

Sri Aurobindo

G. E. Monod-Herzen
Docteur ès Sciences

« Ce livre est consultable sur ce site, grâce à une autorisation
exceptionnelle ; en aucun cas il ne peut être, partiellement ou
totalement transféré sur un autre site. »

SRI AUROBINDO ASHRAM
PONDICHÉRY, INDE

Première édition: 1954
Deuxième édition: 1983

@ Sri Aurobindo Ashram Trust 1954
Éditions Sri Aurobindo Ashram, Pondichéry
Imprimerie de Sri Aurobindo Ashram, Pondichéry
Imprimé en Inde : 1983

JE DÉDIE CE LIVRE

à SRI AUROBINDO,
à la MÈRE,
à tous les membres de leur ASHRAM:

*ils m'ont accueilli comme un fils,
instruit comme un disciple,
aidé comme un frère,*

à ma MÈRE qui vécut, disciple heureuse, ses dernières
années à l'Ashram de SRI AUROBINOO.

Note de l'éditeur

Une valeur particulière s'attache à cet ouvrage qui, comme l'a indiqué l'auteur dans son introduction, est la seule étude de ce genre qui ait été revue et corrigée par Sri Aurobindo lui-même. Aucune révision n'a donc été apportée à l'édition de 1954. 7 pages ont été ajoutées en 1972, avec la collaboration d'un autre disciple.

Notons simplement pour mémoire quelques jalons qui, après le départ de Sri Aurobindo en 1950, ont marqué ces trente dernières années: les "Entretiens" de la Mère (1950-1958); l'ouverture du Centre Universitaire (devenu par la suite le Centre International d'Éducation Sri Aurobindo) en 1952; l'inauguration d'Auroville, la "cité de l'avenir", en 1968; enfin le retrait physique de la Mère en 1973.

Les photographies illustrant l'ouvrage sont toutes antérieures à 1972.

INTRODUCTION

Pour une grande partie des Indiens, l'homme vaut non par ce qu'il est, mais par ce qu'il devient. Et ceci parce que sa liberté porte plus loin: elle ne se borne pas, comme en Europe, à un libre arbitre qui est une liberté du choix selon des règles morales; elle détermine en outre les circonstances où l'être devra choisir, dans l'avenir. Pour l'hindou ou le bouddhiste, l'individu d'aujourd'hui et les circonstances qui l'entourent sont le résultat de l'usage qu'il a fait de sa liberté au cours d'un passé qui couvre une suite indéfinie d'existences; sa liberté n'agit donc pas dans le cadre limité d'une seule vie" pour déclencher un jugement décidant pour l'éternité; elle est, à chaque instant d'une continuité d'être, une possibilité de diriger le mouvement de l'individu vers un certain but ou de l'en écarter.

Ce but est une sortie, une libération des limites de l'état humain, que les sages ont décrite de manières diverses - mais non contradictoires- et que parfois (c'est le cas du Bouddha) ils ont affirmée en refusant de la décrire. Ce qui importe, en effet, c'est que ce but existe et qu'il soit la justification même de notre existence d'hommes car, dès que ce point est acquis, il est évident que rien dans la vie n'a d'importance véritable que cette libération et chaque chose n'a de valeur qu'en tant qu'elle entrave ou facilite sa conquête.

L'ensemble des connaissances et des moyens qui permettent à l'homme d'atteindre ce but sera la philosophie et elle prendra des aspects différents selon le point de vue intellectuel qui lui servira de guide. C'est ainsi que la philosophie hindoue classique a distingué six points de vue principaux dont le plus strictement technique est le yoga. Par technique nous entendons que le yoga se présente comme une méthode expérimentale générale et non comme une pure spéculation.

Si notre destin, cette origine de tout le déterminisme qui nous enserme et que nous voyons sous l'aspect des "circonstances", est la conséquence de notre liberté passée, il est modifiable par cette liberté même qui l'a fait naître. Existait grâce aux actions passées il dépend dans l'avenir des actes présents. Et l'on comprend que cette modification possible, si elle est volontaire et bien conduite, puisse être incomparablement plus rapide que la lente action mécanique accumulant le sédiment de nos actes pendant les âges où nous avons vécu sans connaissance pour nous guider. Il est alors possible à l'homme de prendre en main sa destinée pour accomplir plus vite ce qui est sa raison d'être elle-même: le dépassement des limites de la condition humaine. Et comme il s'agit ici d'agir

sur ce qui a été appelé la destinée intérieure de l'individu, c'est le domaine de la conscience qui sera, par excellence, celui du yoga.

Chaque maître du yoga représente un aspect de la pratique qui se divise en un certain nombre de branches. De plus, cette science du développement de la conscience a subi au long des siècles une évolution marquée par l'apparition de formes nouvelles: la plus connue de ces étapes est la création du yoga tantrique, il y a un millénaire environ. Ce fut aussi la dernière en date; depuis lors le yoga vivait en exploitant son immense domaine selon les formules des anciens. C'est une des œuvres originales de Sri Aurobindo, après avoir approfondi les yogas classiques et tantriques, de les avoir complétés par un apport personnel, le yoga intégral.

Cette création, comme les précédentes en leur temps, a été soupçonnée de n'être pas orthodoxe parce qu'elle était nouvelle. On s'est écrié dans l'Inde: cela n'est pas dans les Shastras! et cette exclamation a eu des échos jusqu'en France. La question serait facile à résoudre si l'orthodoxie hindoue était définie par des textes, ce qui n'est pas le cas; On sait que de nombreux adorateurs de Vishnou, orthodoxes s'il en fut, admettent parmi les Avatars le Bouddha Gautama bien que celui-ci ait nié le caractère révélé du Véda. Sri Aurobindo a rendu au livre sacré par excellence un hommage profond et quand il a cherché pour sa Vie Divine, ouvrage où se résume sa métaphysique, des épigraphes aux chapitres, il a eu soin de les prendre uniquement dans les écritures révélées ou dans la Gita qui jouit presque du même respect. Son œuvre apparaît de plus en plus, aux brahmanes eux-mêmes, comme un prolongement légitime de la tradition hindoue.

La tradition, sagesse transmise par les maîtres à ceux qui doivent prendre leur place, est immuable dans ses principes mais éternellement vivante dans ses expressions extérieures, comme la plante, née d'une graine suivant des lois fixes, mais dont la forme traduit constante adaptation. La tradition philosophique indienne n'est pas contenue dans des archives; elle vit et se renouvelle auprès des maîtres, reflet en chacun d'eux d'une vérité immuable par une expérience particulière. La longue suite des gourous montre avec évidence cette évolution des expressions de la sagesse et l'on peut en décrire la courbe: elle conduit très naturellement à ce que Sri Aurobindo appelle le yoga intégral.

C'est à cet aspect de son œuvre que ce travail est particulièrement consacré; de sa vie d'homme politique il esquisse seulement ce qui est nécessaire pour encadrer historiquement le sujet; de son œuvre littéraire et surtout poétique nous n'aurons presque rien à dire, et pourtant sa contribution est en ce domaine aussi original, aussi importante que dans les deux autres. Son œuvre d'instructeur spirituel a été retenue parce que le yoga paraît avoir été mal compris en Occident, bien que l'on en ait beaucoup parlé, et que la langue anglaise utilisée par Sri Aurobindo dans ses œuvres, les rendait accessibles avec moins de danger de malentendu que les écrits de yogis célèbres rédigés en des langues plus étrangères à nos pensées.

Et cette possibilité d'accès direct offert à l'Occident va, par delà le langage, jusqu'à la substance même de cet enseignement. En suivant la loi profonde; le "dharma" de la tradition indienne, Sri Aurobindo s'est élevé en effet jusqu'aux sommets où se rejoignent toutes les traditions. C'est là qu'il s'est établi, au-dessus des formes qui accompagnent les démarches particulières, et c'est de là qu'il a agi. L'effort qu'il propose est une concentration dépouillée à l'extrême de la pointe de l'humanité pour passer une frontière de conscience et pour rendre agissante dans le monde une lumière supramentale; il s'adresse à tous également, aux Orientaux comme aux Occidentaux, sans que ces derniers aient à modifier la courbe naturelle de leur évolution.

Enfin, et c'est le principal, la présence de Sri Aurobindo et l'existence de son Ashram permettaient de prendre un contact direct avec cet aspect vivant de son œuvre; sa parfaite connaissance du français a permis de lui soumettre l'ensemble de cette étude. Il a bien voulu corriger ou compléter de nombreux passages de telle sorte que les faits énoncés soient suffisamment exacts pour être publiés; sans cette aide directe ce travail eût été impossible ou du moins de bien moindre valeur. Le temps qui s'est écoulé depuis lors, les événements qui l'ont rempli et qui ont été dominés par le retrait de Sri Aurobindo, ont encore rendu nécessaire une mise à jour dont, avec l'approbation de la Mère, Paul Repiton-Préneuf a bien voulu se charger. Utilisant à Pondichéry une documentation nouvelle, il a rédigé les chapitres I et III du Troisième Livre.

