vivre spirituel : et presque tout ce qui, à première vue, y semble irrationnel, y possède sa tournure et sa signification philosophiques. Ce sont cette compréhension totale et ce caractère philosophique qui ont donné à la religion indienne son assise durable et son immense vitalité, et qui

lui ont permis de résister au scepticisme des temps modernes, à ses interrogations virulentes et dissolvantes; tout ce qui est mal fondé, expérimentalement et rationnellement, ce pouvoir peut le dissoudre; mais il ne saurait toucher au cœur et à l'esprit de ces grands enseignements. Une chose, cependant, doit tout spécialement attirer notre attention, c'est que la culture indienne, même lorsqu'elle établit une distinction entre le savoir inférieur et le savoir supérieur, entre la connaissance des choses et la connaissance du moi, ne creuse jamais un abîme entre les deux, comme on le voit dans certaines religions; elle considérait la connaissance du monde et des choses comme un chemin préparant et conduisant à la connaissance du Moi et de Dieu. Tout shâstra tirait son autorité du nom des Rishis qui, à l'origine, enseignaient non seulement la vérité spirituelle et la philosophie – à ce propos, il convient de noter que toute la philosophie indienne, y compris la logique du Nyâya et la théorie atomique des Vaîshêshikas, ont pour couronnement et objectif ultime la connaissance spirituelle et la libération –, mais les arts, les sciences sociales, politiques, militaires, physiques et psychiques; en outre, chaque instructeur était respecté dans sa propre sphère comme un guru ou âchârya, un guide ou un précepteur de l'esprit humain. La connaissance ne formait qu'une seule trame et menait par degrés vers l'unique connaissance suprême.

Mener une vie droite fondée sur cette connaissance constituait pour la culture indienne un Dharma, une existence accordée aux principes d'une éducation de soi bien comprise et replacée dans sa juste perspective, à une compréhension des choses et de la vie, et à une action conforme à cette connaissance. Ainsi, chaque homme, chaque classe, chaque catégorie, chaque espèce et chaque activité de l'âme, du mental, de la vie et du corps, a son dharma. Mais l'on tenait la culture et la réglementation de la nature éthique de l'homme pour la partie la plus vaste, ou tout au moins la plus essentielle du dharma. Contrairement à ce que notent avec une ignorance stupéfiante certains critiques, l'aspect éthique de la vie faisait l'objet d'une attention considérable, et occupait la première place dans les réflexions et dans les écrits des penseurs qui ne traitaient pas exclusivement de la connaissance pure et de l'esprit; cette tendance était poussée si loin qu'il n'était pas de formation ou d'idéal éthique qui n'y atteignît sa conception la plus

haute ou, dans sa pratique idéale, à une sorte d'absolutisme divin. La pensée indienne tenait pour acquises la nature éthique de l'homme et la loi éthique du monde, bien qu'il existe de remarquables théories contredisant cette idée. Il est juste, estimait-elle, que l'homme satisfasse ses désirs, puisque cela est nécessaire à la satisfaction et à l'expansion de la vie, mais non qu'il obéisse aux ordres du désir comme s'ils étaient la loi de son être; car en toute chose il existe une loi supérieure; chacune suit non seulement ses désirs et ses intérêts propres, mais son dharma, son principe d'application, de satisfaction, d'expansion, de réglementation légitimes. Il s'ensuit que le Dharma, fixé dans le Shâstra par les sages, est la chose juste qu'il faut observer, la loi d'action véritable.

Dans ce vaste réseau du Dharma, le premier élément est la loi sociale; car si l'homme vit tout d'abord pour son moi vital, personnel, individuel, il est beaucoup plus impératif qu'il vive pour la communauté, encore que l'impératif absolu veuille qu'il vive pour le Moi le plus grand, un en lui-même et en tous les êtres, pour Dieu, pour l'Esprit. C'est pourquoi l'individu doit tout d'abord se subordonner au moi collectif, sans pour autant être tenu de s'abolir en lui, comme se l'imaginent les collectivistes extrémistes. Il doit vivre selon la loi de sa nature, en harmonie avec la loi de son type et de sa classe sociale, pour la nation et, à un échelon plus élevé de son être – les bouddhistes insistent beaucoup sur ce point –, pour l'humanité. Vivant et agissant ainsi, l'homme pouvait apprendre à transcender l'échelle sociale du Dharma, à gravir ensuite les échelons de l'idéal sans porter atteinte aux fondements de la vie, à croître enfin en la liberté de l'esprit où ni règle ni devoir ne lui imposaient plus de contrainte, car il pouvait alors se mouvoir et agir dans la liberté d'un dharma supérieur et immortel, le dharma de la nature divine. Ces aspects du Dharma étaient tous étroitement liés les uns aux autres en une unité progressive. Ainsi, par exemple, chacun des quatre ordres possédait sa propre fonction sociale, son éthique, mais aussi une règle idéale pour la croissance de l'être éthique parfait, et chaque homme, en observant son dharma et en orientant son action vers Dieu, pouvait dépasser ce dharma pour atteindre à la vérité spirituelle. Tout dharma et toute éthique comportaient cependant – tenant lieu de sauvegarde, mais aussi de lumière –, une sanction religieuse, une remémoration de la continuité de la vie

et du long pèlerinage de l'homme de naissance en naissance, une remémoration des Dieux et des plans au-delà, une remémoration du Divin et, par-dessus tout, la vision d'une dernière étape, celle de la compréhension parfaite, de l'unité, et de la divine transcendance.

L'éthique indienne, et son système libéral dû au caractère universel de la mentalité d'antan, ne proscrivaient ni ne faisaient violence à la nature esthétique, ou même hédoniste de l'homme, malgré sa croissante propension à l'ascétisme et son himalayenne austérité. Les satisfactions esthétiques, quels que fussent leur caractère et leur catégorie, formaient une partie importante de la culture. La poésie, le théâtre, le chant, la danse, la musique, les arts majeurs et mineurs étaient placés sous l'autorité des Rishis et l'on en faisait des instruments pour la culture de l'esprit. Selon une théorie très juste, ils étaient à l'origine des moyens pour atteindre à une pure satisfaction esthétique, et chacun d'eux était fondé sur sa propre norme, sa propre loi; mais de cette base, et en lui demeurant parfaitement fidèle, on les élevait encore pour favoriser le développement intellectuel, éthique et religieux de l'être. Il est remarquable que les deux grands poèmes épiques de l'Inde soient considérés tout autant comme des Dharma-shâstras que comme de grands récits épiques, *itihâsa*. C'est-à-dire que ce sont de sublimes et puissants tableaux de la vie, hauts en couleur, mais que tout au long de leur déroulement, ils émanent et profèrent la loi et l'idéal d'une vie gouvernée par l'esprit éthique et religieux le plus élevé et le plus noble qui soit, et que leur objectif suprême est de parvenir à cette idée du Divin et de l'ascension de l'âme dans les œuvres du monde. La peinture, la sculpture, l'architecture indiennes ne refusaient pas de payer leur tribut à la satisfaction et à l'interprétation esthétiques de la vie sociale, civique et individuelle de l'être humain; tout cela, nous en avons la preuve, jouait un rôle majeur dans la motivation créatrice; toutefois, c'est à l'aspect spirituel le plus vaste de la culture que ces arts destinaient leurs plus grandes créations et nous les voyons tout au long saisis et imprégnés de cette tendance du mental indien à s'absorber dans la pensée de l'âme, de la Divinité, du spirituel, de l'Infini. Notons également que la nature esthétique et hédoniste ne représentait pas seulement une aide pour la religion et la spiritualité – et à cet égard elle était abondamment sollicitée –, mais qu'elle constituait l'une des principales voies d'accès à l'esprit. La

religion vishnouïte, notamment, est une religion de l'amour et de la beauté, celle où l'âme-de-délice de l'homme trouve sa satisfaction entière en Dieu, où la vision transforme même les désirs et les images de la vie sensuelle en symboles d'une divine expérience de l'âme. Peu de religions ont poussé aussi loin cette universalité, ou porté aussi haut la nature entière dans sa vaste, sa puissante, sa multiple approche du spirituel et de l'infini.

Et enfin, il nous reste à considérer l'existence vitale la plus extérieure, l'existence humaine ordinaire sous ses divers aspects, dynamique, politique, économique et social. Là encore, la religion indienne prenait les choses solidement en main, soumettant l'ensemble de ces activités à l'influence de ses idéaux et de ses conceptions propres. Sa méthode consistait à ériger de grands Shâstras de la vie sociale – devoir et jouissance, règles de conduite militaire et politique, bien-être économique. D'une part l'on veillait au succès et au plein épanouissement de ces activités, à leur maîtrise et leurs justes rapports ; mais à ces mobiles rendus nécessaires par la nature vitale de l'homme et son action, on imposait la loi du Dharma, un idéal, une règle éthique et sociale rigoureuse (ainsi la vie entière du roi, détenteur du pouvoir et de la responsabilité suprême, était-elle d'heure en heure et en toute occasion astreinte à cette loi) et le rappel constant du devoir religieux. Plus tard, un principe machiavélique d'habileté politique, celui-là même qu'ont toujours poursuivi et que poursuivent encore les gouvernements et les diplomates, empiéta sur ce noble système, alors que durant l'âge d'or de la pensée, il était tenu pour une méthode politiquement efficace, mais vile – une voie inférieure et dégradante. Plus la position et les pouvoirs d'un homme étaient élevés, plus étaient étendues ses fonctions et l'influence de ses actes et de son exemple, et plus il devait répondre à l'appel du Dharma : telle était la grande règle de la culture indienne. La loi et les coutumes sociales étaient tout entières placées sous l'autorité des rishis et des dieux, protégées de la violence des grands et des puissants, pourvues d'un caractère socio-religieux, et le roi lui-même était tenu de vivre et gouverner en tant que gardien et serviteur du Dharma, n'ayant sur la communauté qu'un pouvoir exécutif, légitime aussi longtemps qu'il respectait fidèlement la Loi. Et comme cet aspect vital de l'existence est celui qui nous tire le plus facilement vers l'extérieur et nous éloigne du moi intérieur et d'un

but plus divin de la vie, c'est également celui qui était en tout point le plus rigoureusement lié à la pensée religieuse. Pour ce faire, on recourait aux moyens que l'homme vital peut le plus facilement comprendre : aux temps védiques par le rappel constant de l'idée de sacrifice derrière tout acte social ou civique, plus tard par les rites religieux, les cérémonies, l'adoration, les prières aux dieux, l'insistance sur les effets de l'action, ou sur la finalité supraterrrestre des œuvres. Cette préoccupation était immense. Dans les sphères intellectuelles, spirituelles et autres, en effet, on accordait une liberté considérable, voire absolue, à la spéculation, à l'action, à la création ; dans le domaine vital, par contre, la loi et l'autorité étaient des plus strictes. Cette tendance finit par s'accroître au point d'entraver l'expansion de la société vers des formes nouvelles mieux adaptées aux exigences de l'esprit du temps, le Yugadharma. Une porte restait ouverte, une libération possible, grâce à un dispositif qui permettait à la communauté de modifier directement la coutume, et à l'individu de mener une vie religieuse pourvue de sa propre discipline supérieure, une existence libre, détachée du tissu social ordinaire où il est soumis à tout un ensemble de règles et d'injonctions. Observance et discipline rigides pour la vie sociale ; discipline plus souple, plus noble, éducation de soi-même plus libre pour l'aspect idéal du Dharma ; vaste liberté pour la vie religieuse et spirituelle : tels devinrent les trois pouvoirs du système. À travers eux, l'esprit humain en pleine croissance pouvait s'élever par degrés vers sa propre perfection.

Ainsi, dans leur application à la vie, les idéaux indiens revêtirent de tout temps un caractère général fait de cette seule texture : la préparation continue et subtilement graduée, subtilement harmonisée, de l'âme humaine à l'existence spirituelle. En premier lieu, la satisfaction contrôlée de l'être naturel primitif de l'homme soumis à la loi du Dharma et de la pensée éthique, assailli à tout instant par les suggestions religieuses – une religion qui en appelait tout d'abord à son mental fruste et le plus extérieur, mais qui s'ouvrait en chacun de ses symboles et en chaque circonstance extérieure sur un sens plus profond, étayé et justifié par la plus profonde des significations spirituelles et idéales. Puis, l'ascension des échelons supérieurs de la raison développée et des pouvoirs psychique, éthique et esthétique étroitement mêlés et portés, par une ouverture analogue, jusqu'à leurs plus hautes

orientations et potentialités spirituelles. Et enfin, de chacun de ces pouvoirs qui grandissaient en l'homme suivant leur propre voie, l'on faisait une porte ouverte sur son être spirituel et divin.

C'est donc ainsi que furent créés un yoga de la connaissance visant au dépassement de l'homme pensant et intellectuel, un yoga des œuvres visant au dépassement de l'homme actif, dynamique, éthique, et un yoga de l'amour et de la bhakti visant au dépassement de l'homme émotif, esthétique, hédoniste. Ainsi chacun parvenait à la perfection en suivant une direction relevant de son pouvoir particulier et orienté vers son moi, vers l'esprit, vers Dieu ; l'on créa également un yoga du dépassement de soi par le pouvoir de l'être psychique, et même par le pouvoir de la vie dans le corps – yogas que l'on pouvait pratiquer séparément ou dans une certaine mesure synthétiquement. Mais toutes ces voies du dépassement de soi menaient à un plus haut devenir du moi. Devenir un avec l'être universel et avec toutes les existences, un avec le moi et l'esprit, uni à Dieu, tel était l'aboutissement de l'évolution, l'étape finale de la culture humaine.

#### *La spiritualité indienne et la vie – 4*

Je me suis assez longuement étendu, encore que très imparfaitement, sur les principes de la religion indienne, le sens de son évolution et le but de son système, parce que ces choses continuent d'être ignorées et que défenseurs et adversaires se livrent bataille sur des détails, des conséquences particulières et des questions secondaires. Ces choses-là ont également leur importance, car elles font partie de l'application pratique de la culture et de son mode d'action dans la vie ; mais on ne peut les estimer à leur juste valeur que si l'on saisit l'intention cachée derrière l'exécution. Et ce qui nous frappe tout d'abord, c'est que le principe de la culture indienne, son objectif essentiel, était exceptionnellement élevé, ambitieux et noble, le plus élevé, en vérité, que l'esprit humain puisse concevoir. Car est-il une idée de la vie plus haute que celle qui consiste à en faire un développement de l'esprit en l'homme, le menant à ses plus vastes, ses plus secrètes et ses plus hautes possibilités –, une culture qui conçoit la vie comme un mouvement de l'Éternel dans le temps, de l'universel dans l'individuel, de l'infini dans le fini, du Divin en l'homme, ou qui estime que l'homme peut non seulement devenir conscient de l'éternel et infini, mais encore vivre en son pouvoir et, par la connaissance de soi, s'universaliser, se spiritualiser et se diviniser ? Est-il, dans la vie de l'homme, un but plus élevé que celui qui consiste à croître par une expérience intérieure et extérieure jusqu'à pouvoir vivre en Dieu, réaliser son esprit, devenir divin en la connaissance, la volonté et la joie de son existence la plus haute ? Or tel est bien le sens de la culture indienne et de ce qu'elle s'efforce de réaliser.

Il est facile de dire que ces idées sont extravagantes, chimériques et impraticables, qu'il n'y a ni esprit ni éternel ni rien de divin, et que l'homme ferait mieux de ne pas se mêler de religion et de philosophie, pour essayer, par contre, de tirer le meilleur parti possible de ce presque-rien éphémère que sont la vie et le corps. C'est là une négation assez naturelle de la part du mental vital et physique, mais elle repose sur l'hypothèse que l'homme ne peut être que ce qu'il est actuellement, et qu'il n'y a rien en lui de plus grand qu'il ait pour tâche de développer ; cette négation ne saurait tenir longtemps. Le but véritable



d'une grande culture est en effet d'aider l'homme à s'élever vers un quelque chose que tout d'abord il n'est pas, de le mener à la connaissance, bien qu'il parte d'une insondable ignorance, de lui enseigner à vivre selon sa raison, bien qu'en vérité il vive infiniment plus selon sa déraison, selon la loi du bien et de l'union bien qu'il soit à présent plein de turpitude et de discorde, selon la loi de la beauté et de l'harmonie, bien que sa vie soit en fait un mélange repoussant de laideur et d'insoutenable sauvagerie, selon une loi supérieure de son esprit bien qu'à l'heure actuelle il soit égoïste, terre à terre, antispirituel, immergé dans les besoins et les désirs de son être physique. Une civilisation qui ne poursuivrait aucun de ces buts ne saurait guère se targuer d'une culture, en tout cas pas d'une culture qui ait quelque grandeur ou noblesse. Mais le dernier de ces buts, tel que l'Inde ancienne le concevait, est le plus haut de tous, car il inclut et surpasse tous les autres. Avoir tenté cela, c'est avoir ennobli la vie et l'humanité; et mieux vaudrait même avoir échoué, que de n'avoir jamais fait cette tentative; avoir obtenu ne fût-ce qu'un succès partiel élargit considérablement les possibilités futures de l'être humain.

Le système sur lequel repose la culture indienne est une tout autre affaire. De par sa nature même, un système est à la fois une actualisation et une limitation de l'esprit; et pourtant, nous avons besoin d'une science et d'un art de vivre, d'une organisation de la vie. Ce qu'il faut, c'est que ses principes soient suffisamment larges et nobles, que le système puisse évoluer afin de permettre à l'esprit de s'exprimer progressivement dans la vie, qu'il soit souple même dans sa solidité, afin de pouvoir absorber et harmoniser les nouveaux matériaux, se diversifier et s'enrichir sans perdre son unité. Le système de la culture indienne était tout cela dans son principe et, jusqu'à un certain point et pendant une certaine période, dans son application. Que vers la fin il ait décliné et que sa croissance se soit en quelque sorte interrompue – l'arrêt ne fut pas total mais suffisamment grave pour mettre sa vie et son avenir en péril –, est indéniable, et nous devons nous demander si cela était dû au caractère inhérent de notre culture, à une déformation, ou bien à un épuisement passager de la force de vie; et, dans ce dernier cas, nous aurons à déterminer la cause de cet épuisement. Pour le moment, je me bornerai à noter rapidement un point qui me semble avoir son importance.

Notre critique n'est jamais las de ressasser les malheurs de l'Inde, dont il rend notre civilisation responsable. Celle-ci, en effet, serait incurablement tarée, totalement dépourvue d'une saine, d'une authentique culture. Or, l'infortune n'est pas une preuve d'inculture, pas plus que la bonne fortune n'est le signe du salut. La Grèce fut infortunée; tout autant que l'Inde, elle fut déchirée par des dissensions internes et des guerres civiles et fut incapable, finalement, d'arriver à l'unité ou de préserver son indépendance; et pourtant, l'Europe doit la moitié de sa culture à ces petits peuples grecs inconstants et belliqueux. L'Italie, elle aussi, eut en vérité son content de malheurs, et pourtant, peu de nations ont autant contribué à la culture européenne que cette incompétente et malheureuse Italie. Les malheurs de l'Inde ont été considérablement exagérés, tout au moins leur incidence. Néanmoins, considérons ce pays à ses heures les plus sombres, et admettons qu'aucune nation n'ait plus souffert qu'elle. Si tout cela est dû au caractère exécrationnel de notre civilisation, à quoi est dû, alors, le fait remarquable que, sous le poids de ces malheurs, l'Inde, sa culture et sa civilisation aient obstinément survécu? d'où lui vient ce pouvoir qui lui permet aujourd'hui – déchaînant l'ire de ses critiques – de s'affirmer et d'affirmer son esprit face au raz de marée européen qui a pratiquement englouti les autres peuples? Si ses malheurs sont dus à ses déficiences culturelles, ne devons-nous pas en conclure, pour des raisons similaires, que son extraordinaire vitalité est due à quelque grande force cachée en elle, à quelque permanente vérité de son esprit? Un pur mensonge – une pure insanité – ne saurait vivre; sa persistance est une maladie qui tôt ou tard conduit à la mort; il ne peut être la source d'une vie indestructible. Il doit donc y avoir un certain fond de bonne santé, une vérité salvatrice, qui ont tenu ce peuple en vie et lui permettent aujourd'hui encore de garder la tête haute et d'affirmer sa volonté d'être, sa foi en sa mission.

En fin de compte, cependant, il nous faut considérer non seulement l'esprit et le principe de cette culture, non seulement sa conception idéale, et tout ce que son système s'est proposé d'accomplir, mais son action et son effet sur les valeurs de la vie. À cet égard, elle présente incontestablement de grandes limitations, de grandes imperfections. Il n'est pas de culture, pas de civilisation ancienne ou moderne dont le système ait entièrement satisfait au besoin humain de perfection;

il n'en est pas dont l'action n'ait été viciée par des limites et des défauts considérables. Et plus le but de la culture est élevé, et vaste le corps de la civilisation, plus ces imperfections sont apparentes. Toute culture souffre d'abord des limitations ou des défauts de ses qualités et, conséquence presque inévitable, elle souffre aussi des excès de ses qualités. Elle tend à se concentrer sur certaines idées dominantes et à perdre les autres de vue, ou à les déprécier indûment; de ce déséquilibre naissent certaines tendances unilatérales qui ne sont pas contrôlées comme il le faudrait, n'occupent pas la place qui leur est due, et provoquent des exagérations malsaines. Toutefois, tant que la civilisation préserve sa vigueur, la vie s'adapte, utilise au mieux les forces compensatrices et, malgré tous les faux pas, les maux, les désastres, quelque chose de grand est accompli; mais à une époque de déclin, le défaut ou l'excès d'une qualité particulière prend le dessus, devient une maladie, cause un ravage général et peut, s'il n'est enrayé, mener à la déchéance et à la mort. En outre, l'idéal peut être grand, il peut même, comme ce fut le cas pour la culture indienne à son apogée, posséder une certaine complétude provisoire, représenter une première tentative d'harmonie globale; mais un abîme sépare encore l'idéal de la pratique. Le combler, ou tout au moins le réduire autant qu'il est possible, est la tâche la plus ardue qu'il soit donné à l'homme d'accomplir. Et enfin, l'évolution de l'humanité, ce qui ne laisse pas de surprendre si nous suivons le déroulement des âges, ne progresse encore, tout compte fait, que d'un pas lent et embarrassé. Chaque époque, chaque civilisation portent le lourd fardeau de nos insuffisances; chaque époque à son tour s'en déleste en partie, mais perd, ce faisant, quelque ancienne vertu, ouvre de nouvelles failles et s'embarrasse de nouvelles aberrations. Il nous faut dresser un bilan, considérer les choses dans leur ensemble, voir où tendent nos efforts, élargir notre vision à la mesure des siècles; sinon il nous serait difficile de conserver une foi inébranlable en notre destinée. Car finalement, qu'avons-nous accompli jusqu'à présent, même durant les plus glorieuses époques de notre histoire? Le plus souvent, nous n'avons fait que verser quelques gouttes de raison, de culture, de spiritualité dans une masse de barbarie, pour lui servir de levain. L'humanité n'est encore qu'à demi civilisée et rien dans l'histoire de son cycle actuel ne prouve qu'elle ait jamais dépassé ce stade.

Et c'est pourquoi chaque civilisation offre un tableau mitigé et disparate, qu'un regard hostile ou dépourvu de sympathie – qui ne note que ses défauts ou les exagère, ignore son véritable esprit et ses qualités, accumule les ombres et ferme les yeux sur les lumières – peut transformer en une masse de barbarie, un tableau de ténèbres pratiquement sans espoir, de faillite presque irrémédiable, à la surprise et l'indignation légitimes de ceux pour qui ses motifs semblent chargés d'une grande et juste valeur. Car chaque civilisation a contribué à l'effort général de la culture humaine, l'a enrichi de quelque chose d'unique, mis en valeur une certaine potentialité de notre nature et jeté les premières, les larges bases de sa future perfection. La Grèce a cultivé à un haut degré la raison intellectuelle, le sens de la forme et de la beauté harmonieuses; Rome a donné un solide fondement à la force, au pouvoir, au patriotisme, à la loi, à l'ordre; l'Europe moderne a développé à outrance la raison pratique, la science, l'efficacité, la capacité économique; l'Inde a privilégié l'épanouissement du mental spirituel – agissant sur les autres pouvoirs humains et les dépassant –, de la raison intuitive, de l'harmonie philosophique du dharma imprégné de l'esprit religieux, du sentiment de l'éternel et infini. L'avenir devra nous conduire à un développement global plus large et plus parfait de tous ces pouvoirs, et en faire évoluer de nouveaux. Mais cela ne saurait s'accomplir de la façon juste en condamnant le passé ou en condamnant d'autres cultures, différentes de la nôtre, dans un esprit d'arrogante intolérance. Il nous faut non seulement conserver un esprit de calme critique, mais un regard de bienveillante intuition pour extraire ce qu'il y a de bon dans l'effort passé et présent de l'humanité et en tirer le meilleur parti pour notre progrès futur.

Cela dit, si notre critique soutient que l'ancienne culture de l'Inde était à demi barbare, je n'élèverai aucune objection, à la condition toutefois qu'il me soit permis d'émettre la même critique, légitime ou non, à l'endroit du type de culture européenne qu'il souhaite nous infliger à la place de la nôtre. Monsieur Archer sent bien que la civilisation européenne prête le flanc à ce genre de riposte et il argue pathétiquement que c'est là une chose à ne pas faire; il se réfugie derrière le vieux cliché selon lequel *tu quoque* n'est pas un argument. Certes, la riposte serait mal venue s'il n'était question que d'une critique impartiale de la culture indienne, sans comparaisons arrogantes

et prétentions agressives. Mais elle devient un argument parfaitement légitime et efficace quand le critique se fait partisan et tente, au nom de la supériorité de l'Europe, de fouler aux pieds tout ce que revendiquent l'esprit indien et sa civilisation. Quand, sous prétexte que l'Inde n'a pas atteint à une perfection culturelle ou à l'idéal d'une saine civilisation, il insiste pour que nous renoncions à notre existence et à notre culture propres afin de suivre les traces et l'exemple de l'Occident tels de dociles écoliers, nous sommes en droit de faire remarquer que l'Europe peut être créditée d'un échec tout aussi « hideux », et pour les mêmes raisons fondamentales. Quand nous voyons au nom de la science et de la raison pratique, au nom de l'efficacité et d'une production économique débridée, l'homme se transformer en l'esclave de sa propre vie et de son corps, en une roue, un ressort, un rouage dans un gigantesque mécanisme, ou en une cellule de l'ordre économique – traduisant ainsi en termes humains l'idéal de la fourmilière ou de la ruche –, nous sommes en droit de demander si c'est vraiment là toute la vérité de notre être, le summum de la civilisation. On nous dira qu'au moins l'idéal de cette culture, bien qu'il ait lui aussi ses obstacles et ses difficultés, ne poursuit pas un but indûment exalté et devrait être plus facile à réaliser que l'idéal spirituel ardu de l'Inde ancienne. Mais dans quelle mesure le mental et la vie de l'Européen sont-ils vraiment gouvernés par la raison, et à quoi se résument en fin de compte cette raison pratique et cette efficacité ? À quelle perfection ont-elles mené le mental, l'âme, la vie de l'homme ? La laideur agressive de la vie européenne moderne, son indigence en matière de philosophie, de beauté artistique, d'aspiration religieuse, sa perpétuelle agitation, le fardeau brutal et opprimant de sa mécanisation, son manque de liberté intérieure, sa récente et formidable catastrophe<sup>1</sup>, sa féroce lutte des classes, sont choses dont nous avons le droit de tenir compte. Certes, il serait injuste de revenir sans cesse, dans le style de la lyre archérienne, sur ces seuls aspects, et d'ignorer l'aspect positif des idéaux modernes. Il fut un temps, en vérité, voici bien des années, où tout en admirant les accomplissements culturels passés de l'Europe, la forme industrielle qu'ils ont revêtue de nos jours me semblait une barbarie titanesque de l'intelligence humaine, dont l'Allemagne était le type

---

1. La Première Guerre mondiale.

exagérément admiré et le brillant protagoniste. Une vision plus large des voies de l'Esprit dans le monde est venue corriger cette vue partielle ; celle-ci avait néanmoins perçu une vérité que l'Europe a reconnue à l'heure de son agonie, bien qu'elle semble à présent oublier trop facilement cette brève illumination. Mais M. Archer argue que l'Occident lutte au moins pour sortir de sa barbarie, alors que l'Inde stagne, satisfaite de ses insuffisances. Il énonce là, peut-être, une vérité d'hier. Et après ? Reste à savoir si l'Europe a choisi le seul, le meilleur, le plus parfait des chemins ouverts à l'entreprise humaine et si l'Inde, au lieu d'imiter l'Europe – bien qu'elle puisse sans doute tirer une leçon de l'expérience occidentale –, ne ferait pas mieux, pour sortir de ce marasme, de développer ce qu'il y a de meilleur et de plus essentiel dans son esprit et sa culture.

Il est tellement évident que le vrai chemin de l'Inde, son chemin naturel, va dans cette direction, que M. Archer, ayant choisi pour le détruire le rôle de l'avocat du diable, est contraint à chaque pas de jongler avec la vérité et de s'éreinter vainement pour rétablir l'envoûtement hypnotique – maintenant et à jamais brisé – qui pendant si longtemps a conduit la plupart d'entre nous à nous condamner en bloc, nous-mêmes et notre passé, et à nous imaginer que l'Indien avait pour seul devoir au monde de se faire singe-pantin et de danser aux refrains mécaniques de l'orgue de Barbarie du civilisateur britannique. Face au droit à la survie que réclame la culture indienne, le meilleur moyen, et le plus radical, consisterait à récuser la valeur de ses idées fondamentales et ce que son idéal comporte de plus haut, renier son tempérament et sa vision du monde. Nier la vérité ou la valeur de la spiritualité, du sens de l'éternel et de l'infini, de l'expérience spirituelle intérieure, du mental et de l'esprit philosophiques, du but et du sentiment religieux, de la raison intuitive, de l'idée d'universalité et d'unité spirituelle, constitue un premier moyen d'y parvenir, et telle est en vérité l'attitude que choisit notre critique ; cette intention transparaît constamment de sa véhémence philippique, mais il ne peut la mener logiquement à son terme, car il contredirait alors des idées et des perceptions indéradicables de l'esprit humain qui, même en Europe, après une éclipse, commencent à retrouver la faveur du public. C'est pourquoi il tergiverse et tente plutôt de prouver qu'en Inde, même dans son magnifique passé, même à son apogée, on ne trouve ni spiritualité, ni véritable ou noble esprit

religieux, ni lumière de raison intuitive, absolument rien des grandes choses auxquelles elle a aspiré avec tant de ferveur. Cette affirmation est suffisamment absurde, se contredit elle-même et va à l'encontre des témoignages formels de ceux qui, éminemment qualifiés, ont l'autorité requise pour s'exprimer sur ce sujet. Il établit donc une troisième ligne de front où se combinent deux affirmations illogiques et contradictoires : premièrement, que ces choses plus grandes qui sont le fondement de l'hindouisme « supérieur » n'ont eu aucun effet sur l'Inde et, deuxièmement, qu'elles ont eu au contraire un effet des plus désastreux, des plus envahissants, des plus paralysants, en un mot, qu'elles ont assassiné l'âme et la vie. Il tente de donner du poids à ses accusations en regroupant toutes ces lignes d'attaque incohérentes et en les menant à une seule conclusion, à savoir que la culture de l'Inde, en théorie comme en pratique, est fautive, dénuée de toute valeur, nuisible au véritable but de la vie humaine.

Cette dernière position est la seule qu'il nous faille à présent considérer, puisque la valeur des idées essentielles de la culture indienne est indestructible et que les nier serait futile. Les choses qu'elles représentent sont là, sous une forme ou une autre, en quête d'elles-mêmes, vaguement ou distinctement, au cœur des aspirations les plus hautes et les plus profondes de l'être et de la nature de l'homme. L'originalité de la culture indienne ne repose que sur cette seule distinction : tout ce qui, dans la plupart des autres cultures, reste vague, confus, ou imparfaitement mis en évidence, elle s'est efforcée de le rendre distinct, de sonder toutes ses possibilités, fixer ses aspects et ses contours et l'offrir à l'humanité comme un idéal réel, précis, vaste et réalisable. La formulation n'est peut-être pas tout à fait complète, on peut encore l'élargir, l'améliorer, l'exprimer différemment, faire ressortir les éléments qui manquaient, modifier lignes et formes, corriger les erreurs d'accent et d'orientation ; mais une large et solide assise a été établie, non seulement en théorie, mais dans la pratique, très concrètement. Si un échec réel et complet s'est produit dans la vie – et c'est le seul point qui reste à élucider –, ce ne peut être dû qu'à l'une de ces deux causes : ou bien quelque bévue essentielle a été commise dans l'application de l'idéal aux réalités de la vie telle qu'elle est, ou bien ce sont les réalités de la vie que l'on a totalement refusé d'admettre. En d'autres termes, peut-être avons-nous trop insisté sur ce qu'il nous est possible

de devenir, sur quelque sommet à peine accessible de notre être, sans avoir au préalable tiré le meilleur parti de ce que nous sommes. L'infini ne peut être atteint qu'après que nous avons grandi dans le fini, l'éternel ne peut être saisi que par l'homme qui grandit dans le temps, le spirituel ne peut être parfait que par l'homme qui s'est d'abord accompli dans le corps, la vie, le mental. Si cette nécessité a été ignorée, alors on est en droit d'affirmer que le principe directeur de la culture indienne comportait une erreur grossière, incorrigible et inexcusable. Mais en fait, il n'y a rien eu de tel. Nous avons vu quels étaient le but, le principe et la méthode de cette culture. Il en ressort très clairement que dans son système, la valeur de la vie et sa formation pratique étaient amplement reconnues et qu'on leur accordait leur place légitime. Même les philosophies et les religions les plus radicales, le bouddhisme et l'illusionnisme, pour qui la vie était une impermanence ou une ignorance qui doit être transcendée et rejetée, ne perdaient pourtant pas de vue la vérité selon laquelle l'homme doit se développer dans les conditions de cette ignorance et de cette impermanence actuelles, avant de pouvoir atteindre à la connaissance et à ce Permanent qui est la négation de l'être temporel. Le bouddhisme n'était pas uniquement une sublimation nuageuse du nirvâna, du néant, de l'extinction et de la futile tyrannie du Karma ; il nous a donné une grande et puissante discipline pour la vie de l'homme sur terre. Les effets positifs qu'il a eus sur la société et sur l'éthique sont immenses, et l'impulsion créatrice qu'il a transmise à l'art et à la pensée et, à un moindre degré, à la littérature, constituent une preuve suffisante de la forte vitalité de sa méthode. Si cette tendance positive était présente dans la plus extrême des philosophies négationnistes, elle l'était à plus forte raison dans l'ensemble de la culture indienne.

Certes, il y eut dès les premiers temps dans le mental indien une certaine prédisposition à s'enfuir vers les sommets les plus raréfiés, les plus austères, comme on le voit dans le bouddhisme et le Mâyāvâda. Cet excès était inévitable, le mental humain étant ce qu'il est. Il était même nécessaire et avait sa valeur. Notre mental n'atteint pas facilement, ni n'embrasse d'un seul coup la totalité de la vérité ; celle-ci ne peut être découverte que par une quête ardue. Le mental oppose l'un à l'autre les différents aspects de la vérité, poursuit chacun d'eux jusqu'à son extrême possibilité, va jusqu'à le considérer pendant un

certain temps comme l'unique vérité, aboutit à de précaires compromis, et par diverses mises au point et tâtonnements trouve peu à peu leurs vraies relations. Telle fut la méthode que suivit le mental indien ; il couvrit autant qu'il le put le champ tout entier, essaya chaque position, contempla la vérité sous tous ses angles, s'aventura d'un extrême à l'autre, d'une synthèse à l'autre. Mais le critique européen, suivant sa laborieuse approche, part généralement du principe que cette excessive négation de la vie résume en fait toute la pensée et tout le sentiment indiens, ou qu'elle reflète l'idée que l'Inde se fait de la culture, idée dominatrice que nul ne songe à contester. Rien n'est plus erroné et plus inexact. La religion védique primitive ne reniait pas la vie, elle lui donnait au contraire toute son importance ; les Upanishads ne méprisaient pas la vie, elles estimaient au contraire que le monde est une manifestation de l'Éternel, du Brahman. Tout ici-bas est Brahman, tout est dans l'Esprit et l'Esprit est en tout. L'Esprit existant-en-soi est devenu toutes ces choses et toutes ces créatures. La vie aussi est Brahman, la force-de-vie est la base même de notre existence. L'esprit-de-vie, Vâyu, est l'Éternel manifeste et évident, *pratyaksham brahma*. Mais cette religion affirmait que la vie humaine actuelle n'est ni ce qu'il y a de plus haut, ni le tout. Le mental et la vie extérieurs de l'homme ne sont pas son être intégral ; pour s'accomplir et devenir parfait, il lui faut s'élever hors de son ignorance physique et mentale pour atteindre à la connaissance de soi spirituelle.

Le bouddhisme apparut à une époque ultérieure et s'empara de l'un des aspects de ces anciens enseignements pour établir une vive opposition spirituelle et intellectuelle entre l'impermanence de la vie et la permanence de l'Éternel, ce qui porta à son comble l'exagération ascétique et en fit un évangile. Le mental synthétique de l'Inde lutta contre ce négationisme et finit par rejeter le bouddhisme, non sans subir la contagion. Cette tendance s'accrut même pour atteindre son apogée dans la philosophie de Shankara. Sa théorie de la Mâyâ marqua puissamment le mental indien et, coïncidant avec le déclin progressif de la vitalité de la race, tendit effectivement, pendant un certain temps, à imposer une vision pessimiste et négative de la vie terrestre et à déformer le plus vaste idéal indien. Mais sa théorie ne découle pas nécessairement des grandes autorités védântiques – les Upanishads, les Brahmasûtras et la Gîtâ – et fut toujours combattue

par d'autres philosophies et religions issues du Védânta, qui tiraient de ces Écritures et de l'expérience spirituelle des conclusions toutes différentes. À l'heure actuelle, bien que la pensée de Shankara soit provisoirement portée aux nues, les mouvements les plus vivants de la philosophie et de la religion indiennes s'orientent à nouveau vers une synthèse de la spiritualité et de la vie, laquelle formait une partie essentielle de l'ancien idéal de l'Inde.

C'est pourquoi l'affirmation de M. Archer, qui prétend que tout ce que l'Inde a pu accomplir dans les domaines de la vie, de la création et de l'action, le fut à l'encontre des idées directrices de sa culture – puisque logiquement elle aurait dû abandonner vie, création et action – est aussi mal fondée que grotesque et contre-nature. Développer pleinement en l'homme l'être intellectuel, dynamique, volitif, l'être éthique, esthétique, social et économique, était au contraire un élément important de la civilisation indienne – ne serait-ce, au moins, que comme préliminaire indispensable à la perfection et à la libération spirituelles. Les plus hauts accomplissements de l'Inde dans les domaines de la pensée, de l'art, de la littérature, de la société, étaient le résultat logique de sa culture religio-philosophique.

Toutefois, quelle qu'ait pu être la théorie, l'on pourrait soutenir que cette exagération existait et qu'en pratique elle découragea la vie et l'action. Une fois écartées les autres aberrations proclamées par M. Archer, voilà en fin de compte à quoi se résume sa critique ; selon lui, l'insistance sur le Moi, l'éternel, l'universel, l'impersonnel, l'infini, découragèrent la vie, la volonté, la personnalité, l'action humaine, et menèrent à un ascétisme pervers et destructeur. L'Inde n'a rien accompli d'important, n'a produit aucune grande personnalité, s'est montrée impuissante en matière de volonté et d'esprit d'entreprise, son art et sa littérature sont une abominable nullité qui n'égale même pas les œuvres européennes de troisième ordre, l'histoire de sa vie forme un long et lugubre rapport d'incompétence et d'échec. Et comme ce critique n'en est pas à un illogisme près, il affirme d'un même souffle que cette Inde, qu'il a dépeinte ailleurs comme ayant toujours été décadente, stérile, ou qu'il a traitée de mère de monstrueux avortons, est l'un des pays les plus intéressants de ce monde, que son art dégage un charme puissant, irrésistible, qu'il compte d'innombrables merveilles, que sa barbarie même est magnifique et, comble du fantastique,



qu'en présence de certaines de ses personnalités, dans les domaines finement tissés de son ancienne culture aristocratique, un Européen risque de se sentir comme un intrus à demi barbare. Mais laissons là ces instants de grâce qui ne sont que de rares lueurs dans la sombre et sinistre humeur de M. Archer, pour examiner le véritable fondement de cette critique. Quelle fut en Inde la vraie valeur de la vie, de la volonté, de la personnalité, des réalisations, de la création, tout ce que ce pays considère comme ses titres de gloire, mais devant lesquels on lui demande de frémir d'horreur et de honte? Telle est la question fondamentale qu'il nous reste à résoudre.

### *La spiritualité indienne et la vie – 5*

L'on peut, sans grande difficulté, rejeter l'accusation la plus courante qui porte sur les applications pratiques de la culture indienne. Le critique auquel nous avons affaire a en effet ruiné sa propre cause par sa folie de l'exagération. Prétendre que le cœur de l'Inde n'a jamais battu qu'au ralenti, dans l'ombre, à petits coups, qu'elle n'a produit aucune grande personnalité, à la mythique exception du Bouddha et à celle du pâle Ashoka, qu'elle n'a jamais fait preuve de la moindre volonté ni jamais rien accompli de grand, est une affirmation si contraire aux faits historiques que seul un avocat du diable en mal de procès oserait même l'énoncer, ou la formuler avec cette brutale véhémence. L'Inde a vécu, et vécu grandement, quel que soit le jugement que l'on puisse porter sur ses idées et ses institutions. Après tout, que signifie vivre, et quand vivons-nous le plus pleinement, le plus noblement? La vie n'est assurément pas autre chose que la création, l'expression spontanée, dynamique de l'esprit en l'homme, de ses pouvoirs, de ses capacités, de sa volonté d'être, de penser, de créer, d'aimer, d'agir et d'accomplir. Lorsque cette expression fait défaut, ou plutôt, puisqu'elle ne saurait être totalement absente, lorsqu'elle est amoindrie, réprimée, découragée ou assoupie, fût-ce pour des raisons extérieures ou intérieures, on peut alors parler d'un manque de vitalité. Dans son sens le plus large, la vie est la vaste trame tissée par notre action intérieure et extérieure, elle est le jeu de la Shakti, le jeu du Karma; la religion et la philosophie, la pensée et la science, la poésie et l'art, le théâtre, le chant, la danse et les jeux, la politique et la société, l'industrie, le commerce et les échanges, l'aventure et le voyage, la guerre et la paix, le conflit et l'unité, la victoire et la défaite, les aspirations et les vicissitudes, les pensées, les émotions, les paroles et les actes, les joies et les peines, tels sont les composants de l'existence humaine. Dans un sens plus étroit, la vie est parfois définie comme la manifestation la plus évidente et extérieure de l'action vitale, qu'une intellectualité hypertrophiée ou une spiritualité ascétique peuvent opprimer, qu'une pâle pensée et une lassitude du monde plus morose encore débilitent complètement, et dont un système social conformiste, conventionnel ou trop collet-monté fait une

chose insipide, usée, sans intérêt. D'autre part la vie peut être dynamique et haute en couleur pour une fraction privilégiée de la société, mais terne, vide, misérable pour la masse. Ou enfin, les matériaux et les circonstances ordinaires de l'existence brute peuvent être réunis, mais si la vie n'est pas soulevée par de grands espoirs, de grandes aspirations, de grands idéaux, on est alors en droit de dire que la communauté ne vit pas vraiment ; il lui manque la grandeur inhérente de l'esprit humain.

Dans l'antiquité et à l'époque médiévale, il ne manquait en Inde aucun des éléments qui font de l'existence humaine une expérience riche et passionnante. La vie était au contraire extraordinairement colorée et stimulante. La critique de M. Archer sur ce point – critique dont la coupe d'ignorance est pleine et qui ne repose que sur la construction purement fictive de ce qui, logiquement, aurait dû se produire si les théories ascétique et illusionniste avaient prévalu – n'est et ne peut être soutenue par quiconque a observé les faits. De nombreux écrivains européens ayant étudié l'histoire du pays et de son peuple ont su dire avec force combien ils appréciaient l'éclat et l'étonnante plénitude, la beauté et toutes les couleurs de la vie, avant la période actuelle – vie qui malheureusement n'existe plus, sauf dans les pages de l'histoire et de la littérature, et dans quelques fragments épars ou qui partent en poussière ; mais ceux qui ne voient les choses que de loin, ou ne fixent leur regard que sur un seul aspect, en parlent souvent comme d'un pays de métaphysique, de philosophie, de songes et de ruminations imaginaires, tandis que certains artistes ou écrivains en parlent comme d'une terre des Mille et une Nuits, un pur scintillement de couleurs, de fantasmes et d'étranges merveilles. Or l'Inde, bien au contraire, comme tous les grands centres de civilisation, a fermement embrassé la réalité, elle a su affronter énergiquement les grands problèmes de la pensée et de la vie, mettre en place une organisation sage et mesurée et encourager les plus nobles actions. Ces perceptions expriment une vision très différente qui met en lumière la multiple splendeur de l'Inde et la richesse de sa vie. Éclat et magnificence sont les marques de son esthétique ; nous lui devons les rêves les plus grands, les imaginations les plus splendides et les plus hautes, toutes choses indispensables à notre accomplissement. Nous y trouvons aussi une profonde pensée philosophique et religieuse, une critique de la vie

large et pénétrante, un ordre politique et social remarquable, un sens éthique aigu et, dans la vie individuelle et communautaire, une vigueur qui ne s'est jamais démentie. Voilà réunis les éléments qui concourent à la plénitude de l'existence – bien que l'on n'y trouve guère, sauf dans des cas exceptionnels, ces violentes perversités égoïstes, ces excès que certains esprits semblent tenir pour une preuve de la plus haute vitalité.

Dans quel domaine, en vérité, l'Inde n'a-t-elle pas expérimenté, réalisé, créé, et toujours sur une vaste échelle tout en restant attentive à la perfection du moindre détail ? On ne saurait vraiment remettre en question ses réalisations spirituelles et philosophiques ; elles se dressent devant nous tels les Himâlayas, *prithivyâ iva mânadandah*, « tels la toise qui mesure la terre », selon l'expression de Kâlidâsa, intermédiaires entre le ciel et la terre, mesurant le fini, lançant leur sonde au loin dans l'infini, plongeant leurs extrémités dans les mers supérieures et inférieures du supraconscient et du subliminal, de l'être spirituel et de l'être naturel. Cependant, si ses philosophies, ses disciplines religieuses, sa longue cohorte de personnalités spirituelles – penseurs, fondateurs, saints – constituent ses plus hautes gloires, comme il était naturel à son tempérament et à sa pensée dominante, elles ne sont en rien les seules, non plus que les autres ne sont éclipsées par cette suprématie. Il est aujourd'hui établi que dans le domaine scientifique, nul pays, avant l'âge moderne, n'est allé aussi loin. L'Europe elle-même doit les fondements de sa science physique à l'Inde tout autant qu'à la Grèce, bien qu'indirectement, par l'intermédiaire des Arabes. Et n'eût-elle été que jusque-là, que cela prouverait amplement à quel point la vie intellectuelle était intense dans cette ancienne culture. Tout spécialement en mathématique, en astronomie et en chimie, branches principales de la science antique, elle fit de nombreuses découvertes, sut les formuler correctement, anticipant par la force du raisonnement et de l'expérimentation certaines des idées et des découvertes auxquelles l'Europe ne sut parvenir que bien plus tard, mais qu'elle fut en mesure de mieux fonder grâce à des méthodes nouvelles et plus complètes. L'Inde avait ses experts en chirurgie et son système médical a survécu jusqu'à ce jour, et conserve sa valeur, bien qu'entre-temps les connaissances en ce domaine aient décliné et regagnent aujourd'hui seulement leur vitalité.

Dans sa littérature, dans son activité intellectuelle, l'Inde fit preuve d'une étonnante vigueur, et se montra grande bâtisseuse. Nous lui devons non seulement les Védas, les Upanishads et la Gîtâ – et tant d'autres œuvres, moins sublimes quoique puissantes ou magnifiques, monuments inégalés de la poésie religieuse et philosophique, genre où l'Europe n'a que rarement produit quelque chose de vraiment grand –, mais aussi cet immense monument national, le Mahâbhârata. Embrassant dans son cycle la littérature poétique, cette épopée exprime si bien tous les aspects de la vie de l'Inde, au cours d'une longue époque formatrice, qu'un dicton populaire, qui a tout à la fois la justesse et l'exagération d'un épigramme trop bien tourné, a pu dire : « Ce qui n'est pas dans ce Bhârata-là n'est pas dans le Bhâratavarsha (l'Inde). » On lui doit aussi le Râmâyana, le plus remarquable poème de ce genre jamais écrit. Dans cette sublime, cette merveilleuse épopée de l'idéalisme éthique et de la vie humaine héroïque, semi-divine, s'unissent la richesse, l'ampleur, toutes les plus belles nuances d'une poésie et d'un romanque soutenus par une pensée des plus raffinée, par la joie sensuelle, l'imagination, l'action et l'aventure, tout ce qui compose la littérature de l'époque classique indienne. Et ce flot de créativité coulera longtemps encore et sans interruption, et ne s'asséchera même pas lorsque le sanskrit commencera de perdre de sa vitalité ; on le retrouvera aussi intense, aussi pur, dans une multitude de grands, de splendides ouvrages en d'autres langues, en pali d'abord, puis en prâkrit, malheureusement perdus<sup>1</sup>, en tamoul, et plus tard en hindi, bengali, marâthi et dans d'autres langues. Sa longue tradition artistique, qu'il s'agisse de l'architecture, de la sculpture ou de la peinture, est évidente même dans ce qui a survécu à la razzia de siècles orageux : quel que soit le jugement des maîtres plus timides de l'esthétique occidentale – on ne saurait en tout cas nier la finesse de l'exécution et la qualité de l'ouvrage, la puissance avec laquelle elle traduit le mental indien –, cette tradition témoigne au moins d'une activité créatrice continue. Or toute création est preuve de vie, et la grandeur de l'une fait la grandeur de l'autre.

L'on pourrait toutefois prétendre que tout cela ressortit au mental, et que si l'intellect, l'imagination et le mental esthétique de l'Inde

furent d'actifs créateurs, sa vie extérieure n'en fut pas moins morose, terne, pauvre, ses couleurs assombries par l'ascétisme, dépourvue de volonté et de personnalité, inefficace, nulle. Cette proposition serait difficile à avaler ; certes, la littérature, l'art et la science ne s'épanouissent pas dans une absence de vie. Mais là encore, quels sont les faits ? L'Inde possède une liste interminable de saints, de sages, de penseurs, de fondateurs religieux, de poètes, de créateurs, d'hommes de science, d'érudits, de légistes ; mais elle a eu aussi ses grands souverains, ses administrateurs, ses soldats, ses conquérants, ses héros, hommes dotés d'une volonté puissante, dynamique. Ce que leur mental concevait, la force visionnaire en eux l'édifiait. Elle a guerroyé et gouverné, fait du commerce et colonisé, répandu sa civilisation, élaboré des systèmes politiques, organisé des communautés et des sociétés, elle s'est livrée à toutes les activités extérieures qui font la vie des grands peuples. Une nation tend à projeter ses types humains les plus brillants dans le domaine le plus conforme à son tempérament, celui qui exprime le mieux son idéal ; en Inde, ce sont les grands saints, les grandes personnalités religieuses qui dominent et constituent, d'âge en âge, le plus étonnant palmarès de la grandeur, de même que Rome vécut surtout par ses guerriers, ses politiciens et ses chefs politiques. Dans l'Inde ancienne, le Rishi était la figure dominante, devançant de peu le héros ; plus tard, d'autres traits se dessinent, et nous voyons se former une longue chaîne ininterrompue allant du Bouddha et de Mahâvîra jusqu'à Râmânouja, Chaïtanya, Nânak, Râmdâs et Toukârâm, puis au-delà, jusqu'à Râmakrishna, Vivékânanda et Dayânanda. Mais on ne saurait oublier les remarquables accomplissements de divers hommes d'État et souverains, depuis l'aube de l'histoire connue qui s'ouvre sur les figures remarquables de Chandragoupta, Chânakya, Ashoka et les empereurs Gouptas, et se poursuit, à travers les innombrables et célèbres figures hindoues et musulmanes du Moyen Âge, jusqu'à l'époque moderne. Dans l'Inde ancienne on vit naître des républiques, des oligarchies, des démocraties, de petits royaumes dont nul détail historique ne subsiste ; puis vinrent le long labeur pour édifier un empire, la colonisation de Ceylan et de l'Archipel, les luttes virulentes qui accompagnèrent l'ascension et le déclin des dynasties Pathân et Moghole, le combat des hindous pour leur survie dans le Sud, l'héroïsme des Râjputs dont l'histoire a conservé la trace, le grand

1. Notamment, l'œuvre en paishâci autrefois célèbre dont le *Kathâsaritsâgara* n'est qu'une version inférieure (*Note de l'auteur*).

soulèvement national au Mahârâshtra, qui pénétra jusqu'aux couches les plus profondes de la société, et le remarquable épisode de la Khâlsâ sikh. La vie de cette Inde-là reste à peindre dans sa juste lumière. Une fois qu'elle le sera, bien des fictions s'évanouiront. Toute cette immense activité ne fut pas le fait d'hommes dépourvus d'intelligence, de volonté et de vitalité, de pâles ombres humaines dont la virilité aurait péri sous le poids d'un ascétisme sinistre et destructeur ; et cela ne semble pas non plus être la marque d'un peuple à l'esprit purement métaphysique, ou de rêveurs ennemis de la vie et de l'action. Ceux qui agirent ainsi, qui planifièrent, conquièrent, érigèrent de grands systèmes d'administration, fondèrent des royaumes et des empires, furent de grands protecteurs de la poésie, de l'art et de l'architecture ; et ceux qui, plus tard, résistèrent héroïquement au pouvoir impérial et se battirent pour la liberté de leur clan ou de leur peuple, ne furent pas des hommes de paille, des mannequins ou des marionnettes, des rêveurs anémiques. Et elle ne fut certes pas dénuée de vie, cette nation qui préserva son existence et sa culture, qui tant de fois sut renaître de ses cendres, et qui résista aux chocs répétés et toujours plus forts de l'adversité. Le nouveau religieux, politique, culturel de l'Inde moderne, que l'on qualifie parfois de « renaissance » et qui dérange et afflige si fort l'esprit de ses critiques, n'est que la répétition – dans d'autres circonstances et sous une autre forme, et soutenue par un mouvement de masse plus large mais plus faible aussi jusqu'à présent – d'un phénomène qui s'est constamment reproduit durant un millénaire.

Rappelons en outre qu'en vertu de sa culture et de son système, la nation tout entière participait à la vie commune. Partout et de tout temps, la masse a vécu moins intensément que la minorité, dans des conditions parfois plus que rudimentaires, sans disposer d'aucune richesse, d'aucun des raffinements de la vie. La civilisation moderne n'a pas encore aboli cette disparité, bien qu'elle ait offert à un plus grand nombre les avantages, ou tout au moins les premières possibilités d'une vie, d'une pensée, d'une connaissance qui lui soient propres. Mais dans l'Inde ancienne, si les classes supérieures étaient celles qui dirigeaient et se taillaient la part du lion dans les pouvoirs et les richesses de la vie, le peuple lui aussi vivait sa vie, et il la vécut même avec beaucoup d'intensité pendant longtemps, quoique dans un domaine plus réduit et de façon plus diffuse. Dans aucun autre pays, la vie

religieuse ne fut aussi ardente. Ce peuple, en effet, assimila avec une remarquable aisance la pensée des philosophes et l'influence des saints ; il écouta et suivit le Bouddha et ceux, nombreux, qui se réclamèrent de lui ; il s'instruisait auprès des sannyâsis et chantait les chants des bhaktas et des Baoûls, s'appropriant une partie de la plus belle, de la plus délicate littérature qui ait jamais vu le jour. Notre religion lui doit certaines de ses plus nobles figures, et parmi les hors-castes naquirent des saints que révérait la communauté tout entière. Au premier âge de l'hindouisme, la masse prenait part à la vie politique et au gouvernement ; c'était le peuple, les *vishah* du Vêda, dont les rois étaient les chefs, et chez qui, tout autant que dans les familles princières ou sacerdotales, l'on vit naître les Rishis. Ils géraient leurs villages comme de petites républiques autonomes ; au temps des grands royaumes et des grands empires, ils siégeaient dans les municipalités et les conseils urbains, et la majorité d'un Conseil royal typique, que décrivent les livres de science politique, était composée d'hommes du commun, de vaishyas, et non de brâhmanes et de nobles kshatriyas ; longtemps ils furent capables d'imposer au roi leur volonté, sans avoir trop à lutter, par la simple manifestation de leur déplaisir. Aussi longtemps que les royaumes hindous subsistèrent, quelque chose de ce système subsista également, et même quand d'Asie centrale déferlèrent des forces de despotisme absolu – cette excroissance étrangère qui ne prit jamais racine en Inde – il y demeura des vestiges de l'ancien édifice. Le peuple participait également à l'art et à la poésie, grâce auxquels l'essence de la culture indienne put se propager et toucher les masses. Parallèlement aux grandes universités de l'antiquité, il possédait son propre système d'éducation élémentaire, et une forme de théâtre populaire, hier encore très vivante dans certaines régions du pays. Il donna à l'Inde ses artistes, ses architectes, et nombre de poètes s'exprimant en dialectes populaires ; grâce au pouvoir de sa culture séculaire, il préserva son sens et sa faculté esthétiques innés, dont l'ouvrage des artisans indiens portait d'âge en âge l'étonnant témoignage, jusqu'à ce qu'ils soient détruits ou dégradés par la vulgarisation, la perte du sens esthétique et l'absence de beauté, ces cadeaux de la civilisation moderne. Et la vie en Inde n'était pas non plus une triste ou lugubre ascèse, comme l'esprit trop logique de notre critique voudrait nous le faire croire. Aucun peuple n'affiche une telle sérénité, un tel calme, et cette gravité, cette réserve

parfois, en présence des étrangers, trompe l'observateur venu d'un autre pays. Il est vrai aussi que, plus récemment, l'ascétisme, la pauvreté et un puritanisme accru ont laissé des traces; mais la vie que dépeint la littérature est joyeuse, colorée, et aujourd'hui, même si l'humeur a parfois changé, si diverses forces incitent à la dépression, il n'en reste pas moins que le rire, l'humour, une grande souplesse d'esprit et une équanimité devant les vicissitudes de la vie, constituent les traits saillants du caractère indien.

La théorie selon laquelle la culture indienne a eu pour effet de priver le peuple de vitalité, de volonté et de tout esprit d'entreprise est donc un mythe. Nous reviendrons au moment opportun sur les circonstances qui l'ont en partie justifiée, et qui datent d'une époque plus récente; elles appartiennent à un âge de déclin, et même en tant que telles, doivent être admises avec une grande réserve, car la grandeur passée de l'Inde nous conte une tout autre histoire. Celle-ci n'a pas été consignée à la manière européenne, car en Inde nous manquons d'historiens et de biographes. Jamais ces arts n'ont été suffisamment exercés, menés jusqu'à leur perfection. Aucun compte rendu suivi relatant les actions des rois, des grands hommes et des peuples durant la période pré-musulmane ne nous est parvenu, sauf dans le cas isolé du Cachemire. Certes, c'est là un défaut, et une sérieuse lacune. L'Inde a richement vécu, mais elle n'a pas pris le temps de raconter son histoire. Son âme et son mental nous ont laissé de grands monuments, mais ce qui nous est resté de ses accomplissements plus extérieurs – et qui, au demeurant, n'est pas négligeable –, est tombé dans l'oubli, ou vient seulement d'en sortir après des siècles d'abandon; ce qu'elle avait consigné avec exactitude, elle l'a laissé s'empoussiérer ou disparaître. Lorsque M. Archer nous dit que notre histoire ne compte aucune grande figure, cela signifie peut-être en réalité que son esprit ne parvient pas à les situer, du fait que leurs paroles et leurs actes n'ont pas été minutieusement relevés comme c'est la coutume en Occident; leur personnalité, leur volonté, leur force créatrice n'apparaissent que dans leur œuvre, ou dans quelques traditions et anecdotes révélatrices, ou encore dans des annales incomplètes. Et chose des plus curieuse, et des plus fantaisiste, ce défaut a été attribué à un désintéret ascétique pour la vie; l'Inde se serait si complètement absorbée dans l'éternel qu'elle en aurait délibérément méprisé et négligé le temps,

si profondément concentrée dans la poursuite de méditations ascétiques et de paix quiétiste qu'elle n'aurait eu que dédain pour la mémoire des actes et s'en serait absolument désintéressée. Encore un mythe. Le même phénomène – une absence presque totale d'archives nationales – apparaît dans d'autres cultures antiques, mais nul ne suggère que les archéologues aient à reconstruire pour nous l'Égypte, l'Assyrie ou la Perse pour une raison analogue. Le génie de la Grèce développa sur le tard une historiographie, que l'Europe eut à cœur de préserver; l'Inde et d'autres anciennes civilisations n'y sont pas parvenues ou ne se sont pas souciées d'en faire un art à part entière. Encore une fois, c'est là un défaut. Cependant, on se demande pourquoi, se fondant sur cet unique exemple, il faudrait s'ingénier à l'attribuer à quelque secret dessein ou à un manque d'intérêt pour la vie. Malgré ces défaillances, la grandeur passée de l'Inde, sa vitalité prodigieuse se révèlent et s'imposent de plus en plus à nos esprits à mesure que les recherches sur son passé exhument la masse immense des matériaux qu'il recèle.

Notre critique persiste néanmoins à déclarer que l'Inde a en quelque sorte vécu malgré elle, et dans cette foisonnante activité il voit la preuve accablante de ce rachitisme de la volonté individuelle et de l'absence totale de grandes personnalités. Il arrive à ses fins par des méthodes qui relèvent plus de l'habileté journalistique ou polémique que de l'esprit critique impartial. Il nous dit par exemple que la contribution de l'Inde au Panthéon universel se compte sur un seul doigt, deux tout au plus. Évidemment, il s'agit pour lui du Panthéon de l'Europe ou du Panthéon universel tel que l'a édifié le mental européen, où se pressent les figures marquantes, sympathiques et familières de l'histoire occidentale et de ses accomplissements, et quelques rares personnalités, autrement plus gigantesques, venues de la lointaine Asie et qu'il peut difficilement ignorer. L'on se souvient de ce grand poète français qui, pour la littérature, avait établi une liste où résonnait un chapelet de noms français égalant ou dépassant toute la contribution du reste de l'Europe! Si un Indien s'attelait à la même tâche et dans le même esprit, sans doute déverserait-il, lui aussi, une liste interminable de noms indiens, où quelques grands hommes d'Europe et d'Amérique, d'Arabie, de Perse, de Chine et du Japon formeraient un minuscule appendice caudal à ce vaste corps péninsulaire. Ces exercices de la



mentalité partisane n'ont aucune valeur, et on ne voit pas très bien selon quels critères M. Archer renvoie au deuxième rang d'autres grandes figures de l'Inde, trois ou quatre seulement échappant à la relégation. Et même alors, il les rabaisse en les mesurant, dans chaque domaine correspondant, aux immortels Européens. En quoi Shivâjî, dont la vie fut passionnante et la personnalité des plus brillante, qui non seulement fonda un royaume mais organisa une nation, est-il inférieur à Cromwell ? Ou en quoi la personnalité de Shankara, dont le vaste esprit, durant les brèves années de son existence mortelle, parcourut triomphalement l'Inde et reconstruisit la religion de ses peuples, est-elle inférieure à celle de Luther ? Pourquoi Chânakya et Chandragupta, qui établirent les bases d'un immense empire, et dont le remarquable système administratif a survécu jusqu'aux temps modernes, avec des modifications souvent regrettables, sont-ils inférieurs aux dirigeants et hommes d'État de l'histoire européenne ? Peut-être l'Inde ne possède-t-elle pas dans ses annales une période aussi riche et vibrante que les quelques années glorieuses d'Athènes auxquelles se réfère M. Archer ; peut-être n'y trouve-t-on pas la même cohorte de personnages captivants, mais souvent inquiétants, contestables, ou carrément noirs et ignobles qui tantôt illuminent, tantôt assombrissent l'histoire des cités italiennes durant la Renaissance – encore qu'elle ait connu, elle aussi, des périodes où se pressait sur son sol une foule de personnages fort différents de ses figures habituelles. Mais nombreux furent ses dirigeants, ses hommes d'État et ses mécènes, dont la grandeur peut se comparer à celle d'un Périclès ou d'un Laurent de Médicis ; perçue dans la brume du temps, la personnalité de ses célèbres poètes nous apparaît un peu plus floue, mais certains signes dénotent un esprit élevé, et un caractère tout aussi noble que celui d'Eschyle ou d'Euripide, une vie aussi émouvante et aussi attachante que celle des célèbres poètes italiens. Et si nous comparons ce seul pays à l'Europe entière, comme y insiste M. Archer – en se basant principalement sur le fait que les Indiens eux-mêmes font cette comparaison lorsqu'ils évoquent les dimensions de l'Inde, ses nombreuses races et les difficultés qu'ils rencontrent depuis toujours pour unifier leur pays –, il se peut que dans les domaines politique et militaire l'Europe ait une bonne longueur d'avance. Mais qu'en est-il des grandes personnalités spirituelles, dont la profusion est sans égale ? Dans ce

domaine, l'Inde n'est-elle pas bonne première ? Par ailleurs, M. Archer dénigre avec arrogance les personnages représentatifs de l'esprit indien, qui peuplent sa littérature et son théâtre. Là encore, il est difficile de le suivre ou d'accepter son échelle de valeurs. Pour un esprit oriental tout au moins, Râma et Râvana sont des caractères tout aussi vivants, tout aussi grands, tout aussi réels que les personnages d'Homère ou de Shakespeare. Sîtâ et Draupadî ne sont certainement pas moins vivantes qu'Hélène ou Cléopâtre ; Damayantî et Shakountalâ, ainsi que d'autres figures féminines, non moins charmantes, gracieuses et pleines de vie qu'Alceste ou Desdémone. Je ne dis pas que cela soit la preuve d'une quelconque supériorité ; mais ce n'est pas non plus, comme l'affirme notre critique, le signe d'une inégalité et d'une infériorité insondables : celles-ci n'existent en réalité que dans son imagination et dans sa vision du monde.