La préparation générale de cet ouvrage s'est faite au cours de sept séjours principaux: à Pondichéry représentant un total de cinq années de présence. J'ai trouvé auprès de Sri Aurobindo et de la Mère l'accueil le plus généreux, l'aide la plus réelle et la plus compréhensive, le souci de l'objectivité rigoureuse. Grâce à eux il n'est pas un département de l'Ashram qui ne m'ait été accessible. Quant aux disciples, en me regardant comme un des leurs, en me laissant vivre avec eux le plus qu'il m'était possible, parfois depuis les heures fraîches du petit matin jusqu'à la concentration du soir, ils ont été le commentaire le plus valable, le plus convainquant, de l'enseignement du Maître. Ils sont trop nombreux pour que je veuille les nommer: qu'ils soient tous remerciés ici.

En présentant ces pages au public de mon pays, qu'il me soit permis de noter combien la paix, le bonheur évident qui règnent dans l'Ashram m'ont paru un don précieux parce qu'ils sont une raison de croire et d'espérer en ce monde meilleur que notre époque paraît parfois s'efforce de ne pas atteindre. Ce monde d'harmonie dans le travail existe, et si les huit cents disciples de l'Âshram semblent peu nombreux pour redonner courage, on peut répondre qu'en ces matières le nombre n'est rien et que l'on a vu plus d'une fois dans l'histoire des êtres rayonnant d'une force assez grande changer à eux seuls le cours d'une époque ou la face d'un monde.

Pondichéry 1939-1949

PREMIER LIVRE

LES PREMIÈRES ANNÉES

CHAPITRE I

AUROBINDO ACKROYD GHOSE

Le docteur Krishnadhan Ghose était un homme heureux. Né d'une excellente famille de Konnagar, dans cette province de l'Hougli qui a vu naître Shri Ramakrishna, mari d'une femme charmante et père de deux garçons, nanti d'une belle situation, il n'avait qu'à se féliciter de la vie et du régime politique. Le docteur Ghose, conscient de son bonheur, aimait et admirait l'Europe et surtout l'Angleterre où il avait terminé avec succès ses études médicales. Son salon était le rendez-vous des Bengalis éduqués à l'anglaise et des Britanniques d'esprit large. On y trouvait une image de bon ton de ce que la collaboration anglo-indienne pouvait être.

Comment ne pas admirer le prodigieux mouvement dont l'Europe était alors le centre? A la seconde moitié du siècle dernier, la science occidentale avait remporté de telles victoires que tous les espoirs semblaient permis. Le monde était un livre ouvert, une source généreuse de richesses. La technique européenne assurait à ses possesseurs la toute-puissance et, grâce à celle-ci, le commerce d'Occident florissait sous la double protection des armées et de la diplomatie. C'est le moment où la France et l'Angleterre se partagent l'empire colonial du monde, acquérant à

peu de frais à la, fois les sources des matières premières et d'immenses clientèles pour écouler leurs produits.

L'argent, signe du succès, entre alors à flots dans les coffres de l'homme blanc, qui se sent maître du monde et rêve de voir cette puissance établie pour toujours: il se persuade que son élévation lui vient par droit divin, révélant une supériorité d'essence.

Le goût de la conquête est partout, dans les idées comme dans l'économie: la science entend bien s'annexer la philosophie, et la vieille bastille des croyances religieuses reçoit de tels assauts que l'on compte la voir bientôt se rendre.

Comment ne pas se joindre à ce dynamisme dont la formule paraît celle du bonheur humain?

A vrai dire, toutes les voix du chœur mondial ne chantaient pas à l'unisson. Refoulés de nombreuses positions, les spiritualistes tenaient bon dans le domaine des sciences de l'homme et dans celui des croyances religieuses. Ils passaient même parfois à l'attaque, créant pour la défense et le développement de leurs idéals des associations diverses, dont les plus connues sont le mouvement spirite et la Société Théosophique. Grâce à celle-ci l'Inde devenait pour beaucoup la terre promise de la sagesse.

En fait, l'Inde était alors surtout un pays pitoyable. L'invasion européenne avait brisé ou dévié hors de leur voie normale ses institutions traditionnelles et toute sa vie économique était polarisée par les intérêts de la City. L'existence y était dure, et si l'on avait assez de forces pour vivre on n'en avait guère de reste pour tenter des réformes. Politiquement apathique dans son ensemble, le pays voyait l'occupant développer d'énormes édifices économiques et industriels, et admirait. Il y avait pourtant des réfractaires, et Kaliprasad Ghose, père du docteur Krishnadhan, était toujours resté irréductiblement patriote. Son fils faisait auprès de lui figure de moderne, d'évolué. Quand la femme du docteur, surnommée pour sa bonne grâce "la rose de Rangpur", lui donna à Calcutta, le 15 août 1872, un troisième fils, il voulut que le nouveau venu fût patronné dans la vie par une marraine britannique. La femme de son ami le juge Beveridge y consentit avec plaisir, et comme elle était une demoiselle Ackroyd, l'enfant fut nommé Aurobindo Ackroyd Ghose.

On voulut pour lui une éducation anglaise. Cela coûtait cher, mais le docteur Krishnadhan n'avait jamais pu faire le moindre calcul de prudence quand il s'agissait de ceux qu'il aimait. Il entendait leur donner ce qu'il connaissait de meilleur, et dès qu'Aurobindo eut ses cinq ans, il fut envoyé avec ses deux frères Benoybhoushan et Manmohan à l'école du couvent de Notre-Dame de Lorette à Darjiling. Les trois enfants y restèrent deux ans, n'ayant que des camarades anglais, ne parlant et n'entendant que l'anglais.

Un peu plus tard une petite fille, Sarodjini, était née, et bien qu'un quatrième garçon fût prévu à brève échéance, en 1879 toute la famille, sauf la fillette, se rend en Angleterre; et c'est en mer, tout près des blanches falaises de Grande-Bretagne que naît Barindra Koumar, le seul qui rentrera bientôt aux Indes avec ses parents: les trois aînés ont été confiés aux soins de la famille Drewett à Manchester.

Alors que les deux grands frères étaient inscrits à la Grammar School de la ville, le petit Aurobindo se voyait confié aux soins exclusifs de Mr. Drewett. Celui-ci était un excellent humaniste, aussi versé dans les lettres grecques que latines. Il choisit de commencer avec son élève par l'étude du latin et n'eut pas à le regretter. Par contre les essais d'initier le jeune indien au cricket dans le jardin de la maison furent bientôt abandonnés: leurs résultats n'étaient guère encourageants.

Aurobindo apprenait à comprendre le monde avec une rapidité rare; à l'âge de onze ans, il était déjà fortement persuadé qu'une ère de grands changements révolutionnaires allait s'ouvrir et que lui, Aurobindo, aurait à y jouer un rôle. En attendant, une révolution domestique va changer sa vie.

En 1883 les Drewett sont obligés d'aller s'établir en Australie. Ils envoient les trois frères Ghose à Londres chez la mère de Mrs. Drewett, mais ce fut un bref intermède. La vieille dame était un membre fervent de l'Église Évangélique; quand elle découvrit que Manmohan était athée, elle déclara ne pas pouvoir vivre avec un tel être sans risquer de voir la maison s'écrouler sur elle. . . L'athée loua un logement en ville tandis que Benoybhoushan et Aurobindo recevaient une chambre au South Kensington Liberal Club dont Mr. J. S. Cotton, frère de Sir Henri Cotton, ancien Lieutenant Gouverneur du Bengale, était le secrétaire: Benoy l'aidait dans ses travaux, alors qu'Aurobindo était inscrit à la St. Paul's School dont le directeur, frappé par les capacités de son nouvel élève, décidait de lui enseigner lui-même le grec et lui fit franchir rapidement les étapes de cette étude.

La vie des frères Ghose est devenue difficile. Le docteur Krishnadhan n'a plus son aisance de jadis; il a tant soigné de malades pauvres, non seulement sans leur demander d'honoraires, mais en les soutenant de son argent, que ses envois de fonds à ses fils lointains se sont réduits à peu de chose, et ont pris une allure terriblement irrégulière, à tel point que plus d'une fois Aurobindo connut la faim qui accompagne la misère. Il eut aussi à faire connaissance avec des aspects insoupçonnés de la vie indienne. Le Gouvernement de Sa Majesté Britannique avait cru

nécessaire d'user de la manière forte avec certains Indiens. Les faits étaient de notoriété publique. L'optimisme anglophile du docteur Krishnadhan en avait reçu un choc décisif. Dans ses lettres à ses fils il exposait son revirement, envoyait des journaux du Bengale où il avait marqué les articles relatifs aux mauvais traitements infligés par des Anglais à des Indiens et dénonçait le Gouvernement britannique dans l'Inde comme "un gouvernement sans cœur".

Tout cela fit sur Aurobindo une profonde impression. Après y avoir mûrement réfléchi, il prit la ferme décision de consacrer sa vie à la libération de son pays; il avait alors quinze ans.

Ses méthodes de travail pendant ses trois dernières années d'étude à St. Paul sortaient de l'ordinaire. L'étude des classiques inscrits au programme des examens lui était inutile, car il en possédait déjà une connaissance plus que suffisante. Il passait donc le plus clair de ses journées hors de l'école, consacrant son temps à l'étude de l'histoire européenne (il y verra briller deux grandes figures: Jeanne d'Arc et Mazzini...), à celle des littératures anglaise et française. Ayant parfaitement maîtrisé notre langue, il apprit assez d'italien et d'allemand pour lire Dante et Goethe dans le texte, et un peu d'espagnol. La poésie l'intéressait passionnément. Ayant étudié avec un soin très grand les poètes anglais, il commença d'écrire des vers. Linguiste et poète à quinze ans, il le restera toute sa vie, mais ne sera ni un sec érudit ni seulement un versificateur. Son étude des mots et des rythmes prétend à autre chose qu'une acquisition de connaissances. Pour lui le mot peut exprimer plus que le sentiment ou la pensée: il peut révéler la vie même de l'âme. Ce qui nous reste de ses vers de jeunesse manifeste déjà cette tendance, il est déjà poète et le sera toujours.

Cette façon de poursuivre ses études avait du bon, puisqu'à la fin de 1889 il obtenait, avec une bourse annuelle de quatre vingt livres sterling, son admission au King's Collège de Cambridge, et dès la première année y gagnait tous les prix de poésie grecque et latine. Les étudiants indiens avaient formé dans cette université une association reconnue, l'Indian Madjlis, dont Aurobindo devint membre et, quelque temps, secrétaire. Il y prononça plusieurs discours révolutionnaires qui eurent une répercussion sur son avenir. C'est à cette époque qu'il abandonne - pour toujours - son second prénom anglais.

Les ordres paternels ne sont pourtant pas oubliés. L'année même de son entrée, Aurobindo passe avec succès les épreuves difficiles de l'Indian Civil Service. Et de ce succès naît un conflit: le jeune homme lettré et patriote n'avait aucune envie de devenir un fonctionnaire britannique, mais il savait parfaitement que son père n'admettrait jamais qu'il fût refusé à l'examen d'entrée. Or, Aurobindo avait, un point faible, selon les règles de l'éducation moderne: il n'aimait point les sports pour lesquels, nous l'avons vu, il n'était guère doué. L'examen d'entrée de l'I.C.S. comportait une épreuve d'équitation: il s'y fit refuser. S'il s'était agi d'un autre candidat, on ne lui en aurait pas tenu rigueur et il eût pu, dans l'Inde même, réparer son échec. Mais les autorités se rappelèrent opportunément la nature subversive de ses discours à l'Indian Madjlis et il se vit exclu. Il faut noter qu'il payait sa liberté d'un bon prix, car la carrière qu'il refusait ainsi était une des plus lucratives. De plus, les Indiens y étant, surtout alors, extrêmement rares, il y aurait trouvé sans doute des occasions exceptionnelles de se faire distinguer.

Il continue donc sa vie d'étudiant sans se soucier trop des biens de ce monde. Il passe brillamment sa licence de lettres classiques mais renonce au grade. C'était montrer beaucoup d'indépendance au moment même où, quittant l'université, le choix d'une carrière s'imposait. Or, le Maharadja Gaekwar de Baroda était alors à Londres; grâce à James Cotton, Aurobindo obtient une audience dont il sort avec la promesse d'être engagé par l'État de Baroda dès son retour dans l'Inde. Son patriotisme s'exalte. Avec ses deux frères il devient membre d'une société secrète nouveau-née qui unissait dans Londres, sous le titre romantique de "Lotus et Poignard", des jeunes indiens ayant fait vœu de travailler à la libération de l'Inde, en se consacrant pour ce but général à un travail particulier. C'est plein de projets et d'espérances qu'en janvier 1893, il quitte, seul, l'Angleterre pour l'Inde.

Cet homme jeune et plein d'espoirs qui navigue vers son pays, part sans regrets. Il sait ce qu'il doit à l'Angleterre, et toute sa vie la marque de cette influence lui restera puisque c'est l'anglais qui sera la langue de son œuvre. Mais il a pu mesurer l'irréparable distance qui sépare des races de couleur la grande nation. Les échos des souffrances de l'Inde lui sont arrivés, et c'est au bonheur des siens qu'il s'est promis de consacrer les forces qu'il a acquises.

Forces du cœur et de l'intelligence, car le jeune Aurobindo Ghose n'est pas un philosophe et encore moins un mystique. Malgré le couvent, la famille anglaise, l'école et l'université, Dieu lui est une hypothèse, qu'il n'exclut pas mais se garde d'affirmer: en fait il ne s'en occupe pas. Des penseurs de l'Inde, il connaît quelques propositions principales, et ceux de l'Europe ne l'ont guère intéressé que comme écrivains. Il estime l'action supérieure à la méditation et voit dans le recueillement de l'ascète une forme d'égoïsme à peine supérieure à bien d'autres.

S'il est un pays vers lequel se tournent ses pensées alors qu'il quitte l'Europe, c'est la France. Bien qu'il ne l'ait jamais vue, il a senti chez ses écrivains et ses poètes le souffle d'une inspiration proche de son cœur. L'avenir

devait confirmer avec éclat ce sentiment juvénile. Il devait aussi lui faire comprendre que certaines expériences de sa vie anglaise annonçaient déjà les possibilités futures de sa vie intérieure. Pour l'heure ces signes sont bien oubliés, et c'est un voyageur distingué par sa culture et ses dons de poète, mais par ailleurs semblable à bien d'autres, qui débarque à Bombay au début de 1893.

*

CHAPITRE II

SRIJUT AUROBINDO GHOSE

Aurobindo Ghose arrivait seul dans l'Inde. Ses frères aînés étaient encore en Angleterre. Sa mère était immobilisée au Bengale par une cruelle maladie, son jeune frère et sa sœur étaient auprès d'elle.

Il était même encore plus seul qu'il ne croyait: son père venait de mourir. Alors qu'en réalité Aurobindo naviguait sans encombre, un administrateur qui voulait se montrer renseigné avait annoncé au docteur Krishnadhan que le navire portant son fils s'était perdu au large des côtes portugaises. Le docteur souffrait depuis longtemps d'artériosclérose et le coup le tua.

Le jeune voyageur ne parlait aucune langue de son pays, si l'on excepte les quelques mots de bengali que l'ironie des programmes lui avait fait apprendre quand il se préparait pour l'I.C.S. Cela n'était pas une bien grande connaissance: le professeur était un ancien magistrat anglais du Bengale qui n'en savait pas long. Arrivant à Bombay, Aurobindo était presque un étranger. Pourtant, en posant le pied sur le sol de la Mère Patrie il sentit une grande paix le pénétrer. Elle persista plusieurs jours pour se diluer ensuite dans l'océan des préoccupations d'une vie nouvelle.

Celle-ci ne manquait pas d'activité. A Baroda où il s'est installé, le nouveau venu est chargé de fonctions essentiellement variables. Le Prince possédait peu de collaborateurs de la classe du jeune bengali et l'utilisait partout où la nécessité s'en faisait sentir. Il entre à l'Immigration, passe aux Postes, aux Contributions, puis au Secrétariat. Il est nommé provisoirement lecteur de français au Collège de Baroda, puis, sur sa demande titularisé comme professeur d'anglais dans cet établissement dont il deviendra Vice-directeur, puis Directeur par intérim, situation qu'il conservera jusqu'en 1906. Entre-temps, et en plus de ses travaux officiels, il servait de secrétaire privé au Prince. Celui-ci s'était vite aperçu de la valeur de son nouveau collaborateur; quand il avait à faire quelque rédaction délicate, surtout dans le domaine culturel, il avait l'habitude de l'inviter au Palais pour le déjeuner du matin et il le gardait ensuite à travailler avec lui.

Le Prince connaissait donc bien ses qualités, mais il en jugeait aussi les défauts. Aurobindo Ghose était intelligent et capable, honnête aussi, mais il n'était ni ponctuel ni ordonné ni capable de certaines souplesses. En bref c'était un homme précieux, mais il n'avait pas l'étoffe d'un vrai fonctionnaire. Son ardeur patriotique ne tarde pas à s'exprimer, mais sa position officielle l'oblige à l'anonymat. C'est donc sans les signer - mais bien des lecteurs savaient qui en était l'auteur - que, cinq mois après son arrivée, il commence dans l'hebdomadaire *Indu Prakash* la publication d'une série d'articles politiques intitulés: "De nouvelles lampes pour une vieille".* Il veut offrir au pays de nouvelles lumières pour remplacer la faible lueur réformatrice du Congrès.