Et c'est là peut-être la seule chose importante, la seule qui vaille d'être notée : la différence de mentalité à l'origine de ces comparaisons. Il n'y a pas la moindre infériorité – qu'il s'agisse de la vitalité, de la force, de la volonté active ou réactive –, mais autant que le permettent les similitudes de la nature humaine, une différence de type, de caractère, de personnalité. Disons que le vent pousse dans des directions différentes, sinon opposées. L'Inde n'a manqué ni de volonté ni de personnalité, mais l'orientation qui leur est donnée et le type le plus admiré, sont d'une espèce différente. Le mental européen ordinaire est enclin à donner du prix, ou tout au moins à s'intéresser davantage à la volonté égoïste ou autoritaire centrée sur elle-même avec arrogance, agressivité, parfois même avec violence. Non seulement le mental indien évalue-t-il plutôt les choses selon un point de vue éthique – c'est là une tendance universelle –, mais il est davantage attiré par les natures calmes, maîtresses d'elles-mêmes, voire effacées ; car à ses yeux l'effacement de l'égoïsme n'est pas un effacement, mais un rehaussement de la valeur et du pouvoir de la vraie personne et de sa grandeur. M. Archer voit en Ashoka une figure pâle et anonyme ; pour le mental indien, il brille au contraire d'un éclat suprême, exerce un charme irrésistible. Pourquoi l'empereur indien devrait-il être jugé pâle en comparaison de Charlemagne, ou mettons de Constantin ? Est-ce parce qu'il ne fait état de sa conquête sanglante de Kalinga, que pour évoquer aussitôt son remords et sa conversion, sentiment que Charlemagne

massacrant les Saxons pour en faire de bons chrétiens n'aurait certes jamais pu comprendre, non plus sans doute que le pape qui l'oignit ? Constantin apporta la victoire à la religion chrétienne, mais sa personnalité n'a rien de très chrétien ; non seulement Ashoka instaura-t-il le bouddhisme, mais lui-même s'efforça de suivre, sans toutefois y réussir parfaitement, la voie tracée par le Bouddha. Le mental indien lui accorderait non seulement une volonté plus noble, mais une personnalité plus haute et plus séduisante que celles de Constantin et de Charlemagne. Il s'intéresse à Chânakya, mais bien plus à Chaitanya.

Et en littérature, tout comme dans la vie, il affirme la même tendance. Le mental européen trouve Râma et Sîtâ inintéressants et irréels, les jugeant trop vertueux, trop idéals. À son goût, ce sont de trop pâles figures ; mais pour le mental indien, même en dehors de tout sentiment religieux, ce sont des figures d'une prenante réalité qui touchent aux fibres les plus intimes de l'être. Un érudit européen, dans sa critique du Mahâbhârata, estime que le puissant, le violent Bhîma est le seul caractère intéressant de ce grand poème ; le mental indien, au contraire, trouve plus de caractère et un intérêt plus émouvant dans l'héroïsme calme et recueilli d'Arjouna, dans le caractère éthique raffiné de Yudhishtira, et dans le divin aurige du Kurukshetra qui œuvre non pour lui-même mais pour l'édification d'un royaume de droit et de justice. Ces personnages véhéments ou autoritaires, ou ceux qu'entraîne l'ouragan de leurs passions et qui font le principal intérêt des poèmes épiques et du théâtre européens, étaient ou bien relégués au second plan, ou bien, s'ils occupaient une place éminente, leur présence servait à mettre en relief la grandeur du caractère plus noble, tel Râvana qui s'oppose à Râma et le met en valeur. Dans l'esthétique de la vie, l'admiration des uns se porte vers la personnalité haute en couleur, celle des autres vers la personnalité lumineuse. Ou encore, comme le mental indien l'a formulé lui-même, l'intérêt des premiers se concentre davantage sur la volonté et le caractère rajaniques des hommes, celui des seconds sur leur nature sattvique.

Il appartient à chacun de juger si cette différence confère une infériorité à la vie et à la création de l'Inde, mais il est incontestable que la conception indienne est plus évoluée et plus spirituelle. Le mental indien estime que la volonté et la personnalité ne sont pas diminuées, mais rehaussées par le passage du niveau rajanique – le plan

de notre être où dominant l'ego et les brillantes couleurs de la vie – au niveau sattvique et plus lumineux de notre être. Après tout, le calme, la maîtrise de soi, un équilibre supérieur ne sont-ils pas les signes d'une force de caractère plus grande et plus vraie que la pure affirmation de la force de volonté ou le furieux élan des passions ? Posséder ces qualités ne signifie pas que l'on agisse nécessairement avec une volonté inférieure ou moins puissante, mais, tout simplement, avec une volonté plus juste, plus sereine et plus équilibrée. Et il est faux de croire que l'ascétisme en soi, bien compris et bien appliqué, implique un effacement de la volonté ; elle y gagne au contraire une plus grande concentration.

Telles sont la conception et l'expérience de l'Inde, et tel est le sens des anciennes légendes des épopées – contre lesquelles M. Archer, se méprenant sur l'idée qui les sous-tend, s'élève violemment –, qui attribuent un dynamisme aussi formidable, fût-il mal utilisé, au pouvoir obtenu par la maîtrise de soi ascétique, la *tapasyâ*. Le mental indien estimait, et estime toujours, que le pouvoir de l'âme est chose plus grande, agit à partir d'un centre de volonté plus puissant et obtient de meilleurs résultats qu'une volonté extérieure et plus active sur le plan matériel. Mais l'on objectera que c'est à l'impersonnel que l'Inde accorda le plus de prix et que cela doit à l'évidence décourager la personnalité. Mais là encore – à l'exception de l'idéal négatif consistant à se perdre dans la transe ou le silence de l'Éternel, mais ce n'est pas là véritablement le fond du problème –, ce jugement découle d'une fausse conception. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, l'on découvre en réalité que le fait de reconnaître la présence de l'éternel et impersonnel derrière notre être et notre action, et de nous efforcer de nous unir à lui, est précisément ce qui porte la personne humaine vers les plus vastes sommets de la grandeur et du pouvoir. Car cette impersonnalité n'est pas une nullité, mais une totalité océanique de l'être. L'homme parfait, le *siddha*, ou le *bouddha*, devient universel, embrasse toute créature dans sa profonde sympathie et se sent uni à chacune ; se trouvant dans les autres aussi bien qu'en lui-même, il attire en son être quelque chose du pouvoir infini d'une énergie universelle. Tel est l'idéal positif de la culture indienne. Et quand notre critique hostile se voit contraint de rendre hommage à la supériorité de certaines personnalités issues de cette culture « aristocratique finement tissée », en

fait il rend hommage aux résultats obtenus par cette méthode, qui consiste à préférer le sattvique au rajasique, l'homme universel à l'homme égoïste et limité. Dépasser l'état de l'être humain ordinaire, c'est-à-dire de l'être fruste, naturel ou mal dégrossi, voilà quel était en réalité le sens de cette quête millénaire, et c'est précisément dans ce sens que l'on peut dire de la culture indienne qu'elle est « aristocratique ». Cette discipline n'avait cependant pas pour but une noblesse extérieure, commune, mais une noblesse spirituelle. La vie, la personnalité, l'art, la littérature de l'Inde doivent être jugés dans cette lumière, et l'on ne saurait les apprécier ou les dénigrer qu'après avoir perçu leur signification réelle et compris ce qu'est véritablement la culture indienne.

## *L'art indien – 1*

Venant de l'Occident, une bonne part de la critique hostile ou défavorable à la civilisation indienne fut autrefois dirigée contre son esthétique et prit la forme d'un dénigrement violent ou dédaigneux de ses beaux-arts – architecture, sculpture et peinture. Quant au discrédit que M. Archer entend jeter en bloc et sans discrimination sur notre grande littérature, il rallierait difficilement les suffrages, bien que dans ce domaine également nous ayons dû essayer des attaques qui, sans être ouvertement déclarées, n'en témoignent pas moins d'une grande incompréhension. Parmi ces voix hostiles qui ont sonné la charge contre l'art indien, celle de M. Archer est la dernière en date et la plus stridente. Cette composante esthétique de la culture d'un peuple est de la plus haute importance et, pour être correctement appréciée, elle exige presque autant de rigueur et d'attention que la philosophie, la religion et les idées centrales et créatrices qui servent de fondement à notre vie, vérités que la beauté artistique et littéraire cherche consciemment à formuler pour notre intelligence. Heureusement, un travail considérable a déjà été effectué pour dissiper bien des idées fausses sur la sculpture et la peinture indiennes et, si nous devons en rester là, je me contenterais de renvoyer le lecteur aux ouvrages de M. Havell et du Dr Coomaraswamy, ou à ceux, plutôt conciliants quoique moins pénétrants et moins bien documentés, de certains autres critiques que l'on ne peut accuser de préjugé favorable à l'égard de l'art oriental. Mais si l'on veut avoir une vue globale des intentions essentielles de la culture indienne, il est nécessaire d'en étudier les principes premiers de façon plus générale et plus fouillée. J'en appelle surtout à cette nouvelle tendance du mental indien qui, longtemps fourvoyé par une éducation, des opinions et une influence étrangères, revient à une idée saine et vraie du passé et de l'avenir de l'Inde; dans ce domaine, toutefois, ce mouvement est loin d'être aussi répandu, aussi total et aussi éclairé qu'il le faudrait. Je me bornerai donc tout d'abord à étudier les causes du malentendu pour me pencher ensuite sur la vraie signification culturelle de l'esthétique indienne.

Poursuivant sa politique jusqu'au-boutiste, M. Archer consacre tout un chapitre à ce sujet. Ce chapitre est un long torrent de condamnation

aveugle. Mais ce serait perdre notre temps que de prendre ce réquisitoire au sérieux et d'y répondre en détail. Sa réplique aux défenseurs et admirateurs de la culture indienne est confondante d'inanité et d'absurdité, constituée en majeure partie d'arguments dérisoires, peu convaincants et parfois injustifiés, d'épithètes criardes et boursoufflées et d'artifices oratoires incompréhensibles, basée quant au reste sur un malentendu ou une incapacité fondamentale à concevoir la signification des expériences spirituelles et des idées métaphysiques, ce qui trahit une absence totale de sens religieux et d'esprit philosophique. M. Archer est un rationaliste et, bien entendu, il méprise la philosophie. C'est son droit et nous excusons ses lacunes ; mais aussi, pourquoi prétendre juger de choses dont la signification vous échappe et offrir le spectacle d'un aveugle dissertant sur les couleurs ? Je citerai un ou deux exemples qui montreront la qualité de sa critique et justifieront amplement le refus d'attacher une valeur quelconque à ses arguments, si ce n'est qu'ils permettent d'éclairer la psychologie des détracteurs.

Je vais tout d'abord donner un exemple ahurissant d'ineptie. Dans l'imagerie indienne le corps masculin idéal se reconnaît, entre autres choses, à deux traits caractéristiques : largeur des épaules, étroitesse du bassin. Le tempérament esthétique indien n'a pas, par principe, d'aversion particulière pour les hanches larges et les ventres importants. Il les accepte là où leur emploi est justifié, à preuve les statues de Ganesha ou des Yakshas. Cependant toute tradition esthétique est en droit de leur préférer, quitte à l'exagérer, l'idéal d'une taille fine, quand bien même d'autres écoles opteraient pour une représentation de la figure humaine plus réaliste et plus florissante. Or les poètes indiens comme ceux qui font autorité en matière d'art ont fait à ce propos une comparaison avec la silhouette du lion – et ô stupeur ! voilà M. Archer qui se met à discourir solennellement sur cette métaphore, y voyant la preuve irréfutable que le peuple indien sort tout juste d'un état semi-sauvage ! Comment ne pas s'apercevoir que cet idéal de la virilité héroïque, les Indiens l'ont tiré de leur jungle natale, qu'il puise son origine dans la thériolatrie, autrement dit le culte des bêtes sauvages ! Un raisonnement similaire et une même ingéniosité le conduiraient, je suppose, à voir, dans l'image de la mer utilisée par Kamban pour décrire la couleur et la profondeur des yeux de Sîtâ, la preuve indubitable d'une sauvagerie et d'un culte barbare de la nature inanimée

plus primitifs encore, ou bien, dans la description que donne Vâlmiki des « yeux pareils au vin » de son héroïne, *madirekshanâ*, le signe d'une ébriété chronique et de l'inspiration quelque peu avinée de l'esprit poétique indien. C'est là un exemple typique de l'argumentation de M. Archer. Bien qu'extrême, ce spécimen n'est en aucune façon unique, et l'absurdité d'une telle assertion n'en rend que plus dérisoire cette méthode critique. On pense à cette élongation des mains et des pieds si chère aux peintres bengalis qui à elle seule soulève tant de réprobation, et conduit parfois à une condamnation sans appel de toute leur création. Venant d'un homme ordinaire qui, suivant les nobles décrets de la culture moderne, n'est censé avoir aucune conception intelligente de l'art, une telle incompréhension est excusable : son jugement, son instinct de la beauté sont déjà bel et bien morts et enterrés. Mais que penser d'un prétendu critique qui, ignorant les intentions secrètes d'une œuvre, s'arrête ainsi à des détails pour en donner une telle interprétation ?

Cette critique comporte toutefois des objections plus graves et plus importantes ; car M. Archer se risque également à traiter de la philosophie de l'art. Le fondement même de la création artistique indienne, son principe conscient et reconnu, est spirituel et intuitif. M. Havell insiste fort justement sur cette distinction essentielle et, en passant, parle de l'infinie supériorité de cette méthode de perception directe sur celle de l'intellect, affirmation qui offense naturellement les rationalistes, encore que l'avant-garde intellectuelle occidentale la revendique de plus en plus aujourd'hui. M. Archer se lance aussitôt à l'attaque pour la mettre en pièces avec un tomahawk fort émoussé. Comment traite-t-il cette question cruciale ? En évitant soigneusement d'aborder le vrai problème, et par une méthode qui n'a absolument rien à voir avec la philosophie de l'art. Il part de l'association que fait M. Havell entre l'intuition souveraine du Bouddha et la grande intuition de Newton, et s'oppose à ce parallèle sous prétexte que les deux découvertes s'adressent à des registres différents de la connaissance, l'un de nature scientifique et physique, l'autre de nature mentale ou psychique, spirituelle ou philosophique. Il ressort de son tiroir le vieil argument selon lequel l'intuition de Newton n'était que la dernière étape d'un long processus intellectuel, alors que, à en croire ce psychologue positiviste, ce critique philosophique, les intuitions du Bouddha et des autres sages



indiens n'étaient fondées sur rien qui ressemblât à un quelconque processus de réflexion, ne correspondait à aucune expérience vérifiable. La simple réalité, bien connue de tous ceux qui ont quelque notion sur ce sujet, est au contraire que les conclusions du Bouddha et des autres philosophes indiens (je ne parle pas ici de la pensée inspirée des Upanishads, qui était pure expérience spirituelle illuminée par l'intuition et la gnose), étaient précédées d'un examen très rigoureux des phénomènes psychologiques concernés et d'un processus d'analyse qui, sans jamais faire appel à la pure raison, n'en était pas moins aussi rationnel que toute autre méthode de pensée. Ces intuitions, qu'il qualifie sagement de fantasmes, se contredisent d'ailleurs l'une l'autre et n'ont par conséquent, à priori, aucune espèce de valeur hormis leur vaine subtilité métaphysique. La réfutation s'achève sur cet argument imparable. Devons-nous en déduire que l'étude patiente des phénomènes, les raisonnements intellectuels scrupuleux et les conclusions rigoureusement vérifiables des hommes de science occidentaux n'ont jamais mené à des résultats opposés ou contradictoires? Mais alors, comment expliquer que la science de l'hérédité soit aujourd'hui déchirée par des « fantasmes » contradictoires et que les « fantasmes » de Newton sur l'espace et les effets de la gravitation menacent d'être bouleversés par les « fantasmes » d'Einstein? Il se trouve, détail mineur, que M. Archer a une idée tout à fait fautive de l'intuition du Bouddha, lorsqu'il affirme que celui-ci aurait rejeté une certaine intuition védantique; le Bouddha, en effet, ne l'a ni acceptée ni rejetée, il a tout simplement et catégoriquement refusé de spéculer sur la Cause suprême. Son intuition se bornait à chercher la cause de la douleur et de l'impermanence des choses, et la libération par l'abolition de l'ego, du désir et des *samskâra*; et, aussi loin qu'il ait choisi d'aller, l'intuition qu'il eut de cette abolition, le Nirvâna, et l'intuition védantique de l'unité suprême, étaient la perception d'une seule vérité d'expérience spirituelle, vue sans nul doute sous des angles différents et formulée autrement, mais animée d'une même substance intuitive. Le reste était étranger au but strictement pratique du Bouddha. Tout ceci nous éloigne beaucoup du sujet, mais notre critique possède un mental remarquablement confus et le suivre nous condamne à divaguer.

Voilà pour M. Archer et l'intuition. Voilà le style de ses digressions sur les principes premiers de l'art. Est-il vraiment nécessaire de faire

remarquer qu'un pouvoir du mental ou de l'esprit essentiellement identique peut pourtant adapter son action au domaine auquel il s'applique? Ou qu'un certain type d'intuition peut être préparé par une longue formation intellectuelle sans que cela en fasse pour autant la dernière étape d'un processus intellectuel, pas plus que le raisonnement intellectuel n'est l'aboutissement d'une perception sensorielle qui lui est antérieure? La raison surpasse les sens et nous conduit vers d'autres et plus subtiles sphères de vérité; de même, l'intuition surpasse la raison et nous mène à un pouvoir de vérité plus direct et plus lumineux. Bien évidemment, poètes et artistes ne peuvent faire le même usage de l'intuition que l'homme de science ou le philosophe. Chez Léonard de Vinci, les remarquables intuitions scientifiques et les intuitions créatrices de l'artiste provenaient d'un seul et même pouvoir, mais elles accompagnaient ou gouvernaient un processus mental qui, lui, changeait d'aspect et de couleur. Au sein de l'art même, il existe plusieurs sortes d'intuitions. La vision qu'a Shakespeare de la vie diffère de celle de Balzac ou d'Ibsen tant par sa nature que par ses objectifs, mais la partie essentielle du processus, ce qui le rend intuitif, reste identique. L'approche bouddhique et l'approche védantique peuvent servir de points de départ aussi puissants l'un que l'autre pour la création artistique, l'une conduisant à la sérénité du Bouddha, l'autre à la danse extatique ou à la majestueuse immobilité de Shiva et, du point de vue de l'art, peu importe pour laquelle penche la logique du métaphysicien. Ce sont là des notions élémentaires, et il n'y a rien de surprenant à ce que celui qui les ignore se méprenne sur les puissantes et subtiles créations artistiques de l'Inde.

La faille dans l'attaque de M. Archer, sa violence et son bruit creux, la pauvreté de son contenu, ne doivent pourtant pas nous aveugler sur la très réelle importance de la perspective mentale d'où procède son aversion pour l'art indien. Car cette perspective et l'aversion qui en découle s'enracinent dans quelque chose de plus profond qu'elles-mêmes, dans toute une formation culturelle, un tempérament inné ou acquis et une attitude fondamentale envers l'existence; or cela donne la mesure, si l'incommensurable peut être mesuré, du fossé qui, récemment encore, séparait le mental oriental du mental occidental et rendait tout à fait irréconciliables leurs points de vue respectifs sur la vie. Hier encore, l'incapacité du mental européen à comprendre les mobiles

et les méthodes de l'art indien, et le mépris ou la répulsion qui en résultaient, étaient quasi généralisés. À cet égard, il n'y avait guère de différence entre l'homme ordinaire attaché par habitude à quelques notions élémentaires et le critique compétent formé pour apprécier différents modèles de culture. Il n'existait encore aucun pont culturel qui pût franchir un gouffre aussi vaste. Pour le mental européen, l'art indien était chose barbare, immature, monstrueuse, croissance suspendue, vestige de la sauvagerie primitive, de l'enfance incompétente de l'humanité. Si maintenant l'attitude a changé, on le doit au soudain, au remarquable élargissement de l'horizon et des conceptions de la culture européenne, qui devait la conduire à réviser partiellement son point de vue et son jugement sur toutes choses. En matière d'art, le mental occidental fut longtemps comme prisonnier des traditions de la Grèce et de la Renaissance, modifiées plus tard par une mentalité qui ne laissait que deux issues latérales, les mouvements romantique et réaliste, deux ailes en fait du même bâtiment, car la base restait la même et une norme commune harmonisait leurs variations. Érigée en loi fondamentale ou en garde-fou de l'art, même s'agissant de l'œuvre la plus libre, la doctrine de l'imitation de la Nature, superstitieuse et conventionnelle, donnait le ton à l'intelligence artistique et critique. Les canons de la création artistique occidentale représentant les seuls critères valables, tout le reste était considéré comme primitif et imparfaitement développé, ou bien alors étrange, fantastique et simple objet de curiosité. Toutefois, un remarquable changement s'est amorcé, même si les idées reçues règnent encore un peu partout. La prison ne s'est pas écroulée, mais une large brèche s'est ouverte : une vision plus souple, une imagination plus profonde, se superposent peu à peu à la vieille attitude enracinée. C'est ainsi qu'on commence timidement à reconnaître une valeur à l'art oriental – l'art chinois et japonais tout au moins – dont l'influence a contribué à changer les mentalités.

Ce changement reste insuffisant pour permettre d'apprécier à sa juste mesure l'inspiration et l'esprit les plus secrets, les plus caractéristiques de l'œuvre indienne. Le regard et la recherche d'un Havell sont encore rares. Dans la plupart des cas, même la critique la plus bienveillante se contente d'un hommage technique et d'une sympathie de l'imagination qui s'efforce d'appréhender les choses du dehors, et ne pénètre de la suggestion artistique que ce qui peut être immédiatement saisi par cette nouvelle vision

d'un esprit critique plus mûr et plus souple. Mais on cherche en vain le signe certain d'une compréhension de la source même d'où provient ce jaillissement spirituel de la création artistique indienne. Pénétrer le secret et mieux établir les causes de cette divergence est donc toujours d'actualité. Cela est tout particulièrement nécessaire pour le mental indien, car stimulé par un point de vue opposé, il sera mieux à même de se comprendre et, notamment, de saisir ce qui dans l'art indien est essentiel, ce à quoi il faudra se tenir fermement dans l'avenir, et ce qui, péripétie ou simple étape de sa croissance, pourra être rejeté dans la marche vers une nouvelle création. En vérité, cette tâche est réservée à ceux chez qui coexistent intuition créatrice, compétence technique et perspicacité critique. Mais quiconque possède si peu que ce soit le génie et la sensibilité des Indiens peut du moins faire l'inventaire des qualités principales, des vertus essentielles qui constituent à ses yeux le charme de cette peinture, de cette sculpture et de cette architecture. C'est ce que je me propose d'entreprendre, car cela constituerait en soi la meilleure défense et la meilleure justification des valeurs esthétiques de la culture indienne.

La critique artistique est une chose vaine, une chose morte si elle ignore l'esprit, le but, le mobile essentiel inspirant chaque catégorie artistique, et fonde son jugement uniquement sur des détails extérieurs, à la lumière d'un esprit, d'un but et d'un mobile tout à fait différents. Dès lors que nous comprenons les principes essentiels, que nous pénétrons la méthode et l'esprit spécifiques, que nous sommes en mesure d'interpréter la forme et la facture à partir de ce centre intérieur, il devient possible de se représenter comment l'œuvre étudiée apparaît à la lumière d'autres points de vue, à la lumière du mental comparatif. La critique comparative est utile, mais elle n'a de réelle valeur que si une compréhension fondamentale du sujet la précède. En présence de tempéraments culturels profondément différents, le travail est, me semble-t-il, plus facile en littérature, mode d'expression plus souple et plus largement accessible, que dans les autres arts ; l'absence du mot médiateur, le trajet nécessairement direct de l'esprit à la ligne et à la forme, confèrent une intensité spéciale, une concentration exclusive aux intentions et aux choix techniques de l'artiste. L'intensité du propos ressort avec une puissance plus singulière, mais du fait même de cette insistance et de cette immédiateté, son charme plus contraignant s'accorde mal de lectures multiples. La chose signifiée et son support

vont droit au plus profond de l'âme ou du mental imaginatif, mais les touchent sur une surface plus réduite, offrant une quantité moindre de points de contact. Quoi qu'il en soit, cela compliquera l'analyse pour celui qui possède d'autres repères intellectuels.

Spontanément, le mental indien trouvera cela presque aussi compliqué; en vérité, il lui est tout aussi difficile de comprendre le génie artistique de l'Europe qu'au mental européen ordinaire de pénétrer l'esprit de la peinture et de la sculpture indiennes. J'ai vu faire une comparaison entre une figure féminine indienne et une Aphrodite grecque qui, même s'il s'agit d'un cas extrême, illustre bien la difficulté. Il se dégage de cette image indienne, nous dit le critique, une impression puissante de spiritualité – ce qui l'anime en l'occurrence, c'est le souffle et la quintessence mêmes de la dévotion, une dévotion ineffable, et il y a là, c'est vrai, une suggestion, ou même une révélation, qui éclate au travers de la forme ou la déborde, plutôt qu'elle ne dépend du support extérieur – alors que la statue grecque ne peut éveiller qu'un délice charnel ou sensuel sublimé. Or, m'étant familiarisé quelque peu avec les intentions secrètes de la sculpture grecque, je me rends bien compte que notre homme fait ici une erreur d'appréciation. Il a saisi le véritable esprit de l'œuvre indienne, non celui de l'œuvre grecque; dès lors sa critique, la comparaison qu'il cherche à établir, perdent toute valeur. La statue grecque exalte certes le corps physique, mais à travers celui-ci, elle fait appel à une vision inspirée de l'imagination qui tend à exprimer un certain pouvoir divin de beauté et nous donne par conséquent quelque chose de bien supérieur au seul plaisir sensuel esthétique. Si l'artiste s'est acquitté de sa tâche à la perfection, sa mission est remplie et l'ouvrage mérite de figurer parmi les chefs-d'œuvre. Le sculpteur indien, quant à lui, met l'accent sur quelque chose derrière les apparences, plus éloigné de l'imagination immédiate mais plus proche de l'âme, et le subordonne à la forme physique. Si sa réussite n'est que partielle, ou si l'intention est puissante mais l'exécution défectueuse, sa composition sera inférieure, même si l'esprit, le dessein qui l'inspirent sont plus vastes; mais que le succès soit total et sa création devient alors elle aussi un chef-d'œuvre, auquel nous pourrions accorder sans hésiter notre préférence si c'est une vision spirituelle, une vision intuitive supérieure que nous recherchons avant tout dans l'art. Cela cependant ne doit pas nous empêcher d'apprécier, le cas échéant, leurs mérites respectifs.

Néanmoins, lorsque je contemple beaucoup d'autres réalisations, parmi les plus réputées, de l'art européen, je suis moi-même conscient de mon incapacité à entrer avec elles dans une sorte de communion spirituelle. Je regarde, par exemple, certaines des œuvres les plus célèbres du Tintoret – non ses portraits, car ils expriment l'âme de la personne, ne fût-ce que son âme dynamique, l'âme de son caractère, mais par exemple Adam et Ève, ou saint Georges tuant le dragon, ou le Christ apparaissant aux sénateurs vénitiens, et je m'avoue déconcerté, paralysé quelque part comme si le tableau n'éveillait aucun écho en mon être. Je vois bien la splendeur, le pouvoir de la couleur et du dessin, la force de l'imagination extériorisée, ou l'interprétation fougueuse et dramatique de l'action, mais je m'efforce en vain d'en tirer une quelconque signification, autre que superficielle, ou qui soit à la mesure de la splendeur formelle, sauf peut-être, incidemment, une suggestion mineure ici et là, ce qui pour moi est insuffisant. Si j'essaie d'analyser cette incapacité, je découvre tout d'abord en moi certaines conceptions qui entrent en conflit avec ce que j'attendais, ou s'opposent à mon propre point de vue. Cet Adam musclé, la beauté sensuelle de cette Ève, n'évoquent pas pour moi le père et la mère de la race humaine; ce dragon n'est pour moi qu'une créature colérique et menaçante en grand danger d'être abattue, non l'incarnation poétique d'un mal monstrueux; ce Christ au corps massif, au doux visage philosophique, je le trouve presque choquant, il ne correspond pas en tout cas à l'image que je m'en fais. Mais tout cela est secondaire après tout; ce qui compte vraiment, c'est que j'aborde cet art en exigeant de lui par avance un certain type de vision, d'imagination, d'émotion, de signification qu'il ne peut me donner. Et n'ayant pas la suffisance de croire que ce qui commande l'admiration des plus grands artistes et des plus grands critiques n'est pas admirable, je l'admets et me retiens d'appliquer la méthode critique qu'emploie M. Archer à l'égard de certaines œuvres indiennes; je me garderai donc d'affirmer que l'exécution, ravissante ou merveilleuse en elle-même, est dépourvue d'imagination et ne recèle rien de plus que ce qui transparaît en surface. Je comprends bien que ce qui manque en réalité, c'est la qualité d'imagination que j'en exige personnellement. Le mental cultivé que j'ai acquis me l'explique et parvient à saisir intellectuellement ce quelque chose de plus, mais ma nature se révolte et reste insatisfaite; je me sens oppressé, et

loin d'être exalté par ce triomphe de la vie et de la chair, par ce pouvoir et ce frémissement vital – non que je m'oppose à ces choses en elles-mêmes, non plus qu'à l'importance extrême accordée aux sens et même au sensuel qui ont toujours eu leur place chez les artistes en Inde, à condition toutefois d'avoir ne fût-ce qu'un aperçu de cette intention plus profonde que je recherche derrière toute création –, voilà que je me détourne de l'œuvre d'un des plus grands maîtres italiens pour trouver mon bonheur dans quelque peinture ou statue indienne « barbare », dans la sérénité insondable d'un Bouddha, dans un bronze de Shiva ou une Durgâ aux dix-huit bras tuant les Asuras. Mais cette incapacité tient au fait que je cherche quelque chose qui n'avait dans cet art aucune raison d'être et que je n'ai aucune raison d'attendre de ses créations. Et si je m'étais plongé dans ce mental de la Renaissance comme dans l'esprit hellénique primitif, j'aurais pu enrichir mon expérience intérieure et acquérir un sens esthétique plus éclectique et plus universel.

J'insiste sur ce malentendu ou ce manque de compréhension, car il explique et remet en perspective l'attitude spontanée du mental européen à l'égard des grandes réalisations de l'art indien. Le mental européen ne saisit là que ce qui s'apparente à son propre effort, et même cela, il le juge inférieur, ce qui est naturel, et justifié, puisque l'équivalent, issu d'un pouvoir plus conforme à son génie, atteint dans les productions occidentales à une plus grande authenticité, une plus grande perfection. On comprend alors – aussi ahurissant que cela puisse paraître – que des critiques plus avertis que M. Archer préfèrent à une œuvre authentique, originale et véritablement harmonieuse, la sculpture bâtarde gréco-bouddhique qui est le croisement décevant, presque impotent, de deux mobiles incompatibles – à moins qu'ils ne fusionnent, ce qui n'est pas le cas; et nous comprenons mieux aussi que ce mental occidental puisse faire l'éloge, incompréhensible autrement, de quelques créations de second ou de troisième ordre et en mépriser d'autres, nobles et profondes mais étrangères à ses propres conceptions. Il peut également saisir et apprécier – mais est-ce bien une appréciation globale, une compréhension en profondeur? – des œuvres indo-sarrasines qui, sans jamais ressembler tout à fait au modèle occidental, ont du moins le pouvoir de pénétrer en certains points la sphère de ses conceptions esthétiques. Il est tellement frappé par le

Tâj Mahal qu'il en vient à se persuader que c'est l'œuvre d'un sculpteur italien, génie stupéfiant sans aucun doute, qui s'est indianisé par miracle – car l'Inde est un pays de miracles – en cette heure unique et dans une construction non moins unique, et qui a probablement succombé à cet effort puisqu'il ne reste de lui aucun autre prodige à admirer. Suivant un même raisonnement, ce mental occidental, tout au moins celui de M. Archer, vante l'humanité de l'art javanais, et va jusqu'à conclure qu'étant humain, il ne saurait être indien! Au-delà des différences de style, l'unité essentielle de cet art avec l'art indien, dont il ne perçoit ni le génie ni la signification intérieure, lui demeure cachée; il ne voit qu'une forme, la notation d'une intention secrète qui, par conséquent, lui échappe et l'indispose. L'on pourrait tout aussi bien dire que la Gîtâ écrite en caractères dévanâgarîs est chose barbare, monstrueuse ou absurde, mais que transcrite en écriture cursive, n'étant soudain plus indienne, elle en devient humaine et intelligible!

D'une façon générale, placez ce mental devant toute œuvre d'art ancienne, qu'elle soit hindoue, bouddhique ou védântique, et il la regarde sans comprendre, l'œil vide ou courroucé. Il cherche un sens et n'en trouve pas, car ou bien il n'a pas l'expérience de ce que cet art signifie et exprime réellement, et il lui est alors difficile de l'imaginer et plus encore de l'appréhender, ou bien il y cherche obstinément ce qu'il est accoutumé à voir dans son propre univers, et, ne le trouvant pas, décide qu'il n'y a là rien à voir ou rien de précieux. Et même ce qu'il aurait pu éventuellement saisir, il ne le comprend pas puisque la forme et la tournure sont indiennes. Il observe la méthode et l'expression, et les trouve inhabituelles, contraires à ses propres canons; alors c'est la révolte, le mépris, le dégoût; il déclare la chose monstrueuse, barbare, laide ou nulle, et, la toisant avec horreur, passe son chemin. Si, cédant aux transports d'un ravissement inexplicable, il lui arrive d'être conquis par tant de grandeur, tant de puissance sublimes, il ne peut s'empêcher, là encore, de parler de splendide barbarie. Donnons un exemple éclatant de cet aveuglement stupide. M. Archer se trouve devant une image du Dhyânî Bouddha, le Bouddha en méditation, il voit ce calme spirituel suprême, insondable, infini, que tout mental oriental cultivé peut aussitôt ressentir et qui éveille un écho au plus profond de son être, et que dit-il? Qu'il n'y a rien, rien que des paupières

baissées, un corps immobile et un visage insipide, terme qui désigne, je suppose, un visage serein et impassible<sup>1</sup>. Et notre critique de se consoler avec la noblesse d'expression toute hellénique du Bouddha de l'école gândhâra, ou avec le visage d'un Rabindranâth Tagore bien vivant, plus spirituel que n'importe quel Bouddha, de Peshâwar à Kamakura, malencontreuse et absurde comparaison que le grand poète lui-même serait, j'imagine, le premier à récuser. Nous sommes devant une incompréhension absolue, une fausse fenêtre, une porte mentale verrouillée; et nous voyons aussi pourquoi la mentalité occidentale exige tout naturellement de l'art indien quelque chose que son esprit et ses objectifs spécifiques n'ont pas mission de nous donner, se refusant ainsi à pénétrer une autre forme d'expérience spirituelle, et ne manifestant aucun désir d'accéder à une autre perspective de vision créatrice, un autre pouvoir de l'imagination, un autre mode d'expression de soi.

Cela étant, examinons la différence, dans l'esprit comme dans la méthode de création artistique, qui est cause de cette incompréhension mutuelle, car cela nous conduira à envisager la question sous son angle positif. Toute grande œuvre d'art procède d'un acte intuitif, pas réellement d'une idée intellectuelle ou d'une splendide imagination – ce ne sont là que des transcriptions mentales – mais de l'intuition directe d'une certaine vérité de la vie ou de l'être, d'une certaine forme significative de cette vérité, d'un certain développement de cette vérité dans le mental de l'homme. Et jusque-là, rien ne sépare une grande œuvre d'une autre, qu'elle soit d'origine européenne ou indienne. Où donc commence alors l'immense divergence? Ce qui les différencie, c'est tout le reste, l'objet et le domaine où s'exerce la vision intuitive, la méthode employée pour traduire la vision ou la suggestion, le rôle que jouent la forme extérieure et la technique dans le traitement du sujet, la manière générale de présenter l'œuvre au mental humain, et même le centre de notre être auquel celle-ci

1. Dans une note, M. Archer mentionne, et rejette à juste titre, une absurde apologie de ces Bouddhas, selon laquelle ils devraient leur grandeur et leur spiritualité non pas au travail mais à la dévotion de l'artiste! Si un artiste ne peut mettre dans son œuvre ce qui était en lui – et dans le cas présent, ce n'est pas de dévotion qu'il s'agit –, sa création est futile et mort-née. Mais s'il est parvenu à exprimer ce qu'il sentait, la capacité de le ressentir doit également se trouver dans le mental qui contemple ce qu'il a créé (*Note de l'auteur*).

s'adresse. L'artiste européen tire son intuition d'une suggestion apparue dans la vie et la Nature, ou, s'il part de quelque chose venant de son âme propre, il le relie aussitôt à un support extérieur. Il fait descendre cette intuition dans son mental ordinaire et fixe dans l'intellect le concept et l'imagination pour la revêtir d'une substance mentale qui transmettra sa forme à la raison, à l'émotion, à la sensibilité esthétique ainsi sollicitées. Il charge ensuite son œil et sa main de l'exécuter selon un plan bien établi : il commence par « imiter » à s'y méprendre la vie et la nature – ce trompe-l'œil dont un exécutant ordinaire trop souvent se contente – pour parvenir ensuite à une interprétation qui change réellement cette intuition en l'image de quelque chose qui n'est pas extérieur à notre être ou à l'être universel, et dont l'artiste eut vraiment la; et en s'aidant des couleurs, des lignes et de la composition, ou de tout autre instrument emprunté à cette panoplie extérieure, c'est à cela qu'il nous faut revenir en contemplant l'œuvre, revenir aux suggestions mentales et, à travers elles, à l'âme de toute l'entreprise. On ne s'adresse pas ici directement au regard de notre moi le plus profond, de notre esprit au-dedans, mais à l'âme extérieure grâce à un puissant éveil de l'être sensoriel, vital, émotif, intellectuel et imaginatif; du spirituel, nous ne recevons qu'autant, ou aussi peu, que ce dont peut s'accommoder l'homme extérieur, ou qui peut s'exprimer à travers lui. Vie, action, passion, émotion, idée, nature, vues pour elles-mêmes et pour le délice esthétique qu'elles contiennent, tels sont l'objet et le domaine de cette création intuitive. Ce quelque chose de plus dont le mental indien perçoit l'existence derrière tout cela, doit pour se montrer – si tant est qu'il y parvienne – percer de nombreux voiles. La présence directe et dévoilée de l'Infini et de ses divinités n'est ni évoquée ni jugée nécessaire à la grandeur suprême et à la plus haute perfection.

En Inde, l'art ancien à son apogée – et ce moment d'excellence donne son caractère au reste qui, quelque part, en porte la marque et se ressent de son influence – se fonde sur une tout autre théorie. Sa plus haute mission consiste à dévoiler au regard de l'âme quelque chose du Moi, de l'Infini, du Divin, le Moi à travers ses expressions, l'Infini à travers le fini et ses symboles vivants, le Divin à travers ses pouvoirs. Ou bien alors, les Divinités doivent être révélées, lumineusement interprétées ou suggérées, de façon quelconque, sinon à la



compréhension de l'âme ou à sa dévotion, du moins à une émotion esthétique d'ordre spirituel ou religieux. Lorsque cet art hiératique descend de ces sommets vers les mondes intermédiaires présents derrière le nôtre, vers les divinités ou les esprits de moindre stature, il leur transmet néanmoins une certaine puissance, ou une certaine réminiscence venue d'en haut. Et lorsqu'il plonge tout droit jusqu'au monde matériel, à la vie de l'homme, aux choses de la Nature extérieure, il ne se départit pas entièrement de cette vision supérieure, de son allure solennelle, de la perception spirituelle, et dans la plupart des pièces de qualité – sauf quand, pour se détendre, il s'amuse des apparences avec humour ou entrain – subsiste toujours quelque chose de plus, une sorte d'atmosphère immatérielle dans laquelle flotte le spectacle de la vie. Cette vision de l'existence trouve son origine dans le Moi ou dans une certaine suggestion de l'infini, ou dans quelque chose qui se trouve au-delà ; même si l'ouvrage ne peut s'initier aussi haut, il en reste toujours une touche, une influence qui aident à donner forme à la composition. Non que toutes les créations de l'Inde réalisent cet idéal ; une bonne partie d'entre elles, incontestablement, sont inabouties, inférieures, inefficaces, triviales même, mais c'est l'influence et la manière les plus parfaitement représentatives d'un art qui lui donnent sa tonalité, sa spécificité, et c'est selon ces critères que nous devons le juger. En fait, le but et le principe spirituel de l'art indien, nous les retrouvons, identiques, dans toute la culture de l'Inde.

L'artiste indien doit donc « voir dans le moi », telle est sa méthode, et les principes mêmes de son art le prescrivent formellement. Il lui faut premièrement voir dans son être spirituel la vérité de la chose qu'il doit exprimer, puis en élaborer la forme dans son mental intuitif ; il n'est pas tenu de se tourner d'abord vers la vie extérieure et la nature pour y trouver son modèle, sa règle, son guide, son précepteur ou sa source de suggestions. Pourquoi le ferait-il, puisque ce qu'il doit exprimer est quelque chose de tout à fait intérieur ? Pour être stimulé, il n'a pas à dépendre d'une idée de l'intellect, d'une imagination mentale, d'une émotion extérieure, mais d'une idée, d'une image, d'une émotion spirituelles, et les équivalences mentales sont secondaires, elles aident à la transmission et ne donnent qu'une partie de la couleur et de la composition. Forme matérielle, couleur, ligne, dessin, sont ses moyens physiques d'expression, mais en les utilisant, l'artiste n'est

pas obligé d'imiter la Nature ; la forme qu'il exécute, et tout le reste aussi bien, doit traduire le sens de sa vision, et si une modification, une attitude, une touche ou une variation symbolique ignorées de la Nature physique s'imposent à lui comme la seule ou la meilleure solution, il a toute liberté d'y recourir, puisque seules l'intéressent cette fidélité à sa vision, cette unité de ce qu'il voit et exprime. Ligne, couleur et autres éléments ne sont pas sa première, mais sa dernière préoccupation, car ils ont à transmettre un monde de choses qui ont déjà revêtu une forme spirituelle dans son esprit. Il n'est pas tenu, par exemple, de recréer pour nous le visage et le corps humain du Bouddha, ou quelque passion, quelque incident de sa vie, mais de révéler le calme du Nirvâna par la figure du Bouddha, et chaque détail, fût-il secondaire, doit lui servir ou l'aider à atteindre son dessein. Et même lorsqu'il prend pour thème une passion humaine ou un événement de la vie, ce n'est en général pas seulement cela, mais aussi, ou bien plus encore, quelque chose d'autre dans l'âme que son sujet désigne, ou qui lui sert de point de départ, ou bien alors c'est quelque pouvoir derrière l'action qui doit pénétrer l'esprit de son ouvrage et qui, bien souvent, en est réellement le motif principal. Et par le regard de celui qui contemple son travail, il doit chercher à satisfaire non seulement une excitation de l'âme extérieure mais aussi le moi intérieur, *antarâtman*. Disons qu'au-delà de la culture ordinaire de l'instinct esthétique, nécessaire à toute appréciation artistique, nous devons acquérir une vision intérieure ou une culture spirituelles pour pouvoir saisir toute la signification de la création artistique indienne, sinon nous nous limiterons à une compréhension extérieure superficielle, ou, dans le meilleur des cas, plongerons tout juste sous la surface. C'est un art spirituel et intuitif, et il doit être vu avec l'œil spirituel et intuitif.

Voilà ce qui fait l'originalité de l'art indien, et l'ignorer, c'est n'y rien comprendre du tout ou s'exposer à de graves méprises. L'architecture, la peinture, la sculpture indiennes ne sont pas seulement, dans leur inspiration, intimement une avec tout ce qui est au centre de la philosophie, de la religion, du yoga, de la culture de l'Inde, elles sont l'expression particulièrement intense de leur signification. S'il est bien des ouvrages dans notre littérature que nous pouvons apprécier sans avoir une connaissance approfondie de ces choses, on ne pourrait en

dire autant de ce que les autres arts, hindous ou bouddhiques, nous ont légué. Ils ont été pour la plupart une transcription esthétique hiératique de l'expérience spirituelle, contemplative et religieuse de l'Inde.

## *L'art indien – 2*

L'architecture, la sculpture et la peinture, ces trois grands arts qui empruntent le regard pour charmer notre esprit, sont également ceux en qui le sensible et l'invisible se rejoignent, insistant chacun sur sa primauté, tout en ayant le plus grand besoin l'un de l'autre. La forme – ses masses, ses proportions, ses lignes, ses couleurs qui s'exaltent et nous sollicitent – n'a ici d'autre justification, d'autre mission artistique que d'exprimer et servir l'intangible ; l'esprit attend du corps matériel qu'il l'aide de son mieux, par le regard, à s'interpréter lui-même, tout en lui réclamant de dissimuler le moins possible, tel un voile transparent, sa plus haute signification. L'art oriental et l'art occidental – sauf exception et chacun selon sa nature ou ses moyens – traitent en général de façon très différente ce couple de pouvoirs étroitement enlacé. Le mental occidental est attiré, fasciné par la forme ; il s'attarde sur elle, captivé par son charme, il aime en elle sa beauté, s'appuie sur les suggestions émotives, intellectuelles, esthétiques qu'immédiatement lui dicte son langage le plus clair, emprisonne l'âme dans le corps ; on serait tenté d'affirmer que pour cette perception-là, c'est la forme qui crée l'esprit, que l'esprit, pour être et s'exprimer intégralement, dépend de la forme. Le mental indien, dans son approche, adopte un point de vue diamétralement opposé. Pour lui, en effet, la forme n'existe qu'en tant que création de l'esprit, elle tire de lui tout son sens et toute sa valeur. Chaque ligne, chaque disposition des masses, des couleurs, l'agencement des formes, le choix des attitudes, toutes les suggestions physiques, si nombreuses, foisonnantes, opulentes puissent-elles être, ne sont en définitive qu'une suggestion, une indication, très souvent un symbole dont la fonction principale est de servir de support à une émotion, une idée, une image spirituelle ; celles-ci, à leur tour, se dépassant elles-mêmes, atteignent à la réalité de l'esprit, moins définissable mais plus profondément ressentie, qui a suscité ces mouvements dans le mental esthétique et a pris, en les traversant, des formes significatives.

Cette attitude caractéristique du mental contemplatif et créatif de l'Inde, exige, pour aborder ses créations, que nous cherchions, au-delà des apparences, à entrer directement dans l'esprit intime de la réalité

que cette conscience exprime, en regardant de l'intérieur, et non de l'extérieur. En fait, j'estime qu'on a tort de contempler une œuvre d'art indienne en concentrant au départ son attention sur les détails physiques et leur synthèse. La démarche habituelle de la critique occidentale consiste à examiner d'abord minutieusement la technique, la forme, ce qu'elle raconte et met en évidence, pour ne s'intéresser qu'ensuite à l'émotion et à l'idée, belles ou captivantes. Seuls quelques esprits plus pénétrants et plus sensibles descendent plus profondément dans le secret des choses. Appliquer à l'art indien une critique de ce type, c'est le dessécher ou appauvrir considérablement sa signification. La seule, la vraie façon de procéder ici, c'est rechercher directement, par une impression intuitive totale ou révélatrice, ou par quelque réflexion méditative sur l'ensemble – *dhyâna* selon le terme technique indien –, le sens et l'atmosphère spirituels, et s'identifier à cela aussi totalement que possible ; alors seulement se révèlent à nous avec une force intacte le sens et la valeur de tout le reste. Car ici, c'est l'esprit qui porte la forme, alors que dans la plupart des œuvres d'art occidentales, c'est la forme qui porte ce qui subsiste d'esprit. Cela fait penser à la formule saisissante d'Épictète, où il dépeint l'homme comme une petite âme portant un cadavre, *psucharion ei bastazon nekron*. Le point de vue occidental est somme toute plus conformiste, car à ses yeux la matière animée n'abrite en sa vie qu'une infime parcelle d'âme, tandis que la vision du mental et de l'art indiens est celle d'un moi, d'un esprit, vaste, sans limite, *mahân âtmâ*, qui nous porte dans l'océan de sa présence une forme vivante de lui-même, petite certes en comparaison de sa propre infinité, mais capable pourtant, par le pouvoir qui habite ce symbole, de revêtir un aspect de cette totalité qui s'exprime elle-même infiniment. Il est donc essentiel, en l'occurrence, que nous regardions non seulement avec l'œil physique instruit par la raison et l'imagination esthétique, mais que nous fassions de la vision physique un passage débouchant sur l'ouverture de l'œil spirituel intérieur et un mouvement de communion dans l'âme. Une grande œuvre d'art orientale révèle difficilement son mystère à qui vient à elle guidé par un simple sentiment de curiosité esthétique ou avec un esprit critique, observateur et objectif, moins encore au touriste cultivé qui promène son intérêt au milieu d'objets étranges et déroutants ; elle doit être contemplée dans l'isolement, dans la solitude de notre moi,

aux moments où l'on est capable d'une longue et profonde méditation, quand les conventions de la vie matérielle pèsent le moins possible sur nous. C'est pourquoi les Japonais, au sens artistique très raffiné – un sens que l'Europe moderne, qui nous agresse avec ses galeries d'art bondées et ses murs surchargés de tableaux, semble avoir complètement perdu, mais je peux me tromper, c'est peut-être ainsi qu'il convient d'exposer l'art européen –, ont de préférence situé leurs temples et leurs Bouddhas au loin sur des montagnes, leur choisissant comme cadre naturel des lieux reculés et solitaires. Évitant la compagnie de tableaux de valeur au cours des rudes heures de la vie quotidienne, ils les installent plutôt soit de telle sorte que le mental, dès qu'il est plus réceptif, puisse sans partage se pénétrer de leur influence, soit en quelque lieu secret, où ils vont les contempler comme un trésor, quand l'âme peut à loisir se reposer du vacarme de la vie. C'est là une indication éminemment précieuse, qui montre bien ce qui fait le charme véritable de l'art oriental, et dans quel état d'esprit nous devons l'approcher si l'on veut rendre justice à son génie créateur.

L'architecture indienne, tout spécialement, réclame de nous cette démarche, cette étude intérieure et cette identification spirituelle avec sa signification la plus profonde, sinon elle demeurera pour nous un mystère. Les bâtiments profanes de l'Inde ancienne, ses palais, ses lieux d'assemblée et ses édifices publics n'ont pas survécu aux ravages du temps ; il ne nous reste que quelques rares temples, bâtis sur les montagnes ou taillés dans le roc, quelques temples aussi de ses anciennes cités des plaines ; quelques sanctuaires enfin, et les autels des époques plus récentes, que ce soit dans des cités templières ou des lieux de pèlerinage tels que Srîrangam ou Râmeshwaram, ou encore dans les grandes cités princières de jadis, comme Mathurâ, lorsque le temple était le centre de la vie. Ce qui demeure, c'est donc l'aspect le plus hiératique d'un art lui-même hiératique. Ces monuments sacrés sont l'alphabet, l'expression architecturale spontanée d'une ancienne culture spirituelle et religieuse. Si nous ignorons la suggestion spirituelle, la signification religieuse, le sens des symboles et des signes, et regardons ces structures avec la seule perception mentale esthétique rationnelle et profane, n'espérons pas pouvoir jamais faire preuve de discernement et apprécier cet art à sa juste valeur. N'oublions pas non plus que l'esprit religieux a ici un tout autre sens que dans les religions

européennes ; malgré ses origines et ses affinités orientales, le christianisme médiéval, surtout l'image que s'en fait aujourd'hui le mental européen moderne après la traversée de deux crises majeures, celle de la Renaissance et celle, plus récente, du matérialisme, ne nous sera pas d'un bien plus grand secours. Mêler à la contemplation artistique d'un temple de l'Inde des souvenirs de l'Occident, le comparer au Parthénon grec, ou à une église, un dôme, un campanile italiens, ou même aux grandes cathédrales gothiques de la France du Moyen Âge, si proches soient-elles de la mentalité indienne, c'est introduire dans notre jugement un élément ou un critère fatalement étranger et trompeur. Consciemment ou subconsciemment, c'est ce que font pourtant, à divers degrés, la plupart des esprits européens. Cet amalgame est pernicieux car il soumet l'œuvre née d'une vision, d'une contemplation de l'incommensurable, à un regard qui privilégie toujours la mesure.

L'architecture indienne sacrée, quelle qu'en soit l'époque, le style ou la vocation, remonte à quelque chose d'infiniment ancien ; quelque chose qui a presque complètement disparu, sauf en Inde, qui appartient au passé et qui, pourtant, chose difficile à admettre pour un esprit rationaliste, possède un avenir ; quelque chose qui va nous revenir – qui déjà commence à nous revenir –, quelque chose qui appartient au futur. Un temple indien, quelle que soit sa divinité tutélaire, est en sa réalité la plus intime un autel élevé au Moi divin, une demeure de l'Esprit cosmique, un appel et une aspiration à l'Infini. C'est en tant que tel et à la lumière de cette vision, de cette conception, qu'il doit initialement être compris, et tout le reste doit être vu dans ce cadre et dans cette perspective ; alors seulement peut-on vraiment comprendre. Aucun œil, si vif, si exercé soit-il, aucune intelligence esthétique, si épanouie, si sensible soit-elle, ne peuvent arriver à cette compréhension s'ils s'attachent à une conception hellénisée de la beauté rationnelle, ou s'ils s'enferment dans une interprétation matérialiste ou intellectuelle, et ne peuvent s'ouvrir à la signification de ce sublime message en répondant, par empathie, à une certaine impression de la conscience cosmique, une certaine révélation du Moi spirituel supérieur, une certaine suggestion de l'Infini. Simples mots pour l'intellect, ces réalités-là – le Moi spirituel, l'Esprit cosmique, l'Infini – sont non point rationnelles mais suprarationnelles, ce sont des présences éternelles. Elles ne sont visibles, perceptibles, familières, qu'à une intuition,

une révélation au plus profond de notre moi intérieur. Un art qui en fait son point de départ, son principe fondamental, ne peut que nous offrir ce qu'il possède naturellement : leur proximité, leur contact, leur épanouissement spontané, grâce à une intuition, une révélation qui en nous y fait écho, dans notre âme et notre moi. C'est bien cela qu'il faut venir y chercher, et non la satisfaction d'une tout autre exigence, quête d'une différente forme d'imagination, d'un sens plus étroit et plus superficiel.

Telles sont la vérité première et la signification de l'architecture indienne sur lesquelles nous devons insister, car cela nous permet de répondre aussitôt aux incompréhensions et aux objections les plus courantes. Tout art repose sur une certaine unité et tous ses détails, qu'ils soient rares et discrets ou d'une foisonnante richesse, revenant à la source de cette unité, doivent en faire ressortir le sens ; sinon ce n'est pas de l'art. Or l'architecture indienne serait dénuée de toute unité, autrement dit de toute grandeur, il n'y aurait là qu'une foule de détails savamment exécutés mais sans rapport les uns avec les autres – c'est du moins ce que déclare notre critique, avec une assurance qui serait stupéfiante si nous ne savions combien elle lui est naturelle. Certains juges, par ailleurs bienveillants, soutiennent même que cette surabondance d'ornements et de détails, quelle que soit sa beauté, voire sa splendeur, nuit à l'unité ; une tendance à surcharger, de la richesse partout, jusque dans la moindre fissure, une absence de calme, aucun espace libre, aucun répit pour l'œil, c'est cela qu'ils constatent. Et M. Archer, fidèle à lui-même, de claironner son mépris. Le voilà monté sur ses grands chevaux, il s'époumone, vocifère, martèle ligne après ligne le même refrain, la même hostilité. Il reconnaît pourtant que les temples de l'Inde du Sud sont des merveilles de construction monumentale. Et bien qu'il semble profondément allergique – sauf en littérature – à ce genre de monumentalité, tant en sculpture qu'en architecture (sans d'ailleurs se demander si ce gigantisme est justifié ou nécessaire), il concède qu'il y a là une sorte de grandeur impressionnante, titanesque. Mais d'unité, de clarté, de noblesse, point. Constat, à mon avis, plutôt contradictoire car je ne vois pas comment on pourrait bâtir une merveille, fût-elle légère ou massive, sans aucune unité – et dans ce cas, nous dit-on, il n'en existe apparemment pas la moindre trace –, ou créer une impression de puissance sans une ombre

de grandeur ou de noblesse, en admettant même qu'il s'agisse d'une noblesse titanique et non pas olympienne. Tout ici, selon lui, est pesant, exagéré, les principaux reliefs grouillent de personnages contorsionnés, grimaçants, à moitié humains, dont la présence ne se justifie pas. Mais comment sait-il, pourrait-on lui demander, que ces figures ne veulent rien dire puisqu'en fait il avoue lui-même ne pas avoir cherché à se les expliquer, se contentant de supposer, avec l'arrogance béate de quelqu'un qui, admettant son ignorance, se félicite de sa propre incompréhension, qu'elles ne pouvaient avoir de sens ? Il qualifie donc l'ensemble de monstruosité bâtie par des rākshasas, des ogres, des démons : une énormité barbare. Il voit d'un œil légèrement moins réprobateur les édifices du Nord, mais somme toute, la différence est minime, voire inexistante. Il y retrouve la même pesanteur, la même absence de légèreté et de grâce, et dans la décoration un emploi plus répandu encore de la gravure en creux. Des créations barbares, une fois de plus. Seule l'architecture musulmane, appelée ici indo-sarrasine, échappe à cette condamnation par ailleurs unanime.

Si ce premier aveuglement est compréhensible, on n'en reste pas moins surpris que des adversaires, même à ce point acharnés, feignent d'ignorer l'évidence : aucun art, aucune construction durable ne saurait se passer d'unité. Comment donc se fait-il qu'ils ne se soient pas arrêtés, ne fût-ce qu'un instant, pour se demander s'il n'y avait pas là, en définitive, quelque principe d'unité qui leur aurait échappé, car ils abordaient cet art avec des conceptions étrangères et regardaient les choses par le mauvais bout ? Comment se peut-il qu'ils n'aient pas eu, avant de prononcer ce verdict magistral, la patience de s'attarder avec un peu plus de détachement et d'ouverture d'esprit sur ce qui se trouvait sous leurs yeux, pour voir si n'en émergerait pas alors une secrète unité ? Mais c'est le critique le mieux disposé et le moins virulent qui mérite une réponse directe. Or voici : l'on peut aisément faire valoir qu'un œil européen n'est pas spontanément et immédiatement capable de reconnaître l'unité de cette architecture, car l'unité telle que la conçoit l'Occident, l'unité grecque acquise au prix d'une grande épuration, économe de détails et sobre dans ses moyens, ou même l'unité gothique, qui consiste à couler l'ensemble de l'ouvrage dans le moule d'une aspiration spirituelle unique, cette unité-là est absente. Et l'unité plus vaste, présente incontestablement, ne peut en aucun

cas être découverte si l'œil ne fait que s'attarder sur la forme, le détail, l'illustration. Obsédé par ces attributs extérieurs, il trouvera difficile de passer au-delà, vers l'unité que servent tous ces éléments réunis, non tant pour l'exprimer en eux-mêmes que pour emplir cette unité de ce qui en est issu et mettre en relief son unicité par la multiplicité. Une unicité originelle, non pas une unité composée, synthétique ou fabriquée, voilà d'où naît cet art et vers quoi ses œuvres, une fois achevées, retournent, ou plutôt en quoi elles vivent comme en leur propre moi, en leur atmosphère naturelle. L'architecture sacrée de l'Inde est la constante représentation de cette unicité supérieure du Moi, du cosmique, de l'infini dans l'immensité de son dessein universel, de la multitude des aspects de son expression-de-soi, *lakshana* (et pourtant, l'unicité dépasse leur somme totale et en est indépendante, étant en soi indéfinissable) ; l'unité de son point de départ conceptuel, la masse immense de ses formes et de ses matériaux, le foisonnement du décor et des détails révélateurs, son retour enfin à l'unicité première, tout ceci ne peut s'expliquer que si l'on y voit les étapes nécessaires d'un périple poétique, chant épique ou chant lyrique – car certaines structures plus modestes sont de véritables poèmes – de l'Infini. La mentalité occidentale, sauf chez ceux qui viennent ou reviennent à cette vision (un culte assez semblable existait jadis en Europe), peut trouver difficile d'apprécier la vérité et le sens d'un tel art, qui s'efforce de représenter l'existence comme un tout et non en ses parties. Mais j'aimerais inviter les esprits indiens que troublent ces critiques, ou que subjuguent, partiellement ou temporairement, le point de vue occidental, à changer de regard : qu'ils contemplent notre architecture à la lumière de cette conception, et se demandent si les objections, mises à part quelques-unes bien mineures, ne disparaissent pas aussitôt que la vraie signification se fait jour et que se forme la première impression, la première émotion indéfinissable que nous éprouvons face aux grandes constructions des bâtisseurs indiens.

Pour apprécier cette vérité esthétique-spirituelle de l'architecture indienne, mieux vaut commencer par observer un ouvrage situé dans un décor naturel, isolé ainsi d'un contexte extérieur qui souvent jure avec l'édifice, et de préférence hors des cités templières qui conservent leur attachement au mobile sacré. J'ai devant moi deux reproductions de temples qui peuvent parfaitement illustrer mon propos : l'un se



trouve à Kâlahastî, l'autre à Sinhâchalam. Ces deux monuments, de style entièrement différent, ont pourtant un même fondement, un objectif universel commun. La meilleure approche consiste à ne pas détacher le temple de ce qui l'entoure, à voir qu'il fait un tout avec le ciel et l'horizon, l'immensité de la plaine, ou avec le ciel et les montagnes qui l'encadrent, puis de sentir ce qui est commun aux deux : la construction et son environnement, la réalité dans la nature, la réalité exprimée dans l'œuvre d'art. L'aspiration de la nature et celle de l'homme sont identiques, et l'âme n'a qu'un but : retrouver l'unité. La nature y aspire en son inconsciente création-de-soi, et vit dans cette unité ; l'âme de l'homme s'élève vers elle en sa consciente édification spirituelle, par le dur et patient effort de son aspiration, qui s'exprime ici dans la pierre. Et l'édification terminée, c'est en cette unité que vivent et l'artiste et son œuvre. Vue sous cet angle, cette création humaine semble avoir comme point de départ et toile de fond le pouvoir du monde naturel, elle semble être le produit de cette aspiration unique et commune vers le même esprit en soi infini – le regard inconscient vers les hauteurs et, face à lui, se détachant avec force, le relief solitaire de l'effort conscient-de-soi et de la découverte victorieuse. L'un de ces monuments se dresse hardiment et se projette, massif, roc après roc, dans un grand surgissement de pouvoir plein d'audace et d'assurance à la fois, une ascension ininterrompue qui jamais ne perd de vue son but ; quant au second, il s'élance de sa base puissante, dans la grâce et l'émotion d'une masse incurvée, jusqu'à un sommet arrondi couronné d'un symbole. Les deux structures s'affinent de la base au sommet dans un rétrécissement continu, subtilement appuyé, mais à chaque étape se répète la même forme, la même reprise inlassable du motif, la même plénitude foisonnante, les mêmes découpes dans le relief ; leur conception est donc en tout point semblable, à ceci près que l'un préserve la multiplicité de ses intentions et de ses suggestions jusqu'au bout, tandis que l'autre s'achève sur un signe unique. Pour découvrir leur signification, il nous faut tout d'abord sentir que l'infinité en laquelle vivent cet art et cette nature est une, puis considérer cette expression exubérante comme le signe de l'infinie multiplicité qui emplit cette unicité, voir dans le rétrécissement progressif de cette structure pyramidale le retour de plus en plus subtil depuis une base terrestre à l'unicité originelle, et saisir l'indication symbolique

de la conclusion au sommet. Ce qui se révèle alors, ce n'est pas une absence d'unité, mais une unité prodigieuse. Réinterprétons par une communion intime ce que cette représentation signifie au regard de notre propre existence spirituelle et de notre être cosmique, et nous découvrirons ce que ces grands bâtisseurs voyaient en eux-mêmes et ce qu'ils érigèrent dans la pierre. Une fois que l'expérience spirituelle nous a conduit à une telle identification, toutes les objections s'évanouissent et montrent leur vrai visage – propos et chicanes basés sur un malentendu stérile, sur une compréhension insuffisante ou un manque total de discernement. Apprécier le détail de l'architecture indienne devient facile dès lors qu'on arrive à voir et connaître l'ensemble sous cet angle ; autrement, c'est impossible.