Neuf ans plus tôt, un anglais démissionnaire de l'Indian Civil Service, Allan Hume, avait fondé à Bombay, au G. T. Boarding House, une association consacrée à l'étude des progrès à apporter à l'Administration de l'Inde. Sous le nom de Congrès National Indien elle voulait réunir l'élite anglaise de l'Inde à celle des Indiens, provoquer de libres discussions et faire connaître au Gouvernement britannique, puis soutenir auprès de lui, les projets de réforme jugés utiles.

Il y avait chez plusieurs des fondateurs de ce mouvement et chez Allan Hume en particulier, un sens très fort du devoir humain. Aurobindo Ghose saura le souligner ** Mais il saisira aussi les défauts irrémédiables de cette

entreprise: le plus grave sera de n'être, malgré son titre, nullement nationale. D'autre part, les autorités anglaises n'avaient aucune sympathie pour cette association qu'elles s'efforçaient d'ignorer. Aurobindo Ghose, résolument opposé à toute demande d'aide ou de réforme adressée au *Gouvernement* britannique, dénonçait la futilité des pétitions et protestations du Congrès; il ne voyait d'action efficace que dans l'aide que l'Inde pouvait s'apporter à elle-même, dans la non-coopération et l'organisation de toutes les énergies de la nation en vue d'une action révolutionnaire.

Le Congrès recrutait ses membres uniquement parmi la bourgeoisie intellectuelle anglaise, et, du côté indien, parmi cette bourgeoisie intellectuelle qui prenait modèle sur l'Angleterre et ne voyait de salut pour l'Inde que dans une copie lentement perfectionnée des institutions britanniques.

*

* Les neuf articles parus, qui sont les premières œuvres en prose que Sri Aurobindo ait publiées, s'échelonnent entre le 7 août 1893 et le 6 mars 1894.

** Dans son article du 6 mars 1894:

*

C'est pourquoi le Congrès était à l'origine d'un grand nombre de discours, mais d'un très petit nombre de réformes. Et l'on soupçonnait même que parmi ces dernières, il y en avait qui permettaient aux patriotes garantis du Congrès de recevoir des sièges dans certaines Assemblées convenablement élargies pour accueillir les soi-disant porte-paroles du peuple indien. . .

Tout cela était trop exact pour que les articles où Aurobindo le soulignait soient au goût des personnalités puissantes qui dirigeaient cette association patriotique officieuse. Des démarches pressantes furent faites auprès du propriétaire de *l'Indu Prakash*, on lui fit comprendre qu'il y avait des vérités meilleures à taire qu'à publier, dans l'intérêt même de l'idéal que l'on défendait; et puis aussi que certaines formes personnelles n'étaient pas sans danger: dire de Monsieur Gladstone qu'il n'était pas digne de confiance ou que le "Général" Booth était un vulgaire imposteur pouvait à la rigueur passer, mais dire de la Reine-Impératrice qu'elle était "une vieille dame appelée ainsi par manière de courtoisie, mais dont peu d'Indiens pouvaient se soucier ou penser quelque chose" frisait de trop près la possibilité d'une poursuite judiciaire.

Bref Aurobindo Ghose fut prié de modérer son ardeur. Il le fit, quant à la forme de ses articles, mais ne changea rien au fond de ses arguments. C'est qu'ils étaient bons, et pendant près de douze ans il les utilisera, développant les germes contenus dans ses premiers écrits, éclairant ces développements de lumières nouvelles, mais sans dévier de sa direction originelle.

Sa première découverte, c'est la grande part de responsabilité que le peuple indien porte dans sa propre misère. Douleur constatation, mais essentielle. Il ne sert à rien de demander aux occupants des qualités qu'ils n'ont pas, que la plupart des hommes ne peuvent avoir; il est enfantin de supposer que l'on déterminera chez un gouvernement quelconque, par un appel à la justice, des décisions contraires aux intérêts matériels de son pays. Mais on peut et on doit exiger que le pays occupé refuse d'accepter l'injustice et l'oppression.

"Notre véritable ennemi", dit-il, **2(pour chaque numéro voir en fin de livre "LES REFERENCES")** "ne réside en aucune force extérieure à nous-mêmes, mais dans notre faiblesse larmoyante, notre lâcheté, notre sentimentalité à courte vue. Je ne vois vraiment pas pourquoi nous devrions nous déchaîner si furieusement contre les Anglo-indiens et leur appliquer toutes sortes d'épithètes outrageantes. J'accorde qu'ils sont mal élevés et arrogants, qu'ils gouvernent mal, qu'ils sont privés de toute émotion généreuse, que leur conduite est celle d'une petite coterie de seigneurs entourés d'une nation d'ilotes. Mais dire cela, c'est dire seulement qu'ils sont des hommes très ordinaires placés dans une position vraiment unique. Ce serait certainement très beau et très noble de les voir atténuer toute pensée tournée vers leur intérêt particulier, et, en conséquence, tendre, plutôt qu'à leur propre avancement, au seul bien du peuple indien. Mais nous n'avons aucun droit de nous attendre à une telle conduite, sinon chez des hommes du caractère le plus exalté et le plus chevaleresque; or, la sorte de gens que l'Angleterre nous envoie n'est, en règle générale, ni exaltée ni chevaleresque, mais plutôt le contraire. Ce sont en réalité des hommes très ordinaires - et non seulement des hommes ordinaires, mais des Anglais ordinaires- typiques de la classe moyenne, des Philistins, selon l'expression anglaise, avec les sentiments étroits et les habitudes mentales de commerçants particuliers à cette sorte de gens. C'est quelque chose de bien déraisonnable que de les disputer parce qu'ils ne transgressent pas les lois de leur propre nature... Notre appel, l'appel de toute nation à l'âme bien placée et qui se respecte, ne doit pas s'adresser à l'opinion des Anglo-Indiens ni même au sens britannique de la justice, mais à notre sens humain

qui renaît, à notre sens sincère de la camaraderie - autant qu'il peut être appelé sincère - avec le peuple malheureux de l'Inde. "

Ayant ainsi atteint d'emblée l'élément central du problème, Aurobindo Ghose restera dans cette position, si forte qu'il n'a jamais été possible, et pour cause, de l'en déloger. Jamais il ne mendiera une réforme, jamais il ne se limitera aux critiques de détail de l'administration anglaise: celle-ci, lui paraîtrait mauvaise, même si elle était parfaite, simplement parce qu'elle est étrangère. Et plus tard, il trouvera dans la Bhagavad-Guita l'expression sûre de sa pensée: "Mieux vaut suivre imparfaitement sa loi propre qu'accomplir exactement une loi étrangère. "

Ce qui ne signifie pas qu'il faille rejeter tout ce qui est européen, bien au contraire:

"Nous saurons prendre ce que l'Occident peut nous donner, parce que ce que l'Occident peut nous donner est exactement la chose, et la seule chose, qui puisse nous sauver de notre terrible déchéance actuelle, intellectuelle et morale; mais nous n'avons pas à l'absorber au hasard et en bloc; nous trouverons plus expédient de choisir le meilleur de ce qui est pensé et connu en Europe et de n'importer même cela, qu'avec les modifications et les réserves que la diversité de nos conditions d'existence peut rendre nécessaire." 3

Cela même suppose des conditions préalables et engage une terrible responsabilité. "En tant qu'envoyés choisis par nous-mêmes d'un nouvel évangile, nous portons une lourde responsabilité, acceptée de bon gré, mais qui ne peut plus être niée ou répudiée une fois qu'elle a été acceptée, une responsabilité qui nous promet une renommée immortelle, si ce qu'elle impose est accompli avec sincérité et sagesse, mais lourde d'ignominie pour nous-mêmes et de désastres pour notre pays si ce qu'elle impose est accompli d'une autre manière et dans un autre esprit. Pour nous charger de cette responsabilité nous n'avons ni grandeur, ni sincérité de caractère, ni profondeur d'émotion, ni charité, ni sérieux intellectuel. Et pourtant ce ne pourra être qu'un sentiment, nous dit-on, qui nous invitera à nous élever, à nous purifier et à nous transformer nous-mêmes de manière à nous rendre en quelque mesure dignes des hauts et solennels devoirs que nous nous sommes engagés à accomplir! Notre prolétariat est enfoncé dans l'ignorance et écrasé de détresse . . . or, c'est en ce prolétariat, que cela nous plaise ou non, que réside notre seule raison d'espoir, notre seule chance dans l'avenir. "4

Transformation du Congrès en une assemblée réellement nationale, donc populaire, élévation des hommes au niveau de leurs devoirs nationaux, tel est et tel restera le programme politique d'Aurobindo Ghose.