Cette méthode d'interprétation s'applique à toutes les constructions, à tous les styles, si différents soient-ils, de l'architecture dravidiennne, non seulement aux temples admirables renommés dans le monde entier, mais aux sanctuaires inconnus rencontrés dans les bourgades sur le bord de la route, qui ne sont qu'une variation plus sommaire sur le même thème ; ici, une suggestion a suffi, là, dans les édifices plus imposants, l'aspiration s'est réalisée dans toute sa splendeur.

Le langage architectural du Nord est d'une autre nature, il s'appuie sur un style différent ; là encore pourtant, il faut suivre la même méthode, spirituelle, méditative, intuitive. Pour arriver au même résultat : une interprétation ou une évocation esthétique de cette expérience spirituelle une – une dans toute sa complexité et sa diversité – qui fonde l'unité des variantes infinies de la spiritualité et du sentiment religieux de l'Inde, et l'union réalisée du moi humain avec le Divin. Cette unité-là, on la retrouve dans toutes les manifestations de cet art majestueux, et les différences de style ou d'intentions sont autant de manières d'y parvenir ou de l'exprimer. Et si l'on objecte qu'une accumulation excessive de détails et d'ornements tend à voiler, compromettre ou rompre cette unité, c'est uniquement parce que l'œil a commis l'erreur de s'attacher dès le départ au détail, sans le relier à cette unité spirituelle originelle qui doit d'abord être établie intimement en nous au point de devenir notre propre mode de perception et de communion spirituelles ; ce n'est qu'ensuite, à la lumière de cette vision et de cette expérience, que tout le reste peut être examiné. Ce monde multiforme ne nous offre que le spectacle d'une innombrable pluralité ; pour

arriver à l'unité, il nous faut restreindre notre champ de vision, en supprimer une partie ou y choisir parcimonieusement quelques indications, ou bien encore nous satisfaire de l'unité de telle ou telle idée, expérience, imagination singulières ; mais lorsque nous avons réalisé le Moi, l'unité infinie, et que nous posons à nouveau notre regard sur la multiplicité du monde, nous voyons alors que cette unité est capable d'accueillir le cortège infini des variations et des détails que nous précipitons sur elle, une unité qui peut tout contenir et que rien ne peut entamer, pas même les plus interminables multiplications de son incarnation spontanée dans les formes. C'est cela même que nous révèle le spectacle de cette architecture. La richesse des détails et des motifs décoratifs dans les temples indiens représente la variété et la répétition infinie des mondes – non seulement de notre monde humain, mais de tous les plans d'existence –, suggère la multiplicité infinie dans l'infinie unicité. Ce que nous en prendrons, ce que nous en laisserons, que nous choisissons d'en exprimer une petite ou une grande partie, ou que nous tentions, comme dans le style dravidien, de donner l'impression d'une fourmillante et inépuisable plénitude, dépendra de notre propre expérience, de l'ampleur de notre vision. Cette unité est assez vaste pour servir de base à toute superstructure, de contenant à tout contenu du multiple.

Qualifier cette abondance de barbare, c'est introduire dans le débat un critère étranger. Après tout, où tracer la frontière ? Il fut un temps où, pour le pur goût classique, et pour des raisons similaires, l'art de Shakespeare paraissait grand mais barbare – l'auteur ne fut-il pas traité jadis en France de « barbare ivrogne de génie » –, son unité artistique jugée inexistante ou gâchée par des péripéties et des personnages aussi foisonnants qu'une végétation tropicale, sa débordante imagination qualifiée de violente, exagérée, bizarre parfois, monstrueuse, manquant de symétrie, de proportions et de toutes ces autres unités, grâces et légèretés diaphanes tant prisées de la mentalité classique. Empruntant le langage de M. Archer, ces beaux-esprits pourraient sans doute reconnaître à cette œuvre un certain génie titanesque, une montagne de puissance, mais nulle trace d'unité, de clarté, de noblesse ; une absence totale de grâce lumineuse, de délicatesse et de retenue, une ornementation sauvage et envahissante, une débauche d'imagination sans loi ni mesure, des visages crispés, des gestes et des postures contorsionnés,

nulle dignité, nul mouvement ou pose raffinés, justes, rationnellement beaux et naturels. Cependant, même l'esprit latin le plus intransigeant est aujourd'hui revenu de ses objections à la « splendide barbarie » de Shakespeare et constate qu'il y a là une vision de la vie moins étroite et moins morcelée, plus pleine, et une unité intuitive supérieure aux unités formelles réglementaires de la sensibilité classique.

Mais la vision indienne du monde et de l'existence était plus vaste et plus riche encore que celle de Shakespeare, car elle englobait non seulement la vie, mais tout l'être, non seulement l'humanité mais tous les mondes, toute la Nature et tout le cosmos. N'ayant pas atteint – sauf chez quelques individus – à une réalisation intime, directe, persistante, de l'unité du Moi infini ou de la conscience cosmique peuplée de son infinie multiplicité, le mental européen n'est pas disposé à exprimer ces choses, ne peut les saisir ou s'en accommoder lorsqu'elles s'expriment dans cet art, ce langage, ce style de l'Orient, et il les désapprouve comme jadis le mental latin désapprouvait Shakespeare. Peut-être le jour n'est-il pas si lointain où il verra les mêmes choses, et, les comprenant, tentera même, qui sait, de les exprimer dans un autre langage.

Prétendre que l'accumulation de détails ne laisse aucune plage de repos, ne donne à l'œil aucun répit, aucun espace, découle du même principe, jaillit de la même source : c'est l'objection d'esprits habitués à une autre expérience esthétique et leur critique n'a aucune valeur pour l'expérience indienne. Car cette unité sur laquelle tout repose, porte en elle-même le calme et l'espace infinis de la réalisation spirituelle, et il n'est besoin d'aucun autre espace libre, d'aucune autre étendue de calme d'une nature inférieure et plus superficielle. L'œil n'est ici qu'une voie d'accès à l'âme, c'est à elle que l'artiste s'adresse, et si l'âme qui vit dans cette réalisation ou demeure sous l'influence de cette impression esthétique a besoin d'un répit, elle cherchera à alléger non pas l'impact de la vie et de la forme, mais plutôt l'impact immense de la vastitude de l'infini et du silence serein, ce qui nécessite de faire appel à leur contraire, à savoir une abondance de formes, de détails et de vie. Quant à reprocher à l'architecture dravidienne son aspect massif et sa structure titanesque, cela ne tient pas puisque c'était la seule façon d'atteindre à l'effet spirituel précisément recherché ; l'infini, le cosmique vu comme un tout en sa vaste manifestation,

ne peut être que titanesque – puissants sont ses matériaux, puissante est son énergie. Mais il n'est pas que cela et possède bien d'autres qualités, dont nulle n'est absente de l'architecture indienne. Quoi qu'en pense M. Archer, les grands temples du Nord recèlent souvent en leur puissance une grâce singulière, une luminosité aérienne qui allège leur masse et leur force, une riche et délicate beauté dans leur luxe d'ornements. Cet art n'a certes pas la délicatesse ou la limpidité de l'art grec, ni sa noblesse dépouillée, et il n'est pas non plus exclusif, mais se présente comme un mélange raffiné de contrastes, ce qui est conforme à l'esprit même du mental religieux, philosophique et esthétique de l'Inde. Ces éléments se retrouvent dans de nombreux temples dravidiens, bien que certains styles osent les ignorer totalement ou n'y font appel qu'en passant – M. Archer, pour qui cette masse de grandeur et de puissance demeure incompréhensible, en cite un exemple et s'en réjouit comme d'une oasis dans le désert –, mais dans un cas comme dans l'autre, on en limite la portée pour que triomphe sans restriction le plein effet solennel et grandiose.

Je n'estime pas utile de répondre à des critiques hostiles plus mesquines – sur la forme indienne de l'arc et du dôme notamment, sous prétexte qu'elle ne ressemble pas à celle employée par d'autres styles. Ce n'est là que le refus intolérant de reconnaître pour belles des formes insolites. Il est légitime de préférer ce qui nous est familier, ce par quoi notre mental et notre nature ont été formés, mais condamner une démarche artistique différente parce qu'elle se permet de préférer, elle aussi, sa propre approche de la beauté, de la grandeur, de l'expression de soi, témoigne d'une étroitesse d'esprit qui devrait disparaître avec le développement d'une culture plus universelle.

Il est toutefois un commentaire sur l'architecture des temples dravidiens qui vaut d'être rapporté, car il ne vient pas de M. Archer ni de ses congénères. Ce qui frappe le professeur Geddes lui-même, esprit bienveillant s'il en est, c'est l'atmosphère monstrueusement lugubre, toute de terreur et de désolation, qui règne dans ces puissants édifices. Un esprit indien a de quoi être étonné, car terreur et lugubre désolation sont notoirement absentes des émotions que lui inspirent sa religion, ses arts ou sa littérature. La religion les évoque rarement, et seulement pour aussitôt les apaiser ; si par hasard elles se manifestent, elles sont toujours secourues par le sentiment d'une présence qui aide

et reconforte, par une grandeur, un calme, un amour, un Délice éternels à l'arrière-plan ; la déesse de la destruction est elle-même aussi la Mère pleine d'amour et de compassion ; l'austère Maheshwara, Rudra, est également Shiva, le Bienfaisant, Âshutôsha, le refuge des hommes. C'est avec calme, sans répugnance ni répulsion, avec une compréhension née de son effort séculaire pour parvenir à l'identité et à l'unité, que le mental religieux et contemplatif de l'Inde considère le prodigieux spectacle du cosmos. Et même son ascétisme, son abandon du monde, qui n'a pas pour origine la terreur ou la tristesse, mais un sentiment de vanité et de lassitude, ou bien l'attrait de quelque chose de plus haut, de plus vrai, de plus heureux que la vie, transcende rapidement toute pointe de tristesse pessimiste pour atteindre au ravissement de la paix et de la béatitude éternelles. La poésie et le théâtre profanes de l'Inde sont tout entiers riches, joyeux, pleins de vitalité, et l'on trouve concentrés plus de tragédie, de terreur, de chagrin et de désolation lugubre dans quelques feuillets d'un ouvrage européen que dans toute la masse de la littérature indienne. À cet égard, l'art indien ne me semble différer en rien de la religion et de la littérature. Le mental européen se trompe ici en projetant ses traditions et sa sensibilité propres sur des concepts qui lui sont parfaitement étrangers. Notons la curieuse interprétation de la danse de Shiva, prise à tort pour une danse de mort et de destruction alors qu'il n'est que de regarder le Natarâja pour s'apercevoir qu'il exprime au contraire l'ivresse de la danse cosmique, avec en arrière-plan les profondeurs de la béatitude immuable, éternelle, infinie. Il en est de même pour la figure de Kâlî, si terrible aux yeux des Européens, et qui est, comme on le sait, la Mère de l'univers, acceptant ce féroce aspect de destruction afin d'exterminer les Asuras, les pouvoirs du mal dans l'homme et dans le monde. Dans le mental occidental, ce sentiment d'effroi se combine à d'autres influences attribuables, semble-t-il, à une antipathie pour tout ce qui s'élève au-dessus de l'humaine mesure, et à d'autres courants encore où nous distinguons une survivance subtile de la modération grecque, la peur, l'angoisse, l'aversion que suscitent dans le mental hellène, terrien et ensoleillé, toute idée de l'au-delà, de l'illimité, de l'inconnu ; mais cette réaction est étrangère à la mentalité indienne. Quant au côté étrange et effrayant de certaines figures inhumaines ou au mode de représentation des démons et des Râkshasas, n'oublions

pas que le mental esthétique indien ne traite pas seulement de choses terrestres, mais des plans psychiques où ces créatures-là existent, et qu'il s'y meut librement sans craindre de tomber en leur pouvoir, car où qu'il aille, il porte inscrit en lui une vaste confiance en la force et l'omniprésence du Moi et du Divin.

Je me suis étendu sur l'architecture hindoue, et particulièrement sur l'architecture dravidiennne, car cette dernière étant celle à laquelle le goût européen demeure le plus résolument fermé, c'est également celle qui subit les attaques les plus féroces. L'architecture indo-musulmane mérite pourtant elle aussi quelques mots. Je n'ai pas ici à prendre la défense de ceux qui revendiquent pour cet art une origine purement indienne. Il me semble qu'en l'occurrence le mental indien s'est largement inspiré de l'imaginaire arabe et persan, certaines tombes ou mosquées portant d'ailleurs, selon moi, l'empreinte du tempérament hardi et robuste des Afghans et des Moghols ; mais il ne fait pas de doute que cela reste malgré tout, dans l'ensemble, une création originale, typiquement indienne. Le génie décoratif et la richesse de l'imagination ont été mis au service d'un autre style, mais nous y trouvons une maîtrise similaire à celle rencontrée dans les temples hindous du Nord et, à la base parfois, bien que très atténué, quelque chose de l'ancien gigantisme, de l'ancienne puissance épique, mais plus souvent cette grâce lyrique que nous voyons se développer dans la culture indigène avant l'avènement de l'islam – notamment dans les écoles du Nord-Est et de Java –, et parfois un mélange des deux tendances. Cette modification, cette édulcoration, rassure le mental européen et remporte ses suffrages. Mais que lui trouve-t-il donc de si admirable ? C'est son raffinement, sa beauté et sa grâce rationnelles, normales, claires, rafraîchissantes après la débauche monstrueuse des hallucinations et des cauchemars yogiques hindous, commence par nous dire M. Archer. Cette description, qui aurait pu s'appliquer à l'art grec, me semble grotesque et déplacée. Aussitôt après, le voilà qui change de refrain, et, avec la plus sublime incohérence, parle d'exquise et féerique architecture. Une féerie rationnelle est une merveille qui sera peut-être un jour découverte dans l'au-delà par quelque étrange fusion des esprits des dix-neuvième et vingtième siècles, mais je ne pense pas qu'elle ait encore existé sur terre ni dans les cieux. Non beauté rationnelle, mais beauté magique, tel est le charme inexprimable de

ces créations, qui satisfont et enchantent en nous une âme esthétique plus profonde et totalement suprarationnelle. Cela dit, comment cette magie opère-t-elle ? Notre critique nous le confie en un style journalistique délirant. Ce qui le touche, ce sont les exquises dentelures de marbre, les superbes dômes et minarets, les imposantes salles de sépulture, les merveilleuses loggias et arcades, les magnifiques plinthes et plates-formes, les majestueux portails, etc. Est-ce là tout ? Rien que le charme physique d'un luxe et d'une magnificence purement extérieurs ? Oui. M. Archer nous répète qu'il faut ici nous contenter d'une vision de beauté sensuelle dépourvue de la moindre suggestion morale. Et voilà qui l'aide à placer une petite phrase assassine comme il en a le secret pour tout ce qui touche à l'Inde, et qui le réjouit tant : cette architecture musulmane ne suggère pas seulement un luxe débridé, elle est efféminée et décadente ! S'il en est ainsi, celle-ci, quelle que soit sa beauté, appartient tout entière à une création artistique d'un ordre secondaire et ne peut être comparée aux grandes aspirations spirituelles que les bâtisseurs hindous ont érigées dans la pierre.

Je n'attends pas de l'architecture qu'elle me donne des « suggestions morales » ; mais est-il exact qu'il n'y ait, dans ces édifices indo-musulmans, que luxe, grâce et beauté extérieurs et sensuels ? Les meilleures illustrations de ce style le démentent. Le Tâj n'est pas seulement la réminiscence sensuelle d'un amour impérial, ou un enchantement féerique taillé dans les carrières translucides de la lune, mais le rêve éternel d'un amour qui survit à la mort. Les grandes mosquées incarnent souvent une aspiration religieuse se hissant jusqu'à une noble austérité sur laquelle, sans jamais mettre en péril sa suprématie, la grâce et l'ornementation s'appuient. Les tombes, par-delà la mort, suggèrent la beauté et la joie du Paradis. Les monuments de Fathepur-Sîkrî ne sont pas le produit d'une décadence efféminée et fastueuse – description absurde de l'esprit contemporain d'Akbar –, mais donnent forme à une noblesse, une puissance, une beauté qui gouvernent la terre sans pourtant s'y vautrer. On n'y retrouve plus, il est vrai, l'immense génie spirituel de l'Inde d'autrefois ; c'est pourtant bien un mental indien qui, dans ces créations délicates, ayant absorbé l'influence de l'Asie occidentale, met l'accent sur le sensuel, comme ce fut le cas auparavant dans la poésie de Kâlidâsa ; il le hausse cependant jusqu'à un certain charme immatériel, s'élevant souvent depuis la terre, sans

jamais la quitter tout à fait, jusqu'à la beauté magique des mondes intermédiaires et, dans un élan religieux, touche avec dévotion les plis de la robe du Divin. L'obsession spirituelle, jadis omniprésente, a disparu, mais d'autres éléments de la vie, que n'ignore pas la culture indienne et qui gagnent du terrain depuis l'époque classique, affleurent ici pour se plier à une nouvelle influence et demeurent pénétrés de la leur radieuse tombée d'un astre supérieur.



### *L'art indien – 3*

Au cours de cette rapide ouverture du mental occidental aux valeurs de la pensée et de la création orientales – l'un des signes les plus révélateurs d'un changement qui n'en est qu'à ses débuts –, la peinture et la sculpture de l'Inde ancienne ont récemment été réhabilitées de façon étonnante et inattendue, trouvant grâce aux yeux de certains critiques européens mieux informés. L'indomptable liberté de l'art oriental, son refus de se laisser enchaîner ou rabaisser par un réalisme servile, sa fidélité à la vraie théorie de l'art conçu comme une interprétation inspirée de l'existence prête à sonder, pour s'affranchir des extériorités de la nature, les profondeurs et les vertus de l'âme, ont même à ce point frappé ici et là quelques esprits d'une grande finesse, d'une profonde originalité, qu'ils y ont vu le moyen de régénérer et de libérer le mental esthétique et créateur de l'Europe. Et de fait, bien que l'art occidental dans son ensemble continue de suivre les mêmes vieux sillons, nombre aussi de ses créations originales les plus récentes manifestent des qualités ou des intentions qui les rapprochent de la mentalité orientale et de son mode de perception. Peut-être vaut-il donc mieux en rester là; attendons que le temps approfondisse cette vision nouvelle et justifie plus pleinement la vérité et la grandeur de l'art indien.

Toutefois, ce n'est pas tant le jugement que l'Europe porte aujourd'hui sur notre art qui nous préoccupe, que les effets pervers sur le mental indien d'un dénigrement prolongé de ses valeurs. Une éducation étrangère, anglicisée, l'a, c'est vrai, depuis longtemps détourné de sa voie naturelle, et, le privant de son véritable centre, l'a rendu vulgaire, l'a comme falsifié, car elle a gêné et retardé la renaissance vigoureuse et saine du goût et de la culture artistiques, empêchant ainsi l'avènement d'un nouvel âge de création. Il y a quelques années encore, le mental de l'Inde éduquée – « éduquée » sans le moindre atome de culture authentique – acceptait béatement le verdict grossier des Anglais pour qui notre peinture et notre sculpture étaient des arts inférieurs et sous-développés, quand elles n'étaient pas un ramassis d'œuvres monstrueuses, une succession d'échecs. Ces notions appartiennent désormais au passé et le point de vue a beaucoup changé; mais bien des idées

empruntées à l'Occident nous étouffent encore, et cet affadissement ou cette absence totale de goût esthétique<sup>1</sup>, ce manque de sensibilité, et parfois même des exemples de cette forme de critique ostensiblement anglicisée qui déprécie tout ce qui est de facture indienne et ne loue que ce qui correspond aux critères occidentaux, sont encore monnaie courante. Du reste, la critique européenne traditionnelle exerce toujours sur nous une certaine influence, car l'absence, dans notre système éducatif actuel, de formation artistique ou, disons-le, de toute vraie formation culturelle, fait de nous un public ignorant et incapable de discrimination. Nous plaçons volontiers sur le même plan les avis autorisés de critiques compétents, tels Okakura et M. Laurence Binyon, et les gribouillages intempestifs de journalistes comme M. Archer (en fait, nous en faisons même plus grand cas), qui écrivent sans la moindre autorité puisqu'ils n'ont en la matière ni goût ni connaissance. Il est donc nécessaire de rappeler certains principes esthétiques qui, si évidents soient-ils pour un esprit éduqué ou sensible, restent cependant étrangers à une mentalité ordinaire encore fruste ou habituée à un système de fausses mesures et de fausses valeurs. Pour la majorité d'entre nous Indiens, l'effort pour recouvrer une réelle compréhension intérieure de nous-mêmes – de notre moi passé et présent, et partant, de notre moi futur – vient tout juste de commencer.

Pour apprécier à sa juste valeur notre propre passé artistique, nous devons nous libérer de tout esclavage à un point de vue étranger et, comme je l'ai déjà suggéré pour notre architecture, considérer notre sculpture et notre peinture à la lumière de leurs motivations secrètes et de leur grandeur spirituelle. Il nous apparaîtra alors que ce qu'a sculpté l'Inde ancienne et médiévale mérite de siéger parmi les créations artistiques les plus nobles jamais réalisées. Où trouverons-nous un art de la sculpture animé d'intentions aussi profondes, à l'esprit aussi vaste, où trouverons-nous de siècle en siècle une telle maîtrise d'exécution ? Et si nous considérons cet art dans son ensemble, dans sa perfection ininterrompue, considérons le nombre de ses chefs-d'œuvre, la puissance avec laquelle il restitue l'âme et la mentalité d'un peuple

1. Par exemple, l'on peut encore lire avec un sentiment de stupeur désespérée des « critiques », parlant de Ravi Varma et de Abanindranâth Tagore comme de créateurs artistiques aux styles différents, mais égaux en puissance et en génie ! (*Note de l'auteur*).

– bien qu'il y ait assurément des œuvres de moindre qualité, sans compter les échecs ou les réussites partielles –, nous serons tentés de faire un pas de plus pour lui décerner la toute première place.

L'épanouissement suprême de la sculpture ne fut possible que dans ces pays de l'antiquité où elle coïncida avec le triomphe d'une architecture qui lui servait de décor et de support naturels. L'Égypte, la Grèce, l'Inde, y occupent le premier rang. L'Europe médiévale et l'Europe moderne n'ont jamais atteint dans cet art à une telle maîtrise, une telle abondance, une telle envergure. Dans le domaine de la peinture, en revanche, la contribution de l'Europe fut immense, témoignant d'une richesse et d'une inspiration sans cesse renouvelées. Il faut savoir que ces deux disciplines réclament de l'artiste une différente forme d'intelligence. Le matériau par nous façonné impose à l'esprit créateur ses propres exigences, ses propres conditions, comme Ruskin l'a noté dans un autre contexte. Sculpter la pierre ou le bronze requiert une certaine tournure d'esprit que possédaient les anciens et qui fait défaut aux modernes, à de rares exceptions près : un mental esthétique ni trop agile ni trop complaisant – refusant d'être l'otage de sa propre personnalité, des émotions et des stimulations extérieures qui excitent un moment puis s'effacent – qui se fonde plutôt sur une large assise de pensée et de vision sûres, un tempérament stable, une imagination fixée sur des choses solides et durables. On ne saurait traiter à la légère ce matériau plus sévère ; on ne peut, ni pour longtemps ni sans danger, se complaire à n'y chercher que grâce et beauté extérieure, ou des motifs plus superficiels, changeants ou séduisants. La volupté égoïste que permet, que demande même l'âme de la couleur, les plaisirs furtifs du jeu de la vie qu'autorise le trait de pinceau, de plume ou de crayon, sont ici interdits ; et si d'aventure ils sont admis, on leur fixe une limite qu'il est périlleux, et bientôt fatal, de transgresser. Ses mobiles, cet art les veut sublimes ou profonds, il exige comme point de départ de sa création une vision spirituelle suffisamment pénétrante, un certain sens de l'éternel. La sculpture est un art statique, concentré, nécessairement ferme, noble ou sévère, qualités que l'artiste devra faire siennes. Le mouvement de la vie, la grâce impérieuse d'une ligne peuvent éventuellement venir s'y greffer, mais si jamais ils se substituent au Dharma originel du matériau, s'ils enfreignent sa loi propre, cela signifie que l'esprit de la statuette s'est glissé dans la statue et

nous pouvons gager que la décadence est proche. Tel fut le destin de la sculpture hellénique ; partie de la grandeur de Phidias, elle emprunta la douceur satisfaite de Praxitèle pour s'acheminer vers son déclin. Plus tard, rien de grand ne fut accompli en Europe dans ce domaine, malgré les chefs-d'œuvre d'un Michel-Ange ou d'un Rodin, car ses artistes, se contentant le plus souvent de jouer avec la pierre et le bronze, s'en servirent pour représenter la vie sans pouvoir s'appuyer sur une vision profonde ou une motivation spirituelle suffisamment solides. En Égypte comme en Inde, au contraire, la sculpture a su traverser plusieurs grandes époques sans rien perdre de son génie créateur. Les œuvres les plus anciennes récemment découvertes en Inde remontent au cinquième siècle avant Jésus-Christ et sont déjà pleinement abouties. Cela prouve qu'elles ont derrière elles une longue tradition. Quant aux dernières pièces de valeur répertoriées, elles ne sont vieilles que de quelques siècles. Il est rare, et révélateur, de trouver dans la vie d'un peuple l'exemple d'une telle réussite artistique – en l'occurrence celle de la sculpture – dont l'histoire, on le sait désormais, n'embrasse pas moins de deux millénaires.

Cette sculpture doit sa grandeur et sa longévité au simple fait que, chez le peuple indien, l'esprit religieux et philosophique d'une part, le goût esthétique de l'autre, sont étroitement reliés. Si elle a pu survivre jusqu'à une époque si récente, c'est que la mentalité d'antan n'a cessé d'alimenter la philosophie et la religion, une mentalité familière des choses éternelles, capable d'une vision cosmique, plongeant les racines de sa pensée et de sa perception dans les profondeurs de l'âme, dans les expériences les plus intimes, les plus fécondes, les plus durables de l'esprit humain. Son vaste génie est aux antipodes de l'idéal de perfection sage, de noblesse lumineuse, de beauté vitale et de grâce physique que les Grecs ont sculpté dans la pierre. Et puisque le jeu favori de M. Archer et de ses semblables consiste à nous jeter constamment à la figure l'idéal grec, comme si la sculpture devait être gouvernée par cette norme ou ne rien valoir, autant examiner de plus près ce que recouvre cette différence.

Le style grec archaïque portait bien en lui, au départ, comme une vague réminiscence d'une première source créatrice venue d'Égypte ou d'Orient, mais nous y trouvons déjà les prémices de la conception de base qui allait modeler la sensibilité hellène et, plus tard, dominer

le mental européen : la volonté d'allier quelque chose comme l'expression d'une vérité intérieure à une imitation idéalisée de la nature extérieure. Cela nous a valu une œuvre belle, noble, brillante ; sa grandeur et sa perfection sont incontestablement magnifiques, mais il serait vain de soutenir qu'il ne puisse y avoir d'autre méthode, ou que cela doive demeurer à jamais le seul critère naturel de création artistique. La sculpture grecque connut des heures splendides mais sa gloire fut de courte durée : elle brilla aussi longtemps que put exister et se maintenir un équilibre satisfaisant entre une suggestion spirituelle raffinée, mais ni très subtile ni très riche ou très profonde, et une harmonie physique extérieure toute de noblesse et de grâce. Un bref miracle se produisit plus tard quand quelques statues firent triompher suggestion vitale et grâce physique sensuelle, capables de faire pour ainsi dire toucher aux sens l'esprit de la beauté ; mais ceci accompli, il ne restait plus rien à voir ni à créer. Car le tempérament et l'intelligence classiques ne disposaient pas de cette curieuse tendance qui pousse aujourd'hui le mental moderne à revenir à une vision spirituelle par le biais d'un réalisme fictif exagéré, une manière en quelque sorte de forcer le trait pour obliger la forme à livrer le secret de l'esprit dans la vie et la matière. Reconnaître la grandeur de l'art grec en soi, dans son propre domaine, ne doit pas nous cacher les limites évidentes et plutôt étroites dans lesquelles il se meut. Le moment est venu pour nous de l'admettre, comme beaucoup d'autres l'ont déjà fait. La sculpture grecque sut exprimer la beauté, la grâce et la noblesse, mais ce qu'elle n'exprima point – et ne pouvait espérer entreprendre vu l'étroitesse de ses critères artistiques –, était considérable, chargé d'immenses possibilités : or c'est cette profondeur, cet accroissement spirituels dont a besoin le mental humain pour faire une expérience plus vaste et plus profonde de son moi. Et c'est précisément ce qui fait la grandeur de la sculpture indienne : elle exprima dans la pierre et le bronze ce que le mental esthétique grec ne pouvait ni concevoir ni exprimer, et elle lui donna corps avec une profonde compréhension de ses vraies modalités, et une authentique perfection.

La sculpture indienne, à ses débuts, projette dans une forme visible ce que les Upanishads projetèrent dans une pensée inspirée et ce que le Mahâbhârata et le Râmâyana, par le mot qui décrit, projetèrent dans la vie. Tout comme l'architecture, cette sculpture jaillit d'une réalisation

spirituelle, et ce qu'elle exprime et crée dans ses moments de suprême grandeur, c'est l'esprit dans la forme, l'âme dans le corps – ou encore un de ces vivants pouvoirs d'âme dans le divin ou dans l'humain, l'universel et le cosmique qui semblent s'individualiser sans pour autant se perdre dans l'individualité, l'impersonnel qui joue, sans trop y insister, le jeu de la personnalité, les pauses de l'éternel, la présence, l'idée, le pouvoir, le calme ou le puissant délice de l'esprit dans ses actions et créations. Et quelque chose de ce dessein plane sur toute l'œuvre, s'y attache, s'en dégage même lorsque l'esprit du sculpteur cesse de s'en préoccuper. Il en va donc de la sculpture comme de l'architecture : nous devons l'aborder dans un tout autre esprit, trouver d'autres pouvoirs à notre regard et à notre sensibilité, et, pour vraiment voir, plonger plus profondément en nous-mêmes que nous y invite l'art européen où l'imagination reste davantage en surface. Les dieux olympiens de Phidias sont des êtres humains grandis et sublimés, qu'un certain calme divin de l'impersonnel, ou une qualité universalisée, un type divin, *guna*, sauvent de trop d'humanité; ailleurs, nous voyons des héros, des athlètes, des incarnations féminines de la beauté, la représentation sereine et mesurée d'une idée, d'une action, d'une émotion, manifestées par la beauté idéalisée du corps humain. Les dieux de la sculpture indienne sont des êtres cosmiques, ils incarnent un grand pouvoir spirituel, une idée ou une action spirituelles, une signification psychique sise au plus secret de nous, ce sens-d'âme très intime dont la forme humaine devient le véhicule, l'instrument physique qui lui permet de s'exprimer. Tout ce que peut représenter la figure humaine, toutes les possibilités qu'elle offre – le visage, les mains, la position des membres, l'équilibre et l'orientation du corps, bref chaque détail –, tout doit être empreint du sens intérieur, favoriser son émergence, soutenir le rythme de l'impression générale; en même temps, il faut écarter tout ce qui nuit au projet principal, se garder notamment d'insister sur ce que le corps humain peut suggérer de simplement vital ou physique, d'extérieur ou d'ordinaire. Mettre en valeur non point la beauté physique idéale ou émotive, mais la beauté ou la signification spirituelles les plus hautes dont soit capable la forme humaine, voilà ce que se propose cette création; le moi divin en nous est son thème, le corps devenu forme de l'âme est son idée et son secret. C'est pourquoi, devant cet art, pour qui le contemple et cherche

l'émotion, la perception esthétique et l'imagination ne suffisent pas; il faut encore chercher ce que la forme porte en elle, puis à travers et derrière elle, se demander quelle profonde indication elle donne de son propre infini. Dans son aspect hiératique ou religieux, la sculpture indienne est intimement liée aux expériences de la méditation et de l'adoration – expériences profondes que nous apporte la découverte de notre moi et que notre critique qualifie avec mépris d'« hallucinations yogiques ». La réalisation de l'âme est sa méthode de création; la réalisation de l'âme doit donc être notre moyen d'y répondre et de la comprendre. Et même dans un contexte profane, lorsqu'il s'agit de figures ou de groupes humains, au-dedans le but reste le même, la même vision intérieure conduit la main du sculpteur. La statue d'un roi ou d'un saint n'est pas censée donner seulement l'idée d'un roi ou d'un saint, ou dépeindre une action spectaculaire, ou tailler un portrait dans la pierre, mais plutôt donner corps à un état d'âme, à une expérience, une qualité d'âme plus profonde : suggérer par exemple, non l'émotion extérieure du saint ou du fidèle en présence de la divinité bien-aimée, mais l'aspect intérieur, la dimension d'âme de cette transe, cette d'extase d'adoration et de vision de Dieu. Telle est la tâche particulière que se fixe le sculpteur indien, et c'est en mesurant la réussite de cet effort-là, et non en déplorant l'absence de quelque autre élément, quelque vertu ou intention étrangère à son esprit et contraire à son dessein, que nous devons juger son ouvrage et son labeur.

Une fois ce critère admis, l'on ne saurait assez louer la sculpture indienne pour sa compréhension profonde des conditions de création, pour l'ingéniosité avec laquelle elle traite son sujet, et pour la grandeur et la beauté suprêmes de ses chefs-d'œuvre. Considérons les grands Bouddhas – non ceux de l'école gândhâra, mais les personnalités ou assemblées divines des grottes-cathédrales ou des temples, ou les bronzes les plus beaux du Sud d'époque plus récente – l'ouvrage que leur consacre M. Ganguly nous en offre de remarquables reproductions –, ou encore le Kâlasanhâra et le Natarâja. Qu'il s'agisse de la conception ou de l'exécution, jamais la main de l'homme n'a réalisé une œuvre aussi grande et aussi raffinée, et d'autant plus grande qu'elle obéit à une vision esthétique spiritualisée. L'image du Bouddha réussit à exprimer l'infini dans une image finie; avoir su incarner le calme illimité du Nirvâna dans une forme et un visage humains n'est certes pas une prouesse négligeable

ou barbare. La splendeur du Shiva de Kâlasanhâra ne tient pas seulement à la majesté, la puissance, l'intense et sereine maîtrise de soi, la dignité et la souveraineté que cette figure, dans son esprit comme dans sa posture, incarne concrètement – cela ne représente au plus que la moitié de son succès – mais bien davantage à cette divine passion savourant le triomphe de l'esprit sur le temps et l'existence, que l'artiste a su concentrer dans les yeux, les lèvres et chaque trait du visage, passion subtilement confirmée par l'atmosphère recueillie, non plus émotive mais spirituelle, émanant de chaque partie du corps de la divinité, et par le rythme de son inspiration tout entier déversé dans l'unité de sa création. Et que dire du splendide génie, de la maîtrise merveilleuse avec lesquels sont rendus le mouvement et la joie cosmiques de la danse de Shiva, que dire de la posture si réussie du corps, de cette façon étonnante qu'à chaque membre d'en dégager le rythme symbolique, que dire de l'intensité et de l'abandon extatiques du mouvement lui-même – non sans cette juste retenue nécessaire dans l'intensité de la cadence –, des variations subtiles de chaque élément du thème unique dont ces maîtres sculpteurs eurent l'idée saisissante ? Les images se succèdent, et que ce soit dans les temples immenses ou dans les fragments que le temps a épargnés, c'est partout le même art, la même noblesse, le même génie que nous voyons à l'œuvre dans cette tradition aux styles multiples, c'est l'idée spirituelle profonde, solidement maîtrisée, que nous retrouvons inlassablement exprimée dans chaque courbe, ligne ou volume, dans la main et les membres, dans cette pose suggestive ou ce rythme éloquent. Cet art, pour peu qu'on en saisisse l'esprit, peut rivaliser sans crainte avec les arts antiques ou modernes, ceux de la Grèce ou de l'Égypte, du Proche ou de l'Extrême Orient, de l'Occident à ses différentes époques créatrices. Cette sculpture connut certes bien des transformations. Au style le plus ancien, d'une grandeur extraordinaire, d'une puissance épique exaltée par ce même esprit qui inspira les voyants védiques ou védântiques et les chantres de l'épopée, succéda le style purânique, sa grâce et sa beauté, son enchantement, son cri d'extase, son jaillissement lyrique, lui-même suivi d'une rapide et stérile décadence ; mais durant toute la seconde période, la profondeur et la grandeur du projet spirituel continuent d'offrir leur soutien vivifiant, et même quand s'amorce le déclin, un souvenir souvent persiste qui préserve l'œuvre d'une complète déchéance, du vide et de l'insignifiance.

Examinons donc le bien-fondé des reproches faits à l'esprit et au style de la sculpture indienne. Notre avocat du diable, dans son réquisitoire, ne cesse au fond de se répéter : son mental, délibérément européen, lui fait trouver le tout barbare, absurde, grossier, insolite, bizarre – le produit d'une imagination tordue s'acharnant au milieu d'un cauchemar de chimères difformes. Dans toute la masse de ce qui a survécu, il est effectivement des œuvres moins inspirées, voire franchement mauvaises, exagérées, artificielles ou maladroitement, la production mécanique de piètres artisans se côtoyant à la création de grands artistes inconnus ; et l'œil qui ne perçoit pas le sens ni les exigences premières de l'œuvre, qui ne comprend pas l'esprit du peuple indien ou sa sensibilité propre, risque fort de ne pouvoir distinguer le bon du mauvais ouvrage, l'œuvre décadente de l'art des grands maîtres et des grandes époques. Mais appliquée ainsi, sans discrimination, cette critique en devient elle-même grotesque et fautive, et signifie tout bonnement que ces conceptions et cette imagination figurative sont étrangères à l'intelligence occidentale. L'allure générale du dessin – ses tours, contours et détours – demandée par le sens esthétique indien n'est pas celle que prônent les critères européens. Il serait trop long d'examiner en détail cette différence, évidente non seulement dans la sculpture, mais dans les autres arts plastiques, dans la musique, et même jusqu'à un certain point dans la littérature. Disons, en résumé, que le mental indien obéit à l'impulsion d'une sensibilité spirituelle, à une curiosité psychique, alors que la curiosité esthétique du tempérament européen est intellectuelle, vitale, émotive, et imaginative ; cette différence explique en grande partie le dépaysement que provoque chez un Occidental la manière indienne de traiter lignes et volumes, décoration, rythmes et proportions. Les deux esprits vivent pour ainsi dire dans des mondes différents ; ou bien ils ne regardent pas la même chose, ou si un même objet les occupe, ils le voient d'un plan différent ou baignant dans une tout autre atmosphère ; or nous savons combien le point de vue, le contexte ou l'instrument visuel peuvent transformer ce que l'on voit. Et il ne fait aucun doute que M. Archer a amplement raison de se plaindre du manque de naturalisme de la majeure partie de la sculpture indienne. L'inspiration, l'optique n'ont franchement rien de naturaliste – c'est-à-dire rien d'une imitation colorée, convaincante, exacte, gracieuse, belle ou puissante, ou même idéalisée et



imaginative, de la nature superficielle ou terrestre. Le sculpteur indien cherche à donner corps aux impressions et aux expériences spirituelles, non à restituer ou glorifier les impressions reçues par les sens corporels. Il peut au départ se servir de ce que suggèrent le milieu terrestre et physique, mais il ne crée qu'après avoir fermé son regard à la pression de cet environnement, après en avoir vu les détails dans la mémoire psychique et les avoir transmués en lui-même de manière à en extraire quelque chose d'autre que leur réalité physique ou leur signification vitale ou intellectuelle. Son œil perçoit la ligne et le tracé psychiques, et les substitue aux contours matériels. Il n'est pas surprenant que cette méthode produise des résultats qui semblent étranges à l'Occidental moyen, quand une culture suffisamment vaste et tolérante n'a pas encore libéré sa perception mentale et visuelle. Et ce qui nous est étranger choque tout naturellement nos habitudes mentales, paraît fruste à nos habitudes sensorielles, bizarre à notre imagination traditionnelle et à notre culture esthétique. Nous recherchons un spectacle familier, des images sans mystère, et n'admettons pas volontiers qu'il puisse y avoir ici une autre beauté, une beauté plus grande encore peut-être que celle qui constitue notre univers, et où nous cherchons notre bonheur.

C'est l'application de cette vision psychique à la forme humaine qui, semble-t-il, heurte surtout les détracteurs de la sculpture indienne. Ils lui reprochent couramment, par exemple, de représenter dieux et déesses avec une multitude de bras – quatre, six, huit, dix dans le cas de Shiva, dix-huit chez Durgâ – pratique jugée monstrueuse, puisque physiquement impossible. Il est certain que laisser jouer ainsi son imagination serait mal venu dans le simple portrait d'un homme ou d'une femme, car cela n'aurait aucun sens artistique, aucun sens tout court ; mais je ne vois pas en quoi prendre de telles libertés serait condamnable dès lors qu'il s'agit de représenter les êtres cosmiques que sont les divinités indiennes. Ce qu'il faut se demander, c'est, d'abord, si c'est, entre tous les moyens disponibles, celui qui peut le mieux faire passer le message, celui qui le transmet avec le plus de force et de vigueur ; ensuite, si la méthode adoptée peut favoriser un traitement artistique du sujet, un rythme de vérité et d'unité artistiques qui n'a pas nécessairement besoin d'être celle de la nature physique. Si la réponse est non, la composition sera laide et arbitraire ; mais si

ces conditions sont satisfaites, les moyens sont justifiés et je ne crois pas que nous ayons le droit, face à la perfection de l'œuvre, de clamer notre réprobation. M. Archer est lui-même frappé par l'adresse et la maîtrise parfaites avec lesquelles ces membres, superflus à son goût, sont disposés dans les statues de Shiva dansant, un savoir-faire que personne, si aveugle fût-il, ne contesterait. Mais ce qui revêt plus d'importance encore, c'est la signification artistique dont ce savoir-faire est l'instrument ; et il suffit de la pénétrer pour réaliser aussitôt que ce procédé de reduplication met parfaitement en valeur l'émotion et les suggestions spirituelles, ce qui eût été impossible avec une figure à deux bras. Cela vaut également pour la Durgâ aux dix-huit bras terrassant les Asuras, ou les Shivas des grandes créations pallavas, chez lesquels la beauté lyrique du Natarâja cède la place à un rythme, une majesté, une grandeur épiques. La finalité artistique justifie les moyens et elle le fait ici avec une absolue perfection. Quant aux « contorsions » observées sur certaines statues, elles obéissent à la même loi. En l'occurrence, on s'écarte souvent de la norme anatomique du corps physique, ou bien – et le propos est alors un peu différent – l'artiste privilégie plus ou moins vigoureusement une position inhabituelle des membres ou du corps tout entier. On est donc en droit de se demander si ces œuvres ont été créées sans but ni raison, simple maladresse ou vilaines caricatures, ou si elles n'ont pas au contraire un sens, si leur propos n'est pas d'établir un autre rythme artistique à la place de la métrique physique habituelle de la nature. Après tout, il n'est pas interdit à l'art de prendre pour sujet l'insolite, de modifier ou de dépasser la nature, il n'a d'ailleurs pratiquement rien fait d'autre, oserait-on presque dire, depuis qu'il a commencé de servir l'imagination humaine, depuis la démesure de l'âge épique jusqu'aux violences du romantisme et du réalisme modernes, depuis les grandes époques d'Homère et de Vâlmîki jusqu'à l'ère de Hugo et d'Ibsen. Les moyens sont importants, mais plus importants encore sont le message ou l'œuvre accomplie, la puissance et la beauté avec lesquelles l'art exprime les rêves et les vérités de l'esprit humain.

Aussi le traitement réservé par l'art indien à la figure humaine doit-il être replacé dans le contexte du but esthétique recherché. Cet art poursuit un objectif, un idéal particuliers, il s'est donné une norme et un modèle général qui laissent le champ libre à de nombreuses

variations, et dont il est éventuellement permis de s'écarter. M. Archer emploie, pour en condamner l'originalité, des épithètes absurdes, captieuses, outrancières – le langage forcé d'un journaliste cherchant à déprécier une norme esthétique parfaitement belle et sensée qui a le tort de ne pas lui plaire. La sculpture indienne n'est pas qu'un défilé de profils aquilins, de tailles de guêpe, de jambes grêles et autres trouvailles de cette caricature hargneuse. M. Archer met en doute ce que M. Havell laisse entendre, à savoir que ces anciens artistes de l'Inde, tout comme ses savants, connaissaient fort bien l'anatomie du corps humain, mais choisissaient, par fidélité à leur propre dessein, délibérément de s'en écarter. L'art n'étant pas synonyme d'anatomie, ni un chef-d'œuvre artistique la reproduction obligée d'un phénomène physique ou une leçon de sciences naturelles, l'argument me semble assez futile. Je ne vois pas pourquoi il faudrait regretter ici l'absence de savantes études des muscles, du torse, etc., car cela en soi n'a pas à mes yeux de valeur artistique fondamentale. Le seul point important, c'est que l'artiste indien possédait un sens parfait des proportions et du rythme : dans certains styles, il les utilisait avec noblesse et puissance, dans d'autres – le style javanais, gaouda, ou dans les bronzes du Sud par exemple –, il y alliait une grâce consommée et souvent une intense et lyrique douceur. Rien ne peut surpasser la beauté et la majesté de la figure humaine que nous offrent les plus belles statues indiennes. Pourtant, ce que les artistes recherchaient alors, et ce qu'ils manifestèrent, n'était pas une beauté naturaliste extérieure, mais une beauté spirituelle et psychique ; pour y atteindre, le sculpteur supprimait – et il en avait parfaitement le droit – le détail matériel importun, pour aspirer au contraire à la pureté des contours, à la finesse des traits. Et dans ces contours, dans cette finesse et cette pureté, il pouvait alors façonner à son gré une force massive ou une délicatesse pleine de grâce, une dignité statique ou une grandeur dynamique, un mouvement de violence retenue, bref tout ce qu'il jugeait capable de servir son projet. Il avait pour idéal un corps divin et subtil ; et chez celui qui a le goût et l'imagination trop frustes ou trop réalistes pour appréhender la vérité et la beauté d'une telle conception, l'idéal lui-même peut devenir un obstacle, quelque chose de choquant. Mais les préjugés étroits de l'homme normal et réaliste n'ont pas à décider de la gloire artistique. Triomphe et perdure ce qui séduit les meilleurs,

*sâdhu-sammatam*, et l'art le plus profond, le plus grand, est celui qui satisfait les âmes les plus ardentes, les imaginations psychiques les plus sensibles.

Tout art possède ses idéaux et ses traditions propres, ses conventions établies ; car si la base fondamentale est unique, nombreuses sont les formes et les conceptions de l'esprit créateur. La perspective, la perception psychique du peintre chinois ou japonais diffèrent de celles des artistes européens ; mais qui pourrait nier la beauté et les merveilles de leur art ? M. Archer ferait plus de cas d'un Constable ou d'un Turner que de toute la création extrême-orientale, de même que si j'avais à choisir, j'opterais pour un paysage chinois ou japonais, ou quelque autre transmutation magique de la nature ; mais c'est là affaire de tempérament, de préférence personnelle, nationale ou continentale. La question essentielle porte en fait sur la manière particulière de transmettre la vérité et la beauté que l'esprit a saisies.

La sculpture indienne, et l'art indien en général, obéissent à un idéal et à des traditions spécifiques. Fidèles à leur caractère et leurs vertus uniques, ils ont su dans l'ensemble, au fil des siècles, d'un cycle de création à l'autre, préserver leur grandeur. Art qui, à son apogée, règne suprême, que ce soit dans les rares œuvres qui précèdent l'avènement d'Ashoka ou dans celles réalisées durant son règne, dans les ouvrages ultérieurs de la première époque héroïque ou dans les magnifiques statues des grottes-cathédrales, dans les temples pallavas ou les autres temples du Sud, dans ce qu'ils imaginèrent, avec tant de perfection, de noblesse et de grâce, les artistes du Bengale, du Népal ou de Java au cours des siècles qui suivirent, dans les bronzes que nous devons aux religions du Sud de l'Inde, exécutés avec une dextérité et une finesse étonnantes – sous toutes ses formes cet art exprime l'esprit et les idéaux d'une grande nation, d'une grande culture qui, par sa tournure d'esprit et ses qualités singulières, occupe une place à part parmi les peuples de la terre, une nation renommée pour son œuvre spirituelle, ses profondes philosophies, son esprit religieux, son goût artistique, la richesse de son imagination poétique, et qui à aucun moment ne s'est montrée inférieure dans ses rapports avec la vie, son projet de société et ses institutions politiques.

C'est l'âme d'un peuple que cette sculpture traduit dans la pierre et le bronze, traduction extraordinairement vigoureuse, profonde et

saisissante. Après de longs siècles de grandeur, cette nation et sa culture se sont provisoirement éteintes, comme tant d'autres avant elles, et comme s'éteindront celles qui triomphent aujourd'hui ; les créations de son mental marquent le pas, ce grand art, à son tour, a disparu ou s'est décomposé ; mais ce dont il est issu, le feu spirituel intérieur brûle encore, et dans la renaissance qui est proche, il va peut-être renaître lui aussi, non plus gêné par les sévères restrictions des œuvres modernes occidentales, mais vivifié par la noblesse d'une impulsion nouvelle, d'un pouvoir nouveau né de l'ancien projet spirituel. Puisse-t-il recouvrer, sans être entravé par les formes anciennes ni ébranlé par les arguties d'une mentalité étrangère, le sens de la grandeur et la signification intérieure de ses anciennes réalisations ; car dans la poursuite de son aventure spirituelle reposent ses plus grandes espérances pour l'avenir.

### *L'art indien – 4*

Du fait de la relative rareté des créations qui nous sont parvenues, l'impression que donne la peinture de l'Inde ancienne, voire même la peinture plus moderne, est moins forte que celle laissée par son architecture ou sa sculpture ; l'on a même supposé à cet art un épanouissement intermittent : après un sommeil de plusieurs siècles, il ne devrait sa renaissance ultérieure qu'aux Moghols et aux artistes hindous ayant subi leur influence. Il s'agit là toutefois d'une vue hâtive que ne peuvent étayer une recherche et une étude plus fouillées des témoignages disponibles. Il s'avère plutôt que la culture indienne a su de très bonne heure parvenir à un développement et à une utilisation savante de la couleur et de la ligne ; les périodes de déclin succédant à des phases de renouveau vibrantes d'originalité – alternances obligées du mental collectif humain partout dans le monde –, elle persista néanmoins à employer cette forme d'expression tout au long de sa croissance et de sa grandeur désormais séculaires. Surtout, on ne peut plus nier aujourd'hui l'existence d'une très vieille tradition, d'une inspiration fondamentale et d'une approche esthétique typiquement indiennes, supposant une parenté d'inspiration entre l'art râjpût le plus récent et le génie des œuvres les plus anciennes qu'illustre à merveille la beauté suprême des peintures rupestres d'Ajantâ.

Le support pictural est malheureusement plus périssable que celui dont disposent tous les autres grands moyens d'expression créatrice, aussi bien peu subsiste des anciens chefs-d'œuvre, mais ce peu témoigne néanmoins de l'immense corpus dont il est le vestige pâissant. Sur les vingt-neuf grottes que compte Ajantâ, toutes ou presque, dit-on, étaient autrefois ornées de fresques ; seize d'entre elles, il y a seulement quarante ans, conservaient encore la trace de peintures primitives, mais aujourd'hui elles ne sont plus que six à pouvoir témoigner de la grandeur de cet art antique, six grottes dont la décoration, victime d'une dégradation rapide, irrésistiblement s'altère, perdant chaque jour davantage la belle et chaude splendeur de ses couleurs originelles. Tous les autres témoignages de cette époque de création intensive, qui durent jadis couvrir le pays tout entier – temples, sanctuaires, résidences d'une élite cultivée, cours et retraites des nobles et des princes –, ont péri ;

il ne subsiste, produits d'un génie comparable à celui qui nous valut Ajantâ, que quelques fragments épars : l'abondant décor des grottes de Bagh, des figures de femme dans deux chambres taillées à même le roc à Sigiriya<sup>1</sup>. Ces vestiges représentent le travail, discontinu certes, de quelque six ou sept siècles et il ne demeure plus aujourd'hui aucune peinture antérieure au premier siècle de l'ère chrétienne, excepté quelques fresques, abîmées par de maladroites restaurations, datant du siècle précédent ; après le septième siècle, c'est le vide absolu, ce qui à première vue semble indiquer un déclin total de cet art, une interruption, voire une disparition. Heureusement, certaines découvertes tendent à prouver que cette tradition artistique date de plusieurs siècles ; des mises à jour plus récentes, d'une facture différente, hors de l'Inde ou aux confins de l'Himâlaya, permettent de remonter jusqu'au douzième siècle, ce qui nous autorise à rattacher cet art à celui des écoles de peinture râjpûte plus tardives. À l'image de celle de l'architecture et la sculpture, l'histoire de la peinture en Inde, bien que manifestant le génie de la race avec une vigueur inégale, est donc vieille elle aussi d'au moins deux mille ans.

Les créations héritées de l'antiquité sont l'œuvre de peintres bouddhistes, mais la peinture elle-même avait en Inde une origine pré-bouddhique. Les historiens tibétains affirment que tous les artisans s'inspirent d'une tradition très ancienne, antérieure au Bouddha, et les preuves qui ne cessent de s'accumuler ne font que confirmer cette hypothèse. Au troisième siècle avant l'ère chrétienne, la théorie de cette discipline est, depuis longtemps déjà, solidement établie ; les six principes reconnus essentiels, les *shadanga*, correspondent en gros aux six canons de l'art chinois énumérés pour la première fois près de mille ans plus tard ; et un très ancien traité datant d'une époque pré-bouddhique expose un certain nombre de règles de l'art en même temps qu'il dresse un catalogue de traditions savantes et précises qui, développées plus tard dans les Shilpasûtras, conduiront à l'élaboration scientifique de modèles et de techniques traditionnels. La littérature ancienne s'y réfère fréquemment et une telle insistance est impossible

1. L'on a depuis découvert, dans certains temples du Sud, d'autres peintures de grande qualité, qui s'apparentent en leur esprit et leur style aux œuvres d'Ajantâ (*Note de l'auteur*).

à concevoir si la pratique et l'appréciation des arts plastiques n'avaient été largement répandues parmi hommes et femmes des classes cultivées ; ces allusions fréquentes, ces digressions émues qui relatent l'enthousiasme suscité par la forme peinte et la beauté de la couleur, cet appel au sens décoratif, ce besoin de solliciter l'émotion esthétique, n'apparaissent pas seulement dans la poésie relativement récente d'un Kâlidâsa, d'un Bhavabhûti et autres dramaturges classiques, mais aussi dans les pièces populaires plus anciennes de Bhâsa, voire même déjà dans les œuvres épiques et les livres sacrés des bouddhistes. L'absence de tout exemple de cet art plus primitif encore nous empêche évidemment de dire avec une certitude absolue quels en étaient le caractère fondamental et la finalité secrète, s'il était d'origine sacrée et hiératique ou bien d'inspiration profane. Une hypothèse un peu trop rapidement acceptée veut que cet art ait pris naissance à la cour des rois, au service d'une motivation et d'une inspiration strictement profanes ; si les œuvres héritées des artistes bouddhistes traitent principalement de sujets religieux, ou du moins rattachent des scènes familières de la vie quotidienne aux cérémonies et légendes bouddhiques, la littérature épique ou dramatique, il est vrai, célèbre généralement une peinture plus typiquement esthétique, personnelle, domestique ou civique : portraits, représentations de scènes ou incidents de la vie des princes et autres grands dignitaires, décorations murales de palais ou édifices tant publics que privés. Une inspiration similaire se retrouve d'ailleurs dans les peintures bouddhiques, notamment les portraits des épouses royales du souverain Kashyapa à Sigiriya, la représentation historique d'une ambassade de Perse ou le débarquement de Vijaya à Ceylan. Nous pouvons donc supposer sans craindre de trop nous avancer que, dès son origine, la peinture indienne, tant bouddhique que hindoue, comme plus tard la peinture râjpûte, avec certes au début plus d'ampleur et une plus antique grandeur, a en gros toujours puisé son inspiration aux mêmes sources : elle voulut être essentiellement une interprétation de la religion, de la culture et de la vie du peuple indien. Une unité constante, une continuité de sens, le maintien d'une tradition essentielle en sont le trait saillant, le ressort primordial. C'est ainsi que les réalisations les plus anciennes d'Ajantâ sont à rapprocher des images bouddhiques les plus primitives, alors que les compositions suivantes s'apparentent aux bas-reliefs sculptés de Java. Force est de constater

qu'un même génie, qu'une même tradition animent les styles successifs du décor d'Ajantâ, pour se retrouver ensuite à Bagh et à Sigiriya, dans les fresques de Khotan, les enluminures de manuscrits bouddhiques de beaucoup postérieurs, avant de venir nourrir, sous d'autres formes et par d'autres procédés, la peinture râjpûte. Ce principe d'unité et de continuité va nous permettre de dégager, pour les saisir enfin plus clairement, le but essentiel, la tendance et la finalité intimes, la méthode spirituelle de la peinture indienne, en précisant d'abord ce qui la distingue des productions occidentales, puis la différence des réalisations artistiques plus familières et ressemblantes des autres pays d'Asie.

L'esprit et l'intention première de la peinture en Inde sont, dans leur conception centrale et leur puissance visionnaire formatrice, essentiellement identiques à ceux qui inspirèrent le regard de ses sculpteurs. Elle est constamment la projection d'une certaine vision profonde du moi obtenue par immersion en soi-même pour y trouver la signification secrète de la forme et de l'apparence, découvrir le sujet dans le moi le plus profond, attribuer une forme d'âme à cette vision et remodeler le support et la forme naturels pour exprimer leur vérité psychique en donnant au trait un maximum de vigueur et de pureté, et en dotant chaque élément de ce tout artistique indivisible d'une unité de sens et de rythme la plus concentrée possible. Examinons n'importe quel chef-d'œuvre de la peinture indienne, et tel est bien, constatons-nous, l'objectif de cette démarche que suggère, qu'atteste même la beauté triomphante de ses réalisations. La seule différence entre la peinture et les autres disciplines artistiques provient d'une tendance naturelle, inévitable, vu sa propre forme de sensibilité, à s'attarder avec émotion et complaisance sur ce que l'on pourrait nommer les mouvances de l'âme plutôt que sur ses éternités statiques, à projeter le moi dans la grâce et le mouvement de la vie psychique et vitale (compte tenu de la réserve et de la retenue nécessaires à tout art) plutôt qu'à maintenir la vie dans les stabilités du moi, dans ses qualités et principes éternels, *guna* et *tattva*. C'est cela qui distingue essentiellement l'œuvre sculptée du tableau, différence imposée par leurs domaines respectifs, leurs qualités intrinsèques, les possibilités de leur instrument et de leur langage. Pour s'exprimer, le sculpteur doit toujours choisir des formes statiques ; l'idée de l'esprit se taille pour lui

dans la masse et la ligne, se révèle par la permanence de cette stabilité ; il peut en alléger le poids certes mais non s'en départir ou s'en écarter ; l'éternité pour lui saisit le temps, le modèle puis le fige dans le génie monumental de la pierre ou du bronze. Le peintre, au contraire, trempant son âme dans la couleur, verse son humeur dans la forme ; la forme qu'il utilise possède une liquidité, sa ligne une subtilité de grâce fluide qui lui imposent un langage plus souple et plus sensible. Plus il nous communique cette couleur, ce chatolement ému de la vie de l'âme, et plus son œuvre resplendit de beauté, plus elle maîtrise le sens esthétique intérieur et l'ouvre à ce que son art, mieux que tout autre, peut nous offrir : le délice du moi s'extériorisant dans un ravissement sensuel qui jouit spirituellement de la beauté des formes et des radiances colorées de l'existence. La peinture est par définition le plus sensuel de tous les arts. Diviniser cet attrait des sens en se servant de la beauté extérieure la plus intense pour révéler une émotion spirituelle subtile, afin que l'âme et les sens tous deux s'harmonisent en leur richesse la plus profonde et la plus belle, qu'ils s'unissent et forment ensemble, dans le bonheur d'une parole réconciliée, le sens intime des choses de la vie, telle est la tâche grandiose, la vocation suprême du peintre. La démarche du peintre privilégie moins l'austérité de la tapasyâ ; chez lui l'expression des choses éternelles et des vérités fondamentales derrière les formes se relâche quelque peu, mais cette détente est compensée par une émouvante richesse de suggestion psychique ou de générosité vitale, un délice qui s'enchant de la beauté du jeu de l'éternel dans les moments de la durée ; l'artiste le suspend pour nous, et ces instants de la vie de l'âme se reflétant pour devenir tour à tour homme, créature, incident, scène de la vie, spectacle de la nature, il les dote d'une riche et permanente signification pour notre vision spirituelle. Au regard de l'Esprit qui, dans la manifestation, tantôt dissimule tantôt dévoile les pures intensités du sens de la beauté universelle, l'art du peintre justifie en la faisant sienne cette quête sensuelle du délice ; le désir de perfection de la forme et de la couleur dans lequel l'œil se complaît devient alors illumination de l'être intérieur grâce au pouvoir d'un certain Ânanda de beauté spirituelle.

L'artiste indien vivait dans la lumière d'une inspiration qui lui commandait de tendre vers un but supérieur ; sa méthode jaillissait de ces hautes sources et servait ce dessein à l'exclusion de toute autre



impulsion plus terrestrement sensuelle ou superficiellement imaginative. Les six composantes de son art, les *shadanga*, s'appliquent à toute création utilisant la ligne et la couleur puisque les arts plastiques majeurs partout obéissent aux mêmes lois. Ces principes nécessaires sont la distinction des formes, *rûpabheda*; la proportion, l'agencement des lignes et des masses, le dessin, l'harmonie, la perspective, *pramâna*; l'émotion ou le sentiment esthétique suscité par la forme, *bhâva*; la recherche d'une beauté et d'un charme satisfaisant l'esprit esthétique, *lâvanya*; la vérité et le pouvoir de suggestion de la forme, *sâdrishya*; la disposition, la combinaison, l'harmonie des couleurs, *varnikâbhanga*; tels sont les éléments essentiels auxquels, en dernière analyse, se réduit toute œuvre d'art réussie. Mais c'est la combinaison savante de chacune de ces composantes qui valorise l'intention et l'effet de la technique, de même que l'origine et le caractère de la vision intérieure guidant la main lorsqu'elle associe ces éléments garantissent le succès spirituel de l'œuvre accomplie; or, le caractère unique de la peinture indienne, le charme particulier de l'art d'Ajantâ, jaillissent de la remarquable orientation intérieure, spirituelle, psychique, que le génie pénétrant de la culture indienne a su donner à la conception et à la méthode artistiques. Pas plus que l'architecture ou la sculpture indiennes, la peinture ne pouvait se soustraire à ce mobile envoûtant, à cette atmosphère de transmutation, à cette obsession manifeste ou subtile d'une perception mentale étrangement ou secrètement modifiée – l'œil qui a appris à voir, non comme tout un chacun avec le seul regard extérieur, mais en faisant communier en permanence les facultés intellectuelles et la vision intérieure avec le moi derrière le mental comme avec l'esprit pour lequel les formes ne sont qu'un voile transparent ou une discrète suggestion de sa haute splendeur. La beauté et la puissance des formes, la majesté du trait, la richesse des couleurs, l'élégance de cette peinture sont trop évidentes, trop criantes pour être ignorées, ce charme du psychique trouvant d'ordinaire un écho chez tout être sensible et cultivé; en outre, le peintre, contrairement au sculpteur, s'écarte avec moins de véhémence, moins d'intensité de la norme physique extérieure; restant fidèle aux exigences de son art il est, à juste titre, moins dédaigneux de la beauté et de la grâce formelles; c'est pourquoi l'intellect occidental tend à faire plus de cas de la peinture indienne et, faute de l'apprécier vraiment, lui modère ses critiques. Elle ne

provoque pas chez lui la même totale incompréhension, ni les mêmes violents malentendus, voire la même répulsion que l'œuvre sculptée. Et pourtant, il est clair que quelque chose semble lui échapper, obscurcir son jugement, ou n'être qu'imparfaitement compris, et ce quelque chose est précisément cette intention spirituelle plus profonde, qui relègue le sens esthétique et les images immédiatement perçues par l'œil au rang de simples médiateurs. Dans l'ensemble de la production indienne les œuvres catégorisées moins fortes et moins frappantes manquent à première vue d'inspiration ou d'imagination; cet art est, en conclue-t-on, conventionnel: lorsque l'esprit ne s'impose pas avec vigueur, il passe inaperçu, lui qu'on a déjà du mal à appréhender complètement lorsque la puissance transmise à l'expression est trop grande ou trop directe pour être contestée. La peinture indienne, tout comme l'architecture ou la sculpture, réclame, par-delà la perception physique et psychique, une autre vision, une vision spirituelle d'où l'œuvre procède; ne pas l'acquérir, au même titre que nous développons le sens esthétique, nous condamne à ne pouvoir apprécier toute la profondeur et la signification de ses réalisations.