Il commence, bien entendu, par se l'appliquer à lui-même et consacre tous ses efforts à se ré-indianiser; il poursuivra ce but pendant des années.*

Il avait entrepris seul l'étude du bengali, utilisant l'aimable compagnie de son ami, Dinendra Koumar Roy, qui vivait avec lui~ pour se perfectionner; en même temps il apprenait le sanskrit sans maître. Extrêmement doué, il se familiarisait vite avec le maharati, le goudjerati et l'hindi, et lisait dans le texte poètes et historiens de l'Inde ancienne et moderne. L'immense trésor de la civilisation indienne s'offrait à lui. Chez son peuple du Bengale il trouvait le frémissement ardent et pur qui l'avait animé quand il écrivait, encore en exil, ses premiers poèmes, et la somptueuse richesse d'un Kalidasa lui révélait une gloire dont la Grèce classique et la France de

*

*En 1908 il s'excusa encore de ne pas pouvoir s'adresser en bengali à ses compatriotes.

*

Racine paraissaient des reflets. Chez Bhartrihari ou Chandidas, les poètes de cour et les chanteurs errants, les sensuels et les mystiques, l'artiste qu'il est sent se révéler à travers la poésie, sommet de l'expression verbale, le mouvement même de l'âme et le rythme de la vie profonde des êtres et des peuples.

Mais plus lui apparaissait magnifique l'héritage de son peuple, plus se montrait affreuse sa déchéance actuelle. Non pas que la source éternelle fût tarie: l'Inde avait de grands hommes, écrivains, essayistes ou poètes. Mais elle avait perdu sa fierté, sa confiance en elle-même et en son avenir.

En 1894 il publie, toujours dans le *Indu Prakash*, sept articles à la gloire de l'écrivain bengali Bankim Chandra Chatterdji. Après avoir tracé un portrait vivant de cet homme exceptionnel par l'étendue de ses dons (il fut érudit, artiste et juriste) et par le raffinement de son caractère, il lui attribue la gloire d'avoir contribué à faire du dialecte bengali une langue noble et forte, capable d'exprimer toutes les variétés et toutes les nuances de la vie, du sentiment et de la pensée.

Le bengali était déjà, techniquement parlant, une langue, car il avait son vocabulaire, sa grammaire et sa littérature. Mais à la suite de l'occupation anglaise, la mode avait envahi le pays de n'utiliser que l'anglais pour

traiter des sujets importants. On en arrivait à dire, dans les milieux bien pensants, que seules les dames lisaient les livres bengalis. "Honneur donc aux femmes du Bengale", s'écrie le jeune auteur, "dont le goût a maintenu en vie la littérature bengalie!" ⁵

Madhousoudan Dutt en poésie et Bankim Chandra Chatterdji en prose révélèrent au Bengale la puissance, le charme et la souplesse de leur langue. Et le résultat fut que "Quand un Mahrata ou un Goudjerati a quelque chose d'important à dire, il le dit en anglais; quand c'est un Bengali, il le dit en bengali." ⁶

Ce rôle dévolu à Bankim Chandra apparaît à Aurobindo Ghose comme la marque d'un génie hors ligne, floraison suprême d'une lignée d'artistes passés. "Bankim était le dernier des génies originaux. Depuis lors, le grand élan vers l'originalité a reculé comme une vague qui reflue. Après Bankim sont venus les épigones, Hemtchandra Bannerdji, Nobin Sen, Rabindranath Tagore, hommes d'un talent surprenant mais non pas d'un réel génie, trop évidemment influencés par Shelley et les poètes anglais." ⁷

Le jeune critique n'admet pas cette inspiration du dehors, et se montre même sévère pour l'usage des langues étrangères! De Torou Dutt, la poétesse qui écrivit presque toute son œuvre en français, il dit qu'elle "s'est malheureusement perdue elle-même dans une langue étrangère." ⁸

Cette suite d'articles est le premier des très nombreux travaux que notre auteur va consacrer à la gloire de sa patrie. Il y montre des qualités solides de critique, révèle indirectement que ses connaissances en bengali se sont multipliées avec une prodigieuse vitesse, mais il passe sans le voir à côté de ce qui, peut-être, est le principal.

Au cours d'une de ses nouvelles, Bankim a placé une chanson qui célèbre la Mère Patrie: c'est le fameux Bandé Mataram qui deviendra l'hymne national de l'Inde unie dans son effort de liberté. Les vers en sont beaux: Aurobindo Ghose, poète, les a compris dans son appréciation de toute l'œuvre; ils seront le cri du cœur même du Bengale et de l'Inde: le patriote ne l'a pas senti.

Quatorze ans plus tard, dans un journal qu'il dirige alors à Calcutta, il parlera de nouveau de Bankim Chatterdji et réparera brillamment son omission, allant jusqu'à faire du grand Bengali l'égal des rishis créateurs des mantras sacrés. ⁹

En 1895 Aurobindo Ghose fait imprimer, pour les donner à ses amis, des poèmes qui tous, sauf les cinq derniers, avaient été composés en Angleterre entre 1890 et 1892. L'un d'eux est consacré à Bankim, "la plus douce voix qui ait jamais parlé en prose". ¹⁰ Dans cette même série, le poème suivant est consacré à Madhousoudan Dutt, en qui il salue un grand inspiré.

Cette ferveur patriotique ne va pas se contenter de manifestations verbales. Aurobindo faisait de temps en temps des visites au Bengale à son grand-père, qui fut de tout temps patriote: elles n'eurent aucun caractère politique. C'est vers 1900, en compagnie de Dévabrata Bose, qu'il fit un voyage spécial dans sa province pour voir quel y était l'espoir d'une renaissance, -quelle était la condition politique du peuple et s'il y existait la possibilité d'un mouvement véritable.

Il y, visite alors quelques centres révolutionnaires récemment formés et certains chefs. Mais "l'attitude dominante y était l'apathie et le désespoir". ¹¹ Il juge aussitôt l'origine du mal: le manque d'initiative. "Le gens ont cru que la régénération ne pouvait venir que du dehors, qu'une autre nation allait nous prendre par la main et nous élever de telle sorte que nous n'ayons rien à faire par nous-mêmes." ¹²

Il reste à Baroda pour préparer les bases de son action future. Il est persuadé que toute préparation secrète n'a de chance de conduire à des résultats efficaces que si elle est doublée d'une ferveur populaire et d'une large propagande en faveur de l'idée d'indépendance.

Sa ré-indianisation se poursuit au mieux. Il tient à observer non seulement l'esprit mais la forme du Sanatana Dharma, et quand il se marie à Calcutta, vers 1900, c'est selon les rites de l'hindouisme orthodoxe.

En 1902, Sœur Nivédita, la disciple anglaise du Swami Vivékananda, se rend à Baroda, pour y faire une conférence. C'est Aurobindo Ghose qui la reçoit à la gare et la conduit à son logement. Il la revoit à l'audience que le Maharadja accorde à la jeune femme. Elle avait entendu parler d'Aurobindo Ghose comme d'un révolutionnaire "croyant en la force et adorateur de Kali", et il connaissait Nivédita comme l'auteur d'un beau livre sur "Kali, la Mère". Ces deux âmes généreuses se lièrent alors d'une amitié qui devait trouver quelques années plus tard l'occasion de se manifester plus profondément.

Selon l'apparence extérieure, Aurobindo Ghose est un fonctionnaire attentif, un professeur aimé de ses élèves, menant avec sa jeune femme une vie assez retirée. Peu de train, peu d'amis, mais sûrs. Les réunions sont gaies dans sa maison. Sa conversation est brillante, d'un humour parfois mordant, toujours précis et d'autant plus redoutable qu'il évite l'exagération et la caricature.

Ces dehors recouvraient une activité secrète intense dont une importante partie était l'étude des réactions

possibles des autorités anglaises aux tentatives d'émancipation indienne. Aurobindo Ghose n'excluait ni la possibilité d'une grande insurrection militaire ni celle d'une activité efficace de guérilla, mais dans tous les cas une longue préparation était indispensable. Il se rendait compte que les Britanniques, fort bien armés en face d'une Inde sans armes, sans entraînement et sans ressort moral, résisteraient à toute tentative de rébellion, mais par contre finiraient par céder à un état de révolte permanente. Pour conserver ce qui pourrait être sauvé de leur empire, ils admettraient un compromis, et finalement sauraient accepter l'inévitable et préféreraient accorder à l'Inde son indépendance, que de se la laisser arracher par elle.

Pour utiliser ces possibilités, il fallait créer, au Bengale tout d'abord, un réseau aussi serré que possible de groupements de préparation militaire et de propagande révolutionnaire. Secrets s'il était nécessaire, déguisés en sociétés sportives, culturelles, morales ou autres là où c'était possible, ces groupes devaient obéir à une direction commune. Le premier fut fondé à Calcutta par latin Banerdji. C'était un jeune Bengali remarquablement actif et intelligent, qu'Aurobindo avait réussi à faire inscrire comme cavalier dans un régiment de Baroda, en dépit de l'interdiction formelle des autorités britanniques de n'admettre aucun Bengali dans aucune armée indienne. Il devint le premier émissaire d'Aurobindo qui, au début, n'utilisa pour sa propagande aucun de ses amis de Baroda ou de Bombay. Ce groupe de Calcutta se développa rapidement et suscita de nombreux groupements semblables dans le reste de la province. Aurobindo estimait qu'il faudrait trente années de préparation pour obtenir un résultat. En fait cinquante ont été nécessaires et la révolte n'a pas eu lieu sous la forme violente. C'est que deux guerres se sont produites entre-temps qui ont changé les circonstances; entre elles, s'était développé le mouvement de non-violence inspiré par Gandhi. Aurobindo n'a jamais été un apôtre de l'Ahimsa et il se sépare nettement du Mahatma sur ce point: la non-violence à tout prix lui paraît un dangereux moyen d'action. "La paix est un aspect du plus haut idéal, écrit-il, mais elle doit avoir une base spirituelle ou tout au moins psychologique; si elle ne s'accompagne pas d'un changement de la nature humaine elle ne peut atteindre son but. Si elle est essayée à partir d'une autre base quelconque (principe moral, évangile d'Ahimsa ou tout autre), ce sera un échec et qui pourra même laisser les choses pires qu'auparavant." ¹³

S'il refuse à être considéré comme "un moraliste impuissant ou un faible pacifiste",¹⁴ il sait se plier aux circonstances et adopte le principe de la résistance passive comme un moyen d'action utile. Il se rend lui-même au Bengale où il trouve un certain nombre de petites sociétés secrètes patriotiques, de formation récente, indépendantes les unes des autres et des groupes de latin Banerdji, sans plan de travail défini. Il essaye de les unir pour l'accomplissement d'un programme commun, sous la direction d'un Conseil de cinq membres dont faisaient partie Sœur Niyédita et l'avocat Mitter. En fait, cette union ne s'est jamais réalisée complètement et, pendant l'un des séjours d'Aurobindo Ghose à Baroda, le Conseil s'est dissous. Mais l'élan était donné et le mouvement allait bientôt prendre un énorme développement.

À cette époque, une importante société secrète patriotique existait déjà, dont l'activité s'étendait en principe à toute l'Inde et, en fait, surtout à l'Ouest indien. Son chef était un noble radjpoute d'Oudaïpour qui avait formé à Bombay un Conseil de cinq membres destiné à organiser le mouvement dans les États Mahrates et le Maharashtra, alors que lui-même se consacrait à la propagande auprès de l'armée indien ne dont il avait déjà rallié deux ou trois régiments. Peu après ses premières activités au Bengale - en 1902 ou 1903- Aurobindo entre en contact avec cette société et y prête serment comme affilié, ce qui ne l'a pas empêché de diriger sous sa seule responsabilité et selon ses propres idées le mouvement révolutionnaire bengali.

Il y avait alors seulement cinq ans qu'une grande voix avait déjà dit, avec quelle véhémence, aux jeunes Indiens, qu'ils étaient les premiers responsables de leur servitude. Le Swami Vivékananda, revenant d'Amérique en 1897, avait prononcé à Madras, puis à Calcutta, des discours tout enflammés d'ardeur shivaïte, pour éveiller au cœur de chaque Indien le culte de sa Patrie:

"La foi, la foi, la foi en nous! . . . Si vous avez la foi en tous les trois cent trente millions de vos dieux mythologiques et *en* tous les autres dieux que les étrangers introduisent chez vous, et si vous n'avez pas la foi en vous, il n'est point de salut pour vous...

... "Éveillez-vous de cet hypnotisme de la faiblesse! Nul n'est réellement faible: l'Âme est infinie, omnipotente, omnisciente. Debout!

"C'est une religion faiseuse d'hommes qu'il nous faut. Et c'est pourquoi mon plan est de créer dans l'Inde des institutions qui dressent nos jeunes hommes à prêcher les éternelles vérités dans l'Inde et au dehors. . . "

Ce n'est jamais sans résultat que l'on fait un appel sincère au sentiment religieux indien: le succès de ces paroles enflammées avait été immense. Le peuple criait: Shiva! Shiva! A Madras on avait dressé dix-sept arcs de

triomphe, présenté vingt adresses; à Calcutta on avait dételé la voiture du Swami pour la tirer à bras. . . Deux ans plus tard l'orateur constatait amèrement que, de tout ce feu, il ne restait que des cendres. Certes la Mission Ramakrishna était fondée, mais sa vie même dépendait de son éloignement de la politique, et elle ne devait pas hésiter à se désolidariser officiellement de Sœur Nivédita elle-même quand celle-ci parut un peu trop le chef politique qu'elle était. Un admirable mouvement philanthropique avait commencé, mais pour la libération nationale rien n'était né. *

Pourtant on ne sème pas en vain au domaine de l'idéal. Ceux qui avaient tant applaudi les paroles du Swami ont peut-être senti battre leur cœur quand, cinq ou six ans plus tard, des hommes comme Tilak ou Aurobindo sont venus leur reparler de cette Mère Patrie qui se mourait dans la douleur et la servitude.

Aurobindo savait que pour secouer l'apathie indienne il fallait des forces plus qu'humaines. Son jeune frère Barindra rêvait d'une véritable religion de la Patrie, forme nouvelle du culte tout-puissant de la Mère, ayant comme centre matériel un temple - le Bhavani Mandir - où la Grande Mère serait adorée, où des enfants, des jeunes gens, des hommes, seraient non seulement instruits mais éduqués en vue d'en faire des serviteurs désintéressés du Pa~. Aurobindo écrivit une brochure non signée à ce propos, qui attira sérieusement l'attention des autorités britanniques. Par ta suite il se désintéressa de cet aspect du mouvement tandis que Barindra essayera de lui faire prendre corps, voyageant dans les districts montagneux à la recherche d'un emplacement pour élever le temple. Un accès de fièvre fit revenir le jeune homme à Baroda, Quelques années plus tard, il devait essayer de réaliser son rêve dans le Maniktala Garden avec les résultats dont on parlera plus loin. Aurobindo ne prit aucune part à ces dernières activités. Il met au point un programme révolutionnaire de libération nationale et le répand au moyen des groupes qu'il a créés. Son travail reçoit un secours vraiment inattendu et bien involontaire de la part des autorités britanniques.

Lord Curzon, Gouverneur Général du Bengale, ayant constaté que les universités étaient des foyers ardents de propagande révolutionnaire, décide de limiter arbitrairement le nombre des étudiants. Décision considérée par tout le Bengale comme une insulte. Cette province possédait depuis des siècles une administration particulière, celle des zamindars, nobles seigneurs terriens tenant leurs droits du Grand Mogol de Delhi, et ne l'oubliait pas. .

*

* Il est remarquable de constater qu'aucun des appels patriotiques du Swami Vivékananda n'a été connu d'Aurobindo Ghose et que jamais les deux hommes ne se sont rencontrés. Rien ne fait mieux saisir à quel point les enthousiasmes indiens peuvent s'éteindre rapidement et complètement, conséquence de ce découragement et de l'acceptation passive qui l'accompagne, que les deux grands Indiens ont combattus. C'est plus tard qu'Aurobindo entendra parler de l'intense patriotisme de Vivékananda dont les sentiments inspiraient Sœur Nivédita.

*

L'un des premiers gestes de l'administration britannique avait été de confirmer les zamindars dans leurs fonctions et leurs privilèges. Elle y gagnait des appuis solides, mais elle facilitait le développement d'une ambition sans frein au sein d'une aristocratie qui, pour être plusieurs fois centenaire, n'en était pas moins vigoureuse et prompte à l'enthousiasme.

Férés de culture comme tout Bengali qui se respecte, les fils des zamindars avaient eu tôt fait de s'assimiler la culture anglaise, ce qui leur donnait les moyens de juger directement leurs conquérants. Les aînés, héritiers des énormes fortunes seigneuriales, n'étaient guère à craindre, mais les cadets, condamnés par leur nombre à-voir s'émietter entre eux richesse et pouvoir jusqu'à n'avoir plus qu'un titre sans dorure, enrageaient de se voir grand appétit et point de pitance en face d'une bureaucratie britannique bien nourrie, mais de peu de naissance; car bien peu de vice-rois auraient été capables, comme la plupart de ces cadets ruinés, de citer vingt générations de leurs ancêtres. L' Anglais apparut bientôt comme l'usurpateur s'engraissant de privilèges qu'il ne doit qu'à sa force; c'est ainsi que la classe des bourgeois aristocrates bengalis fut, de par son éducation britannique, une pépinière d'opposants irréductibles à la Grande-Bretagne.