Le travail de l'artiste occidental traditionnel consiste à reproduire avec rigueur et très minutieusement les formes de la nature physique; le monde extérieur est son modèle, il doit le garder sous les yeux, réprimant toute tendance à trop s'en écarter, rejetant toute pointe de désir qui lui commanderait d'obéir à un esprit plus secret. Son imagination se soumet au règne du visible, même lorsqu'il y introduit des conceptions qui proviennent d'un autre royaume; le poids du monde physique ne l'abandonne jamais, et le Voyant du subtil, le créateur des formes mentales, l'Artiste intérieur, le voyageur au regard grand ouvert sur les royaumes plus vastes du psychique, est obligé de soumettre ses inspirations à la loi du Voyant du dehors, à l'esprit qui s'est incarné dans les manifestations de la vie terrestre, dans l'univers matériel. S'il veut animer le visible d'une vision intérieure plus subtile, il ne peut en général, dans sa méthode de travail, dépasser un réalisme imaginaire idéalisé. Et lorsque, pour fuir cette loi contraignante, il est tenté de s'arracher totalement à son carcan, il court le risque de s'égarer dans les méandres intellectuels d'un imaginaire extravagant qui, violant la loi universelle de la juste distinction des formes, *rûpabheda*, appartient à la vision de quelque monde intermédiaire de pure fantaisie.

Son art a découvert la loi des proportions, le principe de l'agencement et de la perspective, qui préserve l'illusion de la nature physique, et il relie tout son dessin à son dessin à elle, dans un esprit d'obéissance consciencieuse et de fidèle dépendance. Son imagination est la servante ou l'interprète de ses imaginations, c'est en observant sa loi universelle de beauté qu'il trouve son propre secret d'unité et d'harmonie, et sa subjectivité tente de se découvrir elle-même dans la sienne, en sondant de plus près les formes objectives que son esprit créateur a élaborées. Seul l'impressionnisme s'approche avec quelque succès d'un esprit plus intimement subjectif. Si cette école prend toujours comme point de départ la nature et ses modèles, elle tente plutôt d'en restituer l'effet premier, intimement personnel, sur une perception intériorisée, parvenant ainsi à une expression du visible un peu plus intensément psychique. Mais en règle générale, le peintre ne travaille pas du dedans vers le dehors à la manière plus libre de l'artiste oriental. Son émotion, son intuition artistiques sont ainsi prisonnières du cadre de cette convention artistique ; nous n'avons pas affaire à une émotion purement spirituelle ou psychique, mais le plus souvent à une exaltation de l'imaginaire suggérée par le spectacle et les choses de la vie, comportant un élément psychique ou un début d'intuition spirituelle que le contact avec l'extérieur a fait naître et qu'il domine. C'est chez lui le pouvoir de l'idée et de l'imagination qui, se sublimant, charme notre sensibilité extérieure, et toute autre forme de beauté n'est admise que par association. Reproduire fidèlement la nature physique et en donner une interprétation intellectuelle, émotive et esthétique, tel est le devoir de ressemblance auquel il s'astreint, l'étude de la ligne et la projection de la couleur ayant pour seule mission d'incarner le flot de cette vision. La méthode consiste à transcrire le monde visible en le transfigurant si besoin est, transmutation qui ne va pas au-delà de ce que le mental esthétique impose à ses matériaux. Au pire une simple illustration, au mieux une interprétation de la vie et de la nature, un effort d'identification aux choses plus profondes, la quête d'une sorte de rapport avec l'esprit qui, investissant les formes, docile, s'y est soumis, *pravishya yah pratirûpo babhuva* : tel est le principe directeur de cet art<sup>1</sup>.

1. Tout ceci ne s'applique plus à une grande partie des œuvres les plus éminentes de l'art européen contemporain (*Note de l'auteur*).

Le point de départ de l'artiste indien se situe à l'autre extrême de cette échelle des valeurs d'expérience qui relie la vie à l'esprit. Toute la force créatrice vient alors d'une vision spirituelle et psychique, à laquelle il convient de donner une prépondérance absolue, l'accent mis sur le physique étant secondaire et toujours délibérément allégé ; est écarté tout ce qui ne servirait pas ce projet ou détournerait le mental de la pureté de cette intention. Cette peinture exprime l'âme à travers la vie, mais la vie n'est alors qu'un moyen permettant au spirituel de se manifester, et sa représentation extérieure n'est ni l'objectif premier ni la motivation directe. Cette représentation est réelle, extrêmement vivante et dynamique, mais elle appartient plus à une vie psychique intérieure qu'à la vie physique extérieure. Analysant l'influence indienne sur une célèbre peinture japonaise, un critique très réputé constate que le tempérament indien s'y reconnaît par le trait rare et large du dessin, un certain sens de la vie et du portrait qui évoquent les fresques d'Ajantâ ; mais il nous faut soigneusement étudier ce sens de la vie, l'origine et la finalité de ces figures aux contours fortement appuyés. Le sens donné à la vie, l'approche du caractère sont ici très différents de la splendeur, de l'exubérance vitale, du pouvoir et de la force des personnages que nous trouvons dans une peinture italienne, une fresque de la main de Michel-Ange ou un portrait réalisé par Titien ou le Tintoret. À l'origine, la peinture a pour principal objet d'illustrer la vie et la nature ; cela donne d'ordinaire une reproduction plus ou moins vigoureuse et originale, une œuvre plus ou moins fidèle traitée sur le mode conventionnel ; mais sous les doigts d'un grand artiste, cette discipline s'élève jusqu'à révéler la splendeur et la beauté de ce qui dans la vie séduit les sens, ou la puissance dramatique et l'intérêt captivant que suscitent une personnalité, une émotion, une action. C'est l'approche communément adoptée en Occident, et la majorité des œuvres d'art européennes y souscrit ; mais dans l'art indien, ce n'est jamais la motivation principale. Ce qui charme les sens est bien présent, mais raffiné au point de ne devenir qu'un des bijoux, et non le premier, de ce trésor de beauté et de grâce psychiques qui pour l'artiste indien constitue la vraie beauté, *lâvanya* : en soi anecdotique, l'intérêt dramatique doit se subordonner, car l'auteur ne dépeint personnage et action que pour mieux exalter le sentiment spirituel et psychique sous-jacent, *bhâva* ; sont donc

écartées toute insistance, toute prédominance de ce qui est superficiellement dynamique – l'intense pureté de la sensibilité spirituelle, trop extériorisée, se dégraderait au contact brutal des émotions d'une nature physique plus vulgaire. La vie que l'on montre est celle de l'âme et non, sauf en tant que forme et suggestion évocatrices, la vie de l'être vital et du corps. En effet, le second but de l'art, son intention plus noble, est d'arriver, en faisant le portrait de la vie et de la nature, à une interprétation, une révélation intuitive du sens de l'existence, et tel est bien la vocation première de la peinture indienne. En s'appuyant sur les formes que la nature nous propose déjà, cette interprétation peut vouloir s'en servir pour tenter d'évoquer une vérité de l'esprit que la nature lui a d'abord suggérée et vers quoi elle revient pour y trouver support, la démarche consistant alors à relier la forme perçue par l'œil physique à la vérité qu'elle évoque, sans dépasser toutefois les limites que lui impose l'apparence. Ainsi procède l'art occidental, obsédé par l'imitation directe de la nature. Cette conception de la vraisemblance, ou *sâdrishya*, l'artiste indien la rejette. Il commence du dedans, voit dans son âme la chose qu'il souhaite exprimer ou interpréter, et tente de découvrir la ligne, la couleur, le dessin exacts de son intuition qui, lorsqu'elle se manifeste sur le plan physique, n'est pas une reproduction fidèle et ressemblante de la ligne, de la couleur et du dessin de la nature physique, mais bien plutôt, semble-t-il, une transmutation psychique de l'image naturelle. Ce qu'il peint est en réalité la forme de choses qu'il a vues sur son plan d'expérience psychique, formes d'âme dont le support physique n'est qu'un reflet grossier ; leur pureté, leur subtilité révèlent aussitôt ce que le monde visible masque par l'épaisseur de ses enveloppes. Les traits et les couleurs recherchés sont ici les lignes et les nuances psychiques propres à la vision que l'artiste est allé découvrir en lui-même.

Tel est, comme en témoigne chaque détail d'une peinture indienne, le postulat de cet art qui conduit à un usage différent des six principes canoniques. La distinction des formes est certes fidèlement observée, sans que, cédant au naturalisme, cela entraîne pour autant une imitation parfaite de l'apparence physique chargée de reproduire avec vraisemblance les formes extérieures du monde où nous vivons. Il ne s'agit pas de restituer exactement ce que nos yeux ont vu ou auraient pu voir en un lieu donné – une scène, un intérieur, une personne qui vit

et respire –, afin de rendre ce spectacle émouvant et intelligible à notre perception esthétique. Le résultat obtenu est pourtant extraordinaire de vie, de naturel, de réalisme, mais ce réalisme transgresse l'univers physique, c'est une réalité que l'âme reconnaît aussitôt comme relevant de sa sphère propre, un naturel éclatant de vérité psychique, l'incontestable esprit de la forme dont l'âme se fait le témoin, non le naturel, l'aspect purement extérieur de la forme que contemple l'œil ordinaire. La vérité, la ressemblance existe – conformément au fameux principe de correspondance, ou *sâdrishya* –, mais c'est ici la vérité d'une forme essentielle, la ressemblance de l'âme à elle-même, la reproduction d'une incarnation subtile, fondement de l'incarnation physique, le corps délié plus pur et plus fin d'un objet, expression même de sa nature essentielle, *swabhâva*. La technique adoptée est originale, typique de cette perception intériorisée du mental indien. Les contours, purs et fermes, sont soulignés avec audace et fermeté, l'artiste supprimant catégoriquement tout ce qui pourrait entraver cette audace, cette vigueur, cette pureté, tout ce qui viendrait brouiller et diluer l'intense signification du trait. Lorsqu'il aborde la figure humaine, il minimise, voire même dédaigne tout ce qui, compris dans ses limites, chair, muscle, détail anatomique, suggère la masse ou le relief : il se contente d'accentuer les lignes fortes et subtiles, les formes pures qui donnent à la figure humaine son humanité ; l'essence de l'être humain est là tout entière, la divinité qui, pour se rendre à nous visible, s'est donné ce vêtement de l'esprit, mais non la matérialité physique superflue que l'homme porte comme un fardeau. Ce que nous avons devant nous, ce sont le visage et le corps psychiques idéaux de l'homme et de la femme, dans tout leur charme, toute leur beauté. Le modelé est traité autrement, par agencement de masses apurées, une flexion et un ondolement coloré du corps, ou *bhanga*, par une simplicité de contenu qui permet à l'artiste d'imprégner l'ensemble de sa composition du sens de la seule émotion spirituelle, du sentiment, de la suggestion qu'il entend transmettre, de l'intuition qu'il a de ce moment de l'âme, de son expérience vivante. C'est cela, et cela seulement, que la peinture indienne cherche à traduire. Et cela se reconnaît notamment à la place de choix, miraculeusement subtile et suggestive, accordée aux mains pour évoquer cet univers psychique. Notre regard est inévitablement et immédiatement frappé par la manière dont ce jeu des mains prolonge ou complète

l'expression du visage et des yeux ; mais plus nous poussons l'examen, plus nous nous apercevons que chaque mouvement du corps, la position de chaque membre, le rapport et le dessin de tous les volumes procèdent de la même émotion psychique. Les détails secondaires les plus importants renforcent encore ce sentiment par une suggestion apparentée ou en introduisant un rappel, une variante, un développement, une mise en relief du motif principal. Animaux, édifices, arbres, objets subissent un même traitement, obéissant tous à cette loi qui charge la ligne de sens et supprime le détail superflu. Dans tout cet art règne une harmonie de conception, de méthode et d'expression hautement inspirée. La couleur s'applique elle aussi à transmettre l'intention spirituelle et psychique, il suffit d'étudier la palette d'une miniature bouddhique pour s'en convaincre. La puissance du trait alliée à la finesse de la suggestion psychique qui anime l'espace délimité par ces contours évocateurs, a engendré cette remarquable union de grandeur et de grâce émouvante, typique de toute l'œuvre d'Ajantâ, puis de celle de la peinture râjpûte où toutefois, la noblesse de l'œuvre primitive se perd dans la grâce : au dessin ferme et superbe se substitue une ligne évocatrice, souple et vivante, d'une puissante et délicate intensité, mais toujours audacieuse, résolue. C'est cet esprit et cette tradition qui caractérisent toutes les œuvres authentiquement indiennes.

Si, nous en étant bien pénétrés, nous gardons soigneusement à l'esprit ce qui précède dès que nous examinons une peinture indienne, nous chercherons plutôt, avant d'en faire l'éloge ou le procès, à en saisir le génie véritable. Il est bon certes de s'attarder sur ce qui en elle est commun à tout art, mais c'est dans sa réelle originalité qu'il convient de chercher son identité essentielle. Apprécier la technique et la ferveur du sentiment religieux ne suffit pas non plus ; si nous voulons nous identifier totalement au propos de l'artiste, il nous faut appréhender cette intention spirituelle que la technique se contente de véhiculer, cette signification psychique de la ligne et de la couleur, ce quelque chose de plus grand que traduit l'émotion religieuse. Laissons, par exemple, notre regard s'attarder sur le couple mère-enfant en adoration devant le Bouddha, l'un des chefs-d'œuvre les plus mystérieux, les plus tendres, les plus nobles d'Ajantâ, et nous découvrons bientôt que l'intense sentiment religieux d'adoration que dégage cette composition

émouvante n'est qu'une impression générale, un sentiment plutôt superficiel. Quelque chose de plus profond lentement nous sollicite, l'âme de l'humanité pleine d'amour se tournant vers la bienveillance, le calme de l'Ineffable qui s'est fait pour nous accessible et humain grâce à la compassion universelle du Bouddha ; et ce que veut signifier ce moment de l'âme que le tableau interprète c'est bien la consécration du mental de l'enfant, symbole de la jeune humanité future qui s'éveille, à cela en quoi l'âme de la mère a déjà appris à fonder et fixer sa joie spirituelle. Les yeux, les sourcils, le visage, le port de la tête chez la femme illustrent parfaitement cette émotion spirituelle faite du souvenir permanent et de la possession d'un psychique libéré, du calme fermement établi que donne l'expérience d'un cœur empli d'une tendresse ineffable, des profondeurs familières où se meut pourtant la merveille de quelque chose d'infini dont l'appel toujours plus loin vous attire ; cette émotion pétrit corps et membres et leur confère une densité grave, un équilibre fondamental à leur incarnation, tandis que les mains la prolongent par ce geste maternel de consécration et d'offrande guidant l'enfant vers l'Éternel. La figure plus menue du fils reprend le thème de cette rencontre de l'humain avec l'éternel, en y apportant une variante à la fois subtile et précise – le sourire joyeux et enfantin de l'éveil, qui pressent mais ne possède pas encore les profondeurs à venir, les mains disposées pour recevoir et garder, le corps aux courbes et inflexions nonchalantes en parfaite harmonie avec cette intention. Ils se sont tous deux oubliés eux-mêmes et semblent presque s'oublier l'un l'autre, ou se confondre en cela qu'ils adorent et contemplent, et pourtant ces mains unissent la mère et l'enfant dans un acte et un sentiment communs, grâce à ce geste simultané de possession maternelle et d'offrande spirituelle. Les deux figures, nettement différenciées, possèdent cependant en chaque point le même rythme. Et c'est en cela que consiste la méthode parfaite de l'art classique en Inde, cette simplicité dans la grandeur et la puissance, cette plénitude de l'expression acquise par la réserve, le dépouillement, la concentration. Une telle perfection permit à l'art bouddhique de devenir non seulement une illustration du sacré, une traduction de sa pensée et de son sentiment religieux, le véhicule de son histoire et de ses légendes, mais une interprétation lumineuse révélant le sens spirituel du bouddhisme, son message le plus secret pour l'âme de l'Inde.

Comprendre ceci – car c’est toujours cette intention plus profonde que nous devons chercher à saisir d’abord et avant tout – c’est comprendre pourquoi les tableaux d’après nature sont traités si différemment en Inde et en Occident. Par exemple, un portrait exécuté par un grand peintre européen exprimera l’âme avec une puissance souveraine en révélant le caractère, les vertus, les pouvoirs et les passions maîtresses, les sentiments et le tempérament dominant, bref l’aspect dynamique des capacités mentales et vitales de l’être humain ; l’artiste indien, pour sa part, atténuant les signes de ce dynamisme extériorisé, n’en retiendra que ce qui sert à faire ressortir ou à moduler quelque chose qui appartient plutôt à la texture de l’âme subtile, quelque chose de plus statique et de plus impersonnel dont notre personnalité est à la fois le masque et le révélateur. L’art du portrait en Inde culmine dès qu’il atteint à ce moment de l’esprit exprimant avec pureté la permanence d’une qualité d’âme très subtile. Et de façon plus générale, ceci s’applique aussi à ce génie du portrait, typique, dit-on, de l’œuvre d’Ajantâ. Une peinture indienne cherchant à communiquer, par exemple, un sentiment religieux centré sur un incident majeur, montrera comment la diversité d’expression des visages contribue à souligner l’essence spirituelle universelle de l’émotion modifiée chez chacun par le type d’âme auquel il appartient, telles les différentes vagues d’une seule et même mer ; évitant toutes les complexités d’un effet dramatique exagéré, on évoquera sans insistance excessive l’originalité de chaque sentiment pour suggérer la diversité sans nuire toutefois à l’unité de l’émotion fondamentale. Dans ces peintures, la vie, simple décor, ne doit pas nous voiler, quelque éclatante qu’elle soit, le but secret poursuivi ; cela s’applique tout particulièrement aux productions plus récentes qui, privées de la grandeur des œuvres classiques, abandonnant la diction grave et superbe d’autrefois, glissent vers le lyrisme des émotions, la représentation vibrante et minutieuse du mouvement de la vie, une sensibilité populaire plus naïve. On reproche quelquefois à cet art récent son manque d’inspiration, son absence de puissance décisive dans la pensée et l’émotion, d’originalité dans l’inspiration créatrice ; pourtant seule une perte de puissance et de précision dans la transmission psychique opérant la liaison entre le mouvement de la vie et la motivation intérieure la plus secrète le distingue réellement des productions d’Ajantâ ; s’aventurant hors de l’âme, la pensée et la

perception psychiques se projettent davantage dans le mouvement extérieur, mais le propos de l’âme reste malgré tout présent, c’est lui d’ailleurs qui crée la véritable atmosphère ; oublions-le et le sens véritable du tableau nous échappe. Dans un contexte sacré bien évidemment mais aussi et encore dans un contexte profane, l’intention spirituelle, la suggestion psychique dominant. À Ajantâ, elles sont primordiales, et les ignorer, c’est s’exposer à de sérieuses erreurs d’interprétation. C’est ainsi qu’un critique averti et plein de bienveillance, dans son commentaire sur la fresque représentant le Grand Renoncement, fait d’abord remarquer fort justement que cette œuvre majeure excelle à exprimer la douleur et un sentiment de profonde pitié ; cherchant ce qu’une imagination occidentale mettrait tout naturellement dans un tel sujet, il évoque alors le poids de cette tragique décision, l’amertume qu’il y a d’avoir à renoncer à une vie de félicité, doublée de l’attente pleine d’espoir d’un avenir bienheureux : voilà qui est se méprendre singulièrement sur les raisons qui poussent le mental indien à préférer l’éternel à l’éphémère, et c’est se tromper sur la finalité de son art en substituant une émotion vitale à une émotion spirituelle. Ce qui est concentré dans les yeux et sur les lèvres du Bouddha, ce n’est nullement sa douleur personnelle mais la douleur de tous les hommes, non un apitoiement sur soi mais une compassion poignante pour le monde entier, non le regret d’une vie de félicité domestique mais le sentiment affligeant de l’irréalité du bonheur humain ; et cette attente pleine d’espoir n’est certes pas celle d’un bonheur terrestre à venir, mais l’attente d’une issue spirituelle, la quête anxieuse qui a trouvé sa libération – prévue déjà par l’esprit caché, d’où le calme immense et la retenue qui sous-tendent la douleur – dans la vraie félicité du Nirvâna. Voilà qui illustre bien toute la différence entre deux conceptions de l’imagination : d’une part l’art européen qui privilégie une représentation mentale, vitale, physique, de l’autre l’art indien qui insiste sur une perception spirituelle, moins puissamment et immédiatement tangible.

Ainsi se définit cet art typiquement indien, tels en sont la tradition et l’esprit constants. Aussi a-t-on pu se demander si la peinture moghole méritait d’en faire partie, si elle avait quoi que ce soit de commun avec cette tradition, si elle n’était pas plutôt un phénomène exotique importée de Perse. Les œuvres d’art de l’Orient sont presque toutes parentes,



dans la mesure où chez chacune la loi subtile du psychique pénètre et le plus souvent gouverne la perception physique; la ligne et la signification psychiques donnent l'allure caractéristique, elles sont au cœur de la science décorative, et, dans les réalisations les plus nobles, inspirent le mobile principal. Mais il existe une différence entre la manifestation psychique chez les Perses, imprégnée de la magie des mondes intermédiaires, et celle de l'Inde, qui se borne à transmettre la vision spirituelle. Le style indo-persan appartient incontestablement à la première catégorie et de ce fait n'est pas authentiquement indien. Toutefois, l'école moghole n'est pas un exotisme, il s'agit plutôt du mariage des deux mentalités : si l'artiste s'appuie bien sur une manière d'extériorisation – toute différente du naturalisme occidental –, un esprit profane et certains éléments prédominants à caractère plus illustratif qu'interprétatif, là encore triomphe cette même note essentielle et régénératrice, montrant qu'ici, comme dans l'architecture, le mental indien a fait sien la mentalité de l'envahisseur, et, nouvelle étape dans la continuité spirituelle d'un accomplissement qui débuta dès la préhistoire pour ne s'achever qu'au déclin général de la culture indienne, s'en est servi pour développer une expression plus extériorisée de son propre génie. La peinture, dernière à sombrer, a également été la première discipline artistique à se relever de ce naufrage, rallumant ainsi les feux de l'aurore quand s'annonce le jour d'un nouveau cycle de création.

Il est inutile de s'étendre sur les arts décoratifs de l'Inde ni sur son artisanat, leur excellence n'ayant jamais été contestée. Le sens de la beauté que leur diffusion implique confirme à lui seul la valeur et la solidité d'une culture nationale. À cet égard, la culture indienne ne craint pas la comparaison : si la préoccupation esthétique y tient une moindre place qu'au Japon, c'est que l'Inde lui a préféré la nécessité spirituelle, donnant à tout le reste un rôle subalterne, simple moyen au service de la croissance spirituelle d'un peuple. Tenant le premier rang dans ces trois grandes disciplines artistiques comme en toute chose de l'esprit, sa civilisation est la preuve que l'aspiration spirituelle, loin de stériliser les autres activités comme on l'a vainement supposé, se révèle au contraire une force puissante capable de développer les multiples aspects d'une humanité intégrale.

## *La littérature indienne – 1*

Les arts dont l'attrait sur l'âme s'exerce au moyen de l'œil parviennent à une expression singulièrement concentrée de l'esprit, de la sensibilité et du mental créateur d'un peuple; mais c'est dans sa littérature qu'il convient de chercher son expression la plus ondoyante et diverse, car c'est le mot, lorsqu'il est chargé de tout son pouvoir de représentation lucide ou de ses ramifications suggestives, qui nous transmet, de la façon la plus subtile et variée, les mille nuances, les mille facettes, les significations infinies que revêt le moi intérieur dans sa manifestation. Une littérature est grande tout d'abord par la grandeur et la valeur de son contenu, la valeur de sa pensée et la beauté de ses formes; mais sa grandeur dépend aussi de la mesure dans laquelle, satisfaisant aux conditions supérieures de l'art du langage, elle contribue à faire surgir, puis s'élever l'âme et la vie, ou le mental de vie et le mental idéal d'un peuple, d'une époque ou d'une culture, grâce au génie de certains de ses esprits les plus grands, les plus sensibles ou les plus représentatifs. Et si l'on s'interroge sur les accomplissements du mental indien à cet égard – dans la littérature sanskrite qui nous est parvenue, comme dans les autres langues –, force est de reconnaître que dans ce domaine en tout cas, il serait difficile, même à l'esprit le plus enclin à ergoter sur l'effet de cet art sur la vie ou sur le caractère de la culture indienne, de justifier son dénigrement ou son rejet pur et simple. Les œuvres en sanskrit, tant anciennes que classiques, par leur qualité, leur forme et la perfection qui éclate à chaque page, par leur puissante originalité, leur force, leur beauté, leur contenu, leur art, leur structure, par la grandeur, la justesse et le charme de leur langage, par la hauteur et l'envergure de leur esprit, occupent sans conteste la première place parmi les grandes littératures du monde. La langue elle-même, comme l'ont reconnu ceux qui sont assez compétents pour en juger, est un des instruments littéraires les plus magnifiques, les plus parfaits, les plus étonnamment satisfaisants que le mental humain ait jamais façonnés : à la fois majestueuse et souple, douce et docile, ferme et clairement structurée, pleine, vibrante et subtile, sa qualité et sa particularité seraient à eux seuls une preuve suffisante du caractère et de la valeur du peuple dont elle a exprimé

le mental et de la culture dont elle fut le reflet et le moyen d'expression. Le grand et noble usage qu'en firent poètes et penseurs fut à la hauteur de ses admirables capacités. Et ce n'est pas seulement en sanskrit que le mental indien a produit des œuvres belles, élevées, accomplies, même si c'est dans cette langue qu'il s'est exprimé de la façon la plus créatrice, la plus sublime. Pour dresser un bilan complet, il faudrait également prendre en compte la littérature bouddhique en pâli et l'œuvre poétique, parfois volumineuse, parfois plus clairsemée, d'une douzaine de langues sanskritiques et dravidiennes. L'ensemble produit un effet « continental », car les œuvres appelées à durer se comparent presque, par leur nombre, à celles de l'Europe ancienne, médiévale ou contemporaine, et les égalent même quand elles touchent à leur plus haute perfection. Nul doute qu'un peuple et une civilisation qui ont créé les Védas et les Upanishads et ces deux monuments que sont le Mahâbhârata et le Râmâyana, qui ont produit des génies tels que Kâlidâsa et Bhavabhûti, Bhartrihari et Jayadêva, et tout le prodigieux foisonnement de la création théâtrale, poétique et lyrique de l'Inde classique, le Dhammapada et les Jâtakas, le Panchatantra, des hommes comme Toulâsîdâs, Vidyâpati et Chandîdâs, Râmprasâd, Râmdâs et Toukârâm, Tirouvallouvar et Kamban, les chants de Nânak, Kabîr et Mîrâbaî, les saints shivaïtes du Sud et les Alwars, pour ne citer que les écrivains les plus célèbres et les œuvres les plus typiques (il en existe d'autres, fort nombreuses, dans tous les dialectes de l'Inde, et qui méritent une place sur les sommets de l'art), nul doute que cette civilisation compte parmi les plus grandes, et ce peuple parmi les plus évolués et les plus créatifs. Cette activité intellectuelle intense et raffinée, surgie il y a plus de trois mille ans sans jamais s'épuiser, est unique en vérité et prouve de la façon la plus irréfutable que cette culture fut et demeure extraordinairement saine et vivante.

Ignorer ou rabaisser la signification de ce témoignage exceptionnel, de cette splendide expression de l'esprit, de cette intelligence créatrice, c'est montrer un aveuglement pervers ou s'enfermer dans ses préjugés. Pareille critique ne mérite même pas d'être réfutée. Nous perdriions notre temps et notre énergie à passer en revue les objections soulevées par notre avocat du diable. Du reste, aucun élément essentiel à la grandeur littéraire n'est vraiment contesté, et cette attaque a pour seul mérite de tout déformer et de tout dénoncer en bloc. Les arguties

laborieuses et outrées de M. Archer, portant sur certains détails et particularités linguistiques, prouvent tout au plus qu'il existe une différence entre le mental idéalisateur et l'imagination foisonnante de l'Inde, et le mental occidental, observateur réaliste doté d'une imagination moins exubérante. Si nous voulions établir un parallèle, trouver chez nous l'équivalent de ce genre de critique, il nous faudrait imaginer qu'un lecteur indien ne connaissant la littérature européenne que par de mauvaises ou plates traductions, en donne un compte rendu hostile et méprisant, balaie l'Illiade d'un revers de plume en l'assimilant à un *epos* grossier, creux, à demi barbare et primitif, l'œuvre grandiose de Dante à un cauchemar de fantasmagorie religieuse cruelle et superstitieuse, Shakespeare à un barbare ivrogne, un immense génie frappé d'une imagination d'épileptique, tout le théâtre de la Grèce, de l'Espagne et de l'Angleterre à un amas de basse morale et de violentes horreurs, la poésie française à une succession d'exercices de rhétorique arides ou clinquants, et le roman français à un produit corrompu et immoral, long sacrifice sur l'autel de la déesse Lubricité ; il concéderait çà et là quelque mérite mineur, mais sans faire le moindre effort pour comprendre l'esprit central, la qualité esthétique ou le principe structurel, et conclurait, sur la foi de son absurde méthode, que les idéaux de l'Europe, tant païenne que chrétienne, étaient entièrement faux et pervers, que son imagination, « par habitude et ancestralement » affligée d'un goût prosaïque, était morbide, indigente et confuse. Critiquer une telle masse d'absurdités serait complètement inutile, et dans la philippique – tout aussi ridicule – qui nous occupe, seules une ou deux remarques isolées mériteraient peut-être que l'on s'y attarde un instant.

Toutefois, bien que ces sottises ne reflètent nullement la véritable opinion que les Européens ont en général de la poésie et de la littérature indiennes, il n'en reste pas moins que l'on se heurte fréquemment à cette incapacité d'apprécier l'esprit, la forme ou la valeur esthétique de l'œuvre écrite indienne, notamment sa perfection et le pouvoir qu'elle a d'exprimer la pensée culturelle de notre peuple. Il arrive même que de telles objections émanent de critiques pourtant bienveillants, qui reconnaissent la vigueur, l'éclat, la splendeur même de la poésie indienne, pour conclure, cependant, que toutes ces qualités laissent le lecteur sur sa faim ; cela signifie que le malentendu

– entre ces deux intelligences et ces deux tempéraments – peut dans une certaine mesure s'étendre à ce domaine de la création où des esprits différents se comprennent mieux que dans d'autres arts, tels la peinture et la sculpture ; il existerait donc une faille séparant ces deux mentalités, et ce qui pour l'une est chargé de sens et de pouvoir, n'est pour l'autre qu'une forme de plaisir esthétique et intellectuel vide de toute substance. Cette difficulté provient en partie de l'incapacité à pénétrer l'esprit de la langue, à vibrer à son contact, mais en partie aussi à une différence spirituelle dans la ressemblance même, plus déconcertante encore qu'une différence ou une altérité totales. La poésie chinoise, par exemple, est absolument unique en son genre, et un esprit occidental qui ne se contente pas de passer outre comme devant un monde étranger, trouvera l'apprentissage plus facile, il se sentira mieux à même de l'apprécier, car nul souvenir, nulle analogie ne viennent heurter ou brouiller sa sensibilité. Par contre, la poésie indienne, comme celle de l'Europe, est la création d'un mental national âryen ou âryanisé ; chargée de motivations similaires, elle évolue sur le même plan, utilise des formes reconnues. Son esprit n'en est pas moins fort différent, et cette différence s'accroît jusqu'à créer des tonalités esthétiques, un type d'imagination, un mode d'expression, une conceptualisation, une méthode, une forme, une structure distincts. Accoutumé à la pensée et à la technique européennes, le mental s'attend au même genre de satisfaction et, ne le trouvant pas, ressent une troublante altérité. Il y a là comme un secret devant lequel il se sent étranger ; le besoin de comparer le poursuit subtilement et cette vaine attente réduit sa réceptivité et fait obstacle à une compréhension plus profonde. Ce qui, à la base, produit ce mélange d'attraction et d'insatisfaction tient à une connaissance insuffisante de l'esprit derrière les formes, et du cœur même de cette culture. Le sujet est trop vaste pour être traité comme il le mériterait dans un cadre aussi limité ; je me bornerai donc à éclaircir autant que possible certains points, en examinant quelques-uns des chefs-d'œuvre les plus représentatifs nés de cette intuition et de cette imagination créatrices, et qui sont en quelque sorte les témoignages de l'âme et du mental indiens.

Au temps de sa splendide jeunesse, alors qu'une perception spirituelle intérieure insondable, une vision intuitive subtile, une pensée éthique et intellectuelle profonde, limpide, puissamment dessinée, une

action et une création héroïques, jetaient les bases de sa culture et de sa civilisation, en traçaient le plan général et leur donnaient une structure permanente, à cette époque donc, l'Inde conçut quatre des plus sublimes créations de son génie : le Véda, les Upanishads, et ses deux grandes épopées, le Mahâbhârata et le Râmâyana. Chacune de ces œuvres possède un caractère, une forme et un dessein dont on ne trouve guère d'équivalent dans aucune autre littérature. Les deux premières constituent le fondement visible de l'être spirituel et religieux de l'Inde, les deux autres sont une vaste interprétation créatrice de la plus glorieuse période de sa vie, des idées qui s'y sont exprimées, des idéaux qui l'ont guidée et des figures qui, pour elle, représentaient l'homme, la nature, Dieu et les pouvoirs cosmiques. Dans le Véda se trouvent les premiers types et figures perçus et formulés par une intuition spirituelle imagée et une expérience intérieure psychologique et religieuse. Les Upanishads, passant constamment au travers et au-delà de la forme, des symboles, de l'image, sans jamais les écarter car ils surgissent à tout moment tel un accompagnement secret, telles de subtiles harmoniques, révèlent sous une forme poétique absolument unique les vérités ultimes et insurpassables du moi, de Dieu, de l'homme, du monde et de ses principes et pouvoirs, telles qu'elles sont en leur réalité la plus essentielle, la plus profonde, la plus intime, la plus ample – mystères suprêmes et clartés contemplées dans toute leur splendeur par une perception impérieuse, désemmurée qui, à travers la vision intuitive et psychologique, devient pure vision spirituelle. Nous voyons ensuite s'épanouir, dans toute leur puissance et leur splendeur, l'intellect et la vie, la connaissance métaphysique, éthique, esthétique, psychique, émotive, sensuelle et physique, ainsi que l'idée, la vision et l'expérience dont les œuvres épiques sont les premiers témoignages, et dont le reste de la littérature est le prolongement ; mais tout au long, les fondements restent les mêmes, et les nouveaux types, les figures nouvelles – souvent d'une plus grande envergure – qui viennent remplacer les anciens modèles, ou qui s'y joignent pour enrichir, modifier ou rectifier l'ensemble, ne sont, en leur structure essentielle et leur caractère, que des transmutations, des prolongements de la vision originelle et de l'expérience spirituelle initiale, et jamais un nouveau départ, une coupure avec le passé. À travers les changements les plus considérables, le mental indien a su se préserver et préserver

la continuité de sa création littéraire, comme dans les autres arts, et suivant la même logique.

Le Vêda est la création d'une ancienne mentalité intuitive et symbolique à laquelle le mental contemporain fortement intellectualisé est devenu totalement étranger. Gouverné d'une part par la pensée rationnelle et ses conceptions abstraites, et, de l'autre, par les réalités de la vie et de la matière, telles qu'elles se présentent aux sens et à l'intelligence positive, sans y chercher aucune signification divine ou mystique, l'imagination est pour lui plus un jeu, une fantaisie artistique, qu'une porte ouvrant sur la vérité, et il ne se fie à ses suggestions que lorsqu'elles sont confirmées par la raison logique et l'expérience pratique ; il n'est conscient que des intuitions passées au crible de l'intellect et se montre presque toujours récalcitrant vis-à-vis des autres. Il n'est donc pas surprenant que le Vêda nous soit devenu inintelligible, à l'exception des couches les plus superficielles de son langage. Et encore ne les comprenons-nous que très imparfaitement, car nous avons perdu la clef de son ancienne prononciation, et les interprétations hautement incongrues récemment échafaudées ont réduit cette grande création de la splendide jeunesse du mental humain à un gribouillage fumeux n'ayant plus figure humaine, pot-pourri incohérent relatant les absurdités d'une imagination primitive embrouillant à plaisir ce qui serait autrement le simple mémoire, plat et banal, d'une religion naturaliste ne reflétant – et ne pouvant satisfaire – que les désirs brutaux et matériels d'un mental-de-vie barbare. Par la suite, la pensée scolastique et ritualiste des prêtres et des pandits indiens ne vit dans le Vêda guère plus qu'un livre de mythologie et de cérémonies sacrificielles ; quant aux érudits européens, en n'y recherchant que ce qui pouvait avoir quelque intérêt rationnel – l'histoire, les mythes et les notions religieuses populaires d'une humanité primitive –, ils lui firent encore plus de tort et, en insistant sur une interprétation purement extérieure, le dépouillèrent toujours plus de son intérêt spirituel, de sa beauté et de sa grandeur poétiques.

Mais pour les rishis védiques, ou pour les voyants et penseurs qui leur succédèrent et qui, partant de leurs intuitions lumineuses et riches de sens, développèrent leurs originales, leurs admirables structures conceptuelles et linguistiques, bâties sur une révélation et une expérience spirituelles sans précédent, le Vêda était bien autre chose. Pour

ces anciens voyants, le Vêda était le Mot révélant la Vérité et revêtant d'images et de symboles les significations mystiques de la vie : découverte et dévoilement divins des potentialités du Verbe, de ses mystérieux pouvoirs de révélation et de création, non le mot de l'intelligence logique, rationnelle ou esthétique, mais la parole rythmique intuitive et inspirée, le *mantra*. Images et mythes étaient librement utilisés, non comme des emportements de l'imagination, mais comme paraboles et symboles de choses qui, pour ceux qui les énonçaient, étaient absolument réelles et n'auraient pu autrement trouver dans le langage leur forme intime et native ; l'imagination elle-même était la prêtresse de réalités plus grandes que celles qui s'offrent et s'imposent à nos yeux et à notre mental, limités par les suggestions extérieures de la vie et par l'existence physique.

Telle était leur conception du poète sacré : un mental visité par une lumière supérieure et par les formes que celle-ci donnait au mot et à l'idée, un voyant et un entendant de la Vérité, *kavyah satyashrutah*. Les poètes du Chant védique ne considéraient certes pas leur fonction telle que la représentent les érudits modernes, ils ne se voyaient pas comme une espèce supérieure de guérisseurs, fabricants d'hymnes et d'incantations à l'intention des membres robustes de la tribu, mais comme des voyants et des penseurs, *rishi, dhîra*. Ces chantres se sentaient animés d'une haute vérité mystique et cachée, se disaient détenteurs d'un pouvoir d'expression ouvert à la connaissance divine, et déclaraient expressément que leurs paroles étaient des secrets qui ne dévoilent leur pleine signification qu'au voyant, *kavyâ nivachanâni ninyâ vachânsi*. Et pour ceux qui leur succédèrent, le Vêda était un livre de connaissance, et même le livre de la Connaissance suprême, une révélation, une grande proclamation de la vérité éternelle, impersonnelle, telle que la virent et l'entendirent en leur expérience intérieure des penseurs inspirés et semi-divins. Ils avaient volontairement chargé d'une puissance significative symbolique et psychologique les moindres circonstances du sacrifice autour duquel étaient composés les hymnes, comme le savaient pertinemment les auteurs des anciens Brâhmanas. Les penseurs des Upanishads considéraient les versets sacrés, dont chacun à leurs yeux comportait une signification divine, comme les mots-semences, profonds et féconds, de la vérité qu'ils cherchaient, et l'autorité suprême sur laquelle ils



s'appuyaient en prononçant leurs propres, leur sublimes paroles, était une citation empruntée à leurs prédécesseurs, suivie de la formule *tad eshâ richâbhyuktâ* : « Tel est ce mot qui fut prononcé par le Rig-Véda. » Les érudits occidentaux préférèrent imaginer que les successeurs des rishis se trompaient, que mis à part quelques hymnes tardifs, le sens qu'ils prêtaient aux anciens versets était faux ou imaginaire, et qu'eux-mêmes, séparés des rishis non seulement par des éternités de temps mais par des golfes et des océans de mentalité intellectualisée, en savaient infiniment plus. Le simple bon sens devrait pourtant nous prouver que ceux qui, à tous égards, furent si proches des premiers poètes, étaient les mieux placés pour au moins appréhender la vérité centrale du problème. Il nous suggère en tout cas que le Véda était plus vraisemblablement ce qu'il professait être : la quête d'une connaissance mystique, première forme que le mental indien donna à son effort inlassable (jamais en effet il ne le trahira) pour atteindre, par-delà les apparences du monde physique et grâce à ses propres expériences intérieures, les divinités, les pouvoirs, l'existence-en-soi de l'Un que les sages désignent sous des noms divers, comme le suggèrent ces mots célèbres du Véda, où il énonce son secret central, *ékam sad viprâ bahudhâ vadanti*.

Pour bien comprendre le véritable caractère du Véda, la meilleure méthode consiste à prendre un passage au hasard et à traduire le plus littéralement possible ses images et ses expressions propres. Un célèbre érudit allemand, toisant du haut de son piédestal d'intelligence supérieure les sottises que voient du sublime dans le Véda, déclare qu'il n'y a là que conceptions enfantines, stupides et même monstrueuses, que ce Livre est assommant, mauvais et banal, que la nature humaine y est représentée à un niveau inférieur d'égoïsme et d'attachement aux biens de ce monde, et que çà et là seulement surgissent quelques rares sentiments venus des profondeurs de l'âme. Nous pouvons lui prêter ce visage si nous attachons nos propres conceptions aux paroles des rishis ; mais si nous les lisons telles qu'elles sont, sans chercher à leur faire dire ce qu'à notre avis auraient dû dire et penser ces hommes primitifs, nous découvrirons au contraire une poésie sacrée, sublime et puissante en son langage et ses images – bien que nous préférions et apprécions aujourd'hui un autre type de langage et une autre forme d'imagination –, une poésie à laquelle l'expérience psychologique

donnait profondeur et subtilité, et qu'inspirait une âme où se meuvent paroles et visions. Écoutons plutôt la parole même du Véda :

« L'un après l'autre, naissent les états d'être, couche après couche<sup>1</sup> s'éveille à la connaissance : dans le giron de la mère, il voit totalement. Ils sont allés à lui, acquérant une vaste connaissance, ils veillent sur la force sans jamais dormir, ils ont pénétré dans la cité fortifiée. Les peuples nés sur terre accroissent (la force) lumineuse du fils de la Blanche Mère ; il porte de l'or à son cou, large est son parler, comme par (le pouvoir de) ce vin de miel, il est un chercheur de plénitude. Il est comme du lait plaisant et désirable, il est cela qui n'a point de compagnon et il est avec les deux qui sont des compagnons, il est telle une chaleur qui est le ventre de la plénitude, il est invincible et nombreux sont ceux qu'il conquiert. Joue, ô Rayon, manifeste-toi<sup>2</sup>. » (Rig-Véda, V, 19.)

Ou encore l'hymne suivant :

« Ces (flammes) de toi, (divinité) pleine de force, qui ne se meuvent point et vont s'accroissant et puissantes, arrachent de celui qui possède une autre loi tout ce qui est hostile et tordu. Ô Feu, nous te choisissons comme prêtre et moyen de rendre effective notre force, et dans le sacrifice, te portant la nourriture de ton plaisir, nous t'appelons par le mot (...) Ô dieu des parfaites œuvres, permets que nous vivions pour la félicité, pour la vérité, que nous nous réjouissions avec les rayons, que nous nous réjouissions avec les héros. »

Et enfin, prenons le corps principal du troisième hymne qui suit, rédigé selon les symboles habituels du sacrifice :

« En tant que Manu, nous t'installons à ta place, en tant que Manu, nous t'allumons ; ô Feu, ô Angiras, en tant que Manu, sacrifie aux dieux pour celui qui désire les divinités. Ô Feu, comblé, tu t'embrases

1. Ou : « le recouvreur du recouvreur ».

2. Littéralement : « deviens vers nous » (*Notes de l'auteur*).

dans l'être humain, et les louches [de l'oblation] vont à toi continuellement... Tous les dieux, trouvant leur seul plaisir (en toi), t'ont fait leur messenger et, te servant, ô voyant, (les hommes) dans les sacrifices adorent le dieu. Que le mortel adore le Feu divin par le sacrifice aux divinités. Embrasé, fais jaillir tes flammes, ô Brillance, prends place sur le siège de la Vérité, prends place sur le siège de la paix. »<sup>1</sup>

Quelle que soit notre interprétation de ces images, nous avons là une poésie mystique et symbolique, et c'est là le vrai Vêda.

Ce qui ressort du caractère de la poésie védique dans ces versets typiques ne devrait ni nous surprendre ni nous déconcerter ; en effet, une étude comparative de la littérature asiatique suggère, sans doute possible, que tout en se distinguant par sa théorie et son usage du Mot, par son système d'images et la complexité de sa pensée et de son expérience symbolisées, il s'agit là en fait de l'avènement d'une forme d'imagerie symbolique ou figurative permettant d'exprimer poétiquement l'expérience spirituelle, forme qui réapparaît constamment dans les écrits indiens ultérieurs, dans les figures des Tantras et des Purânas, dans celles des poètes vishnouïtes – et même dans certains aspects de la poésie contemporaine de Tagore –, et qui trouve un écho dans la poésie chinoise et dans les images des poètes soufis. Le poète doit exprimer une connaissance et une expérience psychologique spirituelles et psychiques, et il ne peut s'en acquitter parfaitement – ou principalement – par le langage plus abstrait du philosophe ; ce qu'il doit faire ressortir, et de la manière la plus vivante possible, c'est non la simple idée de cette expérience, mais sa vie même et son contact le plus intime. Il lui faut révéler, d'une façon ou d'une autre, tout un monde qu'il porte au-dedans de lui, ainsi que les significations, intérieures et spirituelles, du monde autour de lui, et peut-être même aussi les divinités, les pouvoirs, les visions et les expériences de plans de conscience autres que celui auquel notre mental est accoutumé. Il utilise, ou prend pour point de départ, les images de sa propre existence ordinaire, et

celles de l'humanité et de la nature visible ; bien que par elles-mêmes ces images n'expriment pas en fait l'idée et l'expérience psychiques et spirituelles, il les y contraint implicitement ou par allégorie. Choisisant librement dans le répertoire de ses métaphores, il prend celles qui conviennent à sa perception intérieure ou à son imagination, puis il les transmue, en fait les véhicules d'un autre sens, tout en emplissant d'une signification spirituelle directe la nature et la vie dont elles ressortissent ; il applique des figures extérieures à ce qui est intérieur, et transmet aux figures et circonstances extérieures de la vie leur signification spirituelle et psychique latente. Il peut aussi choisir la figure extérieure la plus proche de l'expérience intérieure – sa contrepartie matérielle – et il l'utilise alors tout au long avec un tel réalisme et une telle logique qu'il devient un indice de l'expérience spirituelle pour celui qui la possède, alors que pour les autres il n'a qu'une signification extérieure. Ce procédé se retrouve dans la poésie vishnouïte du Bengale, qui pour le mental de l'adepte représente une image ou une suggestion physique et émotive de l'amour de l'âme humaine pour Dieu, mais n'est aux yeux du profane qu'une poésie amoureuse, sensuelle et passionnée, tissée de manière toute conventionnelle autour des personnalités à la fois humaines et divines de Krishna et Râdhâ. Il arrive que les deux méthodes se conjuguent, que le système établi des images extérieures serve de corps à la poésie ; mais bien souvent aussi le poète prend la liberté de dépasser leurs premières limites, de ne traiter ces images que comme des suggestions initiales et subtilement transmues, voire écartées, ou bien réduites à un courant secondaire, ou encore portées au-delà d'elles-mêmes, si bien que le voile translucide qu'elles présentent à notre mental se dissipe ou s'ouvre sur la révélation totale. Cette dernière méthode est celle du Vêda, et elle varie selon la passion ou l'accent que le poète donne à sa vision, ou selon la ferveur de ses paroles.

Les poètes du Vêda avaient une autre mentalité que la nôtre : ils utilisaient leurs images d'une façon singulière, et leur vision, antique dans sa forme, donne au contenu un étrange dessin. À leurs yeux, les mondes physique et psychique étaient une manifestation, une représentation des dieux cosmiques – duelle et différenciée et cependant similaire et reliée –, et la vie extérieure et intérieure de l'homme un commerce divin avec les dieux ; derrière cette manifestation se tenait

1. Dans une note Sri Aurobindo écrit : « J'ai traduit ces passages aussi littéralement que le permet la langue anglaise. Que le lecteur compare avec l'original, et juge par lui-même si tel n'est pas le sens des versets. »

l'esprit ou l'être un, dont les dieux étaient les noms, les personnalités et les pouvoirs. Ces dieux étaient à la fois les maîtres de la Nature physique, de ses formes et principes – leurs divinités et leurs corps et leurs pouvoirs divins intérieurs assortis des états d'être et des énergies correspondants, nés dans notre être psychique car ce sont les pouvoirs d'âme du cosmos –, et les gardiens de la vérité et de l'immortalité, les enfants de l'Infini ; chacun d'eux était également en son origine, en sa réalité ultime, l'Esprit suprême se projetant sous l'un de ses aspects. Pour ces voyants, la vie de l'homme était un mélange de vérité et de fausseté, un voyage de la mortalité à l'immortalité, de ce mélange de lumière et d'obscurité à la splendeur d'une Vérité divine, dont la demeure est au-dessus dans l'Infini, mais que l'on peut édifier ici-bas dans l'âme et la vie de l'homme ; elle était aussi une bataille entre les enfants de la lumière et les fils de la Nuit, la recherche d'un trésor, des Richesses, de la récompense accordée par les dieux au guerrier humain, un périple et un sacrifice. Pour parler de ces choses, ils recouraient à une imagerie empruntée à la vie et à la nature, vie guerrière, pastorale et agricole des peuples aryens, centrée autour du culte du Feu, de l'adoration des pouvoirs de la nature vivante, et des rites sacrificiels. Dans leur vie et leur pratique quotidienne, les détails de l'existence extérieure et du sacrifice étaient vécus comme des symboles, et dans leur poésie également, ils y figurent comme de vivants symboles ; ce ne sont pas des métaphores artificielles, mais de puissantes suggestions, et comme l'autre face des réalités intérieures. Ils utilisaient également d'autres images, formant un système solidement structuré mais susceptible de variations, un réseau chatoyant de mythes et de paraboles – images qui devenaient paraboles, paraboles qui devenaient mythes, et mythes qui ne cessaient d'être des images. Et pourtant, comme seuls peuvent le comprendre ceux qui sont parvenus à un certain type d'expérience psychique, toutes ces choses étaient pour eux des réalités tangibles. Les teintes du physique se fondaient dans les luminosités du psychique, le psychique s'immergeait dans la lumière du spirituel, mais la transition n'était jamais abrupte, suggestions et couleurs mêlant tout naturellement leurs nuances. Il est bien évident qu'une poésie de cette nature, écrite par des hommes dotés d'une telle vision et d'une telle imagination, ne peut être interprétée ni jugée selon les critères d'une raison et d'un goût n'observant que les règles de l'existence physique.

L'invocation : « Joue, ô Rayon, et deviens vers nous », suggère tout à la fois le bondissement et le jeu radieux de la puissante flamme sacrificielle sur l'autel physique, et le phénomène psychique correspondant, manifestation en nous de la flamme salvatrice d'un pouvoir divin et d'une lumière divine. Le critique occidental n'a que sarcasmes pour l'image libre et hardie, monstrueuse à ses yeux, représentant Indra, fils de la terre et du ciel, créant son propre père et sa propre mère ; mais si nous nous souvenons qu'Indra est l'esprit suprême sous l'un de ses aspects éternels et constants, créateur de la terre et du ciel, né en tant que divinité cosmique entre les mondes du mental et du physique et recréant en l'homme leurs pouvoirs, nous verrons que l'image est non seulement puissante, mais réelle et révélatrice ; et dans la technique védique, il importe peu que l'image choque l'imagination matérielle, du moment qu'elle exprime une réalité plus grande, à laquelle nulle autre image n'aurait pu atteindre, car elle n'aurait pas eu la même capacité d'éveiller l'homme à cette réalité, et n'aurait pas été chargée d'une force poétique aussi vivante. Le Taureau et la Vache du Véda, les brillants troupeaux du Soleil cachés au fond d'une grotte, apparaissent au mental physique comme des créatures pour le moins étranges ; mais elles n'appartiennent pas à la terre, et sur leur propre plan ce sont à la fois des images et des réalités vivantes et signifiantes. Voilà comment nous devons tout au long interpréter et percevoir la poésie védique, selon son esprit et sa vision propres et selon la vérité psychique naturelle, même si elle nous paraît étrange et supranaturelle, de ses idées et de ses images.

Outre son intérêt en tant que toute première des Écritures sacrées qui aient survécu, et son interprétation de l'homme, du Divin et de l'univers – la plus ancienne que nous possédions –, le Véda ainsi compris prend place comme une remarquable, une sublime, une puissante création poétique. Ni sa forme ni son langage n'en font une production barbare. Les poètes védiques sont maîtres d'une technique consommée, leurs rythmes sont sculptés comme les chariots des dieux et portés sur les vastes, les divines ailes du son ; à la fois concentrés et déployés en vagues immenses, leurs mouvements sont majestueux, et leurs modulations subtiles ; le verbe a l'intensité du lyrisme et la grandeur de l'épopée – paroles de puissance, pures et audacieuses, au dessin grandiose, langage bref et direct, débordant de sens et de suggestions,

si bien que chaque verset se suffit à lui-même et prend en même temps sa place dans le flux continu de l'hymne. Une tradition hiératique et sacrée, suivie avec fidélité, donnait forme et substance à cette poésie, mais cette substance était le fruit des plus profondes expériences psychiques et spirituelles dont l'âme humaine soit capable, et rarement, jamais peut-être les formes ne dégénéraient, pour devenir de simples conventions. Car ce qu'elles exprimaient, chaque poète le revivait en lui-même : pour son mental, c'était une expérience nouvelle, et il l'exprimait alors par les subtiles ou superbes nuances de sa vision personnelle. Les paroles des plus grands voyants, Vishwâmitra, Vâmadéva, Dîrghatamas, et de bien d'autres, atteignent à une élévation et une ampleur extraordinaires. Cette sublime poésie mystique – on songe à l'Hymne à la Création – se meut dans une puissante clarté sur les sommets de la pensée, région où les Upanishads, animées d'un souffle plus soutenu, se tenaient constamment. L'Inde ancienne ne se trompait pas lorsqu'elle faisait remonter toute sa philosophie, sa religion et les éléments essentiels de sa culture à ces poètes-voyants : la spiritualité future de son peuple y est tout entière contenue, elle y trouve sa semence, son expression primordiale.

Parvenir à une juste compréhension de ces hymnes védiques, voir qu'ils représentaient une forme de littérature sacrée, est essentiel, car cela nous permet de mieux saisir comment se sont façonnés non seulement les idées dominantes de la mentalité indienne de cette époque, mais les modes particuliers de son expérience spirituelle, la tournure de son imagination, son tempérament créateur et les formes significatives qu'elle employa sans relâche pour interpréter sa vision du moi et des choses, de la vie et de l'univers. Ce qui inspire l'architecture, la peinture ou la sculpture, ce qu'elles cherchent à exprimer, nous le retrouvons dans la majeure partie de la littérature. Partout, nous reconnaissons ce sens de l'infini, du cosmique, de choses perçues ou marquées par cette vision cosmique, incorporées à – ou se détachant sur – l'immensité de l'un et infini. C'est là son premier caractère. Le second, c'est qu'elle tend à exprimer sa vision, à représenter son expérience spirituelles par des images d'une extrême richesse, tirées des plans psychiques intérieurs, ou par des images physiques que le poète transmue en insistant sur la signification, l'impression, la ligne, l'idée-couleur psychiques ; enfin, elle tend souvent à sublimer l'image de la vie

terrestre, comme dans le Mahâbhârata ou le Râmâyana, ou bien encore à la rendre plus subtile en la baignant dans les transparences d'une atmosphère plus vaste, en lui prêtant une signification qui transcende celle de la vie terrestre, ou en tout cas, en la présentant sur un arrière-plan de mondes spirituels et psychiques, et non comme une figure isolée du reste. Ce qui pour le mental occidental n'est que mythe et imagination est là un fait concret, une fibre de notre vie intérieure ; ce qui pour l'un est une magnifique idée poétique et une spéculation philosophique, est pour l'autre quelque chose qui se réalise constamment, une expérience vécue. C'est cette tournure du mental indien, sa sincérité spirituelle, son positivisme psychique, qui donnent au Vêda et aux Upanishads, ainsi qu'à la poésie religieuse et philosophique ultérieure, une inspiration aussi puissante, des expressions et des images aussi intimes et vivantes ; et même dans la littérature plus profane, elle influence, de façon moins pénétrante peut-être, mais encore très sensible, le jeu de l'imagination et de l'idée poétiques.

*La littérature indienne – 2*

Les Upanishads sont l'œuvre suprême du mental indien ; et qu'il en soit ainsi, que l'expression la plus haute de son génie, que sa poésie la plus sublime, la plus grande création de sa pensée, sa plus haute expression soient non un chef-d'œuvre littéraire d'un style habituel, mais un large courant de réalisation spirituelle ayant ce caractère direct et profond, constitue un fait significatif, le témoignage d'une mentalité unique et d'une tournure d'esprit peu commune. Les Upanishads sont tout à la fois de pénétrantes Écritures religieuses – car elles consignent les expériences spirituelles les plus profondes –, des documents de philosophie révélatrice et intuitive pénétrés d'une lumière, d'une puissance, d'une grandeur inépuisables ; et qu'elles soient écrites en vers ou en prose cadencée, elles demeurent des poèmes spirituels d'une inspiration absolue, infaillible – où les mots sont toujours justes, le rythme et l'expression toujours admirables. Dans le mental qui les formule, philosophie, religion et poésie ne font plus qu'un, car cette religion n'aboutit pas à un culte ni n'est limitée par une aspiration éthico-religieuse, mais s'élève vers une découverte infinie de Dieu, du Moi, de la réalité intégrale la plus haute de notre être et de notre esprit, et se fonde sur une extase de connaissance lumineuse, une extase d'expérience vibrante, accomplie ; et cette philosophie n'est ni une spéculation abstraite et intellectuelle sur la Vérité, ni un système élaboré par l'intellect logique, mais la Vérité vue, sentie, vécue, retenue au plus profond du mental et de l'âme dans la joie d'exprimer la certitude de la découverte et de la conquête ; et cette poésie est l'œuvre du mental esthétique hissé au-dessus de son domaine habituel pour exprimer l'émerveillement et la beauté de la plus rare des visions spirituelles, de la plus profonde vérité illuminée du moi, de Dieu et de l'univers. Le mental intuitif et l'expérience psychologique intime des voyants védiques se joignent ici sur le plus haut sommet où l'Esprit, comme le dit un verset de la Katha Upanishad, dévoile son propre corps, révèle le verbe même de l'expression de soi et découvre au mental la vibration des rythmes qui, se répétant dans l'ouïe spirituelle intérieure, semblent édifier l'âme et l'établir, satisfaite, accomplie, sur les hauteurs de la connaissance de soi.

Il est indispensable de souligner avec la plus grande vigueur ce caractère des Upanishads, car il est ignoré des traducteurs étrangers, lesquels cherchent à faire ressortir la signification intellectuelle, sans ressentir la vie de cette pensée visionnaire ni l'extase de l'expérience spirituelle qui – comme c'est encore le cas pour ceux qui savent pénétrer dans l'élément où se meuvent ces paroles – faisaient alors de ces vers antiques une révélation non pour le seul intellect, mais pour l'âme et l'être entiers, non une pensée ou une phrase intellectuelle, mais, pour reprendre cet ancien terme si expressif, une Shruti, une audition spirituelle, une Écriture inspirée. Le contenu philosophique des Upanishads a été suffisamment reconnu pour qu'il soit nécessaire aujourd'hui d'en souligner la valeur ; car même si des esprits supérieurs ne l'avaient pas amplement reconnu, toute l'histoire de la philosophie pourrait en témoigner. Nul n'ignore que les Upanishads furent la source d'un grand nombre de philosophies et de religions qui, s'en écoulant, ont parcouru l'Inde comme la parcourent ses grands fleuves descendus de leur berceau himâlayen, fertilisant le mental et la vie des êtres, maintenant vivante leur âme au cours de la longue procession des siècles – source à laquelle ils revenaient encore et toujours pour plus de lumière et qui, fontaine aux eaux inépuisables et vivifiantes, ne manquait jamais de leur procurer une nouvelle illumination. Bien que partant d'un point de vue différent et utilisant d'autres termes pour sa définition intellectuelle et son raisonnement, le bouddhisme et toutes ses ramifications n'ont été qu'une réaffirmation d'un des aspects de cette expérience et, changée en sa forme mais à peine en sa substance, ils l'ont ainsi répandue dans l'Asie tout entière et à l'ouest vers l'Europe. Les idées des Upanishads se retrouvent pour une bonne part dans la pensée de Pythagore et de Platon, et elles constituent l'aspect le plus profond du néo-platonisme et du gnosticisme, dont l'influence sur la pensée philosophique de l'Occident fut considérable ; quant au soufisme, il ne fait que les répéter en un langage religieux différent. La plus grande partie de la métaphysique allemande n'est guère plus en sa substance qu'un développement intellectuel des grandes réalités que cet enseignement de jadis avait vues sous un angle plus spirituel, et la pensée moderne les absorbe rapidement, s'ouvre plus profondément à elles, de façon plus intense et vivante, et cela laisse présager une révolution dans la pensée philosophique aussi bien que religieuse ;



tantôt elles filtrent à travers toutes sortes d'influences détournées, tantôt elles s'écoulent lentement le long de voies directes et grandes ouvertes. Il n'est guère d'idée philosophique fondamentale dont on ne trouve la source, la semence ou l'indication dans ces anciens écrits – spéculations, selon certains, de philosophes dont la pensée, pour s'étayer, n'avait d'autre tradition, d'autre cadre qu'une ignorance grossière, naturaliste, barbare ou animiste. Et l'on s'aperçoit de jour en jour que même les vastes généralisations de la science s'appliquent à la vérité de lois de la nature physique déjà découvertes par les sages indiens, qui avaient su voir leur sens originel, leur sens le plus large, dans la vérité plus profonde de l'esprit.

Et pourtant, ces œuvres ne sont pas des spéculations intellectuelles, une analyse métaphysique s'évertuant à définir des concepts, à trier les idées, à rationaliser la vérité ou encore à soutenir le mental dans ses préférences intellectuelles au moyen d'un raisonnement dialectique, et qui, satisfaite de sa solution exclusive au problème de l'existence exposée à la lumière de telle ou telle idée de la raison, voit toute chose à partir de là, dans ce point focal et cette perspective déterminante. Si elles avaient eu ce caractère, jamais les Upanishads n'auraient traversé les siècles, jamais elles n'auraient exercé une pareille influence, produit de tels résultats et vu leurs affirmations indépendamment justifiées dans d'autres domaines de recherche, et par des méthodes totalement opposées. Parce que les voyants contemplaient la Vérité et ne se contentaient pas de la penser – ils la revêtaient certes du corps puissant de l'idée intuitive et de l'image révélatrice, mais un corps d'une transparence idéale à travers lequel notre regard plonge dans l'illimitable –, parce qu'ils sondaient toutes choses à la lumière de l'existence en soi et les voyaient avec l'œil de l'Infini, leurs paroles sont immortelles, leur signification inépuisable, leur authenticité irréfutable. Leur finalité, leur aboutissement est un commencement infini de la vérité. Toutes nos voies de recherche aboutissent à cette Parole, en retrouvant les accents, et l'humanité y retourne sans cesse aux grandes époques de la pensée et en ses âges de vision suprême. Les Upanishads sont le Védânta, le livre qui renferme une connaissance supérieure encore à celle des Védas, mais connaissance dans le sens que l'Inde donne à ce terme : Jnâna. C'est-à-dire, non plus penser et peser avec la seule intelligence, poursuivre et appréhender intellectuellement une forme mentale de la

vérité, mais la voir avec son âme et vivre en elle totalement, avec toute la puissance de l'être intérieur, la saisir spirituellement par une sorte d'identification avec l'objet de la connaissance. Et parce que seule une connaissance intégrale du moi permettait de réaliser totalement cette forme de connaissance directe, les sages védântiques cherchaient à connaître le moi, à vivre en lui, à être un avec lui par identité. Et par cet effort, ils en vinrent tout naturellement à découvrir que le moi en nous est un avec le moi universel en toute chose, et qu'il est également identique à Dieu et au Brahman, Existence ou Être transcendant ; et à la lumière de cette vision une et unificatrice, ils contemplaient, sentaient, vivaient au cœur même de la vérité de toutes choses en l'univers, au cœur même de la vérité de l'existence intérieure et extérieure en l'homme. Les Upanishads sont des hymnes épiques à la connaissance du moi, la connaissance du monde, la connaissance de Dieu. Les grandes formules de la vérité philosophique dont elles abondent ne sont pas d'abstraites, de brillantes généralisations intellectuelles éclairant le mental, mais dépourvues de vie et incapables de mouvoir l'âme dans son ascension ; ce sont des flammes autant que des éclairs d'illumination intuitive et révélatrice, des contacts avec l'Existence Une autant que des visions de la Divinité transcendante, du Moi divin et universel, et la découverte de ses relations avec les choses et les créatures dans l'immensité de la manifestation cosmique. Chants de connaissance inspirée, elles sont, comme tous les hymnes, les cantiques d'une aspiration et d'une extase religieuses. Mais elles n'ont pas l'étroite intensité du sentiment religieux inférieur ; transcendant le culte et toutes les formes de dévotion particulière, elles s'élèvent jusqu'à l'Ânanda universel du Divin, que la proximité et l'union avec l'Esprit universel existant en soi nous apporte. Et bien qu'elles s'attachent essentiellement à la vision intérieure et non directement à l'action humaine extérieure, la noble éthique bouddhique, et plus tard celle de l'hindouisme, émergent encore du cœur même de la vie et de la signification des vérités qu'elles façonnent et expriment si puissamment. Nous y trouvons en outre quelque chose qui dépasse tout précepte éthique ou toute règle mentale de vertu : l'idéal suprême d'une action spirituelle fondée sur l'union avec Dieu et avec tous les êtres. Voilà pourquoi, même après que les formes vivantes du culte védique se fussent éteintes, les Upanishads préservèrent leur vitalité et leur pouvoir créateur, donnant naissance à

de grandes religions dévotionnelles et inspirant à l'Inde la conception du Dharma.