Toute la politique des Gouverneurs Généraux du Bengale devait tendre à détruire la puissance de cette classe, à lui arracher jusqu'à l'espoir de jouer un rôle actif quelconque. Et puisque l'origine de ses revendications était dans sa culture, c'est là qu'il fallait frapper. Lord Curzon, en suivant cette politique sans discernement, retournait contre lui ceux-là mêmes qui étaient ses appuis de la veille; l'aristocratie se sentait non seulement lésée, mais insultée dans un droit que nul ne lui avait jamais disputé: celui de s'instruire.

La faute anglaise était lourde. On était en 1904: pour la première fois dans l'histoire moderne, un peuple de couleur remportait alors des victoires écrasantes sur une nation blanche. Colosse aux pieds d'argile, l'empire des

Tsars devait s'humilier devant les Japonais. La victoire avait été due à l'emploi par les Asiatiques des armes et des méthodes européennes. Dans tous les pays coloniaux, et surtout dans l'Inde, les nationalistes partisans de l'usage des techniques d'Europe marquent un avantage sérieux.

Les jeunes gens cultivés évincés des universités ont vite fait de trouver ailleurs le moyen d'alimenter leur patriotisme. P. Mitter, avocat de son état, et dont nous avons déjà parlé, profitait de ses déplacements professionnels pour étendre sa propagande et relever toutes les particularités utiles à une insurrection. Tacticien et organisateur pratique, il avait les qualités d'un chef militaire. Il crée l'Anoushilan Samiti, qui, sous le couvert de sociétés de gymnastique, choisit et entraîne de véritables troupes pour la guérilla. Cette prépondérance de l'action dans les goûts de P. Mitter n'excluait pas en lui une vie spirituelle intense; comme plusieurs autres chefs du mouvement national bengali, il était un disciple du fameux yogui Bejoy Goswami; mais les deux domaines, spirituel et politique, restaient chez lui séparés.

Il n'en était pas de même chez Barindra qui s'était jeté avec passion dans l'action directe. Il avait décidé Aurobindo à fonder un journal: *Yugamar* (l'Ère Nouvelle), qui prêche ouvertement la révolte (il publie des articles sur la technique de la guérilla) et refuse totalement de reconnaître l'autorité britannique. Aurobindo écrit quelques éditoriaux pour les premiers numéros et conserva toujours la direction générale de ce périodique. Le succès du journal fut vif et s'accrut énormément quand un de ses rédacteurs - le propre frère du Swami Vivékananda - se fit arrêter volontairement par la police en tant qu'éditeur du *Yugantar* et fut jugé: à ce moment, sur l'ordre d'Aurobindo, le journal refusa de se défendre pour exprimer ainsi sa volonté de rejeter tout usage d'un gouvernement étranger.

Barindra adhérait à l'idéal religieux de son frère, et avec l'aide compétente d'Oupen Banerdji, il entraînait des jeunes gens selon les méthodes du yoga pour les préparer à l'enseignement final que le Bhavani Mandir devait donner. Dans ces conditions, et malgré leur commun idéal, on comprend que P. Mitter et Barindra n'aient pas été toujours d'accord; mais tous deux reconnaissent l'autorité morale d'Aurobindo et devinent derrière lui les forces qui libéreront l'Inde tout entière.

De son côté Aurobindo a perçu les deux aspects, intérieur et extérieur, du problème de la libération. Il ne conteste pas l'efficacité de certaines méthodes pratiques et de certains engins, * mais il pense illusoire de croire que l'Inde puisse, surveillée comme elle l'est, acquérir une puissance militaire capable de s'opposer victorieusement à celle de la Grande-Bretagne. Les troupes qu'elle peut

*

* Parfois avec un mépris des dangers extérieurs qui terrifie ses amis: L'un d'eux ne trouve-t-il pas un jour une grenade d'un nouveau modèle dans une valise qu'Aurobindo emportait en voyage sans même la fermer à clef...

*

lever ne tiendront un rôle important que si des événements d'une autre sorte viennent jouer dans l'action un rôle décisif.

L'Inde possède dans le trésor de sa civilisation les moyens irrésistibles de sa délivrance. Depuis longtemps Aurobindo a entendu parler du yoga. K. a. Deshpandé, son camarade à Cambridge, lui a proposé autrefois, sans succès, de s'y essayer. Quand il a approché des yoguis connus, tels que Shri Sadgourou, Brahmananda de aangath sur la Nerbada, ce fut pour les voir et recevoir leurs bénédictions, mais sans rechercher auprès d'eux aucun enseignement, alors que Barindra était disciple de Sakaria Swami, l'un des sannyasins entourant Brahmananda. C'est seul qu'Aurobindo commencera son entraînement et qu'il le continuera.

"Quand j'ai approché Dieu en ce temps-là je n'avais guère de foi vivante en Lui. . . Je ne sentais pas Sa présence. Pourtant quelque chose m'entraînait vers la vérité des Védas, la vérité de la Guita, la Vérité de la religion hindoue. Je sentais qu'il devait y avoir une puissante vérité quelque part en ce yoga et me suis décidé à le pratiquer et à voir si mon idée était juste, je l'ai fait dans cet esprit et avec cette prière vers Lui: "Si Tu es, Tu connais mon cœur. Tu sais que je ne demande pas la libération, je ne demande rien de ce que les autres demandent. Je ne demande que la force d'éveiller cette nation, je demande seulement de vivre et de travailler pour ce peuple que j'aime et je prie afin de pouvoir lui consacrer ma vie".¹⁵

C'est Aurobindo Ghose qui établit les quatre points du programme national resté depuis celui de tout le mouvement du Congrès. Ces quatre points sont Swadéshi et boycott, Swaradj et éducation nationale. Le mouvement en faveur de la consommation exclusive des produits nationaux avait commencé dès 1901, mais sans prendre un développement important. Aurobindo encouragea les jeunes à le répandre. Parmi ces révolutionnaires se trouvait un mahratte qui était un excellent écrivain bengali: Sakharam anesh Deuskar. Il publia, sous le titre de

Déshekhatha (À propos du Pays) une révélation détaillée des méthodes anglaises d'exploitation économique dans l'Inde. Ce livre eut un succès considérable et persuada un grand nombre de Bengalis de la nécessité d'atteindre à l'autonomie économique, par le refus de consommer les produits, étrangers et leur remplacement par ce que le pays fournissait. Il fallait s'efforcer d'entraver par tous les moyens le commerce britannique, tout en développant les industries locales pour toutes les productions-clé et pour toutes celles où l'Inde était son propre fournisseur de matières premières.

Cette position économique devait permettre à l'Inde d'avoir son propre gouvernement. * Différentes voies d'approche étaient prévues pour cela. D'une part un corps de volontaires s'entraînait pour l'insurrection; d'autre part les institutions juridiques et culturelles anglaises devaient être abandonnées; des cours de justice populaire devaient se former pour régler tous les conflits entre les particuliers; des écoles devaient être créées avec des programmes et des méthodes conformes aux nécessités du pays et au génie du peuple indien.

La réalisation de ces quatre activités eût rendu difficile, puis impossible, l'administration étrangère. L'unité d'action indispensable aurait été assurée par le Congrès au cas où Aurobindo et ses amis auraient pu s'en emparer. Si cela ne devait pas être possible, ils comptaient établir un véritable gouvernement secret qui aurait dirigé les affaires du pays.

Dès 1904 une fraction avancée s'était formée dans le Congrès; elle n'avait de force que dans le Maharashtra, où B. G. Tilak lui infusait son enthousiasme. Son opposition à la "mendicité" politique de la majorité modérée n'avait pas encore eu la possibilité de s'exprimer en public bien que, à la réunion du Congrès à Bombay, elle eût provoqué bon nombre de discussions en marge des réunions officielles.

Ce sont les maladresses de Lord Curzon qui vont renforcer rapidement cette tendance, dont les membres, d'abord appelés extrémistes, seront bientôt baptisés nationalistes. Lord Curzon donc, ayant constaté que ses décrets contre l'Université n'avaient fait qu'empirer la situation, décide de frapper un coup non seulement décisif, mais définitif. Puisque le nationalisme des hindous du Bengale était intransigeant, il fallait trouver quelque disposition qui mette partout en minorité l'élément perturbateur.