Les Upanishads sont tout à la fois la création d'un mental intuitif et révélateur, et son expérience illuminée ; leur substance tout entière, leur structure, leurs expressions, leurs images, leur rythme sont déterminés par ce caractère originel et marqués de son sceau. Ces vérités suprêmes, tout-englobantes, ces visions de l'unité, du moi, de l'être divin universel, sont frappées en phrases brèves et majestueuses qui les portent aussitôt devant le regard de l'âme, en font des réalités impérieuses pour son aspiration et son expérience ; ou bien elles sont ciselées en versets poétiques chargés d'un pouvoir révélateur, d'une pensée suggestive qui découvre tout un infini dans une image finie. L'Un est là, révélé, mais sont également dévoilés ses multiples aspects et l'expression, par son ampleur, en révèle tout le sens. Chacun trouve dès lors, chacun découvre spontanément sa place et son rapport avec l'ensemble par la justesse lumineuse de chaque mot et de la phrase entière. Les plus grandes vérités métaphysiques et les plus fines subtilités de l'expérience psychologique sont saisies dans ce mouvement inspiré et deviennent à la fois précises pour le mental qui voit, et chargées de suggestions infinies pour l'esprit qui découvre. Il y a là certaines phrases, certains distiques, de brefs passages dont le contenu suffirait à fonder toute une philosophie, bien que chacun ne soit évoqué que comme un à-côté, un aspect, une parcelle de l'infinie connaissance de soi. Tout y est compact, dense, et pourtant d'une parfaite lucidité, d'une brièveté lumineuse, d'une complétude incommensurable. Une pensée de cet ordre ne saurait suivre le lent cheminement, prudent et diffus, de l'intelligence logique. Le passage, la phrase, le distique, le vers, le demi-vers même suivent ce qui les précède, laissant un espace riche d'une pensée inexprimée, d'un silence vibrant d'échos – une pensée présente en tout ce qui est suggéré et sous-entendue à chaque pas, mais que le mental a charge d'élaborer lui-même pour son propre enrichissement ; et ces intervalles de silence habités sont vastes, les étapes de cette pensée sont les pas d'un Titan qui va enjambant de loin en loin un roc après l'autre par des eaux infinies. La structure de chacune des Upanishads forme un tout parfait en soi, un réseau qui englobe et relie harmonieusement tous les éléments ; mais c'est une pensée qui, embrassant d'un seul regard des monts

entiers de vérité, s'arrête pour cueillir, dans la plénitude de ce silence, le seul mot indispensable. Le rythme du vers ou de la prose cadencée correspond à la sculpture de la pensée et de la phrase. Les formes métriques des Upanishads sont composées de quatre demi-vers clairement découpés ; les vers forment le plus souvent un tout et ont un sens qui se suffit à lui-même ; les demi-vers présentent deux pensées ou les parties distinctes d'une même pensée, couplées et se complétant mutuellement. Les sonorités s'enchaînent selon un principe similaire : les pas sont brefs, marqués par une pause spécifique, les cadences se font écho et demeurent longtemps à vibrer dans l'ouïe spirituelle : chaque pas est comme une vague de l'infini portant en elle la voix et l'immense rumeur de l'océan. C'est là une forme de poésie – parole de vision, rythme de l'esprit – qui n'avait jamais été écrite auparavant et n'a jamais plus été écrite depuis lors.

Le style imagé des Upanishads s'est inspiré dans une large mesure de celui du Vêda, et bien qu'il préfère le plus souvent la pleine clarté d'une image immédiatement évidente et illuminatrice, il n'est pas rare qu'il puise aux mêmes symboles, se rapprochant ainsi de l'esprit et des méthodes moins techniques de l'ancien symbolisme. C'est en grande partie cet élément, que notre mode de pensée actuel ne peut plus saisir, qui a déconcerté certains érudits occidentaux et les a fait s'écrier que ces Écritures sont une mixture des spéculations philosophiques les plus sublimes et des premiers balbutiements du mental de l'humanité. Les Upanishads ne s'écartent pas de façon révolutionnaire de la mentalité védique ni de son tempérament et de ses idées fondamentales, mais elles les développent et, dans une certaine mesure, les transforment en les élargissant, car elles font ressortir, expriment et manifestent ce qui, tenu pour secret, était voilé dans la langue symbolique du Vêda. Elles emploient tout d'abord les images et les symboles rituels du Vêda et des Brâhmanas, puis les modifient de manière à faire apparaître une signification intérieure et mystique, qui servira en quelque sorte de point de départ psychique à leur propre philosophie plus élaborée, plus spirituelle. Un certain nombre de passages, notamment dans les Upanishads en prose, relèvent entièrement de ce style et traitent, de façon abstraite, voire inintelligible pour notre mentalité moderne, de la signification psychique de certaines idées auxquelles le mental védique religieux de l'époque était habitué – la distinction entre les

trois Védas, les trois mondes et autres sujets analogues ; mais dans la pensée des Upanishads, ces passages mènent aux vérités spirituelles les plus profondes, ils ne peuvent donc être rejetés comme des divagations enfantines et insignifiantes de l'intellect, sans rapport avec la pensée supérieure qui en est le fruit. Dès que nous en avons pénétré le sens symbolique, nous découvrons au contraire qu'ils ont une signification singulièrement profonde, manifestée par un passage de la connaissance psycho-physique à la connaissance psycho-spirituelle. Et même si nous employons aujourd'hui une terminologie plus intellectuelle, moins concrète et moins imagée, ces expériences demeurent valables pour ceux qui pratiquent le yoga et redécouvrent les secrets de notre être psycho-physique et psycho-spirituel. Les explications d'Ajâtashatrou sur le sommeil et les rêves, certains passages de la Prashna Upanishad relatifs au principe vital et à ses mouvements, ou ceux qui reprennent la conception védique de la lutte entre les Dieux et les démons pour la revêtir de sa signification spirituelle et où, plus ouvertement que dans le Rik et le Sâman, les divinités védiques sont personnalisées et invoquées selon leur fonction intérieure et leur pouvoir spirituel, sont des exemples typiques de cette expression originale des vérités psychiques.

Ce développement de l'idée et de l'image védiques ressort clairement du passage suivant de la Taïttirîya, où Indra représente sans doute possible le pouvoir et la personnalité du mental divin :

« Lui qui est le Taureau des Védas à la forme universelle, lui qui est né de l'Immortel dans les rythmes sacrés – lui, Indra, puisse-t-il me satisfaire par l'intelligence. Ô Dieu, puisse-je devenir un vaisseau de l'Immortel. Puisse mon corps s'emplier de vision et ma langue de douceur, puissent mes oreilles entendre le Multiple et le Vaste. Car tu es l'enveloppe du Brahman recouvert et caché par l'intelligence. »

On retrouve la même pensée dans ces versets de l'Îsha, où Sûrya, le Dieu-Soleil, est invoqué en tant que divinité de la connaissance, dont la suprême forme de radiance est l'unité de l'Esprit ; dispersés ici-bas sur le plan mental, ses rayons sont la brillante diffusion du mental pensant, dissimulant sa propre vérité supramentale infinie, le corps et

le moi de ce Soleil, la vérité de l'Esprit et de l'Éternel :

« La face de la Vérité est cachée par un couvercle d'or : ô Soleil nourricier, celui-là ôte-le, pour la loi de la vérité, pour la vue. Ô toi l'accroisseur, ô unique Rishi, ô Yama l'ordonneur, ô Sûrya, ô fils du père des créatures, dispose et rassemble tes rayons ; cette splendeur qui est ta forme entre toutes bénie, je la vois ; Lui qui est cela, ce Purusha, je suis Lui. »

Malgré leurs différences, ces passages restent à l'évidence très voisins du style et des images du Véda et, en fait, le dernier paraphrase ou traduit un vers védique des Atris :

« Par votre vérité est cachée la Vérité immuable, là où sont dételés les coursiers du Soleil. Là où se tiennent les dix mille rassemblés, Cela est l'Un : j'ai vu la Divinité suprême des dieux incarnés. »

Ces images du Véda et du Védânta nous sont devenues étrangères ; nous ne croyons plus en la vérité vivante du symbole, car, intimidée par l'intellect, notre imagination révélatrice n'a plus le courage d'accepter une vision psychique et spirituelle, de s'identifier à elle et de lui donner audacieusement un corps. Mais elles sont très loin de constituer un mysticisme enfantin, primitif, barbare ; ce langage intuitif vigoureux, vivant, lumineusement poétique, est bien plutôt l'expression naturelle d'une culture spirituelle extrêmement évoluée.

La pensée intuitive des Upanishads part de cette imagerie concrète et de ces symboles qui, pour les Rishis védiques, étaient à l'origine des paroles-voyantes pleinement expressives, mais dont le sens le plus profond était voilé à l'intelligence ordinaire ; puis elle les relie à un langage plus direct, et les dépasse alors pour atteindre à d'autres images et à un autre style, lumineusement dévoilés, sublimes, qui révèlent instantanément la vérité spirituelle dans toute sa gloire. Les Upanishads en prose nous montrent comment procède le mental indien de ces premiers âges, comment il utilise le symbole pour ensuite le transcender et trouver l'expression concrète de la signification spirituelle. Un passage de la Prashna Upanishad sur le pouvoir et la signification de la syllabe AUM illustre le premier stade de ce processus :

« Cette syllabe Ôm, ô Satyakâma, est le Brahman suprême et elle est également le Brahman inférieur. Aussi l'homme de connaissance passe-t-il par cette demeure du Brahman, allant ou vers l'un ou vers l'autre. Et celui qui médite sur la lettre unique, il en reçoit la connaissance et bientôt devient un conquérant sur la Terre. Alors celui-là, les Riks le mènent vers le monde des hommes et là, devenu parfait en Tapas, Brahmacharya et foi, il a l'expérience de la grandeur de l'Esprit. Mais dès lors qu'il s'accomplit dans le mental par la double lettre, il est conduit par les Yajous vers le monde du milieu, vers le monde lunaire de Sôma. Dans ce monde de Sôma, il a l'expérience de la majesté de l'Esprit, puis il revient. Mais celui qui par la triple lettre, par cette même syllabe ÔM, médite sur le Purusha suprême, celui-là deviendra parfait en la lumière qui est le Soleil. De même que le serpent rejette sa peau, de même est-il délivré du péché et du mal et conduit par les Sâmans vers le monde de Brahman. Depuis cette densité d'âmes vivantes, il voit le plus haut des plus hauts Purushas, qui repose en cette demeure. Les trois lettres par la mort affligées, à présent il les prononce, non plus divisées mais l'une à l'autre unies, et dans cette parfaite utilisation, l'action de l'esprit au-dedans, au-dehors et au milieu devient totale, et l'esprit sait, et il n'est pas ébranlé. Par les Riks nous atteignons à ce monde, par les Yajous au monde du milieu, et par les Sâmans, à celui que les voyants nous font connaître. L'homme de connaissance va à Lui par ÔM, sa demeure, et en vérité jusqu'à l'esprit suprême, qui est calme, sans âge, sans peur, immortel. »

Dans ce texte, les symboles nous demeurent obscurs ; certains indices indiquent néanmoins, sans aucun doute possible, qu'ils représentent une expérience psychique menant à trois différents stades de la réalisation spirituelle : extérieur, mental, supramental. Et enfin, fruit de cette dernière réalisation, au stade de la plus haute perfection, à l'action complète et intégrale de l'être dans la tranquille éternité de l'Esprit immortel. Plus tard, dans la Mândûkya Upanishad, les autres symboles sont écartés et nous pénétrons au cœur de la signification dévoilée. Alors nous percevons (la pensée moderne est en train de recouvrer ce savoir par sa propre méthode très différente, intellectuelle, rationnelle et scientifique) que derrière les opérations de notre conscience

physique extérieure se déroulent les opérations d'une autre conscience, subliminale – autre et pourtant identique – dont notre mental éveillé est un fonctionnement superficiel ; et au-dessus, peut-être, se situerait une supraconscience spirituelle en laquelle il est fort probable que nous découvrirons l'état le plus haut et le secret intégral de notre être. Et si nous étudions attentivement ce passage de la Prashna Upanishad, nous nous apercevons que cette connaissance y est déjà contenue. J'estime par conséquent que ces paroles – et d'autres semblables que prononçaient les sages d'antan –, si troublante soit leur forme pour le mental rationnel, ne peuvent être rejetées comme un mysticisme puéril, mais qu'elles sont l'expression imagée, naturelle à la mentalité de l'époque, de ce dont la raison elle-même, par ses procédés propres, nous montre aujourd'hui la vérité : vérité des plus profonde, savoir des plus réel.

Les Upanishads versifiées poursuivent ce symbolisme intense, vibrant, mais d'un pas plus léger, dirions-nous, et dans l'ensemble, leurs versets expriment ouvertement ce que l'autre « image » ne faisait que suggérer. Le Moi, l'Esprit, la Divinité en l'homme, en toutes les créatures, en toute la Nature et en tout ce monde-ci, et dans les autres mondes, et au-delà de tout le cosmos – l'Immortel, l'Un, l'Infini, est chanté sans plus rien qui le voile, dans toute la splendeur de son éternelle transcendance et de sa multiple révélation de lui-même. Quelques passages de l'enseignement prodigué à Nacikéas par Yama, Seigneur de la Loi et de la Mort, suffiront à donner une idée de ce caractère :

« ÔM est cette syllabe. Cette syllabe est le Brahman, cette syllabe est le Suprême. Celui qui connaît ÔM l'impérissable, quoi qu'il puisse désirer, il le possédera. Ce support est le meilleur, ce support est le plus haut ; et connaissant ce support, l'homme devient grand dans le monde de Brahman. L'Omniscient ne naît ni ne meurt, il n'est venu de nulle part à l'existence. Il n'est personne. Non-né, immuable, éternel, il est l'Ancien des Jours qui n'est point tué quand est tué le corps. (...)

« Assis, il voyage au loin ; étendu immobile, il s'étend de toutes parts. Qui, autre que moi, peut connaître ce Dieu de l'extase ? L'homme sage en vient à connaître le Seigneur, immense, le Moi

sans corps établi en ces corps éphémères, et le chagrin le quitte. Ce Moi, ni l'enseignement, ni la puissance du cerveau ne le peuvent conquérir : celui que l'Esprit choisit, celui-là seul peut le conquérir, et à celui-là, l'Esprit dévoile son propre corps. Celui qui n'a point cessé de faire le mal, celui qui n'est point calme et concentré, celui dont le mental n'est pas tranquille, celui-là ne l'atteindra pas par la sagesse mentale. Celui pour qui sages et guerriers sont nourriture, et la mort épice à son banquet, qui peut savoir où Il est? (...)

« Né-du-Moi, il a ouvert ses portes vers l'extérieur ; aussi l'homme voit-il au-dehors et non dans le moi, du dedans ; ça et là seulement, aspirant à l'immortalité, un homme sage tourne ses yeux vers l'intérieur, et il voit le Moi face à face. Les mentals-enfants courent après les désirs de surface et tombent dans le filet de la mort, étendu large devant nous ; mais les sages ont connaissance de l'immortalité et ne demandent pas aux choses inconstantes cela qui est constant. Par ce moi sont connus la forme, et le goût, et l'odeur, et le toucher et ses plaisirs, mais après qu'en reste-t-il ici ? Le sage en vient à connaître le Seigneur, immense, le Moi par qui l'on voit tout ce qui est dans l'âme qui veille, et tout ce qui est dans l'âme qui rêve, et le chagrin le quitte. Celui qui connaît le Moi, cela qui se nourrit de douceur et se tient tout proche de l'être vivant, Seigneur de ce qui fut et de ce qui sera, celui-là ne recule plus devant rien de ce qui est. Il le connaît, celui qui jadis naquit de Tapas, et jadis naquit des eaux et entra dans la caverne secrète de l'être et s'y tient avec toutes les créatures. Il la connaît, celle qui est née par la force de vie, la Mère infinie qui porte en elle tous les dieux, celle qui entra dans la caverne secrète de l'être et s'y tient avec toutes ces créatures. Cela est le Feu qui a la connaissance, cela est caché entre les deux silex, comme l'embryon que porte la femme enceinte ; cela est le Feu que doivent adorer les hommes qui veillent sans céder au sommeil et lui apportent l'offrande. Il est cela d'où se lève le Soleil et cela où le Soleil se couche ; et en lui sont établis tous les dieux et nul ne peut aller au-delà de lui. Ce qui est ici, en vérité cela est dans les autres mondes, et ce qui est là-bas, en vérité cela est pareil à tout ce qui est ici. Il va de mort en mort, celui qui ne voit ici que différence. Un Purusha

pas plus grand que le pouce se tient dans le moi au cœur de l'homme, Seigneur de ce qui fut et de ce qui sera, et celui qui le connaît ne recule plus devant rien de ce qui est. Un Purusha pas plus grand que le pouce d'un homme, et il est comme une lumière sans fumée ; il est le Seigneur de ce qui fut et de ce qui sera ; c'est lui qui est aujourd'hui, et c'est lui qui sera demain. »

Les Upanishads abondent en passages qui sont tout à la fois poésie pure et philosophie spirituelle. Ils sont d'une clarté, d'une beauté absolues. Mais les traductions qui ne savent capter les suggestions, les graves, subtils et lumineux échos que font vibrer dans nos sens les mots et les rythmes sanskrits, ne donnent aucune idée de leur puissance et de leur perfection. Il est d'autres passages où les vérités psychologiques et philosophiques les plus subtiles s'expriment avec un pouvoir souverain, sans que jamais, pourtant, l'expression poétique ne perde son absolue beauté ; ces vérités deviennent des réalités pour l'âme et le mental, elles ne sont un simple exposé intellectuel.

Certaines Upanishads en prose comportent un autre élément : un art de la narration et une tradition étonnamment vivants qui nous restituent, bien qu'en brefs aperçus, le tableau de cet éveil extraordinaire, de cette quête et cette passion spirituelles pour la connaissance suprême, qui rendirent possibles les Upanishads. En ces quelques pages, des scènes de l'ancien monde revivent sous nos yeux : sages assis dans les bosquets, prêts à mettre à l'épreuve le voyageur et à lui prodiguer leur enseignement ; princes et doctes brâhmanes, nobles propriétaires terriens partant au loin en quête de la connaissance ; fils de roi dans leurs chars, fils illégitimes de servantes à la recherche d'un homme détenteur de la pensée de lumière et du verbe de la révélation ; figures et personnalités emblématiques – Janaka et le subtil Ajâtashatru, Raïkwa sur son char, Yâjnavalkya le combattant de la vérité, calme, ironique, acceptant à deux mains, sans attachement aucun, les possessions terrestres et les richesses spirituelles pour ensuite rejeter tous ces trésors et partir à l'aventure, tel un ascète sans foyer ; Krishna fils de Dévakî, qu'un seul mot du rishi Ghôra conduisit aussitôt à la connaissance de l'Éternel ; les ashrams, les cours des rois qui étaient aussi des chercheurs et des penseurs spirituels, les grandes assemblées sacrificielles où les sages se rencontraient pour comparer leurs connaissances. Et



nous voyons comment naquit l'âme de l'Inde, comment s'éleva ce grand hymne de sa naissance où elle prit son essor depuis la terre jusqu'au suprême empyrée de l'esprit. Les Védas et les Upanishads ne sont pas seulement la source de la philosophie et de la religion de l'Inde, mais celle de tout son art, de sa poésie, de sa littérature. Cette âme et ce tempérament, ce mental et ses concepts, après avoir pris forme et s'être exprimés en ces textes, ont ouvert plus tard la voie aux grandes philosophies, ont édifié le Dharma, incarné leur jeunesse héroïque dans le Mahâbhârata et le Râmâyana, se sont intellectualisés inépuisablement à l'âge classique de leur maturité, ont prodigué à la science tant d'intuitions originales, créé des expériences esthétiques, vitales et sensuelles éblouissantes, et rafraîchi leur expérience psychique et spirituelle dans le Tantra et les Purânas. Ce sont eux encore que l'on a vu se projeter dans la grandeur et la beauté des lignes et des couleurs, façonner et couler leur pensée et leur vision dans la pierre et le bronze, et se déverser dans les nouvelles voies d'expression ouvertes par les langues modernes. Et ce sont eux, enfin, qui après une éclipse émergent à nouveau, aujourd'hui, identiques en leur diversité et prêts pour une nouvelle vie et une nouvelle création.

### *La littérature indienne – 3*

Le Vêda est donc la semence spirituelle et psychologique de la culture indienne, et les Upanishads l'expression d'une vérité de connaissance et d'expérience spirituelles supérieures, idée suprême à laquelle cette culture s'est attachée depuis toujours, et objectif ultime vers lequel elle a orienté la vie de l'individu et l'aspiration de l'âme de son peuple. Et ces deux grandes écritures sacrées, ces premiers grands jaillissements de l'expression poétique et créatrice – aurore annonçant cette phase de développement intellectuel, d'abord ample et puissant, puis marqué par une riche diversité et une grande soif de connaissance, qui allait éclairer les siècles futurs – sont conçus et formulés dans le langage d'une pure mentalité psychique et spirituelle. Une évolution ayant un tel point de départ ne pouvait que suivre un processus de descente enrichissante depuis l'esprit jusqu'à la matière, et tenter, dans une première phase de transition, d'observer mentalement tous les rapports entre la vie, le monde et le moi tels qu'ils se présentent à l'intelligence rationnelle et pratique.

Durant sa phase initiale, cet effort intellectuel fut naturellement accompagné d'un développement et d'une organisation pratiques de la vie, exprimant consciemment le mental et l'esprit indiens ; une structure sociale solide et sûre fut élaborée, modelée de manière à satisfaire aux exigences mondaines de l'existence humaine ; placée sous le contrôle d'un ordre et d'une discipline soucieux de la religion, de l'éthique et de l'esprit social, elle donnait néanmoins à l'âme humaine la possibilité d'évoluer, à travers tous ces éléments, vers une liberté et une perfection spirituelles. C'est ce stade qu'illustre avec une ampleur et une efficacité remarquables la période de création littéraire qui allait suivre.

Ce mouvement du mental indien, au point crucial de son développement, est d'une part représenté par un puissant effort de la pensée philosophique cristallisée dans les grands systèmes philosophiques, de l'autre par une tentative tout aussi soutenue pour formuler, en un corps d'idées claires et rigoureuses, un idéal et une pratique éthiques, sociaux et politiques, inclus dans un système cohérent où s'organisaient la vie individuelle et collective ; cette entreprise

aboutit aux traités sociaux, ou Shâstras, et notamment aux célèbres « Lois de Manu », qui exercèrent une influence considérable. L'œuvre des philosophes, quant à elle, consistait à systématiser et légitimer aux yeux de l'intelligence rationnelle les vérités du moi, de l'homme et du monde, que l'intuition et l'expérience spirituelles avaient découvertes, et qu'incarnaient le Vêda et les Upanishads; cette entreprise avait également pour but d'indiquer les méthodes et d'organiser les disciplines fondées sur cette connaissance qui permettaient à l'homme d'atteindre au but le plus haut de son existence. La forme particulière adoptée pour y parvenir marque le passage du fonctionnement de la mentalité intuitive à celui de l'intellect, et elle exprime ce caractère transitoire. Le style concis et fécond de la littérature sacrée, richement intuitive, fait place à une expression plus dense, plus pleine, plus elliptique encore, non plus intuitive et poétique mais rigoureusement intellectuelle – l'énoncé d'un principe, le développement complet d'une pensée philosophique, ou encore une démarche logique aux conséquences immenses, le tout rédigé en quelques mots, un ou deux parfois, une formule succincte, péremptoire, souvent énigmatique dans sa plénitude concentrée. Ces Sûtras, ou aphorismes, ont donné lieu à de multiples commentaires et ratiocinations qui, par une méthode métaphysique et logique, et avec de considérables variantes dans l'interprétation, développèrent tout ce que les séries aphoristiques contenaient à l'origine. Ils ne se préoccupent que de l'ultime vérité originelle et de la méthode pour atteindre à la libération spirituelle, *môksha*.

Ceux qui étudiaient la société et promulguaient les lois se sentaient au contraire concernés par l'action et ses applications pratiques. Ils se penchaient sur la vie individuelle et collective ordinaire, sur la vie humaine et ses désirs, ses buts et ses intérêts, sur les règles et coutumes établies, afin de les interpréter, puis de les formuler d'une manière aussi catégorique et complète que possible, tout en les intégrant, suivant un ordre précis de relations, aux idées dominantes de la culture et du cadre nationaux. Il s'agissait de perpétuer un système social intelligemment élaboré, afin de fournir une base, une structure, une gradation qui permettent à la vie d'évoluer sans heurt, à partir des motivations vitales et mentales, jusqu'à la motivation spirituelle. Essentiellement, cela signifiait que l'homme devait soumettre ses désirs et

ses intérêts personnels au gouvernement de la loi éthique et sociale, au Dharma, en sorte que la vie devienne – tous les besoins vitaux, économiques, esthétiques, hédonistes, intellectuels et autres une fois satisfaits de manière adéquate et selon une juste loi de la nature – une préparation à l'existence spirituelle. Là aussi, nous retrouvons, sous sa forme initiale, la méthode aphoristique des Grihya Sûtras védiques, puis celle plus diffuse et plus élaborée des Dharma Shâstras – la première se contentant d'indiquer brièvement des principes et pratiques socio-religieux simples et essentiels, la seconde, plus tardive, s'efforçant de couvrir toute la vie de l'individu, de la classe et du peuple. Le caractère même de cette entreprise, son intégralité et l'unité conceptuelle de l'ensemble, constamment perceptible, sont la preuve d'un remarquable développement de la conscience intellectuelle, esthétique et morale. De telles capacités ne pouvaient manquer de créer un terrain propice à l'éclosion d'une civilisation et d'une culture de haute stature et solidement structurée. L'intelligence pratique, la compréhension et la puissance créatrice qui s'y manifestent n'ont rien à envier aux autres peuples, fussent-ils anciens ou modernes; la gravité, la clarté et la noblesse de la conception s'allient à la grande souplesse d'esprit, à la science et l'expérience fondées sur une connaissance solide, à l'audace, l'enthousiasme, au grand éveil de la recherche expérimentale qui enrichiront le patrimoine humain, pour créer un nouvel équilibre. C'est en tout cas l'idée que l'on se fait d'une véritable culture, et l'on ne songerait pas à qualifier de barbare un mental qui avait si intensément à cœur d'établir un ordre social harmonieux et sagement unifié, soumis aux directives d'une pensée haute et lucide, pour atteindre, au terme de l'existence, à une grande perfection, une grande délivrance spirituelles.

La littérature de cette époque est représentée par les deux grandes épopées de l'Inde, le Mahâbhârata – qui abrita dans sa vaste structure presque toute l'activité poétique du mental indien durant plusieurs siècles – et le Râmâyana. Par leur motivation et leur esprit, ces deux poèmes sont des épopées, mais ils ne ressemblent en rien aux autres poèmes épiques de la littérature mondiale; uniques en leur genre, ils se fondent sur un principe original très subtil. L'histoire héroïque remonte aux premiers âges de l'humanité et on y trouve, transmués, de nombreux éléments primitifs; mais la forme appartient à une

période de culture intellectuelle, éthique et sociale hautement développée. Enrichie d'une pensée déjà mûre, elle est sublimée par des accents poétiques d'une grandeur accomplie, graves et délicats à la fois, ce qui les distingue des eddas et des sagas primitives; par l'ampleur de la vision, par le contenu et la noblesse du motif, ils surpassent les poèmes homériques, tout en conservant un souffle encore neuf, une vigueur franche et directe, une fraîcheur, une grandeur, une pulsation de vie, une simplicité dans la puissance et la beauté, qui les différencient des épopées littéraires savamment construites de Virgile, Milton, Firdausi ou Kâlidâsa. Ce mélange singulier où le souffle naturel d'une force de vie encore jeune, héroïque, agile, vigoureuse, s'unit à l'activité et au développement intenses du mental éthique, intellectuel, voire philosophique, constitue en vérité un trait remarquable. Dans ces poèmes chante la voix de la jeunesse d'un peuple, mais une jeunesse qui n'est pas seulement fraîche, belle et fougueuse, mais déjà d'une grande, d'une noble sagesse. Cela n'indique cependant qu'une différence de tempérament : il en est une autre, plus fondamentale, qui concerne la conception, la fonction et la structure générales de la littérature.

Un des éléments de l'ancienne éducation védique était la connaissance de la tradition et de sa signification profonde, Itihâsa, et c'est ce terme qu'employaient les anciens critiques pour distinguer le Mahâbhârata et le Râmâyana des épopées littéraires ultérieures. L'Itihâsa était une ancienne tradition historique ou légendaire, utilisée sur le plan créateur en tant que mythe ou fable comportant une signification spirituelle ou religieuse, éthique ou idéale, et capable ainsi de former les esprits. Le Mahâbhârata et le Râmâyana appartiennent à cette catégorie d'Itihâsa, sur une vaste échelle et en vue d'une large diffusion. Les poètes qui composèrent ces grandes œuvres poétiques, et ceux qui, par la suite, y firent des ajouts, n'avaient pas seulement en vue de conter une ancienne fable en une langue superbe, ni même de façonner un poème passionnant et riche d'enseignement – bien qu'ils aient pleinement atteint ces deux objectifs; en tant qu'écrivains, ils sentaient que leur rôle était de façonner la vie elle-même, d'être des interprètes créatifs et de donner des formes significatives à la pensée, la religion, l'éthique et la culture nationales. Tout au long de ces poèmes court la trame d'une profonde réflexion sur la vie, une large

perspective de la religion et de la société, une certaine réflexion philosophique; c'est toute l'ancienne culture de l'Inde qui, conçue et présentée d'une façon étonnamment vivante, s'y trouve incarnée.

Le Mahâbhârata fait parfois figure de cinquième Vêda, et l'on a pu dire de nos deux épopées qu'elles ne sont pas seulement de grands poèmes, mais des Dharmashâstras, le corps d'un vaste enseignement religieux, moral, social et politique; elles ont si puissamment marqué l'esprit et la vie du peuple qu'on les a appelées la Bible des Indiens. Cette analogie n'est pas tout à fait exacte, car la Bible du peuple indien contient aussi le Vêda et les Upanishads, les Purânas, les Tantras et les Dharmashâstras, sans parler de la foisonnante poésie religieuse écrite dans les diverses langues de l'Inde. Ces épopées avaient pour but de populariser les grandes notions éthiques et philosophiques, et les pratiques culturelles; il s'agissait, dans le cadre d'une haute poésie, et se détachant sur un fond d'histoire poétique, de projeter avec un relief et un effet saisissants, et autour de personnalités typiques qui entrèrent ensuite dans la mémoire nationale pour y devenir des figures emblématiques – tout ce qu'il y avait de meilleur dans l'âme et la pensée de la culture sociale, éthique, politique et religieuse de l'Inde, la vérité de sa vie, la réalité de son imagination créatrice et de son mental idéal, ses traits caractéristiques, son pouvoir illuminateur. Tous ces éléments étaient rassemblés, puis disposés avec un sens artistique remarquablement efficace, en un corps poétique relevant de traditions mi-historiques, mi-légendaires, et vénéré depuis par le peuple comme la plus profonde et la plus vivante des vérités, comme une partie intégrante de sa religion. Situés dans ce cadre, le Mahâbhârata et le Râmâyana, aussi bien en sanskrit que récrits dans les langues régionales, et présentés aux masses par les Kathakas – rhapsodes, récitants, exégètes –, devinrent et demeurèrent l'un des principaux instruments pour l'éducation et la culture populaires, modelèrent tant la pensée que le caractère et l'esprit esthétique et religieux du peuple, donnant même aux illettrés une certaine teinture de philosophie, d'éthique, de notions sociales et politiques, un peu d'émotion esthétique, de poésie, d'imagination et de romanesque. Ce qui pour les élites cultivées était contenu dans le Vêda et les Upanishads, enfermé dans de profonds traités ou aphorismes philosophiques ou inculqué dans le dharmashâstra et l'artha-shâstra, y était représenté par des personnages vivants

et créateurs, associé à une légende et une histoire familières, fondu en une brillante représentation de la vie, se chargeant ainsi d'un pouvoir vivant et familier que tous pouvaient facilement assimiler grâce au texte poétique, qui s'adressait en même temps à l'âme, à l'imagination et à l'intelligence.

Le Mahâbhârata, en particulier, n'est pas seulement l'histoire des Bhârata, une épopée s'inspirant d'un événement très ancien entré dans la tradition nationale, mais, plus largement, l'épopée de l'âme de l'Inde, de son esprit éthique et religieux, de sa culture, de sa vie, de ses idéaux sociaux et politiques. Selon le dicton populaire, qui n'est pas sans comporter une part de vérité, tout ce qui se trouve dans l'Inde se trouve dans le Mahâbhârata. Le Mahâbhârata n'est pas la création et l'expression du mental d'un unique individu, mais le produit du mental de la nation ; c'est le poème que tout un peuple a écrit sur lui-même. Il serait vain de lui appliquer les critères propres à un poème épique au dessein plus limité et plus modeste, bien qu'un art consommé et tout à fait conscient s'y déploie tant dans le détail que dans la structure générale. Tout le poème est bâti comme un vaste temple national qui, de salle en salle, déploie lentement son idée de base, immense et complexe foisonnement de bas-reliefs, de sculptures et inscriptions significatifs – les bas-reliefs sculptés selon des proportions divines ou semi-divines, une plus noble humanité s'élevant presque jusqu'à la sur-humanité, mais demeurant fidèle aux mobiles, à la pensée, aux sentiments humains ; le chant du réel y est constamment rehaussé par les tonalités de l'idéal, et la vie de ce monde-ci, décrite avec ampleur, est cependant soumise à l'influence et à la présence conscientes de pouvoirs venus des mondes derrière le nôtre. L'ensemble trouve son unité dans la longue procession des personnages incarnant l'idée logique qui s'élabore au rythme des vastes étapes du récit poétique. Comme dans toute narration épique, le déroulement de l'histoire constitue l'intérêt principal du poème ; le mouvement est à la fois ample et précis, l'ensemble vaste et audacieux, le détail efficace et frappant, le style et la cadence d'une grande simplicité, mais chargés de toute la puissance épique. Passionnante, contée dans le style imagé d'un récit poétique, cette épopée nous offre encore quelque chose de plus : une fable chargée de sens, Itihâsa, représentant d'un bout à l'autre les idées et les idéaux qui sont au cœur de la vie et de la culture indiennes.

Le motif conducteur en est la notion de Dharma. La conception védique de la lutte des divinités de la vérité, de la lumière et de l'unité contre les puissances de l'obscurité, de la division et du mensonge, passe ici du plan spirituel, religieux et intérieur au plan extérieur, intellectuel, éthique et vital. Dans l'histoire telle qu'elle est présentée, cette lutte prend la double forme d'une lutte personnelle et d'une lutte politique : la première oppose des personnalités typiques et représentatives incarnant les idéaux éthiques les plus élevés du dharma indien, à des incarnations de l'égoïsme et de l'arrogance asouriques et de la perversion du dharma ; la seconde représente la bataille où le conflit personnel trouve son point culminant, un affrontement entre nations qui s'achève par l'instauration d'un nouveau règne, celui de la droiture et de la justice, le royaume – ou plutôt l'empire – du Dharma, unifiant les peuples en guerre et substituant à l'arrogance ambitieuse des rois et des clans de l'aristocratie, la suprématie, le calme et la paix d'un empire plus juste et plus humain. C'est l'antique lutte entre le Déva et l'Asura, entre les dieux et les titans, mais représentée sous l'angle de la vie humaine.

Cette double forme exprime tout d'abord le mouvement des vies individuelles, la vie nationale demeurant à l'arrière-plan ; puis celle-ci passe au premier plan, et nous plonge dans le grand remous des armées, des nations, des royaumes. Cette haute faculté architectonique rappelle, sur le plan poétique, celle qui chercha à se manifester dans l'art indien. L'ensemble de l'œuvre paraît avoir été guidé par une vision et un art poétiques de grande envergure ; nous y trouvons, comme en architecture, ce pouvoir d'embrasser d'un seul regard de vastes espaces, emplis, là aussi, d'une abondance de détails précis, efficaces, chargés de vie et de sens. Mille autres contes, légendes et épisodes enrichissent le cours de la narration, et leur caractère est le plus souvent conforme à la méthode de l'Itihâsa. S'y mêle aussi une pensée philosophique, religieuse, éthique, sociale et politique extrêmement riche, exprimée tantôt directement, tantôt par le biais des légendes et des épisodes. On y trouve en outre une référence constante aux idées des Upanishads et des grands systèmes philosophiques, qui prennent parfois une tournure nouvelle, comme dans la Gîtâ ; le mythe, le conte, le concept et l'enseignement religieux deviennent partie intégrante de l'histoire ; ils ne forment plus qu'une seule substance. Les idéaux éthiques de l'Inde

sont exprimés ou transmués par la fable ou l'épisode narratif, de même qu'ils s'incarnent dans les personnages du récit ; l'on voit également s'y développer, de façon étonnamment vivante et lumineuse, les idéaux et les institutions politiques et sociaux, et l'esthétique n'est pas oubliée, ni même certaines indications relatives à la vie du peuple. Tous ces éléments sont étroitement et très habilement mêlés à la trame du récit épique. Les irrégularités, inévitables compte tenu de la complexité d'un tel projet, et du nombre des poètes, de valeur inégale, qui y ont contribué, s'insèrent dans cette immense structure, et loin de la détruire, renforcent l'impression générale. Unique par sa puissance et sa plénitude, le Mahâbhârata est l'expression poétique de l'âme, de la pensée et de la vie tout entières d'un peuple.

Œuvre non moins essentielle que le Mahâbhârata, le Râmâyana n'en diffère que par la plus grande simplicité de son plan, une fibre idéaliste plus délicate, une flamme et une couleur poétiques au rayonnement plus subtil. En dépit des nombreux ajouts, il est clair que le Râmâyana est pour l'essentiel la création d'un seul poète, et la structure en est plus simple et l'unité plus apparente. On y trouve moins de philosophie, davantage de poésie pure, où se révèle l'esprit d'un artiste plus que d'un bâtisseur. L'histoire, d'un seul tenant, ne dévie jamais de son cours. Mais elle nous offre une vision tout aussi vaste et une conception épique plus exaltante et plus sublime encore. Chaque détail y est dépeint avec une minutie et une richesse toujours égales. La puissante structure du Mahâbhârata, son ouvrage solide, son ordre méthodique, nous rappellent l'art des bâtisseurs indiens ; le trait audacieux et sublime, la richesse, la finesse décorative du Râmâyana font plutôt songer à une transcription littéraire de l'esprit et du style de la peinture indienne. Là aussi, le poète a pris pour sujet un Itihâsa, un conte ancien ou une vieille légende associée à une dynastie indienne d'antan, sujet qu'il a nourri de détails empruntés au mythe et au folklore ; mais il a donné à l'ensemble la dimension d'une grandiose fresque épique, afin de le rendre plus digne de porter le haut dessein et la haute signification qu'il voulait lui donner. Le sujet est semblable à celui du Mahâbhârata : la lutte, dans notre vie sur terre, entre les forces divines et les forces titanesques. Mais elle prend ici des formes plus purement idéales, des dimensions franchement surnaturelles, où l'imagination amplifie et le bien et le mal du caractère humain. D'une

part sont dépeintes une humanité idéale, une vertu et un ordre éthique d'une divine beauté, une civilisation fondée sur le Dharma qui accomplit, en l'exaltant, un idéal moral présenté de telle sorte qu'il exerce sur nous, avec une singulière puissance, l'attrait de sa grâce esthétique, de son harmonie, de sa douceur ; d'autre part sont représentées des forces sauvages, anarchiques, presque amorphes – forces d'égoïsme surhumain, de volonté intraitable, de violence délirante ; et ces deux idées, ces deux pouvoirs de la nature mentale, sous une forme vivante et physique, entrent en conflit pour être amenées à une solution décisive : la victoire de l'homme divin sur le Râkshasa. Sont omises toute nuance ou complexité pouvant entacher la pureté absolue de l'idée, la puissance figurative des personnages, le sens que revêtent les différentes nuances psychologiques. N'est admis que ce qui suffit à rendre plus humains l'attrait et la signification de l'ensemble. Le poète nous rend conscients des forces gigantesques qui se tiennent derrière notre vie et situe son action dans un superbe décor épique – l'imposante cité impériale, les montagnes et l'océan, la forêt et les régions sauvages, décrits avec un tel souffle qu'il nous donne le sentiment que le monde entier sert de décor à son poème, et que le sujet en est tout le possible en l'homme, le titanesque comme le divin, représenté par quelques nobles ou monstrueuses figures. Le mental éthique et le mental esthétique de l'Inde fusionnent en une harmonieuse unité, et atteignent à une incomparable expression de beauté pure et de pure grandeur.

Pour l'imagination des Indiens, le Râmâyana incarnait le caractère humain idéal, ce qu'il comporte de plus noble et de plus tendre ; il lui inculquait la force, le courage, la bonté, la pureté, la fidélité, le sacrifice de soi, et ce sous les formes les plus suaves et les plus harmonieuses, assez vives pour captiver son émotion et son sens esthétique ; il dépouillait la morale, d'une part de toute austérité rebutante, de l'autre de sa pratique ordinaire, et prêtait une certaine divinité aux choses les plus simples de la vie – sentiment conjugal, filial, maternel, fraternel, devoir du prince et du chef, loyauté du disciple et du sujet, grandeur des grands, mérite et sincérité de l'innocent – accordant l'éthique, par l'éclat de ses colorations idéales, au diapason de la beauté que donne une signification plus psychique. L'œuvre de Vâlmîki a contribué, avec une puissance incalculable, à former le mental culturel de l'Inde. Dans des figures comme celles de Râma et de Sîtâ, qui devinrent des objets



de culte et d'adoration tant elles étaient divinement composées et révélatrices de la réalité, ou dans celles de Hanoumân, Lakshmana ou Bhârata, elle lui a offert le portrait vivant de son idéal éthique, afin de le lui faire aimer et imiter ; c'est elle qui façonna une bonne part de ce que le caractère national possède de meilleur et de plus tendre, elle qui évoqua, dans ce mental, pour l'y fixer, ces tonalités d'âme plus raffinées, exquises mais fermes, ce tempérament humain plus délicat, toutes choses enfin qui ont plus de valeur que l'expression formelle de la vertu et de la bonne conduite.

La forme poétique de ces épopées n'est pas inférieure à la grandeur de leur contenu. Le style et le vers en sont constamment d'une haute qualité épique, d'une écriture classique lumineuse, simple et directe, d'une grande richesse d'expression mais dépouillée d'enjolivures superflues – un vers rapide, vigoureux, souple, fluide, toujours sûr de sa cadence épique. Leur langage respectif dénote une différence de tempérament. Le style caractéristique du Mahâbhârata est d'une virilité presque austère, se fiant à la force du sens et à l'exactitude inspirée de la tournure, presque ascétique tant il est simple et direct, et très souvent beau dans son heureux dépouillement ; c'est le langage d'une intelligence poétique puissante et vive, celui d'une grande force vitale allant droit au but, et son expression, compacte et saisissante, ne se départit jamais de sa sincérité – hormis certains passages ou épisodes embrouillés, jamais la concision n'est le fruit d'une laborieuse rhétorique –, tel un coureur qui s'élançe, nu, dans la clarté lustrale, éclatant de santé, sans chair superflue ni muscles exagérés, agile, vif, infatigable dans sa course. Inévitablement, de nombreux passages de ce vaste poème sont d'une facture inférieure, mais bien peu – s'il en est – tombent au-dessous d'un certain niveau, où ces vertus sont en partie préservées.

La forme d'expression du Râmâyana est plus attrayante. Merveille de douceur et de force, de transparence, de tendresse et de grâce, son style ne comporte pas seulement une vérité poétique, une force et une cadence épiques, mais l'on y sent constamment la vibration intime de l'idée, de l'émotion ou de l'objet dépeint ; et un élément de ravissante, d'idéale délicatesse parcourt cette force soutenue, ce souffle puissant. Dans ces deux poèmes une âme poétique élevée, une intelligence inspirée sont à l'œuvre, mais le mental directement intuitif du Véda

et des Upanishads s'est retiré derrière le voile de l'imagination intellectuelle, et de l'imagination psychique extériorisée.

Tel est le caractère de ces épopées, et telles sont les qualités qui les ont rendues immortelles – chéries parmi les plus grands trésors littéraires et culturels de l'Inde –, leur donnant une solide emprise sur le mental national. Hormis les défauts mineurs et les inégalités, imputables à toute œuvre de ce calibre, et dont l'élaboration impliqua un travail de longue haleine, les objections soulevées par les critiques occidentaux ne font qu'exprimer une différence dans la mentalité et l'appréciation esthétique. L'envergure du plan, la patiente minutie du détail, déconcertent et fatiguent le mental occidental, accoutumé à des limites plus étroites. Le regard et l'imagination de l'Occidental se lassent plus rapidement, son rythme de vie est plus rapide. Par contre, ces vertus sont inhérentes au mental indien – largeur de vision, un vif intérêt pour les incidents de la vie, toutes choses qui, comme je l'ai noté à propos de l'architecture, proviennent de cette familiarité avec la conscience cosmique, avec la vision, l'imagination et la dynamique d'expérience qui lui sont propres. Autre différence, la vie terrestre n'est pas considérée avec le réalisme que lui prête le seul mental physique, mais en relation avec tout ce qui se tient par-dérrière ; l'action humaine est cernée par de grandes forces, de grandes puissances – déviques, asouriques, râkshasiques – et subit leur influence ; les principaux personnages sont en quelque sorte des incarnations de ces personnalités et de ces pouvoirs cosmiques. L'objection selon laquelle l'individu y perd de son intérêt et devient une marionnette entre les mains de forces impersonnelles ne correspond à aucune vérité ni aucune réalité dans les figures imaginaires de cette littérature ; les personnages y gagnent au contraire en majesté et en puissance, et cette impersonnalité, en les hissant au-dessus du jeu de leur personnalité, les rend plus nobles encore. La nature terrestre et la supra-nature s'y mêlent, non par un simple jeu de l'imagination, mais avec une sincérité et un naturel parfaits, fruit de cette même conception d'une plus grande réalité au cœur de la vie ; c'est en tant que figures représentatives de cette réalité qu'il nous faut considérer une grande part de ce que le critique réaliste réfute avec une violence absurde et obscène, entre autres les pouvoirs gagnés par la tapasyâ, l'emploi d'armes divines, les fréquentes allusions à l'action et l'influence psychiques. Et dès lors que l'action tout entière

est conduite par des hommes haussés au-dessus du niveau humain ordinaire, le reproche d'exagération ne tient pas non plus, puisque les proportions que nous sommes en droit d'exiger doivent correspondre à la vérité des dimensions de la vie que l'imagination du poète a conçues. Nous ne saurions réclamer de lui une quelconque fidélité aux mesures habituelles, qui, dans ce cas, serait fausse parce que totalement incongrue. Et il n'est pas vrai non plus que les personnages de l'épopée manquent de vie et de caractère. Pour le mental indien, Râma et Sîtâ, Arjouna et Yudhishtira, Bhîshma, Douryôdhana et Karna sont intensément vivants, réels, humains; seulement l'accent principal, ici comme dans l'art indien, n'est pas mis sur les aspects saillants du caractère extérieur, ceux-ci n'étant utilisés qu'accessoirement pour enrichir la présentation, mais sur la vie de l'âme et la qualité intérieure de cette âme, dépeinte avec autant de vérité, de force et de pureté qu'il est possible. L'idéalisme de personnages tels que Râma et Sîtâ n'est pas une pâle et insipide irréalité; tous deux brillent de la vérité de cette vie idéale, de la grandeur de ce que peut être l'homme et de ce qu'en fait il devient s'il en donne à son âme la possibilité; le reproche selon lequel il est fait peu de cas de la petitesse morcelée de notre nature humaine ordinaire, est également dénué de tout fondement.

Ces épopées ne sont donc pas un simple amoncellement de légendes et de folklore non transmués, comme on le leur reproche par ignorance, mais une représentation hautement artistique des significations intimes de la vie, le vivant exposé d'une noble et puissante pensée, d'un mental éthique et esthétique développé, d'un idéal social et politique supérieur – l'image-d'âme d'une grande culture. Traversés de cette fraîcheur qui caractérise la culture grecque, mais animés d'une substance et d'une pensée infiniment plus profondes et plus évoluées, ayant atteint à une maturité comparable à celle des poèmes épiques latins, mais sans avoir rien perdu de leur vigueur et de leur éclatante jeunesse, les poèmes épiques de l'Inde furent composés pour servir un but national et culturel d'une ampleur et d'une intégralité incomparables; et le fait qu'ils aient été reçus et assimilés aussi bien par les nobles que par les humbles, par les hommes cultivés que par la masse, qu'ils soient demeurés pendant plus de vingt siècles une part intime et créatrice de la vie de toute une nation, constitue la preuve la plus irréfutable de la grandeur et du raffinement de cette ancienne culture de l'Inde.

## *La littérature indienne – 4*

L'époque classique de cette ancienne littérature, la mieux connue et la plus appréciée de toutes, couvre une période de quelque dix siècles, voire davantage, et elle diffère considérablement des écrits antérieurs, non tant par sa substance que par la forme et la couleur que prennent sa pensée, son caractère et son langage. Terminées l'enfance divine, la jeunesse héroïque, la rayonnante et prime virilité d'un peuple et de sa culture ; voici venir les jours splendides de la maturité, suivis par un crépuscule tout aussi flamboyant. Ce déclin n'ira pas jusqu'à la mort. Lui-même sera suivi d'un renouveau, d'un nouveau départ, de nouveaux commencements. La langue mère, le sanskrit, cédera la place aux langues qu'elle a fait naître. Promus au rang d'instruments littéraires, ces dialectes se développeront à mesure que s'épuisent les dernières forces et les sources vives où cette noble et antique langue puisait son inspiration.

La différence entre les épopées et le langage de Bhartrihari et de Kâlidâsa est déjà considérable, tant par l'esprit que par la forme, et elle s'explique peut-être par le fait que, durant les premiers siècles du bouddhisme, le sanskrit cessa progressivement d'être l'unique langue littéraire que tout homme cultivé comprenait et parlait. Le pâli fit son apparition et devint son heureux rival, servant à exprimer de grands courants de la pensée et de la vie nationales. Si la langue et le mouvement des épopées ont l'ardeur, la liberté, la force et le charme spontanés d'un langage tout droit jailli des sources de la vie, le verbe de Kâlidâsa est l'expression d'un art accompli, création intellectuelle et esthétique d'une rare perfection, consciente, finement ornée, sculptée telle une statue, colorée tel un tableau ; rien d'artificiel ne la dépare, encore que l'artifice et l'invention et tous leurs procédés y soient utilisés de façon magistrale ; mais elle n'en est pas moins une création de l'intelligence, le fruit d'un patient labeur. Elle a perdu l'aisance spontanée et l'authenticité de son adolescence, mais elle les recherche et s'y applique avec une telle assurance que cet art lui devient une seconde nature, une science naturelle. Chez ses héritiers littéraires, l'artifice et l'inventivité finiront par prendre la première place, et la langue, belle encore et puissamment construite, se fera plus laborieuse et

recherchée, et ne plaira qu'aux érudits et à une savante élite. Les écrits religieux, les Purânas et le Tantra, jaillis d'une source plus profonde, encore étonnamment vive, chercheront par leur simplicité à toucher un plus vaste public, prolongeant pendant un certain temps la tradition épique. Mais la simplicité et la franchise ont désormais quelque chose d'étudié, elles ont perdu l'aisance naturelle des premières épopées. Le sanskrit devient la langue des pandits et, hormis certains usages religieux, philosophiques ou savants, il cesse d'être, dans la vie et le mental du peuple, une expression spontanée.

Cette transformation du langage littéraire correspond toutefois, quelles qu'en aient pu être les causes, à un grand changement au cœur même de la mentalité culturelle. Celle-ci demeure profondément spirituelle, philosophique, religieuse, éthique, mais les éléments intérieurs plus austères commencent à prendre du recul, et ils se tiendront désormais à l'arrière-plan. Certes, ils sont encore reconnus et dominants, mais on les voit se détacher peu à peu des autres éléments, les laissant agir et croître à leur gré. Ce sont désormais les pouvoirs extérieurs – l'intellect curieux, l'élan vital, la vie des sens et son esthétisme raffiné, son hédonisme – qui occupent le devant de la scène. C'est la grande époque de la logique, de la science, de l'art et du développement artisanal – âge de la loi, de la politique, du commerce, de la colonisation, des royaumes et empires avec leurs administrations complexes et bien codifiées, âge de la réglementation minutieuse des shâstras dans tous les domaines de la pensée et de la vie; goût du faste, du sensuel, de l'agréable, de la discussion sur tous les sujets imaginables, car l'homme veut tout savoir, tout penser, tout codifier, tout attirer dans le champ de l'intelligence pratique. C'est le millénaire le plus splendide, le plus somptueux, le plus imposant de la culture indienne.

L'intellectualisme règne mais n'est en rien fiévreux, sceptique ou négatif; assoiffé de recherche et d'action, il accepte les grandes lignes de la vérité spirituelle, religieuse, philosophique et sociale découverte et établie par le passé, mais brûle de la développer, de la compléter, de tout connaître avec minutie et à fond, de tout fixer en un système détaillé, parfaitement établi, d'exploiter toutes les branches et ramifications possibles, de combler l'intelligence, les sens et la vie. Les grands principes de base, les grands courants de la religion, de la philosophie

et de la société indienne ont déjà été fondés et structurés, la culture peut maintenant aller de l'avant dans l'ampleur et la sécurité satisfaisante d'une noble tradition. D'autant qu'à l'intérieur de ces domaines, il demeure suffisamment d'espace pour la création et la découverte, il reste des régions plus vastes encore à explorer, à ensemercer, à faire fructifier dans les sciences et les arts et la littérature. La pensée, l'esthétique peuvent s'épanouir librement, et le champ est libre également pour l'hédonisme vital et les raffinements de l'être émotif, pour la culture de l'art de vivre et sa pratique harmonieuse. Un vital fortement intellectualisé s'impose : l'homme se passionne pour tous les aspects de la vie, suit ses penchants intellectuels, vitaux et sensuels, et même physiques, mais dans l'esprit oriental, en gardant un certain décorum, un certain sens de l'ordre et de la retenue – une esthétique de la sensualité. Car dans l'intempérance même, il respecte encore la règle et la mesure, ce qui le préserve de la licence effrénée coutumières à certains peuples moins disciplinés. Le jeu de l'intellect est au centre de tout, marque tout de son sceau, gouverne tout. À l'époque précédente, les multiples fibres du mental et des principes de vie étaient inséparablement unies en un seul et vaste mouvement réglé sur une musique exubérante, mais simple; à présent, ces fibres semblent se tenir côte à côte, reliées et harmonisées, curieuses et complexes, multiplement une. L'unité spontanée du mental intuitif est remplacée par l'unité artificielle de l'intelligence analytique et synthétique. Si le mobile spirituel et intuitif demeure prédominant dans l'art et dans la religion, dans la littérature il se fait moins sensible. Une coupure, minime dans le passé, s'est établie entre les écrits religieux et les écrits profanes. Les grands poètes, les grands écrivains sont des créateurs profanes, et leurs œuvres ne peuvent en aucun cas devenir partie intégrante du mental populaire, esthétique et religieux, au même titre que le Râmâyana et le Mahâbhârata. Dans les Purânas et le Tantra, la poésie religieuse suit un cours séparé.

Le grand poète représentatif de cette époque est Kâlidâsa. Il fonde un genre littéraire qui se préfigurait déjà avant sa venue et se prolongera après lui. Et malgré certaines enjolivures, le temps n'en altérera pas le fond. Ses poèmes constituent le modèle parfaitement conçu et harmonieux, dont les autres poètes reproduiront le caractère et la substance sous des formes similaires, mais avec un génie moins puissant,

dans des rythmes moins équilibrés, moins aboutis, moins infaillibles. L'art poétique, à l'époque de Kâlidâsa, atteint à une extraordinaire perfection. Le poème est tenu pour une œuvre d'art supérieure, et l'artiste-poète doit être conscient de ses moyens, utiliser ses instruments consciencieusement, méticuleusement ; sa technique exige autant de vigilance et d'exactitude que celle de l'architecte, du peintre ou du sculpteur. Il doit d'abord veiller à ce que la puissante beauté de la forme s'allie à la noblesse et à la richesse de la conception, du but et de l'esprit qui l'anime ; veiller ensuite à ce que la perfection détaillée de l'exécution s'harmonise à la pleine vision esthétique et à l'attrait émotif ou sensuel. Dans cet art comme en tout autre – et en fait dans toutes les activités de cette période – fut établi un Shâstra, science et art poétique reconnu et dûment mis en pratique, qui examine très critiquement tout ce qui fait la perfection de la méthode, établissant ses formules, ses prescriptions et injonctions ; curieux de l'essence et du possible, il établit néanmoins un ensemble de critères et de limites en vue d'exclure toute faute commise par excès ou par inadvertance ; bien que théoriquement le droit inné du poète à l'imagination et à la liberté soit reconnu, ce shâstra n'encourage pas l'anarchie créatrice, pas plus que le travail bâclé et irrégulier. L'on attend du poète qu'il soit parfaitement conscient de son art, qu'il ait, autant que le peintre et le sculpteur, une connaissance précise des conditions dans lesquelles cet art s'exerce, de ses lois et méthodes sûres et bien définies et que, par son sens critique et ses connaissances, il maîtrise l'envol de son génie. Cet art poétique soigné devint finalement une tradition par trop rigide, attachant un prix exagéré aux procédés rhétoriques et à l'artifice, allant même jusqu'à permettre et admirer les plus extraordinaires contorsions de l'intelligence érudite, comme lors du déclin de la poésie grecque au temps d'Alexandre ; mais en général, ces défauts n'apparaissent pas, ou très rarement, dans les œuvres précédentes.

Le sanskrit classique est peut-être l'instrument le plus remarquable et le plus riche dont la pensée humaine ait jamais disposé, chez les peuples âryens ou sémitiques en tout cas : c'est peu dire que cette langue est claire, elle est lumineuse, et sa précision est véritablement prodigieuse. Toujours compacte, et, lorsqu'elle atteint la perfection, d'une extrême sobriété, elle n'est pas pauvre ou sèche pour autant. La profondeur n'y est jamais sacrifiée à la clarté, on y trouve au contraire

une plénitude recrée de sens, les plus grandes richesses, la beauté la plus pure, des sonorités et un style naturellement sublimes, hérités des jours anciens. Par la suite, l'abus qui sera fait des structures composées se révélera fatal ; mais dans la prose et la poésie antérieures, où cet emploi reste limité, tout respire l'opulence, mais une opulence contenue et vivifiée par cette retenue même, qui permet d'utiliser à la perfection toutes les ressources de la langue. Les grands rythmes harmonieux et subtils, et soigneusement structurés, de la poésie classique, aux noms si beaux, si séduisants, si suggestifs, offrent d'innombrables possibilités. Leur forme même appelle la perfection, et n'admet pratiquement aucune négligence, aucun compromis, ne tolère rien de vil ou de défectueux.

L'unité de base de cet art poétique est le *shlôka*, verset se suffisant à lui-même, composé de quatre parties égales, ou *pâda*. Chaque *shlôka* est censé être une œuvre d'art parfaite en soi ; expression harmonieuse, vivante, persuasive, d'un objet, d'une scène, d'un détail, d'une pensée, d'un état d'esprit, d'une émotion, il doit pouvoir se lire isolément, former une entité indépendante. Les *shlôkas* se succèdent ainsi, une totalité s'ajoutant à une autre totalité, dans un déroulement sans fin. Le poème entier, ou le chant d'un long poème, doit de la même manière former une structure satisfaisante, la succession des chants marquant le déploiement de mouvements définis qui composent l'harmonie générale. C'est ce type de création poétique, signe d'un art conscient et d'une haute culture, qui touche à sa plus haute perfection dans la poésie de Kâlidâsa.

Cette supériorité provient de deux qualités que seules possèdent, et peuvent égaler, les œuvres des plus grands poètes, encore qu'elles n'atteignent pas toujours à une aussi parfaite harmonie, une aussi juste adéquation entre le contenu et l'exécution. Kâlidâsa se range auprès des plus grands artistes et poètes, aux côtés de Milton et de Virgile ; mais on trouve dans son art une finesse d'esprit, une délicatesse, une grâce qui font défaut au poète anglais, et la forme poétique est parcourue d'un souffle vivifiant, d'un pouvoir inné dont le poète latin n'égale pas la grandeur. Il n'existe pas dans toute la littérature de style plus parfait ni plus harmonieux, pas de maître plus inspiré et plus attentif aux harmoniques les plus justes et satisfaisantes, alliant l'extrême concision au sentiment d'une parfaite aisance et d'une divine



élégance, sans exclure un délicat excès qui n'a rien d'excessif, et un raffinement esthétique d'une richesse incomparable. Plus parfaitement que tout autre, il réalise la ravissante alliance entre une harmonieuse économie – pas un mot, pas une syllabe, pas un son superflus – et une souveraine opulence, à la fois prodigue et sage, que recherchaient les premiers poètes classiques. Nul n'a su, avec cette divine habileté, impartir à chaque ligne, à chaque phrase, et sans jamais dépasser la mesure, couleur, charme, séduction, grandeur, noblesse, puissance et suavité, chacune empreinte de sa plus riche tonalité. Jamais la beauté, sous une forme ou une autre, n'a paru aussi belle et aussi juste à chaque pas, aussi intense et complète. Le choix des mots et des images est aussi heureux qu'est heureuse leur combinaison. Kâlidâsa est l'un des poètes les plus magnifiquement sensuels, au sens le plus haut de cette épithète, car il a la vision et le sentiment vivants de son objet ; sa sensualité n'est jamais relâchée ni oppressante. Elle est toujours juste et satisfaisante parce qu'elle s'unit au plein pouvoir de l'intelligence, à une gravité et une force parfois apparentes, parfois voilées par la splendeur d'une robe multicolore, mais toujours sensibles – royale retenue au cœur d'une impériale intempérance.

Dans la poésie de Kâlidâsa, la maîtrise souveraine du rythme égale celle du langage. Chaque mètre révèle à la perfection les harmonies secrètes du verbe sanskrit (la pure mélodie lyrique ne viendra que plus tard, vers la fin de cette époque, chez un ou deux poètes comme Jayadêva), harmonies fondées sur une constante et subtile complexité d'assonances et sur la discrète utilisation d'une cadence significative, qui ne brise jamais la fluide unité de la tonalité musicale. L'autre grande qualité de la poésie de Kâlidâsa, est l'infailible justesse du contenu. S'il veille à exprimer toute la valeur esthétique du mot et du son qui revêtent la pensée et la substance, il s'attache tout autant à revêtir la pensée et la substance elles-mêmes d'une haute, d'une riche ou puissante valeur intellectuelle, descriptive ou émotive. Sans avoir la dimension cosmique des poètes antérieurs, sa conception s'appuie sur une large vision, et son exécution est soutenue à chaque pas. Jamais la main de l'artiste ne faiblit dans l'agencement de son matériau – exception faite d'une erreur de composition qui gâche l'une de ses œuvres, la moins considérable de toutes. Son imagination est toujours égale à la tâche, son art toujours aussi sublime, aussi subtil.

Ces suprêmes qualités poétiques servaient au fond un dessein très semblable à celui des premières épopées ; Kâlidâsa voulait interpréter en un langage poétique, et représenter par des images et des formes significatives, le mental, la vie, la culture de son temps. Les sept poèmes de lui qui nous sont parvenus, et qui, à leur manière, dans leurs limites et à leur niveau sont tous des chefs-d'œuvre, se déroulent telles de brillantes images ou inscriptions délicatement ornées, ayant pour unique et véritable sujet cette représentation de la vie. Doté d'un esprit particulièrement riche, celui d'un érudit autant que d'un observateur, pénétré de toute la science de son temps, versé dans la politique et le droit, ayant une connaissance approfondie des idées et systèmes sociaux, féru de religion, de mythologie, de philosophie, initié à l'art de son époque, intime de la vie des cours, familier de celle du peuple, il observait la vie de la nature dans toute son ampleur comme dans ses moindres détails : monde des oiseaux, monde animal, saisons, arbres et fleurs, tout ce qu'a pu retenir le mental, tout ce qui s'est inscrit dans le regard ; et ce mental était en même temps celui d'un grand poète et d'un grand artiste. Dans son œuvre, nulle trace de cette pédanterie et de cette pesante érudition qui déparent les œuvres de certains autres poètes sanskrits ; il sait comment soumettre tout son matériau à l'esprit de son art et faire en sorte que l'érudit et l'observateur en lui ne soient là que pour recueillir les éléments nécessaires au poète ; mais la richesse de la documentation est là, prête et disponible et il y fait constamment appel, l'intégrant à l'épisode, à la description, à l'idée et aux formes où baigne le poème ; parfois, elle s'immisce dans la brillante série d'images déroulées devant nous au fil lumineux des strophes et distiques. L'Inde et ses hautes montagnes, ses forêts et ses plaines, ses habitants et les circonstances de leur vie, ses animaux, ses villes et ses villages, ses ermitages, ses rivières et ses jardins et ses terres cultivées, forment le cadre du récit, du drame ou du poème d'amour. Tout cela, il l'a vu, son mental s'en est empli, et jamais il ne manque de nous le restituer vivant, avec toute la richesse descriptive dont il est capable. Les idéaux éthiques ou familiaux de cette Inde, la vie de l'ascète retiré dans la forêt, ou se livrant à la méditation et à une dure ascèse au sommet des montagnes, la vie du chef de famille, les coutumes du pays, ses normes sociales et leur observance, ses notions religieuses, ses cultes et symboles, complètent l'atmosphère et le milieu

où évolue le poème. Les hauts faits des dieux et des rois, les sentiments humains les plus nobles et les plus délicats, le charme et la beauté des femmes, la passion sensuelle des amants, le cortège des saisons et les scènes de la nature, tels sont ses sujets préférés.

En véritable fils de son temps, Kâlidâsa s'attarde sur les aspects artistiques, hédonistes et sensuels de l'expérience humaine, et il est, par excellence, le poète de l'amour, de la beauté et de la joie de vivre. Cette époque, il la représente aussi par sa passion intellectuelle pour les choses de l'esprit ; il sait apprécier avec ardeur la connaissance, la culture, la pensée religieuse, l'idéal éthique, la noblesse de la maîtrise de soi ascétique ; et tout cela lui sert à enrichir la beauté et l'intérêt admirables de la vie, car, à ses yeux, ces éléments complètent ce merveilleux tableau. Son œuvre est tout entière tissée de cette substance. Sa grande épopée en prose, *The House of Raghu* (La Maison de Raghou), conte l'histoire d'une lignée d'anciens rois, représentatifs de ce qu'il y avait de plus haut dans la culture et les idéaux religieux et éthiques de l'Inde. Et il en fait ressortir les significations au sein d'une fresque splendide où sentiments, actions, paroles et pensées empreintes de noblesse ou de charme, incidents, scènes et paysages émouvants, ont une qualité quasi picturale.

Kâlidâsa a écrit une autre épopée, inachevée, long fragment qui, en vertu de la méthode du poète, constitue néanmoins une œuvre complète en elle-même, tout au moins en ce qui concerne cette partie du récit. Elle a pour sujet une légende des dieux, thème ancien de la lutte entre Dieux et Titans, dont le dénouement est ici préparé par une union du Dieu suprême et de la déesse. Telle qu'elle est traitée, cependant, cette légende est une description de la nature et de la vie humaine en Inde, mais élevée à une dimension divine sur la montagne sacrée et dans la demeure des hautes divinités. Ses trois pièces de théâtre s'inspirent de la passion de l'amour, mais toutes, de la même façon, s'attachent à peindre et décrire la vie dans le moindre détail. L'un de ses poèmes déroule devant nous, avec toutes ses nuances, la succession des saisons de l'année indienne. Un autre conduit le Nuage-Messager à travers l'Inde du Nord : sur son passage, il observe le panorama que forment les scènes de la vie du pays, et le poème s'achève sur un portrait lumineux de la passion amoureuse, délicatement sensuel et très émouvant. Ces divers tableaux nous donnent une impression

singulièrement complète du mental, des traditions, de la sensibilité de l'Inde à cette époque, de sa vie riche, belle, ordonnée, non dans ce qu'elle a de plus profond – cela, c'est ailleurs qu'il faut le chercher –, mais dans ce qu'elle avait alors de plus caractéristique : l'aspect intellectuel, vital et artistique de cet âge culturel.

Les autres œuvres poétiques de ce temps appartiennent, pour l'essentiel, au même type que celles de Kâlidâsa ; derrière les variations individuelles, l'intellect, le tempérament, les matériaux, la méthode poétique se ressemblent, et dans l'ensemble ces créations témoignent d'un génie, d'une qualité ou d'une excellence peu communes, bien qu'elles n'atteignent jamais à la perfection, à la beauté et à la grâce qui demeurent l'apanage de Kâlidâsa. Dans les épopées de Bhâravi et de Mâgha, on décèle les premiers signes du déclin : une rhétorique et des critères formels, théoriques et stylistiques envahissants qui pèsent de tout leur poids sur l'esprit poétique et finissent par l'étouffer ; le caractère de plus en plus artificiel des traditions et des conventions, et de grossières fautes de goût, prouvent que le langage va bientôt échapper aux mains du créateur pour passer sous la griffe des pandits et des pédants. Le poème de Mâgha est moins une création qu'une construction obéissant aux règles de la rhétorique, et l'auteur y étale les pires enfantillages, prenant pour de l'or un clinquant mélodieux, des acrostiches entortillés et de laborieux double-sens. Bhâravi, qui pâtit moins de cette décadence, sans y échapper tout à fait, subit lui aussi cette influence, et ce qu'il écrit alors ne convient en général ni à son tempérament ni à son génie, et perd ainsi toute beauté et toute vérité. Il n'en a pas moins de grandes qualités, une pensée poétique empreinte de gravité, un art descriptif aux dimensions épiques. Quant à Mâgha, ses dons lui auraient assuré une place plus importante dans la littérature si le poète en lui n'avait été doublé d'un pédant. Par ce mélange de génie et de fautes de goût et de style, les poètes de la fin de l'âge classique s'apparentent aux poètes élisabéthains, à cette différence près que chez ces derniers, l'incohérence provient d'une culture encore verte, et chez les premiers, d'une culture trop mûre et décadente. Ces poètes mettent en lumière le caractère de cette période de la littérature sanskrite, ses qualités et ses limites à la fois, que l'on ne distingue pas chez Kâlidâsa, car elles se dissimulent sous la splendeur de son génie.

Cette poésie est avant tout une représentation et une critique poétiques, mûries et délibérées, de la pensée, de la vie et de tout ce qui, au cours d'une période très avancée de la civilisation, intéressait traditionnellement une classe aristocratique et cultivée. L'intellect domine tout, et même quand il semble prendre du recul et laisser la place à une représentation purement objective, il imprime, là aussi, le sceau de son image. Dans les premières épopées, la pensée, la religion, l'éthique, tout le mouvement de la vie étaient intensément vécus ; l'intelligence poétique est à l'œuvre, mais elle reste absorbée dans sa tâche, s'oublie elle-même et s'identifie à son objet. Et c'est là le secret de leur force créatrice, de leur vivante sincérité poétique et de leur puissance. Les poètes suivants s'intéressent aux mêmes choses, mais chaque expérience est mûrement réfléchie, et l'intelligence critique observe constamment son objet plus qu'elle ne vit en lui. Dans ces épopées littéraires, la vie n'est pas saisie dans son mouvement ; le poète nous en donne seulement une description brillante, et d'ailleurs fort ressemblante. Une série de tableaux défile sous nos yeux – incidents, épisodes, détails, silhouettes, attitudes –, hauts en couleur, précis, vivants, qui satisfont l'œil et parfois le ravissent. Mais en dépit du charme et de l'intérêt, nous percevons très vite que ce ne sont là que des tableaux animés. Certes, tout est vu de manière très vivante, mais avec l'œil extérieur de l'imagination ; observées par l'intellect, reproduites par l'imagination sensuelle du poète, ces choses n'ont pas été profondément vécues dans l'esprit. Seul Kâlidâsa échappe aux défauts de la méthode, car en lui, c'est une grande âme poétique qui pense, imagine, ressent, une âme qui a vécu et crée ce qu'elle dépeint, et ne se contente pas de fabriquer des scènes brillantes et de brillants personnages. Les autres poètes ne dépassent que rarement ces imperfections, et leur œuvre atteint alors à la grandeur et pas seulement au brio et à l'efficacité. Leur production habituelle est si bien exécutée qu'elle mérite, au moins pour son contenu, un éloge sans réserve – mais non l'éloge le plus haut, car en fin de compte, elle est plus décorative que créative.

Cette méthode aura des conséquences sur le plan spirituel. Elle nous montre en effet de façon saisissante quelles étaient à cette époque la pensée, l'éthique, la culture esthétique de l'Inde, la vie active et la vie des sens, mais elle nous révèle plutôt leur caractère extérieur, leur corps, et non leur âme profonde. Cette littérature est largement pénétrée

d'une pensée éthique et religieuse dont l'idéal est assez élevé, et parfaitement sincère. Mais cette sincérité n'est qu'intellectuelle ; elle ne nous communique pas ce profond sentiment religieux ou cette force morale que nous ressentons dans le Mahâbhârata ou le Râmâyana, et dans la majeure partie de la littérature indienne. La vie ascétique y est dépeinte, mais seulement ce qui a trait à sa conception et sa forme extérieures ; la vie des sens, décrite avec autant de minutie, est parfaitement observée, appréciée, représentée pour l'œil et l'intelligence, mais elle n'est pas ressentie et puissamment créée dans l'âme du poète. L'intellect est trop détaché, il observe avec un esprit trop critique pour vivre ce qu'il perçoit ; il a perdu la force spontanée de la vie et cette capacité d'identification intuitive. Telles sont donc à la fois la qualité et la maladie d'un intellectualisme sur-développé, qui furent de tous temps les signes avant-coureurs de la décadence.

Cette dominante intellectuelle est manifeste dans un autre genre littéraire, très prolifique : le vers gnomique, *subhâshita*. Le *shlôka* y est utilisé comme le corps complet, autonome, suffisant en soi de l'essence et de l'expression concentrée d'une pensée, d'un aperçu, ou d'un incident significatif de la vie, le sentiment étant exprimé de telle sorte qu'il puisse transmettre l'idée essentielle à l'intelligence. Nombre de ces œuvres sont admirablement exécutées ; elles convenaient à l'intellect pénétrant de cette époque, à son vaste champ d'expériences soigneusement consignées, à sa maturité. Bhartrihari, toutefois, donne à ce genre littéraire la dimension du génie, car il n'écrit pas seulement avec sa tête, mais avec son cœur, avec ce que l'on pourrait appeler une intellectualité émue par les sentiments et par une expérience profonde, qui confèrent à ses mots une grande puissance, parfois même une émotion poignante. Il existe trois centaines de ces maximes, *shataka*. La première exprime une haute pensée éthique, ou une sagesse mondaine, ou encore de brèves critiques de certains aspects de la vie ; la seconde, qui a pour objet la passion érotique, est beaucoup moins réussie, car elle est davantage le fruit de la curiosité et du milieu dans lequel vivait le poète, que celui de son propre tempérament et de son génie ; la troisième, enfin, exprime la lassitude ascétique et le dégoût du monde. Ce triple ouvrage de Bhartrihari est représentatif des trois mobiles principaux du mental de l'époque : l'intérêt qu'il porte à la vie et son goût pour une pensée noble, solide et détaillée, ses penchants

sensuels, et sa tendance spirituelle à l'ascétisme – fin du premier mobile et rançon du second. Cet ouvrage est également significatif en raison du caractère de cette spiritualité, qui n'est plus le grand essor naturel de l'esprit vers la plénitude de son haut domaine, mais une échappatoire du mental et des sens qui, las d'eux-mêmes et de la vie, incapables d'y trouver la satisfaction qu'ils cherchaient, se mettent en quête de paix dans une passivité spirituelle où la pensée et les sens fatigués atteignent au repos absolu, et s'éteignent.

Toutefois, ce que le mental poétique de l'époque a produit de plus séduisant – n'y cherchons pas ce qu'il y a de plus grand –, nous le trouvons dans son théâtre. Les exigences de la poésie dramatique contraignent cette intellectualité exubérante à s'identifier de façon plus intime, et plus créative, aux formes et au mouvement mêmes de la vie. La forme théâtrale est splendide ; dans la plupart des pièces qui nous sont parvenues, elle est utilisée avec le même art consommé, le même génie créateur. Il est vrai que ce théâtre n'atteint pas à la grandeur du théâtre grec ou shakespearien. Cela n'est pas dû à l'élimination de l'élément tragique, car une création dramatique de la plus haute valeur peut très bien voir le jour sans que tout se résolve nécessairement par la mort, la douleur, une écrasante calamité ou le tragique retour du karma. Cet accent tragique n'est d'ailleurs pas totalement absent de la mentalité indienne, puisqu'il existe dans le Mahâbhârata, et fut plus tard ajouté au Râmâyana, qui se terminait auparavant sur une note de triomphe et de victoire. Mais un dénouement dans la paix et la sérénité convenait mieux à la tendance sattvique de l'imagination et du tempérament indiens. La différence tient au fait que, dans ce théâtre, l'évocation dramatique des grandes questions et des grands problèmes de la vie manque complètement d'audace. Son répertoire se compose essentiellement de pièces romantiques reproduisant les images et le rythme régulier de l'existence la plus cultivée de cette époque, coulés dans de vieux mythes et légendes ; certaines pièces, cependant, sont plus réalistes, et représentent le chef de famille citadin, ou certains épisodes de la vie de ce temps, ou encore un sujet historique. Elles ont le plus souvent pour cadre les magnifiques cours royales, ou la beauté de la nature. Mais quel qu'en soit le sujet ou le genre, ce ne sont que de brillantes transcriptions imaginatives de la vie, et il faut quelque chose de plus pour atteindre à la grandeur suprême ou à une

création dramatique vraiment émouvante. Ce théâtre peut néanmoins nous offrir une poésie puissante ou délicate et, sinon une très profonde interprétation, du moins une représentation efficace des actions et des aspirations humaines. Cet art se distingue par son charme, son atmosphère lyriques, par la délicatesse des sentiments (« Shakountalâ » de Kâlidâsa, la pièce romantique la plus accomplie de toute la littérature, en est le plus parfait exemple), par la façon originale de traiter tel sentiment, telle action, ou celle, habile et discrète, de se plier aux principes reconnus de l'art et d'observer fidèlement ses formules, par sa mesure, sa retenue ; pas de violence, pas d'éclats ou de situations sur lesquelles on s'appesantisse, pas d'innombrables personnages, mais un rythme apaisé, suave, une psychologie subtile ; au lieu de la puissante caractérisation que privilégie l'art dramatique européen, on y trouve de discrètes suggestions posées par touches légères dans le dialogue et dans l'action. Ce théâtre était le produit – et faisait les délices – d'une classe hautement cultivée qui, raffinée, intellectuelle, subtile, aimait plus que tout le charme esthétique paisible, la douceur et la beauté sereines ; et si ce théâtre souffre des limites du genre, il en a aussi les qualités. À sa plus belle époque, cet art me manque jamais de grâce ni de finesse ; chez Bhâsa et les écrivains qui lui succèdent, la vigueur, encore subtile, se fait déjà plus explicite et plus directe ; un souffle majestueux parcourt les pièces de Bhavabhûti, et ce théâtre atteint à une beauté suprême dans l'œuvre accomplie de Kâlidâsa.

Théâtre, poésie, romances aux descriptions prodigieusement riches, monographies – notamment la biographie de Harsha par Bâna, ou l'histoire du Cachemire par Jonaraja –, recueils de contes religieux, romantiques ou réalistes, les Jâtakas, le Kathâsaritsâgara, sa richesse et l'abondance inépuisable de ses récits en vers, le Panchatantra et le Hitôpadêsha, plus concis, qui développent le style de la « fable animale » pour donner un décor étonnamment vivant à un vaste florilège de la sagesse de ce monde, à la politique et l'art de gouverner, sans oublier le corps important d'autres œuvres moins connues : tels sont les fragments encore vivants de ce qui dut être, selon de nombreux témoignages, une immense activité littéraire ; ces vestiges sont néanmoins suffisamment abondants et représentatifs pour créer une impression de profusion et de splendeur, le tableau chatoyant d'une haute culture,

d'une riche intelligence, d'une société bien organisée, aux activités religieuses, esthétiques, éthiques, économiques, politiques et vitales des plus fécondes, preuves d'un développement dans tous les domaines et d'une immense vitalité. Tout autant que les épopées précédentes, ces œuvres démentent la légende d'une Inde perdue dans ses rêves métaphysiques et religieux, incapable de traiter les grands problèmes de la vie. En fait, dès cette époque, l'élément qui donna naissance à cette conception – cette insistance si puissante sur la pensée philosophique et l'expérience religieuse – commence à suivre son propre cours et, derrière le faste et l'élan de cette activité extérieure, il développera progressivement la pensée, les influences, le tempérament et les tendances qui allaient gouverner, durant le prochain millénaire, la vie du peuple indien.

### *La littérature indienne – 5*

La note dominante, le caractère mental spécifique qui a produit et nourri toute la culture de l'Inde et, pour une large part, son activité créatrice dans tous les domaines – religieux, philosophique, artistique, et dans la vie –, fut, j'y ai insisté, spirituel, intuitif et psychique; toutefois, cette tendance fondamentale n'exclut pas, mais enrichit et renforce considérablement l'activité intellectuelle, pratique et vitale. Dans la littérature laïque de la période classique, cette activité passe au tout premier plan et imprime son sceau sur toutes choses. Cela ne signifie pas que l'esprit originel, repoussé à l'arrière-plan, soit en rien modifié ou qu'il ait disparu, ou que la poésie profane de cette époque ait perdu tout élément psychique ou intuitif. Bien au contraire, la mentalité qui s'y reflète a les traits, reconnaissables entre tous, du caractère indien qui est demeuré constant à travers tous les changements philosophico-religieux, éthico-religieux et socio-religieux subis au cours du temps. Simple, l'expérience spirituelle passée se tient maintenant en retrait, et le soutient, sans toutefois s'imposer. L'imagination y est semblable à celle que nous avons décelée dans l'art de cette époque; le cadre des images, des symboles et des mythes significatifs, n'est autre que celui qu'a transmis la tradition, mais il a subi des modifications, il a évolué, et c'est dans les Purânas qu'il trouvera sa forme la plus accomplie. Empreinte d'une forte suggestion psychique, cette nouvelle littérature diffère néanmoins de l'ancienne en cela que, entre les mains de ces poètes, elle prend davantage la forme d'une tradition bien comprise et retravaillée par l'intellect, que celle d'une création spirituelle originale; c'est l'intelligence qui domine, accepte et observe les idées et les choses établies, selon ce cadre et ces normes; et ce qu'elle observe et accepte, qu'elle le critique ou le reproduise, elle lui confère une vie éclatante, éclat qu'elle doit aux formes bien dessinées et aux riches couleurs d'une présentation artistique, et à de radieuses images. C'est désormais à l'extérieur, dans les aspects sensuels, objectifs, vitaux de l'existence que travaille le plus puissamment la force originelle, la vision intuitive. À cette époque, ce sont tous ces aspects de la vie que l'artiste approfondit, met en lumière, et ce sont eux aussi qui, dans le domaine religieux, serviront désormais de base à l'élargissement de l'expérience spirituelle.



Le sens de cette évolution culturelle apparaît plus clairement hors du champ de la littérature proprement dite, dans les écrits philosophiques et dans la poésie religieuse des Purânas et des Tantras. Fondus l'un en l'autre, très tôt ces deux accents, philosophique et religieux, ne firent plus qu'un, créant un mouvement qui allait devenir le plus important de l'âge classique, le plus vivant, le plus durable incontestablement. Ces deux éléments s'enracinèrent dans la mentalité du peuple et devinrent le ferment créateur visiblement à l'œuvre dans les littératures populaires des âges suivants. Le fait que la pensée philosophique de cette période ait laissé dans son sillage cette immense influence est une preuve remarquable de la disposition innée du mental national, de ses capacités, de sa profonde compréhension et du sentiment qu'il avait des choses spirituelles, car cette pensée avait un caractère des plus élevé et des plus austère. La tendance qui s'était manifestée auparavant et avait donné naissance au bouddhisme, au jaïnisme et aux grandes écoles philosophiques, à l'effort de l'intellect métaphysique pour formuler à l'intention de la raison les vérités découvertes par l'expérience spirituelle intuitive, les soumettre à l'épreuve d'une ratiocination logique et sévèrement dialectique et en tirer tout ce que la pensée est capable de découvrir, culmine au cours de la période allant du sixième au treizième siècles, marquée tout spécialement par l'œuvre des grands penseurs de l'Inde du Sud, Shankara, Râmânouja et Madhwa; c'est dans l'abondance de ces écrits philosophiques que cette tendance atteint son apogée : puissance de raisonnement complexe et rigoureux, critique et analyse minutieuse, construction et systématisation logiques et solidement structurées. Elle n'a d'ailleurs pas disparu; survivant à cet âge d'or, elle s'est poursuivie jusqu'à nos jours, projetant parfois – au milieu d'un interminable flot de commentaires et de critiques formulés selon les lignes établies – de grandes pensées créatrices, et souvent de nouvelles et subtiles idées philosophiques. Dans ce domaine, point de déclin; la tournure métaphysique du mental indien a en effet préservé toute sa vigueur. C'est ainsi que les notions intellectuelles philosophiques purent continuer de se répandre, au point que même un Indien moyen, une fois son intelligence éveillée, réagit avec une surprenante vivacité aux idées les plus subtiles et les plus profondes. Notons en outre que toutes les religions hindoues, anciennes ou nouvelles, ont toujours été étayées par un contenu et un dessein philosophique explicites.

Ces écrits philosophiques ne prétendent nullement au rang de littérature; ce sont des ouvrages essentiellement critiques, dont la forme artistique reste assez floue; par contre, il en existe d'autres où l'auteur essaie de présenter plus systématiquement tous les aspects de sa pensée, et, le plus souvent, il choisit de s'exprimer dans un poème philosophique. En cela, il perpétue la tradition de la Gîtâ et des Upanishads. Certes, ces œuvres n'occupent pas un rang très élevé dans la poésie : elles sont trop surchargées de pensées, se préoccupent trop de trouver l'expression intellectuelle adéquate, si différente de l'expression intuitive des anciennes écritures, pour recevoir le souffle de la vie et cet élan inspiré qui sont les attributs indispensables du mental poétique créateur. C'est l'intelligence critique et positive qui se montre la plus active, non le regard qui voit et interprète. Absente, la grandeur épique de l'âme visionnaire qui chante la vision du moi et la vision de Dieu et la suprême vision du monde, absente la lumière fulgurante qui donne aux Upanishads leur puissance, absentes aussi la pensée directe jaillie tout droit de la vie et de l'expérience de l'âme, l'expression infaillible, intense, évocatrice, et la beauté vivante de la cadence qui fait la grandeur poétique de la Gîtâ. Certains poèmes n'en sont pas moins admirables, alliant le plus sublime génie philosophique au plus remarquable talent littéraire. Ce ne sont pas des créations, il est vrai, mais de nobles, d'habiles constructions, donnant un corps à la pensée la plus élevée, sachant utiliser au mieux les tournures compactes, austères et chargées de sens du sanskrit classique, et retrouvant l'harmonie et la noble élégance de ses rythmes. Ces qualités sont particulièrement évidentes dans des poèmes comme *Vivékachûdâmani*, attribué à Shankara; malgré sa tournure trop abstraite, nous y percevons un écho intellectuel du chant des Upanishads et du style de la Gîtâ. Ces poèmes, s'ils n'ont pas la grandeur et la beauté des œuvres de l'âge précédent, les égalent pour le moins quant au style et dépassent, par l'élévation de leur pensée, tout ce que la littérature mondiale a produit dans ce genre. À ce titre, ils méritent d'avoir survécu, réalisant ainsi le but que s'étaient fixé leurs auteurs. Il faut également mentionner quelques fragments épars de chants philosophiques, quintessence de la philosophie et de la beauté poétique, ainsi que les très nombreux hymnes, qui atteignent souvent à la perfection par leur puissance et leur ferveur, par le charme des rythmes

et de l'expression, nous préparant ainsi à l'œuvre fort similaire, mais plus étendue, de la littérature régionale postérieure.

Les créations philosophiques indiennes se différencient à cet égard du corps principal de la pensée métaphysique européenne. En effet, même quand elles empruntent entièrement la forme et la méthode intellectuelles, leur véritable contenu, cependant, n'est pas issu de l'intellect, mais d'une intelligence subtile et très profonde qui agit sur le matériau même de la vision et de l'expérience spirituelle. Cela tient au fait que l'Inde a toujours su préserver l'unité entre la philosophie, la religion et le yoga. Cette philosophie est une présentation intuitive ou intellectuelle de la vérité – premier objet de la quête du mental religieux et de ses expériences –, et elle ne se contente jamais de découvrir cette vérité uniquement sur le plan de l'idée, ou de la justifier auprès de l'intelligence logique, bien qu'elle s'en acquitte admirablement, mais garde constamment le regard fixé sur la réalisation dans la vie de l'âme, objet du yoga. Toute la pensée de cette époque, bien qu'elle accorde une telle prédominance à l'intellect, ne trahit jamais cette irrépressible aspiration. Partant de l'expérience spirituelle, elle se sert de l'inspection et de l'introspection exactes et laborieuses de l'intellect, puis, opérant un retour en arrière, elle re-cherche au-dedans, à partir de ces perceptions intellectuelles, de nouveaux gains de l'expérience spirituelle. Certes, il existe une tendance à la fragmentation et à l'exclusivisme; la grande vérité intégrale des Upanishads a déjà éclaté en plusieurs écoles de pensée divergentes, elles-mêmes subdivisées en multiples systèmes plus restreints encore; toutefois, dans chacun de ces domaines, si réduit soit-il, la recherche s'intensifie, devient plus minutieuse, et dans l'ensemble, si l'espace est moins vaste sur les sommets, un plus vaste champ de connaissance spirituelle est désormais à la portée de l'homme. Par ailleurs, cet échange entre l'esprit et l'intellect – l'esprit qui illumine, l'intellect qui cherche, découvre, aide la vie inférieure à assimiler l'intuition de l'esprit – eut un rôle essentiel; la spiritualité indienne y gagna une intensité, une assurance, une persistance merveilleuses, exceptionnelles. En vérité, c'est en grande partie l'œuvre de ces philosophes, lesquels étaient aussi des yogis, qui sauva l'âme de l'Inde et la maintint vivante au cœur de la nuit toujours plus obscure de sa décadence.

Rien de tout cela, toutefois, n'aurait pu s'accomplir sans l'aide d'un vaste ensemble d'idées, de formes, d'images plus facilement

accessibles, parlant à l'imagination, aux émotions, au sens éthique et esthétique du peuple; il fallait que cet apport soit en partie l'expression de la vérité spirituelle supérieure, et en partie un pont jeté entre la mentalité religieuse courante et la mentalité spirituelle. Les Tantras et les Purânas répondirent à ce besoin. Les Purânas sont l'expression de la poésie religieuse représentative de ce temps; en effet, bien que cette forme ait sans doute existé des siècles auparavant, c'est à cette époque seulement qu'elle se développa pleinement et devint la principale expression littéraire de l'esprit religieux; et c'est de cette époque également que provient, sinon tout le contenu, du moins la plus grande partie des écrits purâniques, sous la forme qui nous en est parvenue. Avec l'irruption des idées modernes teintées de rationalisme occidental, et du fait que l'intellect, sous de nouvelles impulsions, en revient aux idées fondamentales de l'ancienne culture, les Purânas ont été largement discrédités. Mais ce mépris est dû pour une grande part à une totale mécompréhension du but, de la méthode et du sens de ces écrits religieux du Moyen Âge. Nous ne pouvons saisir leur signification que si nous comprenons la tournure de l'imagination religieuse de l'Inde et la place qu'occupent ces écrits dans l'évolution de sa culture.

En réalité, le fait que nous comprenions mieux aujourd'hui notre propre moi et notre propre passé, prouve que les religions purâniques ne sont qu'une forme nouvelle et un élargissement de la vérité de la spiritualité, de la philosophie et de la culture socio-religieuse d'antan. Leur intention explicite est de récapituler, sur le mode populaire, la cosmogonie, les mythes et les images symboliques, la tradition, le culte et les règles sociales du peuple indien, qu'elles perpétuent, comme leur nom l'indique, depuis les temps les plus reculés. Il n'y a point dans ces œuvres de changement fondamental, seule la forme est transformée. Les symboles psychiques ou les vraies images de la vérité de l'âge védique disparaissent ou sont relégués au second plan, leur sens étant modifié ou atténué; d'autres prennent leur place, dont le but est visiblement plus vaste: symboles cosmiques, universels, conceptions non plus tirées de l'univers physique, mais jaillies de l'univers psychique intérieur. Par leur aspect physique, les dieux et les déesses védiques dissimulent aux yeux du profane leur signification psychique et spirituelle. La trinité purânique et les formes de ses énergies féminines

n'ont au contraire aucun sens pour le mental et l'imagination physiques : ce sont des conceptions et des personnifications philosophiques et psychiques de l'unité et de la multiplicité de la Divinité manifestant le Tout. Les cultes purâniques ont été considérés comme une dégradation de la religion védique, mais on pourrait tout aussi bien dire qu'ils en sont – non dans leur essence, car celle-ci demeure toujours identique, mais dans leur mouvement extérieur – un élargissement et un développement. L'adoration des images, le culte dans les temples, les innombrables cérémonies, quelles que soient les superstitions ou la superficialité auxquelles peuvent mener leur mauvais usage, ne constituent pas nécessairement une dégradation. La religion védique n'avait nul besoin d'images : les signes physiques de ses divinités étaient les formes de la nature physique elle-même, et l'univers extérieur était leur demeure visible. La religion purânique adorait les formes psychiques de la Divinité intérieure, elle devait donc l'extérioriser au moyen de figures symboliques et lui donner une demeure dans des temples représentant le signe architectural de ses significations cosmiques. Et l'intériorité même qu'elle poursuivait exigeait une profusion de symboles extérieurs pour que la complexité de ces choses intérieures puisse prendre corps dans l'imagination et la vision physiques. La sensibilité religieuse a changé, mais le sens de la religion n'a changé qu'en son caractère et ses habitudes, pas en son essence. La véritable différence tient au fait que la religion primitive avait été fondée par des hommes ayant atteint à la plus haute expérience mystique et spirituelle, vivant au sein d'une multitude qui, dans l'ensemble, était encore sous l'emprise de l'univers physique ; les Upanishads, écartant le voile physique, créèrent une vision, une expérience libre, transcendante et cosmique, que les époques ultérieures exprimèrent au peuple par des images chargées d'une vaste signification philosophique et spirituelle, dont la Trinité et les Shaktis de Vishnu et Shiva sont les figures centrales ; les Purânas poussèrent encore plus loin cette volonté de satisfaire l'intellect et l'imagination, et rendirent la chose vivante à l'expérience psychique, aux émotions, au sentiment esthétique et aux sens. Tenter constamment de donner une expression intégrale, séduisante, dynamique aux vérités spirituelles découvertes par les yogis et les rishis, afin de les rendre accessibles à la nature humaine tout entière, et fournir les moyens extérieurs par lesquels le mental ordinaire,

le mental de tout un peuple puisse être amené à s'en approcher, tel est le sens de l'évolution philosophico-religieuse de la culture indienne.

Il est à noter que les Purânas et les Tantras contiennent les plus hautes vérités spirituelles et philosophiques, non pas morcelées et s'exprimant en opposition l'une à l'autre comme dans les joutes philosophiques, mais synthétisées par fusion, relation et association, selon la manière qui convient le mieux à l'universalité du mental et de l'esprit indiens. Cela s'effectue parfois de façon explicite, mais le plus souvent sous une forme qui puisse transmettre une part de ces vérités à l'imagination et au sentiment populaires, au moyen de légendes, contes, symboles, apologues, miracles, paraboles. Un ensemble aussi vaste que complexe d'expériences psycho-spirituelles est incorporé dans les Tantras, soutenu par des images visuelles et répertorié sous forme de pratiques yogiques. Cette approche se retrouve dans les Purânas, mais elle est plus libre, moins systématique. Après tout, ce procédé n'est qu'un prolongement de la méthode védique. Les Purânas construisent un système d'images et de prescriptions physiques qui ont chacune leur signification psychique. Le caractère sacré de la confluence du Gange, de la Yamounâ et de la Saraswatî, est ainsi la représentation d'une confluence intérieure ; elle désigne une expérience décisive dans l'un des processus psycho-physiques du yoga et, comme il est coutumier dans ce genre de symbolisme, elle porte aussi d'autres significations. La géographie soi-disant fantastique des Purânas, ainsi qu'ils nous le déclarent eux-mêmes, n'est autre qu'une très riche imagerie poétique, une géographie symbolique de l'univers psychique intérieur. La cosmogonie qui parfois s'exprime en termes propres à l'univers physique a, comme dans les Védas, un sens et un fondement spirituels et psychologiques. Il est facile de voir comment, l'ignorance s'étant accrue au cours des époques ultérieures, les passages les plus techniques de la symbolique purânique se prêtèrent inévitablement à nombre de superstitions et à de grossières interprétations physiques des choses spirituelles et psychiques. Mais c'est un risque inévitable, qui accompagne toute tentative pour rendre ces choses compréhensibles à la masse des hommes, et ce désavantage ne devrait pas nous empêcher de constater combien elle a aidé à la formation du mental populaire, pour qu'il puisse répondre à l'appel psycho-religieux et psycho-spirituel et se

prépare ainsi à s'ouvrir aux réalités supérieures. Cet effet persiste, même si le système purânique doit être supplanté par une aspiration plus pure et un éveil à des significations plus directes et subtiles. Et si ce dépassement devient effectivement possible, cela aura été en grande partie dû à l'œuvre accomplie par les Purânas.

Les Purânas sont essentiellement une authentique poésie religieuse, un art de présenter la vérité religieuse sous une forme esthétique. Certes, l'ensemble des dix-huit Purânas n'atteint pas, dans ce genre, à un rang très élevé : le contenu comporte bien des déchets, et le sujet en est souvent monotone et ennuyeux ; mais dans l'ensemble, la méthode poétique utilisée se justifie par la richesse et la puissance créatives. Les premières œuvres sont les meilleures (un récit de la dernière période fait pourtant exception : rédigé dans un style nouveau, se détachant du reste, il est véritablement unique). Le Vishnu Purâna, par exemple, malgré l'indigence d'un passage ou deux, est une remarquable création littéraire, qui, dans une large mesure, conserve la force directe et la grandeur de l'ancien style épique. Le mouvement est richement nuancé, le ton épique souvent très intense, parfois sublime. Certains éléments lyriques revêtent une douceur et une beauté limpides, et nombre de récits sont d'une facture poétique à la fois simple et ingénieuse, alliée à la verve la plus fine. Le Bhâgavat, le dernier des Purânas, s'écarte encore davantage du style et de la manière populaires : écrite dans une langue savante plus fleurie, plus littéraire, toute en subtilité, c'est une œuvre plus remarquable encore, où la pensée et la beauté exprimées sont aussi riches que profondes. C'est ici que culmine le mouvement dont les effets furent les plus importants pour l'avenir : l'évolution des religions de la Bhakti, fondées sur l'émotion et l'extase. La tendance qui sous-tend ce développement figurait déjà dans les formes précédentes du mental religieux de l'Inde et gagnait lentement du terrain, mais, éclipsée jusque-là par la tendance dominante portant aux austérités de la connaissance et de l'action, à la recherche de l'extase spirituelle sur les seuls plans supérieurs de l'être, elle n'avait pu trouver sa forme accomplie.

Le mouvement de l'âge classique, plus superficiel et privilégiant la satisfaction des sens, donna une nouvelle orientation intérieure, dont les formes extatiques ultérieures de la religion vishnouïte furent la manifestation la plus complète. S'il s'était confiné aux plans extérieurs

et mondains, cet approfondissement de l'expérience vitale et sensuelle n'eût peut-être mené qu'à un relâchement des nerfs et de la vigueur, à une dégénérescence morale et à la licence ; mais l'impulsion maîtresse du mental indien le contraint toujours à réduire toutes ses expériences de la vie en termes et facteurs spirituels correspondants, ce qui eut pour effet de transfigurer même les choses les plus extérieures pour en faire la base de nouvelles expériences spirituelles. Les mouvements de l'être – les émotions, la satisfaction des sens, et même la sensualité – furent saisis avant qu'ils puissent entraîner l'âme plus loin encore, et transmués en une forme psychique ; ainsi transformés, ces mouvements devinrent les éléments d'une capture mystique du Divin par le cœur et les sens, une religion de la joie que donnent l'amour, le délice et la beauté de Dieu. Dans le Tantra, ces nouveaux éléments seront repris et intégrés dans une science psycho-spirituelle et psycho-physique du Yoga très complète. Sa forme populaire, dans la religion vishnouïte, est centrée autour de l'apologue mystique que représente la vie pastorale de l'enfant Krishna. Dans le Vishnu Purâna, l'histoire de Krishna est une saga héroïque du divin Avatâr ; dans les Purânas plus tardifs, nous voyons se développer le symbole érotique et esthétique, et dans le Bhâgavat il atteint à sa pleine puissance et s'apprête à manifester entièrement sa signification à la fois spirituelle, philosophique et psychique ; il va dès lors remodeler, selon ses propres voies, le sens qu'avait auparavant le Védânta, en déplaçant le centre de sa synthèse, transposé de la connaissance à l'amour et au délice spirituel. Cette évolution trouve son couronnement dans la philosophie et la religion de l'amour divin promulguées par Chaïtanya.

Ce sont les développements ultérieurs de la philosophie védântique, les idées et les images purâniques, la spiritualité poétique et esthétique des religions dévotionnelles qui, dès leur naissance, inspirèrent les littératures régionales. La littérature sanskrite ne s'achève pas brutalement ; la poésie classique se poursuit jusqu'à une période assez tardive, surtout dans le Sud, et le sanskrit demeure la langue des philosophes, et de tout érudit ; les œuvres en prose, celles du mental critique, sont rédigées dans l'ancienne langue. Mais le génie s'en retire rapidement, elle devient rigide, lourde, artificielle, et il ne reste bientôt plus qu'un talent scolastique pour la maintenir en vie. Dans chaque province, les langues régionales s'élèvent, tôt ou tard, à la dignité de

littérature et deviennent le véhicule de la création poétique et l'instrument de la culture populaire. Le sanskrit, bien que non dénué d'éléments populaires, est essentiellement et au meilleur sens du terme, un langage aristocratique qui se développe et reste fidèle à la nécessité d'une noble aspiration, au style imposant d'une haute culture spirituelle, intellectuelle, éthique et esthétique, à laquelle n'avaient alors accès que les classes supérieures, qui la transmettaient aux masses par différents réseaux d'influence et de transfusion, empruntant surtout les voies de la religion, de l'art, et de la loi éthique et sociale. Entre les mains des bouddhistes, le pâli devint ainsi un moyen direct de transmission de la culture. La poésie des langues régionales, au contraire, crée au vrai sens du terme une langue populaire. Les écrivains sanskrits appartenaient aux trois castes supérieures, pour la plupart des brâhmanes ou des kshatriyas et, plus tard, des érudits écrivant pour une élite hautement cultivée; les écrivains bouddhistes étaient, eux aussi, principalement des philosophes, des moines, des rois, des prédicateurs écrivant parfois pour eux-mêmes, parfois, sous une forme plus populaire, pour les masses; mais la poésie des langues régionales jaillissait directement du cœur des gens, et les auteurs étaient issus de toutes les classes, depuis les brâhmanes jusqu'aux derniers des shûdras et aux intouchables. C'est seulement en ourdou, et à un moindre degré dans les langues du Sud, en tamoul par exemple – dont la grande période est contemporaine du sanskrit classique, la production plus tardive se poursuivant durant la survie des cours et royaumes indépendants ou semi-indépendants du Sud – que l'on discerne la puissante influence d'un tempérament ou d'une tradition érudite ou classique; mais il existe, même dans ces écrits, un très fort élément populaire, notamment dans les chants des saints shivaïtes et des Alvars vishnouïtes. Ce champ culturel est difficile à connaître dans toute son étendue, il est trop vaste, et se prête mal à un survol rapide; mais nous devons dire au moins quelques mots sur le caractère et la valeur de cette littérature plus tardive, car cela nous montrera à quel point la culture indienne est demeurée vivante et créative, même au cours d'une période d'affaiblissement et de déclin apparents, si on la compare aux grandes époques précédentes.

De même que la littérature sanskrite naît avec les Védas et les Upanishads, ces littératures plus récentes ont leur source dans la poésie

inspirée des saints et des grands bhaktas : car en Inde, les nouvelles idées, les nouvelles possibilités jaillissent toujours d'un mouvement spirituel, ou en reçoivent tout au moins l'impulsion créatrice, et c'est lui qui est à l'origine des transformations dans la vie nationale. Ce caractère spirituel a profondément marqué la création littéraire dans la plupart des langues indiennes pré-modernes. Cette poésie, en effet, a toujours été la plus proche du cœur et de la mentalité des habitants de ce pays; et même quand elle revêt un caractère plus profane, elle demeure pénétrée d'un sentiment religieux qui fournit le cadre, la tonalité générale, le motif apparent. Par son abondance et sa perfection poétique, par la manière dont la beauté spontanée du thème s'unit aux qualités lyriques, cette poésie est unique au monde. Pour produire une œuvre d'une aussi grande beauté, la sincérité du sentiment dévotionnel ne suffit pas, comme en témoigne la stérilité de l'Europe chrétienne dans ce domaine : il y faut une riche et profonde culture spirituelle.

Cette littérature eut aussi pour vocation d'introduire dans les langues populaires un peu de l'essence de l'antique culture, au moyen de nouvelles versions poétiques de l'histoire du Mahâbhârata et du Râmâyana, ou par des récits fondés sur d'anciennes légendes; là aussi, certaines créations atteignent au génie le plus pur, se mêlant à d'autres qui, bien qu'inférieures, restent d'un niveau élevé. Une troisième catégorie d'œuvres représente de manière saisissante les croyances et les sentiments religieux du peuple, la vie des cours, des cités, des villages, des hameaux, celle des propriétaires terriens et des commerçants, des artisans et des paysans. Le gros de cette littérature régionale se range sous l'une ou l'autre de ces catégories, mais il existe des variantes, par exemple les poèmes éthico-religieux et politiques de Râmdâs, au Mahârâshtra, ou la poésie gnomique du saint tamoul Tirouvallouvar, la plus sublime qui ait jamais été écrite dans ce genre si l'on en considère le plan, la conception et l'exécution. Il existe aussi, dans une ou deux de ces langues, une poésie érotique, d'inspiration purement mondaine, mais qui ne manque pas d'une grande beauté lyrique. Partout, c'est la même culture qui domine sous des formes différentes, chacun de ces peuples suivant son propre tempérament créatif; c'est là ce qui fait l'originalité de ces belles et puissantes créations littéraires, ce qui est à la source de cette prodigieuse diversité au sein de l'unité culturelle de l'Inde.



La poésie vishnouïte prend ainsi des formes très différentes selon les régions. Les Purânas, pour commencer, inventent et utilisent le symbolisme psychique, qui trouvera sa plus ravissante, sa plus parfaite expression au Bengale, et dont la tradition s'est perpétuée jusqu'à ce jour. L'aspiration de l'âme vers Dieu y devient l'image du grand cycle lyrique des amours de Râdhâ et Krishna : l'âme de la Nature en l'homme qui, sur la voie de l'amour, se met en quête de l'Âme divine ; saisie et subjuguée, attirée par sa flûte magique, elle abandonne tous les soucis et devoirs humains pour cette unique et souveraine passion ; au rythme de ses phases, elle passe du désir de goûter la félicité de l'union à la souffrance poignante de la séparation, de l'éternelle aspiration, à la réunion dans la *lîlâ*, le jeu de l'amour de l'esprit humain pour Dieu. Le cadre et les épisodes y sont préétablis, le rythme s'imprègne d'un lyrisme simple et subtil, l'expression traditionnelle est directe, séduisante, et souvent d'une beauté saisissante. Cette forme lyrique atteint à la perfection dès sa naissance, grâce au génie de deux poètes, les premiers à utiliser la langue bengalie : Vidyâpati, grand maître du verbe et de la prosodie, et Chandîdâs, chanteur inspiré à qui l'on doit certains des plus doux, des plus émouvants, des plus exquis chants d'amour jamais écrits dans aucune langue. Le symbole prend ici la forme toute extérieure de la passion humaine, et de façon si générale que beaucoup supposent aujourd'hui qu'il ne signifie rien d'autre, supposition totalement démentie par le fait que les poètes adeptes de la religion de Chaïtanya se sont servis des mêmes images. Toute l'expérience spirituelle que dissimulait le symbole avait pris corps en ce prophète inspiré, incarnation de l'extase de l'amour divin, et la philosophie spirituelle qui en découlait trouva l'expression la plus limpide dans son enseignement. Ses disciples poursuivirent la tradition poétique des chantres d'antan et bien que leur génie fût de moindre envergure, ils nous ont légué d'innombrables poèmes de ce type, dont la forme est toujours belle et le contenu, souvent profond et émouvant.

Mîrâbai, reine râjpûte, créa dans ses chants d'un lyrisme consommé un autre type de poésie, dans laquelle l'âme du chanteur transforme, de façon plus directe encore, les images symboliques de Krishna en un chant d'amour et de quête du divin Ânanda. Dans la poésie bengalie, la figure symbolique impersonnelle est en général préférée à

toute autre : ici, par contre, l'accent personnel donne une intensité particulière à l'émotion. On en trouve une expression plus directe encore chez une poétesse du Sud, qui se représente sous les traits de l'épouse de Krishna. Le pouvoir exceptionnel de cette religion et de cette poésie vishnouïtes provient de ce que tous les sentiments humains y sont tournés vers Dieu ; la passion de l'amour l'emporte sur toutes les autres, car on la tient pour la plus intense et la plus absorbante ; et bien que cette idée se soit exprimée partout où la religion dévotionnelle a connu un puissant essor, jamais elle n'a été évoquée avec autant d'ardeur et de sincérité que chez les poètes indiens.

Il est une autre forme de la poésie vishnouïte qui, elle, ne recourt pas au symbole de Krishna, mais s'adresse plutôt, en un langage d'une dévotion plus directe, à Vishnu lui-même, ou bien encore à l'Avatâr, l'incarnation divine Râma. Parmi ces poèmes, les chants de Toukârâm sont les plus connus. À de rares exceptions près, la poésie vishnouïte du Bengale évite toute intellectualisation et repose exclusivement sur une description émouvante, une représentation sensuelle de la passion et sur l'intensité du sentiment. La poésie marâthie, en revanche, présente dès le début une forte tendance intellectuelle. Le premier des poètes marâthis, le saint Râmdâs, est tout à la fois un bhakta, un yogi et un penseur ; sa poésie, associée à la naissance et à l'éveil d'une nation, suit presque entièrement un courant de pensée éthique et religieuse porté jusqu'aux plus hautes harmonies lyriques. Quant aux chants de Toukârâm, ils doivent leur charme et leur pouvoir à la vérité, à la ferveur pénétrante d'une pensée jaillie du cœur même de la dévotion. Une longue lignée de poètes dévotionnels continue de faire vibrer cette note, et leurs voix emplissent presque tout l'espace de la poésie marâthie.

Ce lyrisme prend un tour plus léger et une tonalité plus délicate dans la poésie de Kabîr. Au Bengale toujours, vers la fin de l'époque musulmane, les chants de Râmprasâd à la Mère Divine présentent ce même mélange de fervente dévotion et de pensée religieuse aux multiples facettes, aux multiples profondeurs, qui s'unit ici au jeu brillant de l'imagination où des images justes et riches de sens et une intense spontanéité des sentiments transmutent les choses familières. Au Sud, une expression philosophique plus profonde se fonde souvent aux accents dévotionnels, en particulier chez les poètes shivaïtes, et, comme dans

la poésie sanskrite des débuts, elle se voit rehaussée par un style puissamment imagé. Plus au nord, la haute spiritualité védantique connaît un renouveau dans la poésie de Sûrdâs et inspirera Nânak et les gurus sikhs. La culture spirituelle, préparée et perfectionnée par deux mille ans de civilisation, a imprégné le mental de toutes ces populations et donné naissance à de nouvelles et grandes littératures, et jamais sa voix ne s'est tue durant leur longue évolution.

La poésie narrative de cette époque est moins frappante, moins originale, à l'exception de quelques grands et célèbres ouvrages. La plupart de ces langues ont éprouvé le besoin de transférer dans leur idiome populaire toute l'histoire centrale du Mahâbhârata, ou certains de ses épisodes, et, de façon plus générale encore, l'histoire du Râmâyana. Au Bengale, nous avons le Mahâbhârata de Kâshîrâm, quintessence de l'ancienne épopée simplement reformulée en un style classique limpide, et le Râmâyana de Krittibâs, d'une vigueur plus terrienne ; aucun n'atteint au style épique, mais ils sont néanmoins rédigés avec un art poétique d'une grande simplicité, et un style narratif enlevé. Parmi ces poètes plus tardifs, deux seulement sont parvenus à recréer cette histoire ancienne avec éclat et de façon vraiment vivante, pour produire un authentique chef-d'œuvre : Kamban, le poète tamoul, qui fait de son sujet une grande épopée originale, et Toulisîdâs, dont le célèbre Râmâyana en hindi conjugue avec une singulière maîtrise l'intensité lyrique, la richesse romantique et le sublime de l'imagination épique. Son épopée est tout à la fois l'histoire du divin Avatâr et un long chant de dévotion religieuse. Un historien de la littérature anglaise a même été jusqu'à prétendre que le poème de Toulisîdâs est supérieur à l'épopée de Vâlmîki : propos exagérés, car quels que soient ses mérites, il ne saurait y avoir plus grand que le plus grand ; mais cela prouve au moins que Toulisîdâs et Kamban sont reconnus pour leur puissance, et que le génie créateur de l'Inde n'a pas déperî, tandis que déclinait le rayonnement de sa culture et de sa connaissance. Cette vaste création poétique montre au contraire qu'il a gagné en intensité, ce qui compense dans une certaine mesure la perte de cette ampleur et cette élévation qui caractérisaient la littérature antique.

Si ces œuvres narratives s'inspirent des épopées, il en est d'autres qui semblent puiser leur forme et leur inspiration premières dans les poèmes classiques de Kâlidâsa, Bhâravî et Mâgha. Certains, comme

jadis, prennent pour thème des épisodes du Mahâbhârata, ou d'autres anciennes légendes purâniques ; mais le style classique ou épique a disparu. L'inspiration s'apparente plutôt à celle des Purânas, et le ton aussi bien que le déroulement du poème, plus coulants et plus simples, tiennent du roman populaire. Ce genre littéraire est plus spécifique de l'Inde occidentale, et Prémânanda, le plus important des poètes goujératis, y a excellé et lui doit sa renommée. Au Bengale, nous trouvons un autre type de récit, mi-romantique mi-réaliste, où se déploie tout un tableau poétique de la vie, du mental religieux et de la vie de l'époque. Par son dessein, cette forme littéraire nous rappelle ce qu'il y avait de plus extérieur dans les objectifs de la peinture râjpûte. La vie de Chaîtanya, contée en vers romancés dans un style simple et naïf, qui nous séduit par son écriture sans détours et sa sincérité, mais dont la forme poétique demeure inadéquate, fournit un témoignage unique de la naissance et de la fondation d'un mouvement religieux. Deux autres poèmes, devenus des classiques, célèbrent la grandeur de Durgâ, ou Chandî, la déesse qui représente l'énergie de Shiva : « Chandî » de Moukoundarâm, une pure histoire d'amour, un chant de toute beauté qui, dans le cadre d'une légende populaire, présente un lumineux tableau de la vie du peuple ; et « Annadâ mangal » de Bhârâcandra où l'auteur, dans la première partie, reprend des contes purâniques sur les dieux tels que le villageois bengali pourrait se les représenter en prenant sa propre vie pour modèle ; dans la seconde partie, il raconte une histoire d'amour romantique, et dans la troisième un incident historique du temps de Jehangir. Ces trois variations développent le thème central, et sont présentées sans aucune enjolivure, aucun effet de l'imagination, mais avec un éclat, une force, une conviction inégalés. Toute cette poésie, qu'elle soit épique ou romantique, ou même didactique – les chants de Râmdâs et le célèbre Kourâl de Tirouvalouvar en sont les principaux exemples –, cette poésie lyrique d'inspiration philosophique ou dévotionnelle n'est pas la création d'une classe cultivée, ni ne cherche à lui plaire. À de rares exceptions près, elle est l'expression d'une culture populaire. Le Râmâyana de Toulisîdâs, les chants de Râmprasâd et des Baoûls, ces bhaktas vishnouïtes itinérants, la poésie de Râmdâs et de Toukârâm, les maximes de Tirouvalouvar et de la poétesse Avvaï, les chants inspirés des saints du Sud et des Alvars, étaient connus de toutes les classes de la société,

et leur pensée ou leur émotion ont pénétré profondément dans la vie du peuple.

Si je me suis longuement étendu sur la littérature, c'est que nous y trouvons le témoignage, sinon le plus complet, du moins le plus ample et le plus divers de la culture d'un peuple. Qu'une telle création, une telle grandeur aient survécu durant trois millénaires est assurément la preuve que l'Inde possédait là une véritable, une remarquable culture. Nul doute que la dernière période de son histoire révèle un déclin progressif ; mais dans cette décadence, les signes de la splendeur passée sont encore visibles, et notamment la persistante vitalité de la création religieuse, littéraire et artistique. Et voilà qu'aujourd'hui, alors qu'elle semblait vivre ses derniers jours, une flamme a suffi à ranimer cette culture. Un nouveau cycle a commencé, et le mouvement s'est amorcé justement dans les trois domaines où le feu a brûlé le plus longtemps : la spiritualité et la religion, la littérature et la peinture ; mais cette renaissance promet déjà de s'étendre à bien d'autres domaines, d'embraser toutes les activités de la vie et de la culture qui firent jadis la grandeur de l'Inde.

## *Les institutions politiques indiennes – 1*

J'ai parlé jusqu'à présent de la grandeur de la civilisation indienne dans toutes les activités qui importent le plus à la culture de l'humanité, celles qui élèvent jusqu'à ses possibilités les plus hautes l'être mental, religieux, intellectuel, éthique, esthétique de l'homme ; et dans tous ces domaines, les arguties des critiques s'effondrent devant la hauteur, l'ampleur, la profondeur qui se révèlent quand nous examinons l'ensemble et tous ses éléments à la lumière d'une véritable compréhension de l'esprit et des intentions qui animent cette culture, et que nous cherchons à discerner attentivement ses vrais accomplissements. Se révèle alors non seulement une grande civilisation, mais l'une des plus grandes parmi la demi-douzaine dont nous avons gardé la trace. Nombreux sont ceux, pourtant, qui admettraient volontiers la grandeur de ces accomplissements dans tout ce qui touche au mental et à l'esprit, mais qui continueraient à faire remarquer que l'Inde a échoué dans la vie, que sa culture n'a su, comme en Europe, lui donner une organisation solide, efficace ou progressive, et qu'à la fin tout au moins, la partie supérieure de son mental s'est détournée de la vie pour s'orienter vers l'ascétisme, l'individu fuyant le monde dans une quête passive de son propre salut spirituel. Au plus aurait-elle atteint un certain point, et aurait ensuite connu un arrêt brutal et une décadence.

Cette accusation pèse d'autant plus lourd dans la balance que l'homme moderne, même cultivé, est devenu – ou tend à devenir – à un degré sans précédent un *politikon zoon*, une créature politique, économique et sociale, prisant plus que tout l'efficacité de l'existence extérieure, et appréciant les choses du mental et de l'esprit principalement, sinon exclusivement, pour l'aide qu'elles apportent au progrès vital de l'humanité et au développement de la Machine : il n'a pas ce regard des anciens, qui s'élevait vers les hauteurs suprêmes et considérait tout accomplissement mental et spirituel avec une admiration sans réserve, ou une vénération profonde pour l'accomplissement en soi, et jugeait que c'était la plus haute contribution que l'on puisse apporter à la culture et au progrès de l'humanité. Mais bien que cette tendance moderne soit exagérée, et par là même laide et dégradante,

contraire à l'évolution spirituelle de l'humanité, elle porte en elle une part de vérité, à savoir que si la valeur première d'une culture réside dans son pouvoir d'élever et d'élargir l'homme intérieur – le mental, l'âme, l'esprit –, elle demeure incomplète tant qu'elle n'a pas façonné l'existence humaine extérieure pour en faire le rythme de notre marche vers de plus grands idéaux. Tel est le vrai sens du progrès, et il doit comporter une vie politique, économique et sociale saine, une puissance et une efficacité permettant à un peuple de survivre, de croître et de progresser en toute sécurité vers une perfection collective; il y faut également une souplesse et une réceptivité vitales laissant le champ libre à un progrès constant dans l'expression du mental et de l'esprit. Si une culture ne se propose pas ce but, il y a de toute évidence une faille quelque part, soit dans ses conceptions de base, soit dans sa totalité ou son application. Cela compromet sérieusement ses chances et sa prétention à une valeur intégrale et complète.

Les idéaux qui gouvernaient le corps et l'esprit de la société indienne étaient des plus élevés : l'ordre social assurait une stabilité de base inattaquable, la puissante force de vie qui agissait en son sein créait une énergie, une richesse et un intérêt extraordinaires, l'organisation de la vie était remarquable par son opulence, sa diversité dans l'unité, sa beauté, son efficacité, son dynamisme. De tout ce que nous connaissons de l'histoire de l'Inde, de son art et de sa littérature, il ressort que la vie culturelle avait incontestablement ce caractère, et même dans le déclin et la dissolution, il en survécut certaines traces qui nous rappellent, si faiblement que ce soit, si lointaine soit-elle, la grandeur passée. Qu'en est-il donc, alors, du reproche fait à la culture indienne de n'avoir pas été un instrument de la force de vie, et quelle est sa justification? Formulé sans nuances, il se fonde sur les caractéristiques du déclin et de la dissolution, les signes de la décadence projetés sur notre grandeur passée, le passé interprété à la lumière du présent, et il se résume à ceci : l'Inde a toujours montré son incompetence à former une organisation politique libre ou saine; constamment divisée, elle a presque toujours été, au cours de sa longue histoire, une nation asservie; son ordre économique, quels qu'en aient été les mérites passés – si tant est qu'il en ait eu – est demeuré statique et rigide et, dans les conditions de la vie moderne, la pauvreté et l'échec en ont été les conséquences; sa société, fondée sur une hiérarchie

figée, ravagée par ses castes, entachée de barbarie, est tout simplement bonne à être jetée à la poubelle parmi les détritiques, les miettes du passé et remplacée par la liberté, la sagesse, la perfection – ou tout au moins la perfectibilité progressive – de l'ordre social européen. Il nous faut d'abord rétablir les faits réels et leur signification; alors serons-nous en mesure de passer un jugement sur les aspects politiques, économiques et sociaux de la culture indienne.

La légende de l'incompétence politique de l'Inde a son origine dans une fausse vision du développement historique du pays et une connaissance insuffisante de son passé lointain. On a longtemps supposé, et de façon générale, que l'Inde était passée directement d'une organisation sociale et politique libre, de type primitif aryen ou védique, à un système marqué socialement par le despotisme de la théocratie brâhmanique, et politiquement par une monarchie absolue de type oriental, à savoir le type asiatique occidental, et qu'elle s'est à tout jamais fixée dans cette double structure. Une étude plus attentive, plus éclairée, a montré la fausseté de cette lecture sommaire de l'histoire indienne, et les faits se sont révélés d'une nature toute différente. Il est exact que jamais l'Inde n'a produit un industrialisme chaotique et pesant ni une organisation parlementaire de la liberté ou une prétendue démocratie, caractéristique de la période bourgeoise ou de celle des vaïshyas selon le cycle du progrès en Europe. Mais l'éloge sans réserve de ces principes, supposés être ceux de l'État idéal et le dernier mot du progrès social et politique, est en train de passer de mode; leurs défauts sont devenus apparents, et la grandeur d'une civilisation orientale n'a pas à être jugée en fonction des accomplissements de la société occidentale et selon ses critères. Les érudits indiens ont voulu voir dans le passé de l'Inde les idées et les types modernes de la démocratie, et même un système parlementaire, mais cela me semble une entreprise mal avisée. La politique de l'Inde possédait en effet un fort élément démocratique, pour employer la terminologie occidentale, et même des institutions non sans analogie avec la forme parlementaire; mais en réalité leur caractère était fondamentalement indien et ne ressemblait en rien aux parlements et à la démocratie modernes. Considérées sous cet angle – et non point jugées selon les critères très différents de la société occidentale, et les besoins particuliers de son cycle culturel –, ces institutions fournissent la preuve remarquable de la



capacité politique du peuple indien à s'adapter de façon vivante à l'ensemble du corps et de l'esprit social de la nation.

Le système indien fut d'abord une variante du type généralement associé à l'histoire ancienne des peuples âryens, mais certains de ses traits, d'un caractère plus général, apparaissent à un stade plus primitif encore du développement social de l'espèce humaine. C'était un système clanique, ou tribal, *kula*, fondé sur l'égalité de tous les individus libres du clan ou de la race ; à l'origine, ce système n'était pas solidement établi sur une base territoriale, la tendance migratoire était encore manifeste, ou réapparaissait sous la pression extérieure. La terre portait le nom de l'occupant : on disait le pays *kuru*, ou simplement les *Kurus* ; le pays *mâlava*, ou les *Mâlavas*. Une fois les tribus fermement implantées à l'intérieur de frontières bien délimitées, ce système se perpétua, mais trouva son unité de base, ou constitution atomique, dans l'établissement des communautés de village. La réunion du peuple, *vishah*, qui s'assemblait pour délibérer, pour accomplir le sacrifice ou le culte, ou encore pour constituer une armée, demeura longtemps l'emblème du pouvoir et l'instrument de la vie communautaire ; le roi en était le chef et le représentant, mais même après que sa position fut devenue héréditaire, il dépendit, pour sa désignation officielle ou sa confirmation, de l'assentiment du peuple. Au cours du temps, l'on vit se développer au sein de l'institution religieuse du sacrifice, une classe de prêtres et de chantres inspirés, hommes formés pour le rituel ou investi de la connaissance mystique que dissimulaient les symboles du sacrifice, germe de la grande institution brâhmanique. À l'origine, cette charge n'était pas héréditaire : ces hommes exerçaient d'autres métiers et appartenaient, dans leur vie ordinaire, au grand corps collectif. Cette constitution naturelle, simple et libre, semble, au début, avoir été répandue dans toute l'Inde âryenne.

Cette forme primitive se modifia ultérieurement, évoluant jusqu'à un certain point comme d'autres communautés, suivant les mêmes lignes générales, mais en manifestant cependant certaines particularités très frappantes qui, en raison du caractère unique de la mentalité indienne, allaient bientôt se fixer pour devenir des traits typiques, et la marque distinctive des composantes politiques, économiques et sociales de la civilisation indienne. Le principe héréditaire émergea dès les premiers stades de cette évolution ; dès lors, son pouvoir et son

emprise sur la société ne cessèrent de croître, jusqu'à devenir la base de l'organisation des activités sociales dans tout le pays. Une royauté héréditaire fut établie, et une puissante classe de princes et de guerriers fit son apparition ; le reste de la population appartenait à la caste des marchands, des artisans et des agriculteurs. Une quatrième classe vint s'y ajouter, la classe sujette ou « domestique », composée de serviteurs et d'ouvriers, née peut-être des conquêtes, mais plus vraisemblablement, et d'une façon plus générale, d'une nécessité économique. Dès les premiers temps, la prédominance de la tendance religieuse et spirituelle de la mentalité indienne poussa l'ordre brâhmanique – prêtres, érudits, légistes, dépositaires de la science sacrée des Védas – au sommet de l'échelle sociale, et favorisa sa croissance. Cette tendance se retrouve ailleurs, mais en Inde elle s'enracina plus solidement, prit une forme définitive et une importance suprême. Dans d'autres pays, dotés d'une mentalité moins complexe, cette prédominance eût peut-être abouti à une théocratie ; mais les brâhmanes, en dépit de leur autorité croissante, et qui finit par s'imposer, n'usurpèrent pas le pouvoir politique : c'eût été impossible. En tant que prêtres sacro-saints, hommes de loi et précepteurs spirituels du monarque, ils exercèrent une influence considérable, mais le vrai pouvoir politique, le pouvoir exécutif demeura entre les mains du monarque, de l'aristocratie des *kshatriyas* et du peuple.

Une figure singulière éclaire pour un temps ce paysage : le *Rishi*. Homme d'une expérience et d'une connaissance spirituelles supérieures, il pouvait être issu de n'importe quelle classe, mais son autorité, qu'il devait à sa personnalité spirituelle, s'exerçait sur tous ; révérent par le roi, qui le consultait et dont il était parfois le précepteur spirituel, il était le seul, à ce stade fluide de l'évolution sociale, à pouvoir exercer un rôle important, élaborant de nouveaux concepts et modifiant, de façon directe et immédiate, les idées et coutumes socio-religieuses du peuple. Trait marquant de la mentalité indienne, celle-ci voulait attacher à toute chose, même aux circonstances sociales et politiques les plus extérieures de la vie, une signification spirituelle et une sanction religieuse, imposer à toutes les classes et à toutes les fonctions sociales un idéal qui ne reposait pas, sauf incidemment, sur les droits et les pouvoirs, mais sur les devoirs : définir une loi d'action, une manière d'être, un tempérament, un caractère, un esprit idéal dans l'action –

un Dharma investi d'une signification spirituelle. C'est au Rishi que l'Inde doit d'être ce qu'elle est, c'est lui qui a profondément marqué le mental de la nation, qui a découvert et interprété la loi idéale et son sens pratique, qui a coulé la vie du peuple dans les idéaux harmonieux et les formes significatives d'une civilisation fondée sur un sentiment spirituel et religieux. Et au cours des époques ultérieures, ce fut aux anciens Rishis que les écoles brâhmaniques de légistes attribuèrent leurs codes, qui n'étaient pourtant en eux-mêmes que la formulation des règles et coutumes en usage. Quelles que furent, par la suite, les transformations du corps socio-politique indien, ce caractère original continua d'exercer son influence, même lorsque tout finit par se figer dans les traditions et les conventions, au lieu d'aller sans cesse de l'avant et d'ouvrir la voie à une organisation libre et vivante.

Ce premier système politique n'évolua pas de la même manière dans les différentes régions de l'Inde. Comme dans la plupart des autres pays, on assiste à un renforcement du pouvoir royal. Le monarque devient le centre, la tête, la force unificatrice d'un système légal et administratif de plus en plus complexe ; ce système de gouvernement finit par prévaloir et fut adopté dans tout le pays. Mais pendant longtemps, il fut combattu et tenu en échec par une tendance inverse, qui entraîna l'apparition de républiques urbaines, régionales ou confédérées extrêmement vivaces. Le roi devint le chef exécutif de la république, héréditaire ou élu, ou un archonte investi du pouvoir administratif pour une courte période, et parfois même il disparut complètement de la scène politique. Dans bien des cas, ce tournant dut sans doute s'opérer par une évolution naturelle du pouvoir des assemblées, tandis que dans d'autres il semble s'être imposé par une action révolutionnaire, et cette évolution connut sans doute des vicissitudes, des alternances entre périodes monarchiques et périodes de gouvernement républicain. Chez certains peuples de l'Inde, le système républicain finit par s'imposer et son organisation puissante et solide se perpétua durant plusieurs siècles. Dans certains cas, ces populations étaient gouvernées par une assemblée démocratique, mais le plus souvent par un sénat oligarchique. Il est regrettable que nous ne connaissions pas plus en détail la constitution, et que nous ignorions complètement l'histoire interne de ces républiques indiennes, mais il est certain qu'elles jouissaient dans l'Inde tout entière d'une haute

estime, grâce à l'excellence de leur organisation civile et à la formidable efficacité de leur machine militaire. On prête au Bouddha un intéressant dicton : aussi longtemps que les institutions républicaines conserveraient leur pureté et leur vigueur, aurait-il dit, un petit État obéissant à ces lois demeurerait invincible, et même les armes de la puissante et ambitieuse monarchie de Magadha ne pourraient en venir à bout. Cette opinion est largement corroborée par les écrivains politiques, qui voient dans l'alliance des républiques le soutien politique et militaire le plus solide et le plus précieux dont un roi puisse bénéficier ; ils conseillent à ceux qui voudraient les soumettre d'employer non la force des armes, dont les chances de succès seraient des plus précaires, mais des procédés machiavéliques – pareils à ceux que Philippe de Macédoine avait utilisés en Grèce –, visant à miner leur unité interne et l'efficacité de leur constitution.

Ces états républicains étaient depuis longtemps établis et fonctionnaient avec vigueur au sixième siècle avant le Christ, à l'époque brillante, mais éphémère et mouvementée, où les cités grecques fondaient un premier « commonwealth » ; mais cette forme de liberté politique connut encore de beaux jours en Inde, bien après que l'âge de la liberté républicaine eut pris fin en Grèce. L'ancienne mentalité de l'Inde ne se montra pas moins inventive sur le plan politique que ce petit peuple méditerranéen, fantasque et instable, et elle fit même montre d'une plus grande aptitude à créer une organisation solide et un ordre constitutionnel rigoureux. Certains de ces États semblent avoir joui plus longtemps que dans la Rome républicaine d'une saine et solide liberté, car ils résistèrent même aux puissants empires de Chandragupta et d'Ashoka, et existaient encore aux premiers siècles de l'époque chrétienne. Aucun d'entre eux cependant ne manifesta jamais l'esprit agressif, le pouvoir conquérant et le sens d'une vaste organisation dont fit preuve la république romaine ; ils se contentaient de préserver leur vie interne propre, leur liberté, leur indépendance. Plus tard cependant, surtout après l'invasion d'Alexandre, l'Inde éprouva un besoin d'unification ; or les républiques étaient des facteurs de division : puissantes en elles-mêmes, elles étaient cependant incapables d'assurer l'organisation unifiée de la péninsule, trop vaste en vérité pour qu'y puisse s'établir une confédération de petits États – et d'ailleurs, dans l'ancien monde, cette tentative resta sans effet, elle se brisa à

chaque fois dans son effort d'expansion ; prisonnières de leurs étroites limites, ces républiques ne purent résister à la croissante centralisation du gouvernement. En Inde comme ailleurs, ce fut le système monarchique qui peu à peu s'imposa et finit par s'étendre au pays tout entier, remplaçant les autres formes d'organisation politique. Le système républicain disparut de l'histoire de l'Inde, et ne nous est connu que par quelques pièces de monnaie, quelques références éparses et par le témoignage d'observateurs grecs et d'écrivains et théoriciens politiques de l'époque, qui contribuèrent à renforcer les États monarchiques ou à en instaurer de nouveaux dans l'Inde tout entière.

Toutefois, avant les invasions musulmanes, la monarchie indienne n'était en aucune façon un despotisme ou une autocratie absolue, bien que la fonction royale et la personne du roi considéré comme le représentant d'un Pouvoir divin et comme le gardien du Dharma, fussent investies d'un caractère sacré et d'une autorité considérable ; elle ne ressemblait ni à l'ancienne monarchie perse, ni aux monarchies de l'Asie occidentale ou centrale, ni au gouvernement de la Rome impériale, pas plus qu'aux autocraties européennes qui virent plus tard le jour. Elle différait aussi entièrement du système institué par les empereurs pathans ou moghols. Le roi exerçait un pouvoir administratif et judiciaire absolu, et il était le chef suprême des armées du royaume. Le monarque et son Conseil décidaient seuls de la guerre et de la paix. Chargé en outre de la supervision générale et du maintien de l'ordre et du bien publics, le monarque ne disposait pourtant pas d'un pouvoir personnel. Certaines lois, en effet, prévenaient tout abus de pouvoir ou ambition excessive, et les libertés et prérogatives dont jouissaient d'autres instances et institutions publiques – qui, dans l'exercice de la souveraineté, de la législation et du contrôle administratif, lui servaient en quelque sorte de partenaires subalternes – limitaient ce pouvoir. C'était en fait un monarque au pouvoir limité ou constitutionnel, bien que le mécanisme garantissant la constitution et les limites du pouvoir différât sensiblement de celui auquel l'histoire européenne nous a habitués ; et la durée même de son règne dépendait beaucoup plus que dans l'Europe médiévale de la volonté et de l'assentiment du peuple.

Souverain autrement puissant que le roi, le Dharma, la loi religieuse, éthique, sociale, politique, juridique et coutumière, gouvernait

organiquement la vie du peuple. Aussi bien en son esprit que dans sa structure tout entière, cette autorité impersonnelle était tenue pour éternelle et sacrée, et ses caractéristiques demeuraient partout identiques. Les changements formels imposés par l'évolution de la société se produisaient de façon organique et spontanée, suivant un processus d'intégration constante, les coutumes régionales, familiales et autres formant une sorte de corps auxiliaire et subordonné qui ne pouvait se transformer que du dedans. Aucune autorité séculière n'avait le droit d'interférer avec le Dharma. Les brâhmanes eux-mêmes n'en étaient que les gardiens et les interprètes, jamais les créateurs, et ils n'étaient pas autorisés à le modifier à volonté ; il est évident, néanmoins, qu'en exprimant un avis autorisé, ils pouvaient – et n'y manquaient pas – se montrer favorables à tel ou tel changement de principe ou de détail, ou au contraire s'y opposer. Le roi lui-même n'était que le gardien, l'exécutant et le serviteur du Dharma, chargé de veiller à ce qu'il soit observé et d'empêcher toute violation, toute grave irrégularité ou infraction. Il était lui-même tenu d'être le premier à lui obéir, à observer la loi rigoureuse que le Dharma imposait à sa vie et son action personnelles, à tout ce qui relevait de son domaine, aux pouvoirs et devoirs attachés à son autorité et à sa fonction.

Cette soumission du pouvoir souverain au Dharma n'était pas une théorie idéale inapplicable en pratique ; car la règle imposée par la loi socio-religieuse conditionnait toute la vie du peuple, c'était une vivante réalité dont les conséquences pratiques dans le domaine politique étaient immenses. Cela signifiait tout d'abord que le roi n'avait pas le pouvoir de légiférer directement ; son rôle se bornait à émettre des décrets administratifs qui devaient s'accorder à la constitution religieuse, sociale, politique, économique de la communauté – il existait même d'autres instances qui partageaient avec lui le droit de promulguer des décrets administratifs, émis indépendamment, et dont elles surveillaient l'exécution –, et, qu'il s'agisse du sens, du caractère général et du résultat effectif de son administration, le roi ne devait pas non plus négliger la volonté du peuple et son assentiment, exprimés ou tacites.

La liberté de culte était garantie et aucune autorité séculière ne pouvait normalement y contrevenir ; toute communauté religieuse, toute religion, nouvelle ou établie de longue date, pouvait façonner

son mode de vie et ses institutions ; chacune disposait de ses propres autorités et de ses instances dirigeantes, qui jouissaient dans leur domaine d'une entière autonomie. Il n'y avait pas une religion d'État, et le roi n'était pas le chef religieux du peuple. À cet égard, Ashoka semble avoir essayé d'étendre le contrôle ou l'influence royale, et des vellétés du même ordre se sont parfois manifestées, à une échelle moindre, sous le règne de souverains puissants. Mais ces soi-disant édits d'Ashoka avaient plutôt le caractère de recommandations que celui d'ordres impérieux ; et en accord avec le principe indien de liberté communautaire et celui du respect obligatoire des vœux des intéressés – consultés au préalable –, le souverain qui souhaitait apporter une modification aux croyances ou aux institutions religieuses était toujours tenu d'obtenir l'assentiment des autorités reconnues ou de référer le problème à une assemblée consultative afin qu'elle en délibère, comme ce fut le cas pour les célèbres conciles bouddhiques, ou encore d'organiser un débat entre les tenants des différentes religions et de se plier à leur décision. Le monarque pouvait favoriser personnellement telle secte ou telle croyance particulière, et cette préférence effective ne manquait évidemment pas d'exercer une influence considérable et de servir de propagande, mais il lui fallait en même temps, du fait de sa fonction publique, respecter et soutenir avec une certaine mesure d'impartialité toutes les religions populaires, règlement qui explique le soutien accordé par les empereurs bouddhiques et brâhmanes aux deux religions rivales. Il y eut parfois, dans le Sud principalement, des exemples où l'État se livra à de mesquines ou violentes persécutions, mais ces écarts, dus à une passion momentanée au cours de périodes d'agitation religieuse aiguë, constituaient une violation du Dharma, et ils furent toujours localisés et de courte durée. Le système politique indien n'autorisait pas, normalement, l'oppression ou l'intolérance religieuse, et une politique d'État organisée de cet ordre était impensable.

De même, le monarque n'interférait pas autocratiquement dans la vie sociale du peuple. Dans ce domaine, rares sont les exemples de législation royale et, dans de tels cas, le roi devait consulter les intéressés, comme ce fut le cas pour la réorganisation ou la reconstitution du système des castes par les rois Séna du Bengale, que des siècles de domination bouddhiste avait désorganisé. Les changements sociaux

ne s'effectuaient pas par quelque décision arbitraire venue du sommet, mais surgissaient du cœur même de la société. Cela s'explique surtout par le fait que les familles ou les communautés religieuses avaient toute liberté de développer ou modifier leur propre règle de vie, *âchâra*.

Dans la sphère administrative, le pouvoir du roi était également restreint par la constitution prévalente du Dharma. Pour les sources de revenu les plus importantes, les impôts, dont le pourcentage était fixe, ne pouvaient dépasser un certain plafond, et dans d'autres domaines, le roi était souvent réduit à exprimer son opinion, conformément au droit des différents groupes sociaux représentés – la règle générale voulant que son droit de souverain fût soumis aux intérêts et au bon vouloir de la population. Comme nous allons le voir, ce n'était pas qu'un vœu pieux ou l'opinion des gardiens brâhmanes du Dharma. Le roi était en sa personne la cour suprême, le suprême garant pour l'application de la loi civile et criminelle, mais là encore son rôle était celui de l'exécutant ; il était tenu de faire respecter la loi scrupuleusement, telle qu'elle avait été promulguée, par l'intermédiaire de ses juges ou avec l'aide de brâhmanes légistes compétents. Au sein du conseil, il n'exerçait un contrôle indépendant et absolu que sur la politique étrangère, l'organisation militaire, la guerre et la paix, et nombre d'activités nécessitant ses directives. Il était libre d'instaurer toute mesure administrative efficace susceptible d'assurer et de promouvoir le bien-être de la communauté, l'ordre juste, la morale publique, et d'intervenir dans toutes les questions que l'autorité souveraine était le mieux à même de contrôler et de régler. Conformément à la loi, il avait le droit de protéger et celui de punir, et on attendait de lui qu'il l'exerçât en ne considérant strictement que l'effet salutaire général et la promotion du bien commun.

L'ancien système indien ne laissait donc généralement aucune place, ou une place minime, aux capricieuses vellétés d'autocratie, à la violence et l'oppression monarchiques, moins encore à la cruauté et la tyrannie sauvages si fréquentes dans l'histoire d'autres pays. Cependant, de tels événements pouvaient se produire si le souverain contrevenait au Dharma, ou s'il mésusait de son pouvoir administratif ; il y en eut des exemples – le pire dans les annales étant toutefois celui d'un tyran qui appartenait à une dynastie étrangère ; dans d'autres cas, toute lubie, violence ou injustice autocratique venait-elle à se prolonger qu'elle

était bientôt suivie, semble-t-il, d'une protestation ou d'un soulèvement populaires efficaces. Les législateurs avaient prévu ces possibilités d'oppression. Malgré le caractère sacré et le prestige attachés au souverain, il était stipulé que nul n'était plus tenu d'obéir au roi dans le cas où celui-ci cessait d'être le fidèle exécutant du Dharma. En théorie comme en pratique, le monarque pouvait même être révoqué pour incompetence, ou pour avoir enfreint la loi l'obligeant à gouverner à la satisfaction du peuple. Manu va jusqu'à décréter qu'un roi injuste ou oppresseur devrait être abattu comme un chien enragé par ses propres sujets ; que le droit d'insurrection, et même celui de régicide dans les cas extrêmes, soient justifiés par la plus haute autorité suffit à démontrer que l'absolutisme ou le droit divin inconditionnel des rois n'entraient pas dans les desseins du système politique indien. Et en fait, comme aussi bien l'histoire que la littérature nous le prouvent, ce droit s'exerçait effectivement. Il existait un autre remède, plus pacifique, auquel le peuple avait communément recours, celui d'une menace de sécession ou d'exode qui, dans la plupart des cas, suffisait à ramener le roi délinquant à la raison. Il est intéressant de noter qu'aussi tard qu'au dix-septième siècle, le peuple recourut à une telle menace contre un monarque impopulaire, et une assemblée du peuple alla jusqu'à déclarer que toute assistance au roi serait tenue pour un acte de trahison. Un remède plus courant encore consistait à faire déposer le roi par le conseil des ministres ou par les assemblées populaires. Cela prouvait donc que la monarchie, ainsi constituée, était modérée, efficace, salutaire, servait les objectifs qu'on lui avait assignés, et que le peuple lui était fermement attaché. L'institution monarchique n'était cependant qu'un seul élément, approuvé et très important, du système socio-politique indien, mais non, comme le prouve l'existence des anciennes républiques, un élément indispensable.

Nous ne comprendrons rien au véritable principe du système ni à son fonctionnement si nous nous contentons de contempler la façade royale, sans considérer ce qui se trouve derrière. Or c'est là que nous découvrirons la clef qui nous fera pénétrer le caractère essentiel de tout l'édifice.

## *Les institutions politiques indiennes – 2*

Nous ne pourrions comprendre la véritable nature des institutions politiques de l'Inde que si nous les considérons non comme un élément séparé, un mécanisme indépendant du mental et de la vie du peuple, mais comme partie intégrante de l'organisme social, et si nous étudions leurs relations.

Un peuple, une grande collectivité humaine, est en fait un organisme, une être vivant qui possède une âme, un mental et un corps collectifs, ou plutôt – car le terme collectif est trop mécanique pour représenter fidèlement la réalité intérieure – communs ou communautaires. La vie de la société, comme la vie physique de l'être humain individuel, passe par un cycle de naissance, croissance, jeunesse, maturité et déclin, et si cette dernière étape se poursuit assez longtemps sans que rien ne vienne interrompre sa chute, cette société peut périr, comme périrent tous les anciens peuples et nations hormis l'Inde et la Chine, et comme meurt un être humain, de vieillesse. Mais l'être collectif est également capable de se renouveler, de se rétablir et de commencer un nouveau cycle. Car en chaque peuple existe une idée d'âme, ou une idée de vie, moins mortelle que son corps, et si cette idée est suffisamment puissante, vaste, dynamique, et si le mental et le tempérament de ce peuple ont suffisamment de force, de souplesse et de vitalité pour allier en son être la stabilité à un élargissement constant, ou à une application nouvelle du pouvoir de l'idée d'âme ou de l'idée de vie, ce peuple peut traverser de nombreux cycles avant d'arriver à une extinction complète. De surcroît, l'idée elle-même n'est que le principe de manifestation de l'âme en l'être collectif, et chaque âme collective est à son tour une manifestation et un véhicule de l'être spirituel supérieur qui s'exprime dans le Temps et cherche sur terre, en quelque sorte, son propre accomplissement dans l'humanité, à travers les vicissitudes des cycles humains. Dès lors, un peuple qui apprend à vivre consciemment non seulement en son être physique extérieur – pas même seulement en le pouvoir de l'idée-vie, ou de l'idée-âme qui gouverne les changements de son développement et constitue la clef de sa psychologie et de son tempérament –, mais en l'âme et l'esprit qui sont à l'arrière-plan, ce peuple peut fort bien ne pas s'épuiser, ne pas finir par disparaître ou



se désintégrer, ne pas être absorbé par d'autres peuples ni céder la place à une nouvelle race ou une nouvelle population. Après avoir embrassé en son sein maintes sociétés originales plus petites, et atteint à sa croissance naturelle maximale, il pourra passer sans mourir par de nombreuses renaissances ; et même si, à un moment donné, il semble à bout de forces et sur le point de se désintégrer, le pouvoir de l'esprit pourra lui rendre sa vigueur. Alors commencera pour lui un autre cycle, plus glorieux encore peut-être que les précédents. L'histoire de l'Inde est l'histoire d'un tel peuple.

L'idée maîtresse qui gouverna la vie, la culture, les idéaux sociaux du peuple indien fut celle d'une quête de l'homme pour son vrai moi spirituel, la vie – soumise tout d'abord à une évolution nécessaire de la nature inférieure physique, vitale et mentale – servant de cadre et de moyen pour parvenir à cette découverte et permettre à l'homme l'ascension menant de l'existence naturelle ignorante à l'existence spirituelle. L'Inde n'a jamais complètement oublié cette idée dominante, même sous le poids et les exigences matérielles de l'édification politique et sociale et des besoins extérieurs qu'elle entraîne. Mais il est infiniment plus difficile de faire de la vie sociale une expression du vrai moi de l'homme et d'une certaine réalisation supérieure de l'esprit qui l'habite, que d'atteindre à une expression spirituelle de soi-même au moyen du mental, de la religion, de la pensée, de l'art, de la littérature ; et tandis que dans ces derniers domaines l'Inde parvint à une élévation et une ampleur extraordinaires, elle ne put dans sa vie extérieure dépasser certaines réalisations très partielles et des tentatives très imparfaites : un symbolisme général à vocation spirituelle, la pénétration d'une aspiration plus intense, une certaine forme de vie collective et la création d'institutions favorables à l'idée de spiritualité. Comme le reconnaît le système indien, la politique, la société, l'économie constituent le champ naturel où s'exercent les deux premières composantes, les moins raffinées, de l'objectif et du comportement humains, à savoir l'intérêt et le désir hédoniste : le Dharma, la loi supérieure, n'a jamais que partiellement pénétré cet aspect extérieur de la vie, et en politique l'effet fut minime, car l'effort pour gouverner l'action politique par l'éthique n'est en général guère plus qu'un simulacre. L'harmonisation, ou l'union véritable entre la vie collective extérieure et la *môksha*, l'existence spirituelle libérée, n'a même pratiquement

jamais été conçue ou tentée, moins encore réalisée où que ce soit au cours de l'histoire humaine, laquelle en est à peine à l'âge adulte. En conséquence, que ce soit socialement, économiquement, ou même politiquement (bien que sur ce plan la tentative ait échoué encore plus tôt qu'ailleurs), la règle de vie de l'Inde, son système, sa façon d'être où pointe l'esquisse d'une signification spirituelle – le plein accès à la vie spirituelle étant laissé à l'effort de l'individu – ne purent être gouvernés par le Dharma que dans la mesure où l'ancien système le permettait. Cet effort, malgré tout, elle l'entreprit, avec patience et endurance, ce qui donna un caractère unique à sa politique sociale. Peut-être appartient-il à l'Inde future, si elle se charge de son ancienne mission et l'élargit en lui donnant un but plus complet, une expérience plus globale, une connaissance plus assurée réconciliant la vie et l'esprit, de fonder le statut et l'action de l'être humain collectif sur la vérité de la vie spirituelle la plus profonde, sur les potentialités spirituelles encore non réalisées de notre existence, et de donner ainsi une plénitude d'âme à la vie de son peuple, afin d'en faire la *Lilâ* du Moi supérieur dans l'humanité, l'âme et le corps collectifs conscients de Virât, l'Esprit universel.

Il convient de noter un autre point, qui fait ressortir la différence entre l'ancienne politique de l'Inde et celle des peuples européens et qui, dans ce domaine comme dans celui du mental et de la culture intérieure, rend inapplicables les critères de l'Occident. Au cours de sa croissance, la société humaine doit passer par trois stades évolutifs avant de pouvoir réaliser toutes ses possibilités. Au cours du premier, cette société vit dans un état où les formes et les activités de l'existence commune sont celles du jeu spontané des pouvoirs et principes de sa vie. Toute sa croissance, toutes ses formes, coutumes, institutions, sont alors un développement organique naturel – le mobile et le pouvoir d'édification provenant surtout du principe subconscient de sa vie – exprimant, mais sans intention délibérée, la psychologie collective, le tempérament, les besoins vitaux et physiques communs, lesquels persistent ou se modifient en partie sous la pression d'une impulsion interne, en partie sous celle de l'environnement qui agit sur le mental et le caractère collectifs. À ce stade, les hommes n'ont pas encore une conscience intellectuelle d'eux-mêmes conforme aux voies de la raison ; ils ne forment pas encore un être collectif pensant et n'essaient pas

de gouverner l'ensemble de leur existence commune par la volonté rationnelle, mais suivent leurs intuitions vitales ou les premières interprétations mentales qu'ils en tirent. C'est au cours d'une période de ce type que se développèrent les premières structures de la société et des institutions politiques indiennes, comme il en fut dans la plupart des communautés anciennes ou médiévales. Mais même ultérieurement, à l'époque où commençait à grandir la conscience sociale, elles ne furent pas rejetées mais prirent simplement une forme plus aboutie, furent développées, systématisées, de façon à demeurer toujours non une construction de politiciens, de législateurs, de penseurs sociaux ou politiques, mais un ordre vivant, vigoureux et stable, répondant à la nature du mental, des instincts et des vivantes intuitions du peuple indien.

Le second stade de la société est celui où l'esprit communautaire devient de plus en plus intellectuellement conscient de lui-même, d'abord chez ceux dont le mental est le plus cultivé, pour ensuite se généraliser, d'abord dans la masse, puis toujours plus en détail dans chaque élément de son existence. Cette société apprend alors à examiner et prendre en charge sa propre vie, ses idées communautaires, ses besoins, ses institutions, à la lumière d'une intelligence développée et, enfin, à utiliser la puissance de la raison critique et constructive. C'est une étape grosse de possibilités, mais qui comporte aussi de sérieux dangers. Elle a pour premiers avantages ceux qui vont toujours de pair avec l'accroissement d'une connaissance claire et compréhensive, pour aboutir finalement à une connaissance exacte et scientifique : le point culminant en est une efficacité rigoureuse, imprenable, fruit et récompense de la raison critique et constructive, de la raison scientifique appliquée de la façon la plus absolue. Ce stade de l'évolution produit un autre résultat, plus important, la naissance d'idéaux élevés et lumineux qui promettent de soulever l'homme par-delà les limites de son être vital, par-delà ses premiers besoins et désirs sociaux, économiques et politiques, en le détachant de leurs moules habituels ; dans le domaine de la vie communautaire, ces idéaux donnent une impulsion aux expérimentations audacieuses, qui ouvrent tout un champ de possibilités pour l'établissement d'une société toujours plus idéale. Cette application du mental scientifique à la vie – dont l'aboutissement suprême est une efficacité rigoureuse, bien au point, sans faille –, cette

poursuite de grands idéaux politiques et sociaux proposés consciemment, et le progrès qui indique le chemin parcouru, ont été, quels qu'en furent les limites et les obstacles, les avantages spécifiques de l'effort politique et social en Europe.

Par contre, quand elle prétend régner en maître sur les matériaux de la vie, la raison a tendance à perdre de vue le fait que la société est en réalité un être vivant qui se développe, et à la traiter comme un mécanisme que l'on peut manipuler à volonté et façonner selon les diktats arbitraires de l'intelligence comme un vulgaire bout de ferraille. La raison sophistiquée, laborieuse, bâtisseuse, efficace, mécanisante, n'a plus prise sur les simples principes de la vitalité d'un peuple ; elle le coupe des racines secrètes de sa vie. Le résultat en est une dépendance excessive vis-à-vis des systèmes et des institutions, des lois et de l'administration, et une tendance mortelle à édifier un État-Machine au lieu d'un peuple vivant. Un instrument de la vie communautaire essaie de se substituer à la vie elle-même, créant ainsi une organisation puissante, mais artificielle et mécanique ; et ce gain extérieur se paie par la perte de la vérité de la vie, la vie de l'âme commune qui se développait naturellement dans le corps d'un peuple libre et dynamique. C'est cette erreur de la raison scientifique étouffant les efforts de l'intuition vitale et spirituelle sous le poids mort de sa méthode mécanique qui a fait la faiblesse de l'Europe, a trahi ses aspirations et l'a empêchée d'atteindre à la véritable réalisation de ses grands idéaux.

C'est seulement lorsque l'être humain, aussi bien collectif et social qu'individuel, aura atteint au troisième stade de son évolution, que les idéaux, saisis et chéris par la pensée de l'homme, pourront découvrir leur source réelle et leur vrai caractère, ainsi que leurs véritables moyens et conditions d'accomplissement ; alors la société parfaite pourra être autre chose qu'une simple vision sur un brillant nuage, qui, poursuivie en un cycle infini, trompe sans cesse notre espoir et sans cesse nous échappe. Cela n'advientra que quand l'homme, au sein de la collectivité, commencera de vivre une vie plus intérieure et gouvernera sa vie collective non point, comme au début, selon les besoins, instincts, intuitions jaillissant de son moi vital, ni, comme il le fit plus tard, selon les constructions de son mental rationnel, mais d'abord et avant tout et constamment par le pouvoir de l'unité, de la sympathie, de la

liberté spontanée, de l'ordre simple et vivant issu de son moi et de son esprit supérieurs révélés, où l'existence individuelle et l'existence communautaire possèdent leur principe de liberté, de perfection et d'unicité. Nulle part encore, ce mode de gouvernement n'a trouvé les conditions qui lui auraient permis de faire ne fût-ce qu'un premier pas ; pour qu'il puisse se manifester, il faudra que l'effort de l'homme pour atteindre à la loi de l'existence spirituelle et s'y maintenir ne soit plus le but exceptionnel de quelques individus, ni que, dans son aspiration plus généralisée, il se dégrade jusqu'à prendre la forme d'une religion populaire, mais que, reconnu et suivi comme le besoin impératif de l'être, son véritable et juste accomplissement devienne une nécessité pour le prochain pas dans l'évolution de l'humanité.

Les premières petites communautés indiennes passèrent comme les autres par un stade initial de vitalité vigoureuse et spontanée, trouvant naturellement et librement leur propre voie, façonnant leur vie et leurs institutions sociales et politiques à partir de l'intuition vitale et du tempérament de l'être collectif. À mesure qu'elles se fondaient l'une en l'autre, créant une croissante unité culturelle et sociale, formant des corps politiques de plus en plus larges, l'on y vit se développer un esprit commun et une base commune, ainsi qu'une structure générale autorisant de très libres variations dans les lignes et la configuration mineures. Nulle uniformité rigide n'était indispensable : l'esprit et l'élan vital communs suffisaient à imposer à cette souplesse une loi générale d'unicité. Et même lorsque les grands royaumes et les empires s'étendirent, les institutions caractéristiques des royaumes, républiques et populations de moindre envergure, plutôt que d'être détruites ou rejetées, continuèrent autant que possible à être incorporées dans le nouveau moule de la structure socio-politique. Ce qui ne pouvait survivre à l'évolution naturelle de la population, ou n'était pas nécessaire, disparaissait de soi-même ou tombait en désuétude ; ce qui pouvait durer en se modifiant selon les nouvelles circonstances et le nouvel environnement était autorisé à survivre ; tout ce qui était en accord intime avec la loi d'être psychique et vitale et le tempérament du peuple indien s'universalisa et prit place dans le paysage permanent de la société et de la politique.

L'ère qui vit s'épanouir la culture intellectuelle respecta ce principe de vie spontané. Dans les domaines politique, économique et

social – le Dharma Shâstra et l'Artha Shâstra – les penseurs indiens eurent à cœur, non d'élaborer des idéaux et des systèmes de société et de gouvernement selon l'intelligence abstraite, mais de comprendre et régler par la raison pratique les institutions et les modes de vie collective déjà élaborés par la mentalité et la vie communes, et de développer, fixer, et harmoniser sans les détruire les éléments originaux ; chaque fois qu'un nouvel élément ou une nouvelle idée s'avéraient nécessaires, on les ajoutait ou les intégrait à la superstructure, comme un principe modificateur, et non révolutionnaire ou destructeur. C'est ainsi que s'opéra la transition entre les toutes premières étapes et le système monarchique pleinement développé, par une incorporation des nouveaux éléments au sein des institutions déjà existantes, sous le contrôle suprême du roi ou de l'empereur. Le système monarchique ou impérial qui vint en quelque sorte se superposer à ces institutions, modifia le caractère ou le statut de nombre d'entre elles, mais, dans la mesure du possible, celles-ci ne furent pas éliminées. En conséquence, nous ne trouvons pas en Inde, comme facteur de progrès politique, cet idéalisme intellectuel ou ces expérimentations révolutionnaires qui ont marqué si profondément l'histoire de l'Europe ancienne et moderne. La mentalité indienne avait en général un profond respect pour les créations du passé, considérées comme l'expression naturelle du mental et de la vie de l'Inde, et pour la saine manifestation du Dharma, ou juste loi de vivre, et cela conditionnait son attitude. Or cet instinct de préservation ne fut pas contrecarré, mais au contraire s'établit et s'enracina plus solidement encore durant les grands millénaires de haute culture intellectuelle. Une lente évolution des coutumes et institutions fidèles aux principes de l'ordre en vigueur, aux antécédents sociaux et politiques, au cadre et à la structure établis, semblait alors l'unique voie de progrès possible ou admissible. Par ailleurs, jamais la politique indienne ne permit qu'un ordre mécanique malsain se substituât à l'ordre naturel de la vie du peuple, ce qui fut la maladie de la civilisation européenne et qui culmine aujourd'hui dans la monstrueuse organisation artificielle d'un État bureaucratique et industriel. On y perdait les avantages d'un intellect idéaliste, mais on échappait en même temps aux inconvénients d'une intelligence rationnelle mécanisante.

Par nature le mental indien a toujours été profondément intuitif, même quand il se préoccupait surtout du développement de l'intelligence

rationnelle, et sa pensée politique et sociale a donc toujours tenté d'harmoniser les intuitions de la vie à celles de l'esprit, la lumière de la raison jouant le rôle d'intermédiaire, chargée d'organiser et de réglementer. Il voulut se fonder solidement sur les réalités établies et persistantes de la vie, et rattacher son idéalisme non à l'intellect, mais aux illuminations, inspirations, expériences supérieures de l'esprit ; il utilisa la raison comme un pouvoir critique pour vérifier et assurer les étapes du progrès, non pour remplacer la vie et l'esprit tenus pour les vrais, les sains bâtisseurs. Pour le mental spirituel de l'Inde, la vie était une manifestation du Moi : la communauté était le corps de Brahmâ le créateur, ses membres formaient le corps vivant du Brahman au sein de la *samashiti*, la collectivité, le Nârâyana collectif – de même que l'individu représentait le Brahman dans la *vyashti*, le Jîva séparé, le Nârâyana individuel ; le roi était le représentant du Divin sur terre, et les autres ordres de la communauté constituaient les pouvoirs naturels du Moi collectif, *prakritayah*. Les conventions établies, les institutions, les coutumes, la constitution du corps social et politique en toutes ses parties, ne possédaient donc pas seulement une autorité contraignante mais un certain caractère sacro-saint.

Selon l'ancienne conception indienne, l'ordre juste de la vie humaine, comme celui de l'univers, est préservé quand chaque être individuel suit fidèlement son *smadharma*, la vraie loi et les vraies normes de sa nature et de celle de son espèce, et quand l'être collectif, la vie organique commune, en fait autant. Famille, clan, caste, classe ou tout autre groupement social, religieux, industriel, toute nation ou peuple, sont des êtres collectifs organiques qui évoluent selon leur propre dharma, et suivre ce dharma est une condition nécessaire, pour qu'ils puissent se préserver, se perpétuer avec vigueur et agir sagement. Il existe aussi le dharma de la position sociale, de la fonction, de la relation particulière avec autrui, ainsi que le dharma qu'imposent les circonstances, l'environnement, l'époque, *yugadharmâ*, le dharma religieux universel ou éthique, qui agissent tous sur le dharma naturel – l'action selon le *smabhâva* – et cet ensemble crée le corps de la Loi. L'ancienne théorie supposait que dans des conditions humaines parfaitement justes et saines, individuelles et collectives – symbolisées par l'Âge d'or légendaire, Satya Yuga, l'Âge de la Vérité –, il n'est besoin d'aucun gouvernement politique, ni d'un État ou d'une construction sociale artificielle,

car tous les hommes vivent alors librement, en accord avec la vérité de leur moi éclairé et de leur être habité par Dieu : ils vivent donc spontanément selon le Dharma divin intérieur. Un individu et une communauté qui s'auto-déterminent ainsi et vivent en accord avec la juste et libre loi de leur être, tel est donc l'idéal. Mais dans l'état actuel de l'humanité, de sa nature ignorante et tortueuse, sujette aux perversions et aux violations du vrai dharma individuel et du vrai dharma social, il faut superposer à la vie naturelle de la société un État, un pouvoir souverain, un roi ou un corps gouvernant, dont l'objet n'est pas d'interférer indûment dans la vie de la société – à laquelle on doit permettre de fonctionner, pour l'essentiel, selon sa loi et ses coutumes naturelles, et selon un processus de croissance spontané –, mais de surveiller et favoriser ce juste fonctionnement, et de veiller au respect du Dharma ; il lui faut aussi, et c'est l'aspect négatif de son action, punir et réprimer avec vigueur les offenses faites au Dharma et, dans la mesure du possible, les prévenir. À un stade plus avancé de la corruption du Dharma, apparaît la nécessité du législateur et celle d'un gouvernement officiel régissant toute la vie par la loi écrite, par des codes et des règlements extérieurs ; mais – mis à part les détails administratifs extérieurs – les déterminer n'entraîne pas dans les fonctions du souverain politique, qui n'était que leur administrateur, mais dans celles du créateur socio-religieux, le Rishi, ou du gardien et interprète brâhmanique. Et la Loi elle-même, écrite ou non écrite, ne devait jamais être une création nouvelle, ou la fabrication d'une autorité politique ou législative ; elle existait déjà et devait simplement être interprétée, ou énoncée telle quelle, ou bien telle qu'elle s'était développée naturellement à partir d'une loi ou d'un principe préexistants dans la vie et la conscience collectives. Le dernier stade de la société, le pire, issu de cette artificialité et de ce conventionalisme croissants, ne peut être qu'une période d'anarchie, de conflit, de dissolution du dharma – Kali Yuga –, lequel précède nécessairement, une fois traversés les cataclysmes et les violents affrontements d'un sombre et sanglant crépuscule, un renouveau et une nouvelle expression de soi de l'esprit dans l'être humain.

La fonction principale de la souveraineté politique, roi, conseil et autres membres dirigeants du corps politique, était donc de servir et préserver la loi harmonieuse de la vie sociale : le souverain était le

gardien et l'administrateur du Dharma. Une des fonctions de la société elle-même consistait à donner une satisfaction légitime aux besoins vitaux, économiques et autres de l'être humain et à sa prétention au plaisir et aux jouissances de la vie, à condition que ces besoins soient satisfaits selon la norme et avec modération, et soient soumis et subordonnés au dharma éthique, social et religieux. Tous les membres et groupes du corps socio-politique avaient un dharma déterminé par leur nature, leur position, leur relation avec l'ensemble, et il fallait qu'à tous soit garantie la libre et juste pratique de ce dharma ; à l'intérieur de leurs propres limites, ils devaient être laissés à leur fonctionnement naturel, qu'eux-mêmes avaient déterminé, mais il fallait empêcher en même temps que par transgression, empiètement ou déviation ils ne se détournent de leur tâche légitime et de leurs véritables limites. Tel était le rôle de l'autorité politique suprême, le souverain en son Conseil, secondé par les assemblées publiques. L'autorité de l'État n'avait pas à interférer ou à empiéter sur le libre fonctionnement de la caste, de la communauté religieuse, de la guilde, du village, de la cité, des coutumes organiques de la région ou de celles de la province, et elle ne pouvait abroger leurs droits : ceux-ci étaient inhérents au dharma social et nécessaires à son sain exercice. Son rôle consistait seulement à coordonner, à exercer un contrôle général suprême, à défendre la vie de la communauté contre toute attaque extérieure ou toute implosion, à réprimer crimes et désordres, à favoriser le bien-être économique et industriel, à le promouvoir et le réglementer au moins dans ses grandes lignes, à pourvoir aux besoins de la population et utiliser à cette fin les pouvoirs dépassant la compétence des autres.

Ainsi, la politique indienne était en fait un système très complexe de liberté collective et d'auto-détermination ; chaque unité, chaque groupe de la communauté avait son être propre, et gérait sa vie et ses affaires ; détaché du reste par la ligne de démarcation naturelle que constituaient son domaine et ses limites, il se rattachait pourtant au tout par des relations bien comprises ; chacun était le co-partenaire des autres dans l'exercice des pouvoirs et devoirs de l'existence commune, appliquait ses lois et règlements propres, administrait ses affaires dans sa propre sphère, se joignait aux autres pour discuter et réglementer les affaires d'intérêt mutuel ou commun, et était représenté d'une façon ou d'une autre, et selon le degré de son importance, dans

les assemblées générales du royaume ou de l'empire. L'État, autorité politique souveraine ou suprême, était un instrument de coordination, de contrôle général et de bon fonctionnement ; il exerçait une autorité suprême mais non absolue, car dans tous ses droits et pouvoirs, il était limité par la Loi et par la volonté du peuple et, dans ses fonctions internes, il n'était que le co-partenaire des autres membres du corps socio-politique.

Tels étaient la théorie et le principe, et telle était en réalité la constitution de la politique indienne : un ensemble complexe de liberté et d'auto-détermination accompagné d'une suprême autorité coordonnant le tout, une personne et un corps souverains, assurés de l'efficacité de leurs pouvoirs, de leur statut et de leur prestige, mais limités à leurs droits et fonctions propres, à la fois contrôlant et contrôlés par les autres, les admettant en tant que co-partenaires dans tous les domaines, partageant la réglementation et l'administration de l'existence collective ; et tous, souverain, peuple et communautés constituées, étaient pareillement liés par le joug du Dharma qu'ils se devaient de maintenir et qui, à son tour, les bridait. De surcroît, les aspects économiques et politiques de la vie commune ne constituaient qu'une partie du Dharma, une partie nullement séparée de l'ensemble, mais inextricablement liée à lui, liée aux buts religieux, éthiques et hautement culturels de l'existence sociale. La loi éthique colorait la politique et l'économie, s'imposait à toute action du souverain et de ses ministres, au conseil et aux assemblées, à l'individu, aux groupes constitués de la société ; les considérations éthiques et culturelles comptaient dans l'exercice du vote ainsi que pour le choix des qualifications exigées des ministres, des personnalités officielles et des conseillers ; on attendait de tous ceux qui détenaient une autorité dans les affaires du peuple aryen qu'ils aient un caractère et une formation supérieurs. L'esprit religieux et les articles de la religion formaient la clef de voûte de la vie entière du roi et de celle du peuple. La vie sociale n'était pas tant considérée comme un but en soi, bien qu'il fût nécessaire de spécialiser certaines parties de son système, mais – en chacune de ses parties aussi bien que dans la totalité – comme un cadre et un champ de formation pour l'éducation du mental et de l'âme humaine, afin qu'ils se développent et passent de l'existence naturelle à l'existence spirituelle.



### Les institutions politiques indiennes – 3

L'évolution socio-politique de la civilisation indienne, autant que l'on puisse en juger d'après ce qui en a été consigné, passa par quatre étapes historiques : l'âge des simples communautés âryennes, suivi d'une longue période de transition, phase expérimentale marquée par l'élaboration de nombreuses structures et combinaisons politiques ; puis vient la période de formation de l'état monarchique, qui tente d'harmoniser les éléments complexes de la vie collective du peuple pour les rassembler en unités régionales et impériales ; et enfin l'ère du déclin, où tout progrès s'interrompt, où l'Inde entre dans une période de stagnation durant laquelle de nouvelles cultures et de nouveaux systèmes importés d'Asie occidentale et d'Europe lui seront imposés. Les trois premières périodes se distinguent par une solidité, une stabilité remarquables de toutes les structures politiques, et par une saine, une dynamique, une puissante évolution de la vie du peuple, que cette stabilité conservatrice fondamentale du système rendait lente et mesurée, mais qui assurait d'autant mieux la solidité de l'édifice, et en faisait une structure vivante et complète. Même au cours du déclin celle-ci résista longtemps au processus de démolition. Sous la pression étrangère, la structure finit par s'effondrer au sommet, mais elle conserva longtemps sa base ; et partout où elle put résister à l'envahisseur, elle préserva en grande partie son système propre, et vers la fin, il y eut même un effort pour faire revivre sa forme et son esprit. Aujourd'hui encore, bien que ce système politique ait disparu et que ses derniers vestiges aient été extirpés et broyés, la mentalité, le caractère social original qui avait présidé à sa création subsiste encore, en dépit de la stagnation, de la faiblesse, de la perversion, de la désintégration sociales contemporaines ; et malgré les tendances qui prévalent actuellement, malgré les apparences, il n'est pas exclu que cette mentalité, une fois libre de fonctionner à nouveau à son gré et à sa manière, au lieu de suivre les traces de l'évolution politique occidentale, s'oriente vers une création nouvelle issue de son esprit propre ; répondant à un appel qui se préfigure dans la pensée la plus avancée de l'humanité, cette création conduira peut-être à une troisième phase de la vie communautaire et à une fondation spirituelle de la société humaine. Quoi

qu'il en soit, ce que l'Inde a édifié et qui s'est perpétué durant des siècles, animé d'une vie prodigieuse, n'est pas la preuve d'une incapacité, mais au contraire d'un instinct et d'une intelligence politiques remarquables.

Durant toute l'histoire, le principe de base qui servit à l'élaboration de la politique indienne, au cours de ses âges de formation, d'expansion et finalement de réédification, fut celui d'une vie communautaire auto-déterminée organiquement, non seulement dans l'ensemble de la population par l'exercice du droit de vote et par la création d'un organisme représentatif purement extérieur qui ne représentait en fait que la mentalité politique d'une partie de la nation, seule chose à quoi le système moderne ait pu aboutir, mais dans chaque pulsion de sa vie et dans chaque élément de son existence. Cette politique se fondait sur un ordre communautaire, synthétique et libre, et la liberté qu'elle recherchait n'était pas tant celle de l'individu que celle du groupe. Au début, le problème fut assez simple, puisqu'il n'y avait à considérer que deux types d'unités collectives : le village et le clan, tribu ou petit groupe régional. La vie organique et libre de la première unité était fondée sur le système des communautés villageoises autogérées, et l'organisation en était si efficace et si solide, que ce système s'est maintenu presque jusqu'à nos jours, résistant à l'usure du temps et à l'incursion d'autres systèmes ; ce n'est que récemment qu'il a été passé au rouleau-compresseur et anéanti par la machinerie impitoyable du système bureaucratique anglais. La population des villages, vivant surtout de l'agriculture, formait dans l'ensemble un seul corps religieux, social, politique et militaire, et son assemblée, *samiti*, était chargée du gouvernement sous la haute autorité du roi, sans qu'il y eût encore une nette séparation des fonctions ou une division du travail par classes.

Ce système communautaire n'étant adapté qu'à la vie agricole et pastorale sous sa forme la plus rudimentaire, il fallut le faire évoluer vers un plus haut niveau de complexité, et modifier, en la diversifiant, l'application du principe indien fondamental. Cette vie agricole et pastorale, commune à tous les membres de la collectivité âryenne, *krishtayah*, continua en gros d'en demeurer la base, mais une superstructure plus large et plus complexe se mit bientôt en place, qui incluait le commerce, l'industrie et de nombreux arts et métiers, puis une

autre, de moindre envergure, réunissant des occupations et fonctions spécialisées : l'armée, la politique, la religion, le savoir. La communauté de village ne cessa d'être tout du long l'unité stable, la semence incorruptible, l'atome indestructible du corps social, mais une vie collective se mit à croître, où se joignaient des dizaines, des centaines de villages, chacun sous l'autorité de son chef, et nécessitant son propre système administratif ; à mesure que, par conquête ou coalition, les clans s'étendaient jusqu'à devenir de larges populations, ces villages devinrent les noyaux d'un royaume ou d'une nation républicaine confédérée ; puis, ceux-ci devinrent à leur tour des centres, *mandala*, de royaumes plus vastes, et enfin ceux d'un ou de plusieurs grands empires. Que l'Inde ait pu appliquer avec succès son principe de liberté et d'ordre communautaire autogéré, en l'adaptant à ce processus de croissance et aux circonstances changeantes, témoigne de son génie dans l'art de la construction socio-politique.

Pour répondre aux nécessités d'une telle évolution, le mental indien mit au point un système socio-religieux stable, celui des quatre ordres. Extérieurement, il pourrait sembler n'avoir été qu'une forme plus rigide du système social bien connu qui s'est développé naturellement, un jour ou l'autre, dans la plupart des populations humaines : un clergé, une aristocratie militaire et politique, une classe d'artisans, d'agriculteurs et de commerçants libres, et un prolétariat de serfs et de travailleurs. Cette ressemblance, pourtant, n'est qu'extérieure, et, en Inde, l'esprit des *chaturvarna* (les quatre ordres), était différent. Vers la fin de l'âge védique et durant l'âge épique, l'ordre quadruple constituait tout à la fois, et inextricablement, le cadre religieux, social, politique et économique de la société ; à l'intérieur de ce cadre, chaque ordre avait sa part, et dans aucune des activités principales ce rôle et cette position n'étaient-ils exclusifs. Cette particularité est essentielle pour bien comprendre l'ancien système, mais des notions erronées provenant de malentendus ou de l'exagération de phénomènes ultérieurs, et de conditions propres surtout à l'âge du déclin, l'ont obscurcie à nos yeux. Les brâhmanes, par exemple, n'avaient ni le monopole du savoir sacré, ni celui de la connaissance et des fonctions spirituelles supérieures. Nous constatons tout d'abord une sorte de rivalité entre les brâhmanes et les kshatriyas pour l'autorité spirituelle et, pendant longtemps, ces derniers tinrent bon contre les prétentions

de l'ordre des érudits et du corps sacerdotal. Les brâhmanes, cependant, en tant que législateurs, instructeurs, prêtres, hommes qui pouvaient consacrer tout leur temps et leur énergie à la philosophie, à l'érudition, à l'étude des Écritures sacrées, finirent par l'emporter et s'assurèrent une prédominance définitive et incontestable. Les prêtres et les érudits formèrent une classe à part, devinrent les autorités religieuses, les gardiens des livres sacrés et des traditions, les interprètes attitrés dans tous les domaines de la connaissance, les précepteurs religieux habituels ou les gurus des autres classes, et c'est chez eux que l'on trouvait le plus grand nombre – mais non la totalité – des philosophes, des penseurs, des hommes de lettres, des érudits. L'étude des Védas et des Upanishads leur fut en majeure partie réservée ; théoriquement accessible aux trois ordres supérieurs, elle était refusée aux shûdras. Mais en réalité, divers mouvements religieux permirent malgré tout, jusqu'à une époque assez récente, de préserver l'essence de l'ancienne liberté, en mettant à la disposition de chacun la connaissance et les possibilités de développement spirituel les plus hautes. Et de même qu'à l'origine les Rishis védiques ou védântiques provenaient de toutes les classes sociales, ainsi jusqu'à la fin et contrastant avec l'autorité et le savoir traditionnels, des yogis, des saints, des penseurs spirituels, des poètes ou des chantres religieux – flambeaux d'une spiritualité et d'une connaissance vivantes – naîtront dans toutes les couches de la communauté, jusqu'aux shûdras tout en bas de l'échelle, et même parmi les plus méprisés et les plus opprimés des hors-castes.

Les quatre ordres formèrent progressivement une hiérarchie sociale solidement établie, mais à l'exception du statut des hors-castes, à chacun d'eux s'attachaient une vie et une utilité spirituelles, une certaine dignité sociale, une éducation, un principe d'honneur éthique et social, une position, des droits et des devoirs au sein du corps collectif. Ce système avait en outre l'avantage d'assurer automatiquement la stricte division du travail et le statut économique de chacun ; au début, le principe héréditaire prévalut (encore que là aussi la théorie fût plus rigide que la pratique), mais on ne refusait à personne le droit ou la possibilité d'amasser du bien et de jouer un rôle dans la société, l'administration et la politique, grâce à l'influence ou au statut dont il jouissait au sein de son ordre. Car en définitive, la hiérarchie sociale n'était pas une hiérarchie politique : chacun des quatre ordres détenait

sa part des droits politiques du citoyen et, dans les assemblées et les corps administratifs, sa place et sa zone d'influence. Notons par ailleurs que, selon la loi et en théorie tout au moins, les femmes de l'Inde ancienne ne se voyaient pas refuser leurs droits civiques (état d'esprit que ne partageaient guère les autres peuples de l'antiquité), bien que dans la pratique cette égalité fût, à de rares exceptions près, inexistante, en raison de leur soumission au mâle et de leurs tâches domestiques ; néanmoins, comme les annales en témoignent, des femmes ont été non seulement reines, administratrices, et même guerrières sur les champs de bataille, fait très courant dans l'histoire de l'Inde, mais aussi représentantes élues dans les assemblées civiques.

Toute l'organisation politique était fondée sur l'étroite participation des quatre ordres à la vie collective ; à chacun sa sphère d'influence – aux brâhmanes la religion, le savoir et les lettres, aux kshatriyas la guerre, l'exercice du pouvoir royal, les relations politiques entre États, aux vaishyas l'acquisition des biens et la fonction économique et productive ; nul, pas même le shûdra, n'était exclu de la vie civique ; chacun tenait son rang et pouvait émettre un avis autorisé dans les domaines politique, administratif et judiciaire. C'est pourquoi l'Inde n'eut jamais à recourir, en tout cas pas pour longtemps, à ces formes extrêmes de gouvernement par classes, qui ont pendant de si longues périodes et si puissamment marqué l'histoire politique d'autres pays. On n'y trouve ni de théocratie sacerdotale, comme au Tibet, ni d'aristocratie militaire ou seigneuriale, comme celle qui prévalut en France, en Angleterre et dans d'autres pays d'Europe, ni même d'oligarchie marchande comme on en vit à Carthage ou à Venise, car c'étaient là des formes de gouvernement étrangères à son esprit. Les traditions préservées dans le Mahâbhârata semblent indiquer une certaine prédominance des grandes familles de kshatriyas, à une époque de guerres et de luttes généralisées, d'expansion fluctuante, alors que clans et tribus étaient en voie de devenir des nations et des royaumes et luttaient encore pour l'hégémonie et la suzeraineté, phénomène qui se reproduisit sous une forme plus violente lors du retour à la nation-clan, dans le Râjpûtânâ du Moyen Âge ; mais dans l'Inde ancienne, ce ne fut qu'une simple phase, et cette prédominance n'excluait pas l'influence politique et civile d'hommes appartenant aux autres ordres, sans que les différentes unités collectives aient à subir, dans leur libre

existence, aucune interférence ou contrôle oppressif. La politique des républiques démocratiques qui s'établirent durant la période de transition entre le Moyen Âge et l'âge classique, visait très probablement à préserver l'intégrité de l'ancien principe de participation active aux assemblées générales populaires, à la différence des démocraties de type grec ; dans les républiques oligarchiques, le pouvoir était entre les mains d'un clan, ou parfois d'un sénat plus restreint recruté parmi les éléments les plus nobles de la société, qui se muèrent ensuite en conseils ou assemblées représentant les quatre ordres, comme ce fut le cas plus tard dans les conseils royaux ou les comités urbains. De toute façon, le système qui s'établit finalement se fondait sur une politique mixte, où aucun ordre n'exerçait sur les autres une domination illégitime. C'est pourquoi l'Inde n'a jamais connu cette lutte entre patriciens et plébéiens – entre concept oligarchique et concept démocratique –, s'achevant par l'instauration d'un gouvernement monarchique absolu, qui caractérise l'histoire mouvementée de la Grèce et de Rome, ni ces formes successives et cycliques de gouvernement nées de la lutte des classes qui se manifestèrent plus tard en Europe : cycle qui s'ouvre sur le règne d'une aristocratie, que remplace, par usurpation ou révolution, les classes riches et professionnelles de plus en plus dominatrices ; il s'oriente ensuite vers le régime bourgeois, vers une industrialisation de la société, gouvernée et exploitée au nom des petites gens et des masses ; et enfin, il atteint sa phase actuelle, caractérisée par le gouvernement d'un prolétariat ouvrier. Le mental et le tempérament indiens, moins exclusivement intellectuels et vitaux, plus intuitivement synthétiques et plus souples que ceux des peuples occidentaux, parvinrent, certainement pas à un système social et politique idéal, mais tout au moins à une synthèse sage et stable – pas un équilibre hautement précaire ni un compromis ou un système d'alternance – de tous les pouvoirs et ordres naturels, une coordination organique et vitale respectueuse du libre fonctionnement de tous les organes du corps collectif ; ceci ne le protégeait certes pas du déclin qui gagne tous les systèmes humains, mais le protégeait de tout désordre ou conflit organique.

Trois corps dirigeants occupaient le sommet de la structure politique : le roi en son conseil ministériel, l'assemblée métropolitaine, et l'assemblée générale du royaume. Les membres du conseil et les mi-

nistres étaient recrutés dans tous les ordres. Le conseil incluait un nombre fixe de représentants brâhmanes, kshatriyas, vaishyas et shûdras. Numériquement, les vaishyas étaient en vérité largement prépondérants, mais cette proportion n'était que juste, vu qu'elle correspondait à une réalité sociale : dans la société âryenne primitive, en effet, l'ordre des vaishyas ne comprenait pas seulement les marchands et les petits commerçants, mais les ouvriers, les artisans et les agriculteurs, et ils formaient donc le plus gros de l'assemblée populaire, *vishah* ; les trois autres ordres – brâhmanes, kshatriyas et shûdras –, si grandes que fussent la position et l'influence des deux premiers, se développèrent plus tardivement, et leur nombre était nettement inférieur. Plus tard seulement, en raison de la confusion provoquée par le soulèvement bouddhiste et la reconstruction sociale brâhmanique à l'époque du déclin culturel, la masse des cultivateurs, des artisans et des petits commerçants fut réduite dans la plus grande partie de l'Inde à la condition de shûdras, une poignée de brâhmanes se tenant au sommet et quelques kshatriyas et vaishyas saupoudrant l'espace intermédiaire. Le Conseil, représentant ainsi la communauté entière, constituait le corps exécutif et administratif suprême, et son accord et sa participation étaient requis chaque fois que le roi prenait des mesures ou émettait des décrets importants relatifs au gouvernement et aux questions financières et politiques d'intérêt général. C'étaient le roi, le conseil et les ministres, secondés par les comités administratifs, qui supervisaient et contrôlaient les différents services des entreprises d'État. Nul doute qu'avec le temps le pouvoir du roi s'étendit, et le souverain fut souvent tenté d'agir indépendamment, quand et comme il le jugeait bon ; toutefois, aussi longtemps que le système préserva sa pleine vigueur, le roi ne put défier ou ignorer impunément l'opinion et la volonté des ministres ou du conseil. Même un souverain aussi puissant, aussi autoritaire que le grand empereur Ashoka, sortit vaincu d'un tel conflit et se vit pratiquement contraint d'abdiquer. Les ministres en leur conseil avaient le droit, et ne s'en privaient pas, de procéder à la déposition d'un roi récalcitrant ou incompetent, et de le remplacer par quelqu'un de sa famille ou par une nouvelle dynastie ; c'est ainsi que se produisirent plusieurs revirements historiques, notamment la révolution dynastique qui fit remplacer les Mauryas par les Sungas, puis, à nouveau, l'instauration de la lignée des empereurs

Kanwas. En matière de théorie constitutionnelle et de pratique courante, l'action du roi était en réalité celle du roi en son conseil, secondé par ses ministres ; pour être validée, son action personnelle dépendait de leur approbation, et de la mesure dans laquelle il s'acquittait avec justice et fidélité des fonctions que lui avait assignées le Dharma. Et de même que le conseil était, si l'on peut dire, la quintessence du pouvoir du corps collectif ou centre exécutif réunissant dans un cadre pratique les quatre ordres – éléments principaux de l'organisme social concentrés et représentés dans sa constitution –, de la même manière le roi ne pouvait être que l'exécutant de ce pouvoir et non, comme dans un régime autocratique, l'État lui-même, le Propriétaire du pays, le Gouverneur irresponsable d'une nation de sujets obéissants. L'obéissance du peuple allait à la Loi, au Dharma ; celle qu'il devait aux édits du roi en son conseil n'était qu'un moyen de le servir et de le préserver.

Cependant, s'il avait été le seul corps gouvernant, un petit noyau comme le Conseil, soumis à l'influence directe et constante du souverain et de ses ministres, aurait pu dégénérer et se transformer en un instrument de gestion autocratique. Mais l'État comportait deux autres organes puissants, qui représentaient le corps social sur une plus grande échelle, exprimant sa vie, son mental, sa volonté de façon plus familière et plus intime ; indépendants de l'influence immédiate du souverain, ils exerçaient dans l'administration et la législature un pouvoir étendu et permanent et pouvaient à tout moment mettre un frein aux ambitions royales : en cas de mécontentement, ils pouvaient soit se débarrasser d'un roi impopulaire ou oppresseur, soit l'empêcher de gouverner jusqu'à ce qu'il se soit soumis à la volonté du peuple. Nous parlons ici des deux grandes assemblées, métropolitaine et générale, qui siégeaient séparément pour l'exercice de leurs pouvoirs respectifs, et conjointement pour les affaires concernant l'ensemble de la population.<sup>1</sup>

La Paura, ou assemblée civile métropolitaine, siégeait en permanence dans la capitale du royaume ou de l'empire, et sous le système

1. Ces informations (je n'ai retenu que celles qui servent mon propos) sont tirées de l'ouvrage lumineux et scrupuleusement documenté que M. Jayaswal a consacré à ce sujet (*Note de l'auteur*).

impérial il semble qu'il y en ait eu d'autres, plus restreintes, dans les principales villes de province, survivance de l'époque où ces villes étaient elles-mêmes les capitales de royaumes indépendants. Cette assemblée était constituée de représentants des guildes de la cité et des différentes castes appartenant à tous les ordres de la société, ou tout au moins aux trois ordres inférieurs. Ces corporations étaient elles-mêmes les corps constituants de la communauté, et leur gouvernement autonome s'exerçait aussi bien dans les campagnes que dans les villes ; l'assemblée suprême des citoyens n'était pas une représentation artificielle, mais celle, naturelle, de la totalité collective de tout l'organisme, tel qu'il existait dans les limites de la métropole. Cette assemblée gouvernait toute la vie de la cité, agissant soit directement, soit par l'intermédiaire d'assemblées plus restreintes, de comités administratifs, ou de commissions de cinq ou dix membres, parfois davantage ; tant par des règlements et des décrets auxquels les guildes étaient tenus d'obéir, que par une administration directe, elle contrôlait et supervisait les affaires commerciales, industrielles, financières et municipales de la communauté civile. De surcroît, c'était un pouvoir que l'on se devait de consulter et qui pouvait intervenir dans les affaires les plus importantes du royaume, parfois séparément, parfois en coopération avec l'assemblée générale ; sa présence et son fonctionnement constants dans la capitale en faisaient une force dont le roi, ses ministres et le conseil devaient tenir compte. En cas de conflit avec les ministres du roi ou les gouverneurs, les parlements civiques siégeant dans les provinces les plus reculées pouvaient, en cas de crime grave ou pour des questions de statut ou de privilèges, ou même lorsqu'ils étaient mécontents des administrateurs du roi, manifester leur déplaisir et obtenir la révocation du dignitaire incriminé.

L'assemblée générale était, elle aussi, un corps représentatif du pays tout entier, la vivante expression de son mental et de sa volonté ; composée des députés, des chefs élus ou des hommes les plus influents des villes et des villages, elle avait son siège hors de la métropole. Il semble qu'un certain élément ploutocratique se soit glissé dans sa composition, car elle était principalement recrutée parmi les personnes les plus riches des communautés représentées, et sa nature relevait donc un peu d'une Chambre des Communes non entièrement démocratique – bien que, contrairement aux autres parlements, sauf les

parlements modernes les plus récents, elle incluait des shûdras aussi bien que des vaishyas et des kshatriyas –, tout en étant une expression assez fidèle de la vie et du mental populaires. Ce n'était pourtant pas un parlement suprême : elle ne détenait généralement pas de pouvoirs législatifs fondamentaux, pas plus que le roi et son conseil ou l'assemblée métropolitaine, mais seulement ceux d'émettre des décrets ou des règlements. Expression directe de la volonté populaire, elle servait à coordonner les différentes activités de la vie nationale, veillant à ce qu'elles ne dévient pas de leur but, assurant l'ordre général et la bonne marche du commerce, de l'industrie, de l'agriculture, de la vie sociale et politique de la nation ; sa fonction consistait en outre à obtenir du roi et de son conseil privilèges et permissions spéciales, à octroyer – ou refuser – son accord aux actions du souverain, et même, en cas de nécessité, à s'opposer à lui ouvertement, à prévenir toute erreur de gouvernement ou à renverser celui-ci avec les moyens dont disposaient les représentants du peuple. La session conjointe des assemblées métropolitaine et générale était consultée dans les affaires de succession ; elle pouvait déposer le souverain, modifier la succession à sa mort, transférer le trône en dehors de la famille régnante, jouer parfois le rôle de cour suprême dans les procès politiques, et en cas de trahison ou d'erreur judiciaire. Ces assemblées étaient saisies de toutes les résolutions royales touchant la politique d'État, et leur accord était nécessaire pour tout ce qui concernait les taxations spéciales, la guerre, les sacrifices, les vastes plans d'irrigation, etc., et toutes questions d'intérêt vital pour le pays. Il semble que les deux corps aient siégé en permanence, car des rapports parvenaient quotidiennement au souverain : leurs décisions étaient entérinées par le roi et avaient automatiquement effet de loi. Si l'on passe en revue leurs droits et leurs activités, il apparaît clairement que ces deux assemblées partageaient une souveraineté dont les pouvoirs leur étaient inhérents ; elles pouvaient même les exercer dans certaines occasions extraordinaires qui n'étaient pas normalement de leur ressort. Il est significatif qu'Ashoka, lorsqu'il tenta de modifier le Dharma de la communauté, ne procéda pas seulement par décret royal, mais en discuta avec l'Assemblée. L'ancienne description, selon laquelle ces deux institutions représentaient le pouvoir exécutif du royaume et, si besoin était, l'opposition au gouvernement royal, semble donc par-



faitement justifiée.

On ne sait trop quand disparurent ces grandes institutions, si ce phénomène précéda l'invasion musulmane ou en fut la conséquence. Dans une organisation de la liberté collective aussi complexe, où la coordination est impérative, tout effondrement au sommet ne pouvait qu'affaiblir considérablement le système, creusant un fossé entre le gouvernement royal – qui, de par son isolement, devenait de plus en plus autocratique et dirigeait seul les affaires internationales – et les autres organes du corps socio-politique qui, à leur tour, se mirent à régler eux-mêmes leurs problèmes internes (comme ce fut le cas pour les communautés de villages), perdant tout contact, tout lien vivant avec les problèmes supérieurs de l'État. Quoi qu'il en soit, l'invasion provenant d'Asie centrale, en introduisant une tradition de gouvernement personnel et autocratique inaccoutumée à cette limitation du pouvoir, allait aussitôt détruire de telles institutions ou leurs vestiges, ou celles qui avaient survécu, notamment dans toute l'Inde du Nord. Dans le Sud, le système politique indien résista plusieurs siècles encore, mais il ne semble pas que les assemblées publiques aient eu la même constitution que les anciens corps politiques; elles faisaient plutôt partie des autres organisations et assemblées communautaires, dont elles étaient les centres de coordination et de contrôle suprême. Ces assemblées inférieures comprenaient des organismes qui avaient à l'origine un caractère politique, au temps où ils étaient les plus hautes institutions gouvernant la nation-clan, *kula*, et la république, *gana*. Elle ne furent pas abolies par les nouvelles lois, mais perdirent leurs pouvoirs souverains et ne purent administrer, avec une autorité restreinte et subordonnée, que les affaires de leurs communautés constituantes. Privé de son caractère politique, le *kula*, ou clan familial, survécut néanmoins en tant qu'institution socio-religieuse, surtout parmi les kshatriyas, et préserva sa loi sociale et religieuse traditionnelle, *kula-dharma*, et parfois même son caractère communautaire, *kula-sangha*. Les assemblées publiques, qui existaient tout récemment encore dans l'Inde du Sud, jouant le rôle de l'ancienne assemblée publique, coexistaient bien souvent et fonctionnaient soit séparément soit de concert, et semblent avoir été des variantes de ces institutions politiques. Au Râjputânâ également, le clan familial recouvra son caractère et son activité politiques, mais sous une autre forme, privé de ses anciennes

institutions et de son caractère culturel plus raffiné; il préserva cependant au plus haut degré le dharma du kshatriya – courage, chevalerie, magnanimité, honneur.

Il est un élément du système communautaire indien, plus solidement enraciné encore, qui se développa dans le cadre des quatre ordres – allant pour finir jusqu'à le remplacer – et qui acquit une vitalité prodigieuse, une persistance et une importance prédominantes : l'institution historique et toujours tenace, bien que décadente, de la caste, *jâti*. Celle-ci est la conséquence des subdivisions qui, dans chacun des quatre ordres, se multiplièrent sous la pression de différentes forces. La subdivision de la caste des brâhmanes a des causes principalement religieuses, socio-religieuses ou rituelles, mais les divisions régionales ou locales jouèrent aussi un rôle. L'ordre des kshatriyas, quant à lui, préserva le plus souvent son unité, bien qu'il fût divisé en *kula*. Par contre, les vaishyas et les shûdras éclatèrent en castes innombrables de par la nécessité de subdiviser les fonctions économiques selon le principe héréditaire. N'eût été l'application toujours plus rigide de ce principe, la subdivision de ces fonctions aurait pu, comme dans d'autres pays, se maintenir par un système de guildes, et dans les villes il existait une organisation de ce type, puissante et efficace. Mais par la suite, ce système corporatif tomba en désuétude et fut partout remplacé par l'institution plus générale de la caste, devenue le principe de base de la fonction économique. Dans les villes comme dans les villages, la caste formait un corps distinct, une communauté à la fois religieuse, sociale et économique, qui rendait la justice, réglait ses propres affaires, et exerçait sa juridiction sur ses membres en toute liberté, sans aucune ingérence extérieure : l'on ne se référait aux brâhmanes, gardiens du Shâstra, que pour les questions fondamentales concernant le Dharma, car leur interprétation ou leur décision faisait autorité. Comme le clan, chaque caste possédait sa loi, sa règle de vie et de conduite, *jâti-dharma*, et son assemblée communautaire, *jâti-sangha*. Toutes les institutions politiques indiennes étant fondées sur une base communautaire et non individuelle, la caste elle aussi jouait un rôle important dans le fonctionnement politique et administratif du royaume. Les guildes formaient également de petites communautés marchandes ou industrielles, qui agissaient indépendamment, s'assemblaient pour discuter et administrer leurs affaires, et tenaient même des assemblées plénières qui, à

une certaine époque, semblent avoir été investies du pouvoir exécutif dans les centres urbains. Ces gouvernements des guildes, si on peut les appeler ainsi – car ils formaient plus que des municipalités –, se fondirent ensuite dans une structure beaucoup plus étendue, une vaste unité organique réunissant les assemblées des guildes et celles des castes de tous les ordres. Les castes en tant que telles n'étaient pas représentées directement à l'assemblée générale du royaume, mais elles intervenaient dans l'administration des affaires locales.

Les communautés de villages et la cité formaient la base concrète et puissante de tout le système; mais il convient de noter qu'elles n'étaient pas uniquement des unités territoriales, ou un mécanisme commode utilisé à des fins électorales, administratives ou pour quelque autre cause d'utilité sociale et politique; c'étaient toujours de vraies unités communautaires dotées d'une vie organique, qui fonctionnaient selon leur pouvoir propre, et pas seulement comme un élément subordonné de la machinerie d'État. L'on a dépeint la communauté de village comme une petite république, et cette description est à peine exagérée: chaque village, en effet, était à l'intérieur de ses limites, autonome et auto-suffisant, gouverné par ses propres élus du Panchâyat, et par ses propres délégués, élus ou héréditaires. Il pourvoyait aux besoins et à l'éducation de tous, aux nécessités et fonctions économiques, disposait d'une police et de tribunaux, organisait lui-même son existence comme une unité indépendante autogérée. Ces villages avaient également recours à divers arrangements pour régler leurs affaires mutuelles, et certains villages se groupaient sous l'autorité de chefs élus ou héréditaires, qui formaient ainsi, quoique l'organisation en fût moins rigoureuse, un corps naturel. Quant aux villes de l'Inde, elles constituaient, de façon à peine moins frappante, des corps autonomes gouvernés et administrés par leurs assemblées et leurs comités propres, disposant d'un système électoral et du droit de vote, réglant leurs affaires de leur propre chef et envoyant, comme les villages, leurs représentants à l'assemblée générale du royaume. Ces gouvernements urbains administraient toutes les activités contribuant au bien-être matériel ou autre des citoyens: police, instances judiciaires, travaux publics, protection des lieux publics ou sacrés, état civil, collecte des taxes municipales, et toutes affaires concernant le négoce, l'industrie et le commerce. Si la communauté de village peut être dépeinte comme

une petite république, on peut au même titre comparer la constitution de la cité à une république urbaine élargie. Fait significatif, les assemblées Naïgama et Paura – gouvernements de guildes et corps métropolitains – avaient le privilège de frapper leur propre monnaie, pouvoir autrement exercé par les seuls chefs d'État monarchiques et par les républiques.

Notons aussi l'existence d'un autre type de communautés, celles qui ne constituaient pas des entités politiques, mais, chacune à sa façon, formaient un corps autonome; elles illustrent la forte tendance de la vie indienne à prendre, dans toutes ses manifestations, une forme étroitement communautaire. La famille « conjointe », institution qui prévaut dans toute l'Inde, en est un exemple; elle commence aujourd'hui seulement à s'effriter sous la pression des conditions de vie modernes. Les deux principes fondamentaux en étaient, d'abord celui de la propriété commune, partagée entre les agnats et leurs familles et, dans la mesure du possible, une vie commune « indivise » sous l'autorité du chef de famille, et, en second lieu, le droit de chaque individu mâle à revendiquer une portion égale du bien paternel, portion qui lui revenait dans les cas de séparation et de division du patrimoine. Cette unité communautaire, jointe aux droits inaliénables de l'individu, est un exemple de cette faculté qu'ont les Indiens de vivre et de penser synthétiquement, de reconnaître les tendances fondamentales et de les harmoniser, même si, dans leur application, elles semblent contradictoires. C'est ce même esprit synthétique qui chercha, dans tout l'éventail du système socio-politique indien, à faire fusionner, par différents moyens, les tendances théocratiques, monarchiques ou aristocratiques, ploutocratiques ou démocratiques, pour en faire un tout ne portant les caractéristiques d'aucune d'entre elles, sans être pour autant un compromis ni un amalgame régi par un système de contrôles ou d'équilibrage, ni par une construction synthétique intellectuelle: cet ensemble avait plutôt la forme extérieure que prend naturellement un esprit, un caractère social complexe.

À l'autre extrême, nous trouvons la plus haute expression du mental-de-vie ascétique et purement spirituel de l'Inde: la communauté religieuse dont la forme est, là encore, communautaire. À l'origine, dans la société védique, il n'y avait place pour aucune Église, communauté religieuse ou ordre ecclésiastique; dans ce système, le

corps populaire formait un tout socio-religieux unique, sans séparation entre religieux et laïques, profanes ou prêtres, et malgré les développements ultérieurs, la religion hindoue, dans son ensemble ou en tout cas à sa base, s'en est tenue à ce principe. Par ailleurs, une tendance croissante à l'ascétisme, apparue au cours du temps pour distinguer la vie mondaine de la vie religieuse, poussant à la création d'une communauté religieuse séparée, se vit confirmée par la montée des croyances bouddhiques et jaïns. L'ordre monastique bouddhique fut la première forme de la grande organisation religieuse communautaire.

En fait, le Bouddha ne fit qu'appliquer à la vie ascétique les principes connus de la société et de la politique indiennes. L'ordre qu'il créa se voulait un *dharma-sangha*, et chaque monastère constituait une communauté religieuse, un corps collectif vivant pour exprimer le Dharma, et dont toutes les règles, dispositions et structures de vie avaient pour base le maintien de ce Dharma tel qu'il était compris par les bouddhistes. À l'évidence, c'étaient là précisément le principe et la théorie de toutes les sociétés hindoues, mais au sein d'un corps purement religieux où la vie spirituelle revêtait la plus haute intensité possible. Ces monastères, comme les unités communautaires socio-politiques indiennes, réglaient leurs propres affaires. Une assemblée de l'ordre discutait des questions contestables du Dharma et de son application, procédait par vote comme dans les salles de réunion des républiques ; mais ce vote était malgré tout soumis à un certain contrôle, afin de prévenir les effets pervers éventuels d'une méthode trop strictement démocratique. Une fois ce système monastique fermement établi, il fut emprunté au bouddhisme par la religion orthodoxe hindoue, mais sans son organisation élaborée. Partout où ces communautés religieuses purent prévaloir contre l'ancien système brâhmanique, elles eurent tendance, comme dans l'ordre créé par Shankarâchârya, à devenir une sorte de directoire ecclésiastique pour le corps laïque de la communauté. Cependant, elles ne s'arrogeaient aucune position politique, et on ne trouve, dans l'histoire politique de l'Inde aucun conflit entre l'Église et l'État.

Il est donc clair que, même au temps des grands royaumes et empires, la vie tout entière de l'Inde ancienne retint son principe premier et son fonctionnement essentiel, et que sa politique sociale est demeurée fondamentalement un système complexe de corps com-

munautaires se déterminant et se gouvernant eux-mêmes. En Inde comme partout ailleurs, apparut la nécessité de faire évoluer ce système, et de placer au-dessus de lui l'autorité d'un État organisé, en partie parce que la raison pratique exigeait une coordination plus rigoureuse et scientifiquement plus efficace que ne le permettait, sauf pour de petits territoires, une organisation naturelle plus souple de la vie, et, raison plus impérative encore, parce qu'il fallait établir des systèmes d'offensive et de défense militaires, et une action internationale qui fussent concentrés entre les mains d'une autorité centrale unique. Une extension de l'État républicain libre eût peut-être suffi à satisfaire à la première exigence, car il détenait le potentiel et les institutions nécessaires, mais la méthode de l'État monarchique, mieux centralisée, plus concentrée, plus accessible, offrait un outil tout fait et plus maniable, un mécanisme plus simple et apparemment plus efficace. Et pour ce qui concerne la réalisation – et notamment le problème séculaire et si difficile à résoudre de l'unification politique de l'Inde, problème qui s'est posé à elle pratiquement depuis le début, alors qu'elle était encore un continent plus qu'un pays –, le système républicain, d'une puissance mieux adaptée à la défense qu'à l'offensive, s'avéra inadéquat malgré l'efficacité de son organisation militaire. En Inde comme ailleurs, ce fut donc en définitive la forte constitution de l'État monarchique qui prévalut et engloutit tout le reste.

Cependant, le mental indien est demeuré fidèle à ses intuitions et ses idéaux de base, et c'est pourquoi les fondements d'un gouvernement communautaire auto-déterminé, conforme au tempérament du peuple, ont pu être préservés ; c'est aussi ce qui a empêché que l'État monarchique ne devienne une autocratie ou n'outrepasse ses fonctions, et fait obstacle à une mécanisation de la vie sociale. C'est seulement au cours de la longue phase de déclin que les libres institutions reliant le gouvernement royal à la vie communautaire autogérée du peuple, tendirent à disparaître ou perdirent beaucoup de leur puissance et de leur vigueur ; les maux d'un gouvernement personnel, d'une bureaucratie de scribes et de fonctionnaires, d'une autorité centralisée trop prépondérante, commencèrent alors à se faire cruellement sentir. Tant que subsistèrent les anciennes traditions de la politique indienne, et dans la mesure où elles conservèrent leur vitalité et leur efficacité, ces maux demeurèrent sporadiques et isolés, ou ne purent assumer de

sérieuses proportions. Ce furent l'invasion et la conquête étrangères, s'alliant au lent déclin et à la décadence finale de l'ancienne culture indienne, qui provoquèrent l'effondrement de grands pans de l'ancienne structure socio-politique, puis sa dégradation et sa désintégration, sans que se présentent les moyens suffisants d'une renaissance ou d'une nouvelle création.

Aux grands jours de la civilisation indienne, ce système politique atteignit le plus haut degré de son évolution ; admirable, efficace au plus haut point, il combinait à la perfection l'ordre et la stabilité d'une part, et, d'autre part, le principe d'autogestion communautaire. L'État assumait sa tâche administrative, judiciaire, financière et protectrice, sans abolir ou enfreindre, dans ces mêmes domaines, les droits et les libres activités des personnes et des corps constitués. Les cours royales, tant dans la capitale que dans le reste du pays, constituaient l'autorité judiciaire suprême coordonnant l'administration de la justice dans tout le royaume, mais elles ne s'ingéraient pas indûment dans le judiciaire et ses pouvoirs, que les communautés des villes et des villages avaient conférés à leurs propres cours ; la justice royale allait jusqu'à s'associer aux tribunaux des guildes, des castes et des familles, fonctionnant comme un vaste instrument d'arbitrage, et n'imposant son autorité que dans les cas de crimes graves. Les instances administrative et financière des communautés villageoises et urbaines jouissaient d'un même respect ; tant dans les villes que dans les campagnes, les gouverneurs du roi et ses dignitaires vivaient côte à côte avec les gouverneurs, les fonctionnaires et les chefs des communes nommés par le peuple et ses assemblées. L'État n'intervenait pas dans la libre pratique du culte ni dans le mode de vie économique et financier de la nation ; il se bornait à maintenir l'ordre social et à offrir la supervision, le soutien, la coordination et les moyens nécessaires à la bonne marche et au plein épanouissement des activités nationales. Il sut comprendre son rôle et profiter de toutes les occasions pour encourager, avec splendeur et magnanimité, l'architecture, l'art, la culture, la recherche académique, la littérature et toutes les créations du mental national. L'État trouvait en la personne du monarque un chef puissant et respectable, et dans son système administratif – qui n'était ni une autocratie, ni une bureaucratie arbitraires, ni une machine écrasant la vie ou s'y substituant – un instrument parfait mis au service d'une grande civi-

## *Les institutions politiques indiennes – 4*

Une juste connaissance des faits, une juste compréhension du caractère et du principe inhérents au système socio-politique indien, écartent aussitôt la thèse des critiques occidentaux selon laquelle le mental indien, même s'il s'est montré remarquable en métaphysique, religion, art et littérature, fut inapte à organiser la vie, inférieur dans les travaux de l'intelligence pratique et, plus spécialement, nul en matière d'expérience politique, rien dans ses annales ne témoignant d'une construction, d'une pensée ou d'une action politiques saines. Bien au contraire, la civilisation indienne élaborait un système politique admirable, solidement bâti, sain et durable, combina avec une remarquable habileté les principes et tendances monarchiques, démocratiques et autres sur lesquels s'est penché le mental humain dans ses efforts de construction sociale, tout en échappant aux excès de la mécanisation, défaut de l'État européen moderne. J'examinerai plus tard les objections qu'elle suscite, selon la conception occidentale de l'évolution et du progrès.

Cela dit, il est un autre aspect de la politique où l'« esprit politicien » de l'Inde a complètement échoué. Certes, compte tenu des circonstances, l'organisation mise au point a admirablement réussi à maintenir la stabilité et une administration efficace, à garantir l'ordre, les libertés et le bien-être commun de la population ; toutefois, et même si chacune des nombreuses populations était une entité distincte, autogérée, bien gouvernée et prospère, même si tout le pays pouvait jouir des bienfaits d'une civilisation et d'une culture hautement développées, cette organisation se montra incapable de promouvoir l'unification nationale et politique de l'Inde, incapable également de la protéger des invasions étrangères, de l'éclatement de ses institutions et d'un asservissement séculaire. Sans doute le système politique d'une société doit-il être jugé, d'abord et avant tout, en fonction de la stabilité, de la prospérité, de l'ordre et de la liberté intérieurs qu'il garantit à la population ; mais il doit l'être aussi en fonction de la protection qu'il assure face aux visées des autres États, sur son unité, sa puissance militaire face aux rivaux et ennemis extérieurs. L'humanité n'a certes pas à s'en glorifier. Des nations ou des peuples qui n'avaient pas su



développer ce type de pouvoir politique à un très haut degré – les Grecs dans l'antiquité et les Italiens au Moyen Âge, par exemple –, ont pu, spirituellement et culturellement, se montrer de beaucoup supérieurs à leurs conquérants, et, bien plus que des États militaires victorieux, des communautés agressives et des empires prédateurs, contribuer à un véritable progrès de l'humanité.

Mais l'homme vit encore sous la domination du vital ; expansion, possession, agression, telles sont ses tendances naturelles ; chacun lutte pour absorber le voisin, et sa survie passe par la domination des autres. En cela, il suit la loi première de la vie. Or un mental, une conscience collective qui donne constamment la preuve de son incapacité à se défendre et à attaquer, qui ne peut organiser l'unité centralisée et efficace nécessaire à sa propre sécurité, montre clairement que, dans le domaine politique, elle est loin d'occuper le rang le plus haut. Jamais l'Inde n'a été unie, ni sur le plan national, ni politiquement. Pendant près de mille ans elle a subi le raz de marée des invasions barbares, et pendant près de mille ans encore elle a vécu asservie à des maîtres étrangers successifs. À ce titre, il est donc évident que l'on peut accuser le peuple indien d'incapacité politique.

Mais là encore, gardons-nous de toute exagération. Voyons les faits tels qu'ils sont, et réfléchissons à leur vraie signification afin de comprendre les tendances et les principes clés de ce problème auquel l'Inde, au cours de sa longue histoire, n'a jamais, il faut l'admettre, trouvé de solution satisfaisante. Tout d'abord, si l'on doit mesurer la grandeur d'un peuple à l'aune de son agressivité militaire, à l'échelle de ses conquêtes, à ses guerres victorieuses contre d'autres nations, au triomphe d'instincts rapaces et prédateurs bien organisés, et à un besoin irrépressible d'annexer et d'exploiter, l'Inde, confessons-le, occupe peut-être le rang le plus bas sur la liste des grands peuples du monde. À aucune époque elle ne semble avoir fait montre d'un expansionnisme politique et militaire agressif, au-delà de ses propres frontières ; nulle épopée relatant une domination mondiale, nul grand récit d'invasions lointaines ou d'empire colonial étendant ses conquêtes ne figurent dans l'histoire des accomplissements de l'Inde. L'unique et vaste entreprise d'expansion, de conquête, d'invasion qu'elle tenta jamais eut un dessein culturel : l'invasion et la conquête du monde oriental par la pensée bouddhique, et l'expansion de sa spiritualité, de

son art et des puissants courants de sa pensée. Encore ne s'agissait-il que d'une invasion pacifique, pas d'une conquête par les armes ; car répandre une civilisation spirituelle par la force et la conquête extérieures, matérielles, ce dont se targue l'impérialisme moderne ou ce qui lui tient lieu d'excuse, eût été incompatible avec la mentalité et le tempérament indiens, et avec la conception qui sous-tendait son Dharma. Une série d'expéditions colonisatrices portèrent en vérité la race et la culture indiennes vers les îles de l'archipel, mais les navires qui appareillaient tant de la côte ouest que de l'est n'étaient pas des flottes d'envahisseurs ayant pour mission d'annexer à l'empire indien ces pays côtiers, mais des exilés ou des aventuriers transportant avec eux, vers des peuples encore incultes, la religion de l'Inde, son architecture, son art, sa poésie, sa pensée, sa vie et ses coutumes. L'idée d'un empire, voire d'un empire mondial, n'était pas étrangère au mental indien, mais ce monde était le monde indien, et le but était de fonder l'unité impériale de ses peuples.

Cette idée, le sentiment de cette nécessité, ce besoin constant de la réaliser sont évidents dans tout le déroulement de l'histoire de l'Inde, depuis les premiers temps védiques, puis au cours de la période historique représentée par le Râmâyana et le Mahâbhârata, durant l'édification des empires Maurya et Gupta, à l'âge où les Moghols tentèrent d'unifier le pays, lors du baroud d'honneur des Peshwas, jusqu'à l'échec final et au nivellement de toutes les forces conflictuelles sous un joug étranger – l'asservissement à l'uniforme remplaçant la libre unité d'un peuple libre. La question est alors de savoir si la lenteur, les difficultés, les fluctuations et l'effondrement de cet effort séculaire étaient dus à une insuffisance fondamentale de la civilisation, ou de la conscience et des capacités politiques du peuple, ou bien à d'autres facteurs. On a beaucoup écrit sur ce sujet, beaucoup parlé d'une incapacité des Indiens à s'unir, d'un manque général de patriotisme – lequel, nous dit-on, commencerait tout juste de s'éveiller sous l'influence de la culture occidentale –, et sur les divisions imposées par la religion et le système des castes. Cependant, même si nous prenons sur nous tout le blâme, il reste que ces critiques, qui d'ailleurs ne sont pas toutes parfaitement fondées ni correctement énoncées ou réellement applicables au problème, ne mettent en lumière que les symptômes. C'est ailleurs qu'il nous faut chercher les causes profondes.

Un argument généralement avancé pour la défense de l'Inde, est que celle-ci est quasiment un continent, presque aussi vaste que l'Europe, comprenant de nombreuses populations, et que le problème a donc présenté des difficultés tout aussi grandes, ou, mettons, presque aussi considérables. Dès lors, si le fait que le concept d'unité européenne demeure encore un fantasme impuissant planant dans les sphères de l'idéal, et irréalisable jusqu'à ce jour, n'est pas tenu pour preuve d'une insuffisance de la civilisation occidentale ou de l'incapacité des peuples européens, selon quelle justice appliquerait-on un système de valeurs différent pour juger d'un idéal d'unité – ou tout au moins d'unification – plus clairement exprimé, et des efforts persistants et souvent proches du succès pour le réaliser, qui jalonnent l'histoire des peuples de l'Inde? Et même si la thèse de nos détracteurs ne manque pas de vigueur, sa forme n'est pas entièrement appropriée, car l'analogie est souvent sujette à caution, et les circonstances, en Inde et en Occident, n'étaient pas comparables. Les peuples d'Europe, en effet, constituent des nations qui possèdent chacune une personnalité collective fortement marquée, et leur unité spirituelle, fondée sur la religion chrétienne, ou même leur unité culturelle au sein de la civilisation européenne – qui jamais ne fut aussi réelle, aussi intégrale que l'ancienne unité spirituelle et culturelle de l'Inde –, n'étaient pas non plus le centre même de leur vie, sa base ou le ferme support de leur existence – leur terre – mais seulement l'air ambiant, leur atmosphère. La base de leur existence était constituée par la vie politique et économique, nettement différenciée en chaque pays, et c'est la force même de la conscience politique du mental occidental qui fit de l'Europe une masse de nations divisées, constamment en guerre les unes contre les autres. Or c'est l'union croissante des mouvements politiques et l'interdépendance économique, à présent complète, de toute l'Europe, qui a enfin créé, non pas une véritable unité, mais une Société des Nations naissante et encore impuissante, qui s'efforce vainement d'appliquer aux intérêts des peuples européens une mentalité née d'un séparatisme séculaire. En Inde par contre, dès les premiers temps, l'unité spirituelle et culturelle fut totale, et devint l'essence même de la vie de toute cette grande vague d'humanité surgie entre les Himâlayas et les deux mers. Les peuples de l'Inde ancienne ne furent jamais des nations vraiment distinctes, nettement divisées entre elles par leur

vie politique et économique, mais plutôt les « sous-populations » d'une grande nation spirituelle et culturelle, séparée des autres pays par le rempart des mers et des montagnes, et des autres nations par un sens très marqué de sa différence, par sa religion et sa culture communes originales. Par conséquent, la création d'une unité politique, si vastes fussent les territoires, et si nombreuses les difficultés pratiques, aurait dû être effectuée plus facilement qu'en Europe. Si nous cherchons la cause profonde de cet échec, nous la découvrirons dans l'écart qui se creusa entre, d'une part, la manière dont le problème fut ou aurait dû être envisagé et l'orientation réelle de l'entreprise d'autre part – et, dans ce dernier cas, à une contradiction dans la singulière mentalité du peuple.

Le mental indien est tourné vers le dedans, vers le spirituel – c'est là sa base. Il est naturellement porté vers les choses de l'esprit et de l'être intérieur, et ce sont elles qu'il recherche d'abord et avant tout ; le reste est pour lui secondaire, subordonné et doit donc être traité et défini à la lumière de la connaissance supérieure, comme une expression, un préliminaire, un champ d'action, une aide ou tout au moins un auxiliaire menant au but spirituel plus profond. Aussi a-t-il tendance à créer d'abord sur un plan intérieur, et ensuite seulement à manifester les autres aspects de sa création. Créer du dedans vers le dehors, telle était la marque de son esprit et de ses aspirations. Il était donc inévitable que la première forme d'unité que se soit donnée l'Inde, fût l'unité spirituelle et culturelle. Elle n'aurait pu commencer par une unification politique effectuée au moyen d'un gouvernement extérieur centralisé, imposé ou édifié, comme ce fut le cas à Rome et dans la Perse antique, par un royaume de conquérants ou par le génie d'un peuple militaire, doté d'un sens aigu de l'organisation. Je ne pense pas qu'il soit juste de dire que ce fut là une erreur, ou une preuve du manque d'esprit pratique des Indiens, ni qu'il eût fallu d'abord créer une structure politique unique, et que l'unité spirituelle se serait alors établie sans difficulté dans le grand corps d'un empire national indien. Dès le début, il fallut résoudre le problème que posait ce territoire gigantesque, comprenant plus d'une centaine de royaumes, de clans, de populations, de tribus, de races, cette autre Grèce en somme, mais une Grèce à une échelle énorme, presque aussi vaste que l'Europe actuelle. De même qu'une unité culturelle hellénique était nécessaire en Grèce pour créer

un sentiment d'unité fondamentale, de même, et de façon bien plus impérative encore, l'unité spirituelle et culturelle consciente de toutes les populations de l'Inde était la première, l'indispensable condition, sans laquelle aucune unité durable n'eût été possible. L'instinct du mental indien, celui des grands rishis et des fondateurs de la culture indienne, était à cet égard très sain. Et en supposant même qu'il eût été possible, par des moyens militaires et politiques, de fonder parmi les peuples de l'Inde d'antan une unité impériale extérieure, comme celle du monde romain, il ne faut pas oublier que l'unité romaine ne dura pas, et que même l'unité de l'Italie ancienne, fondée grâce à la conquête et l'organisation romaines, ne dura pas davantage ; il est donc peu probable qu'une tentative analogue dans les vastes confins de l'Inde, sans une base spirituelle et culturelle préalable, ait connu un meilleur sort. L'on ne saurait dire non plus, même si l'on soutient que les Indiens se sont trop exclusivement préoccupés de l'unité spirituelle et culturelle et ont trop négligé l'unité politique et extérieure, que l'effet de cette prédominance fut désastreux et sans avantage aucun. C'est tout de même grâce à cette particularité originelle, à ce sceau indélébile, à cette unité qui sous-tend son infinie diversité, que l'Inde, bien qu'elle ne soit pas encore, sur le plan politique, une seule nation organisée, a survécu jusqu'à ce jour et demeure l'Inde.

Après tout, l'unité spirituelle et culturelle est la seule qui puisse durer, et c'est bien plus par la persistance de sa mentalité et de son esprit que par celle d'un corps physique solide et d'une organisation extérieure, que survit l'âme d'un peuple. C'est là une vérité que le mental positiviste de l'Occident peut avoir du mal à comprendre et qu'il ne concède pas volontiers ; pourtant les preuves en sont inscrites à chaque page de l'histoire. Les anciennes nations, contemporaines de l'Inde, et bien d'autres, plus jeunes, qui virent plus tard le jour, se sont éteintes et n'ont laissé derrière elles que leurs monuments. La Grèce et l'Égypte n'existent que sur la carte, et par leurs noms, car ce n'est pas l'âme de l'Hellade ni la profonde âme nationale qui bâtit Memphis que nous trouvons aujourd'hui à Athènes et au Caire. Rome imposa aux peuples méditerranéens une unité politique et une unité culturelle purement extérieures, mais elle ne put les unifier spirituellement et culturellement d'une façon vivante. Et c'est pourquoi l'Orient se sépara de l'Occident. L'Afrique ne garda aucune trace de l'intermède

romain, et même les nations occidentales que l'on nomme encore latines, ne purent offrir aucune résistance énergique aux envahisseurs barbares : pour devenir l'Italie, l'Espagne et la France d'aujourd'hui, il leur fallut renaître grâce à l'infusion d'une vitalité étrangère. Mais l'Inde vit toujours, et en son mental intérieur, son âme et son esprit, elle a gardé continuellement le lien avec l'Inde immémoriale. Les invasions et la domination étrangère, les Grecs, les Huns, la robuste vigueur de l'Islam, l'occupation et le système britanniques qui passèrent tout au rouleau-compresseur, l'énorme pression de l'Occident, n'ont pas réussi à écraser l'âme séculaire ni à la chasser du corps que lui avaient bâti les anciens rishis. À chaque pas, devant chaque calamité et chaque agression, chaque conquête, elle a su se défendre et survivre, en opposant à son adversaire une résistance tantôt active, tantôt passive. Et si elle a pu le faire au temps de sa gloire, c'est grâce à sa solidarité spirituelle, à son pouvoir d'assimilation et de réaction, rejetant ce qui ne pouvait être absorbé, absorbant ce qui ne pouvait être rejeté ; et même au début du déclin, elle a trouvé la force de survivre, en vertu de ce même pouvoir, affaibli mais indestructible, se repliant dans le Sud pour y maintenir pendant un temps son ancien système politique, et, sous la poussée de l'Islam, dressant le rempart des Râjputs, des Sikhs et des Mahrattes pour défendre son ancien moi et son idéal ; quand elle ne pouvait résister activement, elle subsistait passivement, condamnant au déclin tout empire qui ne pouvait résoudre son énigme ou s'entendre avec elle, et attendant toujours le moment de renaître. Même aujourd'hui, nous voyons un phénomène analogue se produire sous nos yeux. Que dirons-nous alors de l'insurpassable vitalité d'une civilisation qui put accomplir ce miracle, et de la sagesse de ceux qui en bâtirent les fondements, non sur des choses extérieures, mais sur l'esprit et le mental intérieurs, et firent de l'unité spirituelle et culturelle les racines et le tronc, et pas seulement la fragile fleur de sa vie – une base éternelle et non une superstructure périssable ?

Mais l'unité spirituelle est chose large et souple, et elle n'insiste pas sur l'uniformité et la centralisation, comme en politique et dans tout ce qui est extérieur. Elle se diffuse plutôt dans le système, et permet d'emblée une grande diversité et une grande liberté de vie. C'est là que nous touchons au cœur de la difficulté que présentait le problème de l'unification de l'Inde ancienne. Il était impossible que

celle-ci se fasse par les moyens ordinaires d'un État impérial centralisé, qui eût écrasé tout ce qui favorisait les libres divergences, les autonomies locales, les libertés communautaires établies ; toutes les tentatives de ce genre échouèrent, même après une période, si longue fût-elle, de succès apparent ; on pourrait même dire que les gardiens de la destinée de l'Inde eurent la sagesse de la contraindre à échouer, afin que ne périsse pas son esprit intérieur, et que son âme ne troque pas les sources profondes de sa vie contre un mécanisme de sécurité provisoire. Autrefois, le mental de l'Inde connaissait intuitivement ses besoins ; l'idée qu'il se faisait d'un empire était celle d'un régime unificateur, respectant chaque liberté régionale et communautaire existante, n'écrasant jamais sans nécessité les structures autonomes vivantes, effectuant une synthèse de la vie du pays et non une unité mécanique. Les conditions qui auraient permis qu'une solution de cet ordre évolue en toute sécurité et trouve sa méthode, sa forme et sa base véritables, disparurent par la suite et l'on tenta d'établir à leur place un vaste empire administratif. Dictée par la pression d'une nécessité extérieure immédiate, cette entreprise ne put pleinement aboutir, malgré son ampleur et sa magnificence, car elle suivait une voie qui, en fin de compte, n'était pas compatible avec la tournure véritable de l'esprit indien. Nous avons vu que le principe qui sous-tend le système socio-politique de l'Inde est celui d'une synthèse de corps communautaires autonomes – autonomie du village, de la ville, de la capitale, de la caste, de la guilde, de la famille, du clan, de la communauté religieuse, de l'unité régionale. L'État, le royaume ou la confédération républicaine constituaient le moyen de rassembler et d'intégrer ces structures autonomes en un système organique, libre et vivant. Le problème de l'Empire fut d'intégrer à son tour ces États, ces peuples, ces nations, pour les unifier tout en respectant leur autonomie, et d'en faire un organisme agrandi qui conservât lui aussi sa vie et sa liberté. Il s'agissait de trouver un système qui pût préserver la paix et l'unité parmi ses membres, garantir la sécurité face aux agressions extérieures, permettre que, dans l'unité et la diversité, dans la vie active et sans contrainte de toutes les unités constituantes communautaires et régionales, se manifestent totalement le libre jeu et l'évolution de l'âme et du corps de la civilisation et de la culture indiennes, le bon fonctionnement du Dharma à l'échelle nationale et dans tous les domaines.

Tel était le sens que le mental indien d'autrefois donnait à ce problème. L'empire administratif des époques suivantes ne l'accepta qu'en partie, mais il prit, très lentement et presque subconsciemment, la voie que suivent toujours les tendances centralisatrices, et qui consiste, sinon à détruire activement, du moins à user et affaiblir la vigueur des autonomies subordonnées. En conséquence, chaque fois que l'autorité centrale était faible, le principe persistant de l'autonomie régionale, essentiel à la vie de l'Inde, se réaffirmait au détriment de l'unité artificielle établie, et non, comme cela aurait dû être, au profit d'une intensification harmonieuse, d'un fonctionnement plus libre, mais toujours uni, de la vie de l'ensemble. La monarchie impériale tendit également à réduire la vigueur des assemblées indépendantes, qui eut pour effet de disjoindre les éléments qui faisaient la force des unités communautaires, pour en faire au contraire des facteurs d'isolement et de division. Les communautés de village préservèrent un peu de leur vigueur, mais perdirent tout contact vivant avec l'autorité suprême ; privées ainsi d'un vaste sentiment national, elles étaient prêtes à accepter tout gouvernement indigène ou étranger qui respectât leur vie étroite et auto-suffisante. Les communautés religieuses finirent par s'imprégner du même état d'esprit. Les castes se multiplièrent sans réelle nécessité, sans tenir compte des véritables besoins spirituels ou économiques du pays, et devinrent ainsi de simples divisions conventionnelles sacro-saintes, une force d'exclusion ; elles ne concouraient plus, comme à l'origine, au fonctionnement harmonieux d'une synthèse intégrale de la vie. Il est inexact que, dans l'Inde ancienne, les divisions de castes aient été un obstacle à une vie unifiée du peuple, ou même que, par la suite, elles aient été un puissant facteur de conflit et de division politiques – sinon, en vérité, dans les derniers temps, au cours du déclin final, et surtout durant l'histoire ultérieure de la confédération maharatte ; mais il est vrai qu'elles devinrent une force passive de division sociale, de cloisonnement et d'immobilisme, qui empêcha la reconstruction d'une existence libre, unie et dynamique.

Les maux qui accompagnaient le système ne se manifestèrent pas tous avec une telle acuité avant les invasions musulmanes, mais ils devaient être latents, embryonnaires, et ils s'aggravèrent rapidement dans les conditions créées par les empires pathan et moghol. En raison de leur caractère autocratique, les systèmes impériaux ultérieurs, si

brillants et puissants furent-ils, souffrirent plus encore que leurs pré-décesseurs des maux de la centralisation ; ils rompaient constamment avec cette tendance de la vie régionale de l'Inde à s'affirmer contre un régime unitaire artificiel ; et comme ils n'avaient aucun rapport véritable, naturel, dynamique avec la vie du peuple, ils se montrèrent incapables de susciter un grand mouvement patriotique qui les eût efficacement protégés de l'envahisseur étranger. Et, pour finir, vint un gouvernement occidental sans âme qui écrasa ce qui restait des autonomies communautaires ou régionales, pour y substituer l'unité morte d'une machine. Mais face à cette oppression, nous voyons renaître les mêmes aspirations : l'effort pour reconstituer la vie régionale des peuples de l'Inde, l'exigence d'une autonomie provinciale fondée sur de vraies subdivisions raciales et linguistiques, et le retour du mental indien à l'idéal de la communauté de village, aujourd'hui disparue, en tant qu'unité vivante nécessaire à la vie du corps national. Ce nouveau jour ne s'est pas encore levé, mais ses premiers rayons ont touché les esprits les plus avancés, et nous voyons émerger une conception plus vraie de la base communautaire qui convient à notre vie, et de ce que pourraient être la rénovation et la reconstruction de la société et de la politique indiennes sur un fondement spirituel.

L'échec de l'Inde dans son effort vers l'unité, qui eut pour conséquence les invasions et, finalement, l'asservissement à la domination étrangère, provint donc à la fois de l'ampleur de la tâche et de son originalité : la méthode facile d'un empire centralisé ne pouvait réellement réussir en Inde, bien que ce moyen semblât le seul possible et qu'on l'ait tenté à maintes reprises, avec un succès partiel qui, sur le moment, et pendant longtemps, semblait se justifier, mais qui finissait toujours par échouer. J'ai suggéré que le mental indien, à l'origine, comprenait mieux la vraie nature du problème. La tâche principale à laquelle se consacrèrent les rishis védiques et leurs successeurs fut de donner un fondement spirituel à la vie et d'accomplir l'unité spirituelle et culturelle des nombreux peuples et races de la péninsule. Ils ne se cachaient pas pour autant la nécessité d'une unification politique. Constatant que la vie de clan des peuples âryens tendait toujours à se consolider sous forme de confédérations ou d'hégémonies plus ou moins étendues, *vairâjya*, *sâmrâjya*, il leur apparut que le moyen le plus juste consistait à suivre ce mouvement jusqu'à sa culmination.

Ils conçurent donc l'idéal du *chakravartî*, un gouvernement impérial unificateur, réunissant d'un océan à l'autre, mais sans détruire leur autonomie, les nombreux royaumes et populations de l'Inde. Pour le soutenir, ils donnèrent à cet idéal, comme dans tous les domaines de la vie, une sanction spirituelle et religieuse, instituèrent pour le symboliser extérieurement les sacrifices Ashwamédha et Râjasûya, et firent en sorte que le dharma d'un puissant souverain, son devoir royal et religieux, fût de tout faire pour accomplir cet idéal. Le Dharma ne lui permettait pas d'abolir la liberté des populations vivant sous son autorité, de détrôner ou d'anéantir leurs familles royales, de remplacer leurs archontes par ses représentants officiels ou ses gouverneurs. Sa fonction consistait à établir un pouvoir suzerain doté d'une force militaire suffisante pour maintenir la paix intérieure et, si besoin était, rassembler toutes les forces du pays. À cette fonction première vint s'ajouter un autre idéal : l'accomplissement et le maintien du dharma sous la ferme autorité d'un pouvoir unificateur, le juste fonctionnement de la culture spirituelle, religieuse, éthique et sociale de l'Inde.

Cet idéal, nous le voyons s'épanouir pleinement dans les grandes épopées. Le Mahâbhârata rapporte une tentative légendaire, et peut-être historique, pour établir un empire de ce type, un *dharma-râjya*, ou royaume du Dharma. L'idéal y est dépeint comme un devoir si impérieux, si largement reconnu, que le bouillant Shishupâla lui-même donne pour raison de sa soumission et de sa présence au sacrifice Râjasûya, le fait que Yudhishtira se livrait à un acte exigé par le Dharma. Dans le Râmâyana, qui nous offre le tableau idéalisé d'un tel Dharmarâjya, un vaste empire fermement établi, l'idéal proposé n'est pas non plus un despotisme autocratique, mais une monarchie universelle, soutenue par une assemblée libre de la cité, des provinces et de toutes les classes de la société, un élargissement de l'État monarchique, harmonisant les différentes communautés autonomes du système indien, garant de la loi et de la constitution du Dharma. L'idéal de conquête proclamé n'est pas celui d'une invasion destructrice, une ruée de prédateurs réduisant à néant la liberté organique et les institutions politiques et sociales, exploitant les ressources économiques des peuples conquis, mais une progression sacrificielle entraînant l'épreuve des armes ; le résultat en était d'autant mieux accepté que la défaite n'impliquait ni humiliation, ni servitude, ni souffrances, mais



simplement une adhésion dynamique à un pouvoir suzerain dont la seule préoccupation était d'instaurer l'unité tangible de la nation, et le Dharma. Si l'idéal des anciens rishis était clair, leur but ne l'était pas moins ; il est évident qu'ils jugeaient utile et nécessaire d'unifier les peuples du territoire, divisés et batailleurs ; mais ils comprirent aussi que cela ne devait pas se faire aux dépens de la libre existence des populations régionales ou des libertés communautaires, ni, par conséquent, au moyen d'une monarchie centralisée, d'un État impérial unitaire trop rigide. Ces idées, ils voulurent en imprégner la mentalité du peuple, et la conception qui, en Occident, s'en rapproche le plus, est celle d'une hégémonie ou d'une confédération sous autorité impériale.

Historiquement, rien ne prouve que cet idéal ait jamais été réalisé avec succès, bien que la tradition mentionne plusieurs empires de ce type, antérieurs au Dharmarājya de Yudhishtira. À l'époque du Bouddha et, plus tard, au moment où Chandragupta et Chânakya bâtissaient le premier empire historique de l'Inde, le pays était encore parsemé de royaumes et de républiques autonomes ; aucun empire unifié ne se dressait alors pour faire face au grand raid d'Alexandre. En admettant même qu'une hégémonie ait existé auparavant, il est clair qu'elle n'avait découvert ni les moyens, ni le système qui lui auraient permis de s'établir de façon durable. Avec le temps, peut-être la chose aurait-elle pu se faire ; mais un changement lourd de conséquences s'était produit, qui exigeait d'urgence une solution.

La faiblesse historique de la péninsule indienne a toujours été due, et l'est encore aujourd'hui, à la vulnérabilité des cols du nord-ouest. Cette faiblesse n'existait pas du temps où l'Inde ancienne s'étendait au nord bien au-delà de l'Indus et que les puissants royaumes de Gândhâra et Vâhlîka formaient un solide rempart contre les invasions étrangères. Mais ces empires s'étaient effondrés devant l'empire perse solidement organisé ; dès lors, les États situés au-delà de l'Indus cessèrent de faire partie de l'Inde, et, du même coup, cessèrent de lui servir de protection et devinrent au contraire une base sûre pour les envahisseurs successifs. L'incursion d'Alexandre révéla l'ampleur du danger, et les poètes, les écrivains et les penseurs politiques ne cesseront désormais de chanter les vertus de l'idéal impérial, ou de réfléchir aux moyens de le réaliser. Le résultat pratique immédiat de cette prise

de conscience politique fut l'ascension de l'empire fondé avec une étonnante rapidité sous l'administration éclairée de Chânakya ; malgré des périodes de faiblesse, et des premiers signes de désintégration, cet empire fut maintenu ou restauré tout au long des huit ou neuf siècles qui virent se succéder les dynasties Maurya, Sunga, Kanwa, Andhra et Gupta. Seuls quelques récits, épars et insuffisants, racontent l'histoire de cet empire, sa remarquable organisation, son administration, ses travaux publics, son opulence, sa splendide culture, et la vigueur, l'éclat, la radieuse fécondité de la péninsule lorsqu'elle vivait sous sa protection. Cet empire compte pourtant parmi les plus grands qu'ait jamais édifiés et préservés le génie des grands peuples de la terre. À cet égard, l'Inde ne peut qu'être fière de ses bâtisseurs d'empire et de leurs accomplissements, et n'a pas à se soumettre au verdict hâtif de ceux qui refusent à son ancienne civilisation un puissant génie pratique ou de hautes vertus politiques.

Toutefois, cet empire souffrit en même temps de la précipitation, de la violence et de l'artificialité inévitables qui accompagnèrent cette première édification que la gravité des circonstances avaient rendue nécessaire ; en effet, cela l'empêcha de suivre une évolution réfléchie, naturelle et mesurée, comme l'Inde l'avait toujours fait avec une grande assurance, tant qu'elle obéissait à la vérité de son idéal le plus profond. Cette tentative pour rétablir une monarchie impériale centralisée entraîna non une libre fusion des unités régionales, mais leur effondrement. Cependant, bien que conformément au principe indien leurs lois et coutumes furent respectées, et qu'au début tout au moins leurs institutions politiques elles-mêmes ne furent pas, en général, complètement abolies, mais transférées au sein du système impérial, ces institutions ne purent vraiment s'épanouir à l'ombre de la centralisation impériale. Les libres populations de l'ancien monde indien commencèrent à disparaître, et c'est de leur éclatement que naîtront plus tard les différentes races de l'Inde actuelle.

Nous pouvons en conclure que si, d'une manière générale, les grandes assemblées populaires demeurèrent longtemps encore en vigueur, leur fonction, vers la fin, se fit plus mécanique, et leur vitalité déclina et s'épuisa. Les républiques urbaines finirent elles aussi par devenir de simples municipalités dépendant du royaume ou de l'empire établi. Les habitudes mentales créées par la centralisation impériale,

l'affaiblissement, ou la disparition, des institutions populaires du passé, plus nobles et plus libres, créèrent une sorte de vide spirituel : d'un côté les administrés, satisfaits de tout pouvoir garantissant leur sécurité et n'intervenant pas trop dans leur religion, leur vie et leurs coutumes, de l'autre l'administration impériale, splendide et bienfaisante, certes, mais qui avait cessé d'être la vivante autorité d'un peuple libre et dynamique, telle que l'avait contemplée à l'origine le véritable esprit politique de l'Inde. Ces résultats ne furent apparents, puis ne devinrent définitifs qu'à l'heure du déclin, mais ils existaient déjà à l'état embryonnaire, et furent rendus presque inévitables par l'adoption d'une méthode d'unification mécanique. Certains avantages émergèrent néanmoins : une action militaire plus efficace et plus cohérente, et une administration mieux réglemantée et plus homogène ; mais en fin de compte, rien de tout cela ne put compenser la dégradation d'une vie libre, organique et diversifiée, qui permettait au peuple d'exprimer véritablement son mental et son tempérament.

Il y eut un effet plus grave encore : une chute depuis le haut idéal du Dharma. Dans les affrontements entre royaumes se disputant la suprématie, l'art de gouverner prit un tour machiavélique, qui vint remplacer les idéaux éthiques plus nobles du passé ; les ambitions agressives furent laissées sans contrôle spirituel ou moral suffisant, et dans l'éthique politique et gouvernementale, on constate un épaississement, un durcissement du caractère national, déjà manifeste dans le code pénal draconien des Mauryas et la conquête sanglante de l'Orissa par Ashoka. Cette détérioration, que l'esprit religieux et une haute intelligence suspendirent pour un temps, vit son aboutissement mille ans plus tard, et ses vrais ravages ne furent apparents que durant la plus sombre période du déclin : une agressivité mutuelle sans aucune retenue, l'égoïsme sans bornes des princes et des dirigeants, une absence totale de principes politiques et l'incapacité de créer une union efficace, un manque général de patriotisme et l'indifférence traditionnelle des gens du peuple à tout changement de gouvernement, livrèrent alors cette immense péninsule à une poignée de marchands venus de par-delà les mers. Mais si lentes à venir que furent ces conséquences, et bien qu'elles aient été rachetées et tenues en échec, au début, par la grandeur politique de l'empire, par une splendide culture intellectuelle et artistique et de fréquents renouveaux spirituels, l'Inde avait déjà, à

l'époque des derniers Guptas, perdu l'occasion qui lui avait été offerte de laisser sa vraie nature mentale et son esprit le plus profond fleurir naturellement et à la perfection dans la vie politique de ses peuples.

L'empire, malgré ses imperfections, réussit néanmoins à servir le dessein pour lequel il avait été créé : sauver le sol indien et la civilisation indienne de cet immense flot de turbulence barbare qui menaçait toutes les anciennes cultures établies et qui finit par venir à bout de la civilisation gréco-romaine, si développée pourtant, et du puissant empire romain. Ces turbulences, qui précipitaient des hordes de Teutons, de Slaves, de Huns et de Scythes à l'est, à l'ouest et au sud, vinrent frapper aux portes de l'Inde pendant plusieurs siècles, et effectuèrent quelques incursions ; mais quand elles s'apaisèrent, le grand édifice de la civilisation indienne était encore debout, solide, superbe, intact. Ces irruptions avaient lieu chaque fois que l'empire montrait des signes de faiblesse, c'est-à-dire, semble-t-il, après chaque période de relative sécurité. L'empire s'affaiblissait quand s'estompait le besoin dont il était le fruit, car l'esprit régional se réveillait alors, pour former des mouvements séparatistes qui désintégraient son unité, ou rompaient sa vaste expansion dans tout le nord du pays. Un nouveau péril ravivait sa force, sous une nouvelle dynastie. Ce phénomène se reproduisit jusqu'au jour où, le péril ayant depuis longtemps cessé, l'empire né pour l'affronter s'éteignit pour ne plus renaître. Il laissa derrière lui un certain nombre de grands royaumes à l'est, au sud et au centre, et une masse plus confuse de populations au nord-ouest, point faible par où pénétrèrent les Musulmans qui, pendant une brève période, rebâtirent au nord, mais sous une autre forme, un modèle centre-asiatique, l'ancien empire.

Il convient de rétablir dans leurs véritables proportions ces premières invasions et leurs effets, car elles sont souvent faussées par les théories extravagantes des érudits orientaux. L'invasion d'Alexandre fut une poussée de l'hellénisme vers l'Orient ; elle avait une œuvre à accomplir dans l'Asie occidentale et l'Asie centrale, mais aucun avenir en Inde. Éjectée sur-le-champ par Chandragupta, elle ne laissa aucune trace. L'arrivée des Gréco-Bactriens, qui eut lieu durant l'affaiblissement des derniers Mauryas, et qui fut réduite à néant par le renforcement de l'empire, était celle d'un peuple hellénisé déjà profondément influencé par la culture indienne. Les invasions ultérieures des Parthes, des Huns

et des Scythes, eurent un caractère plus sérieux, et pendant quelque temps elles semblèrent menacer l'intégrité de l'Inde. Mais en définitive, elles n'affectèrent puissamment que le Pendjâb, bien que leurs vagues se soient projetées plus au sud, le long de la côte ouest ; il semblerait aussi que des dynasties d'origine étrangère se soient établies très loin au sud pendant un certain temps. Cela affecta-t-il le caractère racial de ces régions ? rien n'est moins sûr. Les érudits et les ethnologues orientaux ont imaginé que le Pendjâb avait été scythianisé, que les Râjputs étaient issus de la même lignée, et que même plus au sud, l'intrusion avait transformé la race. Les preuves sur lesquelles se fondent ces spéculations sont rares, voire inexistantes, et sont contredites par d'autres théories ; il est hautement improbable que les envahisseurs barbares soient venus en nombre suffisant pour produire des conséquences aussi considérables. Cela est d'autant plus douteux qu'en une, deux ou trois générations, ces envahisseurs furent entièrement indianisés, adoptèrent totalement la religion, les manières, les coutumes, la culture indiennes, et se fondirent dans la masse de la population. Il ne se produisit pas le phénomène qu'avait connu l'Empire romain, où des tribus barbares imposèrent à une civilisation supérieure leurs lois, leur système politique, leurs coutumes, et un gouvernement étranger.

Tel est donc le sens de toutes ces invasions, leur point commun, ce qui nous fait dire qu'elles sont probablement dues à l'un des trois facteurs suivants, ou aux trois réunis. Premièrement, ces envahisseurs constituaient peut-être des armées plus que des peuples ; ensuite, l'occupation n'avait rien d'un gouvernement extérieur permanent dont le caractère étranger aurait eu le temps de se cristalliser, car elle était à chaque fois suivie d'un renforcement de l'empire indien et de sa restauration dans les provinces conquises ; et enfin, la culture indienne avait un caractère trop dynamique, trop puissamment syncrétique pour que l'esprit des occupants puisse résister au processus d'assimilation. Quoi qu'il en soit, reconnaître l'importance de ces invasions revient à admettre que la civilisation indienne s'est montrée beaucoup plus saine et vivace, plus solide que la jeune civilisation gréco-romaine, qui s'effondra sous l'assaut des Teutons et des Arabes, ou poursuivit une existence souterraine, abâtardie, pliant sous le poids de la barbarie, morcelée, méconnaissable. Et l'on peut aussi affirmer qu'en définitive l'empire indien s'est montré plus efficace que l'empire romain, si fier

pourtant de sa solidité et de sa grandeur, car, bien que percé sur le front ouest, il réussit à garantir la sécurité de cette vaste péninsule.

La conquête musulmane, que les Arabes n'avaient pu accomplir, fut relancée des siècles plus tard, et c'est l'effondrement qui en résulta, et toutes ses conséquences, qui servent d'argument à ceux qui mettent en doute les capacités du peuple indien dans ce domaine. Mais écartons d'abord certaines fausses conceptions qui voilent le vrai problème. Cette conquête eut lieu à un moment où la vitalité de l'Inde et de sa culture, après deux mille ans d'activité et de création, était déjà momentanément tarie, ou au bord de l'épuisement ; il lui fallait trouver un second souffle, se rajeunir en passant du sanskrit aux langues populaires et dans le creuset des populations régionales nouvellement formées. La conquête musulmane fut menée assez rapidement dans le Nord – bien qu'elle ne s'y achevât qu'après plusieurs siècles –, mais le Sud préserva longtemps sa liberté, comme à l'époque où il luttait contre l'empire indigène primitif ; et il ne s'écoula pas tellement de temps entre l'extinction du royaume de Vijayanagara et l'avènement des Mahrattes. Les Râjputs maintinrent leur indépendance jusqu'à l'époque d'Akbar et de ses successeurs, et c'est en partie avec l'aide des princes râjputs, à la fois généraux et ministres, que les Moghols purent étendre leur domination à l'est et au sud. Et là encore, ce fut possible – fait que l'on oublie trop souvent – parce que la domination musulmane cessa très rapidement d'être un gouvernement étranger. La grande masse des Musulmans était indienne de race, et elle l'est encore, soit dit en passant. Il n'y eut qu'un très faible apport de sang pathan, turc et moghol, et même les nobles et les rois étrangers se mirent presque immédiatement à vivre et penser entièrement comme des Indiens, et à s'intéresser aux mêmes choses. Si pendant des siècles, comme dans certains pays européens, la race était vraiment demeurée passive, consentante, impuissante sous une domination étrangère, cela eût certes été la preuve d'une grande faiblesse inhérente ; mais le gouvernement britannique est le premier dont la loi étrangère ait réellement dominé l'Inde de façon continue. L'ancienne civilisation, sous le poids d'une culture et d'une religion centre-asiatiques avec lesquelles elle ne put se fondre, avait certes subi une éclipse et un déclin, mais elle survécut à leur pression et les marqua de son sceau dans de nombreux domaines ; même décadente, elle demeura jusqu'à nos jours vivante et

capable de se redresser, donnant ainsi la preuve d'une force et d'une santé peu communes dans l'histoire culturelle de l'humanité. Même dans le domaine politique, en tous temps on y vit naître des dirigeants, des hommes d'État, des soldats, des administrateurs éminents. Et si durant la décadence son génie politique n'eut pas assez d'envergure, de cohérence, de dynamisme, tant dans sa vision que dans ses actes, pour résister aux Pathans, aux Moghols et aux Européens, elle eut pourtant la force de survivre, attendant chaque occasion de renaître ; elle fit même une tentative pour rebâtir un empire sous Rânâ Sângâ, créa le grand royaume de Vijayanagara, et tint bon pendant des siècles contre l'Islam, retranchée dans les montagnes du Râjpûtânâ. Aux jours les plus sombres, elle réussit à édifier et préserver le royaume de Shivâjî face au pouvoir absolu du plus habile des empereurs moghols, forma la confédération mahratte et la Khâlsâ sikh, mina la grande structure moghole, et fit une dernière tentative pour recréer un empire. Au bord de l'effondrement final, et quasi fatal, désunie, engloutie dans une obscurité et une confusion indicibles, elle put encore produire un Ranjit Singh, un Nânâ Fadnavis, un Mâhâdajî Scindhia, et s'opposer à la marche inéluctable de la destinée de l'Angleterre. Ces faits ne diminuent en rien le poids des accusations qu'on peut lui porter, à savoir qu'elle fut incapable de percevoir et de résoudre le problème central, et de répondre à la grande, la persistante question du Destin. Mais en tant qu'épiphénomènes de la décadence, ils constituent un témoignage assez remarquable dont on trouverait difficilement le parallèle ailleurs, dans des circonstances analogues. Ils éclairent en outre sous un jour différent la grossière affirmation selon laquelle l'Inde aurait toujours été asservie et politiquement incompétente.

Le vrai problème qu'entraîna la conquête musulmane n'est pas celui de l'assujettissement à un pouvoir étranger, et d'une incapacité à recouvrer la liberté, mais celui d'un conflit entre deux civilisations : l'une ancienne et indigène, l'autre médiévale et importée. Ce qui rendit le problème insoluble fut l'attachement de chacune à une puissante religion, l'une militante et agressive, l'autre tolérante sur le plan spirituel, mais obstinément fidèle à ses principes et se tenant sur la défensive derrière les remparts de ses structures sociales. Deux solutions étaient concevables : l'avènement d'un plus haut principe et d'une plus haute formation spirituels qui auraient pu réconcilier les deux religions,

ou un patriotisme politique qui, surmontant les luttes religieuses, aurait uni les deux communautés. À cette époque, la première était impossible. Akbar fit bien une tentative du côté musulman, mais sa religion était une création plus intellectuelle et politique que spirituelle, et n'avait aucune chance d'être acceptée par l'esprit profondément religieux des deux communautés. Nânak s'y essaya du côté hindou, mais sa religion, universelle en principe, devint en pratique une secte. Akbar tenta également de susciter une certaine forme de patriotisme politique, mais cet effort était lui aussi voué à l'échec. Un empire autocratique édifié sur le principe centre-asiatique ne pouvait créer l'état d'esprit voulu, en appelant les grands hommes, les princes et les nobles à mettre les capacités administratives des deux communautés au service d'une Inde impériale unie : il y aurait fallu l'assentiment du peuple, qui demeura passif, faute d'idées et d'institutions politiques capables de l'éveiller. L'empire moghol fut une grande, une magnifique construction ; sa création et son maintien exigèrent un génie et un talent politiques immenses. Il fut aussi splendide, aussi puissant, aussi bienfaisant, et ajoutons-le, malgré le zèle fanatique d'Aurangzeb, infiniment plus libéral et tolérant que tous les royaumes ou empires européens – médiévaux ou contemporains ; l'Inde, sous son gouvernement, était au faite de sa puissance militaire et politique, de sa richesse économique, de sa gloire artistique et culturelle. Mais il échoua, comme les empires précédents – le désastre fut peut-être plus dramatique encore – et de la même manière, s'écroulant non sous les coups d'une force extérieure, mais par désintégration interne. Un empire militaire et administratif centralisé ne pouvait réaliser l'unité politique de l'Inde – une unité vivante. Et bien qu'une nouvelle vie semblât poindre au sein des peuples régionaux, cette possibilité avorta à cause de l'intrusion des nations européennes, qui saisirent l'occasion fournie par l'échec des Peshwas et profitèrent du terrible chaos que l'anarchie et la décadence avaient alors engendré.

Pendant la période de désintégration, deux remarquables créations incarnèrent le dernier effort de l'esprit politique indien pour poser les fondations d'une vie nouvelle dans les anciennes conditions, mais aucune n'était de nature à résoudre le problème. La renaissance mahratte, inspirée par l'idéal du Mahârâshtra Dharma de Râmdâs, à laquelle Shivâjî donna corps, fut une tentative pour rétablir ce que l'on pouvait

encore comprendre ou avoir retenu des formes et de l'esprit d'antan ; elle échoua, comme échouent nécessairement toutes les tentatives pour faire revivre le passé, en dépit de l'élan spirituel et des forces démocratiques qui favorisèrent sa naissance. Malgré tout leur génie, il manquait aux Peshwas la vision de leur fondateur et ils ne purent établir qu'une confédération militaire et politique. Quant à leurs efforts pour édifier un empire, ils ne pouvaient aboutir, car le patriotisme régional qui les animait fut incapable de s'élargir au-delà de ses propres limites et de s'éveiller au vivant idéal d'une Inde unie. La Khâlâsâ des Sikhs, d'autre part, était une création étonnamment nouvelle et originale, tournée non vers le passé, mais vers l'avenir. Isolé, singulier, théocratique en son esprit, démocratique en son âme et sa structure, à l'origine profondément spirituel et tentant pour la première fois de combiner les éléments les plus profonds de l'islam et du Védânta, ce fut un mouvement prématuré pour atteindre au troisième stade, le stade spirituel de la société humaine ; il ne put forger l'instrument d'une pensée et d'une culture riches et créatrices, qui aurait servi d'intermédiaire entre l'esprit et la vie extérieure. Entravé, déficient, il commença et finit dans d'étroites limites locales. Il possédait la flamme, mais non la force d'expansion. À cette époque, les conditions qui auraient permis de mener à bien une telle entreprise n'existaient pas.

Puis vint la nuit, et la fin provisoire de toute initiative et de toute création politiques. L'effort stérile de la dernière génération pour imiter et reproduire avec servilité les idéaux et les formes occidentales extérieures ne donne pas une image fidèle de l'esprit et du génie du peuple indien. Mais une fois de plus, au milieu de tout ce brouillard de confusion, pointe la possibilité d'un crépuscule nouveau – non la *yuga-sandhyâ* du soir, mais celle du matin. L'Inde d'antan n'est pas morte, elle n'a pas dit son dernier mot créateur ; elle est vivante et a encore une œuvre à accomplir, tant pour elle-même que pour les peuples de la terre. Et ce qui doit à présent chercher à s'éveiller, ce n'est pas un peuple oriental anglicisé, élève docile de l'Occident, dont il serait condamné à répéter le cycle de succès et d'échec, mais encore et toujours l'ancienne, l'immémoriale Shakti, recouvrant son moi le plus profond, levant plus haut la tête vers la source suprême de lumière et de force, et se tournant pour découvrir le sens intégral et une forme plus vaste de son Dharma.