Les Musulmans étaient utiles à cette désagrégation sociale. Descendant, dans 90% des cas, d'hindous convertis, détachés par là d'une masse nationale dont ils font racialement partie en dépit de la doctrine prêchée par les partisans de Mohammed Ali Jinnah lui-même descendant d'hindous convertis nommés Jinnabhai -, leur position, - et le souvenir du pouvoir qu'ils avaient récemment ,

*

* Le terme correspondant "swaradj" a été employé en ce sens pour la première fois par S. G. Deuskar dans sa biographie de Shivadji en bengali

*

perdu en faisaient une masse facile à manœuvrer. Le travail préparatoire fut exécuté magistralement. On vit des conversions subites se produire en faveur de l'Angleterre, on put mieux estimer les forces en présence. Alors Lord Curzon fit connaître les grandes lignes de son projet: on diviserait le Bengale en deux parties, orientale et occidentale. La première serait unie à l'Assam (où les musulmans disposaient d'une influence prépondérante), la seconde, de beaucoup la moindre, serait liée au groupe Bihar, Orissa, Chota Nagpou où l'élément dominant était hindou, mais nullement bengali.

L'opération était habile . . . sur le papier. Lord Curzon croyait peut-être aux injurieuses opinions répandues par Kipling sur la veulerie des Bengalis. Il allait vite déchanter. Le 7 août 1905 un grand meeting de protestation est organisé à Calcutta sous la présidence du Maharadja de Kassim Bazar, zamindar de grand nom qui ne manque pas de rappeler que si la tradition avait donné à ses pairs le droit de faire des rois, elle leur accordait aussi celui de les défaire. Le peuple du Bengale ému, outragé, hésitait encore: on ne croyait pas que l'Angleterre laisserait commettre une injustice si cruelle et si grande.

Nous devons à la police britannique de connaître les sentiments d'Aurobindo Ghose à cette époque. Elle saisit au cours d'une perquisition trois lettres qu'il avait adressées à sa femme. Voici ce qu'il écrivait de Baroda, le 30 août 1905:

"Je pense que vous avez découvert maintenant que l'homme dont le destin est lié au votre est un homme bien particulier. Mes idées, mon but, le domaine de mon activité ne sont pas ceux des autres hommes. Je suis différent, exceptionnel en toutes choses. Or, vous savez le nom que l'on donne ordinairement à des opinions, des efforts et des ambitions exceptionnels? On les appelle folie. Si le succès les suit, on les appelle génie. Mais combien

réussissent? Sur mille, dix sont exceptionnels, et de ces dix un seul réussit. "Pour moi, je n'ai pas encore pénétré dans le domaine de mon action, le succès est loin, aussi appelez-moi fou.

... "Il y a en moi trois sortes de folies:

"La première folie est celle-ci: je crois fermement que, quelque vertu, quelque talent, quelque culture ou richesse que Dieu m'ait donnés, tout cela lui appartient. Je puis dépenser ce qui est absolument nécessaire pour l'entretien de ma famille et de moi-même, mais tout ce qui reste doit revenir à Dieu. Si je dépense tout pour moi-même, mon plaisir et mon luxe, je suis un voleur.

"Les shastras disent que quiconque reçoit de l'argent de Dieu et ne le lui rend pas, est un voleur. Jusqu'à présent je n'ai rendu à Dieu que deux annas de chaque roupie et j'ai gardé quatorze annas pour moi et suis ainsi resté enivré par mes plaisirs mondains. De la sorte la moitié de ma vie a été dépensée en vain. Les bêtes seules sont satisfaites d'avoir empli leur ventre et ceux des leurs. Je comprends maintenant que j'ai suivi jusqu'ici le genre de vie des bêtes et des voleurs, ce qui me remplit de mépris et de remords: j'abandonne pour toujours ce péché.

"Rendre à Dieu signifie dépenser pour le dharma. Je ne regrette pas ce que j'ai donné à S. ou à vous, car c'est le dharma d'aider les autres et c'est un grand devoir d'aider ceux qui nous ont demandé protection, mais le compte n'est pas soldé quand nous aidons un frère ou une sœur seulement.

"En ces tristes jours, le pays tout entier est à ma porte, demandant asile. J'ai trois cent millions de frères et de sœurs dans ce pays. Beaucoup d'entre eux meurent de faim, la majorité vit dans la douleur et la misère: je dois les aider.

... "Ma seconde folie m'a saisi récemment et c'est celle-ci: à tout prix je veux voir Dieu face à face. L'habitude d'aujourd'hui est d'employer le nom de Dieu à tout propos, de prier en public, de montrer que l'on est un homme pieux! Je ne veux pas de cela. S'il est un Dieu, il doit y avoir un moyen de sentir sa présence et de le voir face à face. Quelque ardu que soit ce sentier, je suis fermement résolu à le suivre.

"La religion hindoue dit que ce sentier est en notre corps et en notre esprit. On a donné les règles à suivre pour y entrer. J'ai commencé à les suivre. En un mois j'ai compris que l'affirmation de l'hindouisme n'était pas fausse, et j'ai commencé à éprouver les signes décrits.

... "Les autres considèrent leur pays comme un objet purement matériel: champs et prairies, bois et forêts et rivières. En mon pays, et c'est là ma troisième folie, je reconnais ma Mère, je crois en elle et je l'adore. Si un démon est assis sur sa poitrine prêt à boire son sang, que doit faire son fils? Reste-t-il assis à dîner sans inquiétude? Reste-t-il assis heureux avec sa femme et ses enfants? Ou bien s'élance-t-il au secours de sa Mère?

... " Je sais que j'ai la force de sauver ce pays, non par la force matérielle (je ne veux pas lutter par l'épée ou le fusil) mais par la force de la connaissance. Le pouvoir du Kshatriya n'est pas le seul pouvoir, il y a aussi celui du Brahmane et celui fondé sur la connaissance. Cette idée n'est pas nouvelle, pas d'aujourd'hui, je suis né avec cette idée: cette idée est dans la moelle de mes os. Dieu m'a envoyé sur cette terre pour l'accomplissement de cette grande cause. La graine a germé quand j'avais quatorze ans, et quand j'en avais dix-huit les racines en étaient fermement et immuablement fixées.

"Vous avez pensé... que certaines mauvaises gens venant de mauvais endroits avaient entraîné votre mari au simple cœur dans un mauvais chemin. Mais c'est en fait votre mari au simple cœur qui pousse ces gens et des centaines d'autres à suivre ce chemin, pour bon ou mauvais qu'il soit. Et il y poussera des milliers d'autres encore.

" Je ne dis pas que le travail aboutisse de mon temps, mais il doit aboutir certainement. " (Aurobindo Patra, p. 2 à 12)

Aurobindo écrivait cela le 30 août 1905, au moment où tout le peuple du Bengale attendait, espérant encore. Le 29 septembre, le partage prenait force de loi. L'indignation est énorme. Des êtres aussi nobles et aussi calmes que Rabindranath Tagore ou Sir J. C. Bose rêvent de détruire le sadique qui déchire leur patrie. Partout des réunions se tiennent où l'on décide de lutter jusqu'à l'abolition du scandaleux partage. Le 16 octobre est choisi par les deux parties du Bengale comme jour de deuil national. Des piles de tissus anglais sont brûlés symboliquement et des centaines d'étudiants quittent les écoles du gouvernement.

L'Angleterre s'émeut enfin. Lord Curzon, rappelé à Londres sur l'intervention du Commandant en Chef, le général Kitchener, est bientôt remplacé par Lord Minto, dont la venue fait naître de grands espoirs. Mais le prestige britannique était en jeu, et tandis qu'à Londres le Parlement soumettait l'ex-Gouverneur Général à une enquête sévère; lui reprochant d'avoir commis une folle imprudence, les autorités coloniales maintenaient le partage en vigueur pendant six ans, plongeant le Bengale dans la douleur, la rébellion et ses ombres: la répression policière et la déportation. C'est ainsi que le terrorisme apparut au Bengale, alors qu'il ne figurait ni au programme de la société secrète dirigée par le Thakour radjpoute, ni à celui des groupements formés par Aurobindo Ghose.

Celui-ci comprend que sa place n'est plus à Baroda; il règle ses affaires, se fait mettre en disponibilité sans solde et commence au Bengale, en mars 1906, une tournée politique en compagnie de Bepin Chandra Pal. À Barisal ils sont accueillis avec enthousiasme. Un cortège est organisé. Aurobindo est l'un des trois membres du premier rang quand une charge de police disperse la procession. Il continue la tournée de meetings et de conférences à travers le Bengale oriental. Des foules énormes viennent les entendre, parfois en dépit des ordres des autorités.

Au mois de juillet, on lui offre la direction du *Bengal National Collège* fondé pour accueillir les étudiants rejetés par les Universités gouvernementales, soit à la suite des décrets Curzon, soit après les grèves récentes. Ses émoluments seront de 150 roupies par mois: juste le cinquième de ce qu'il touchait à Baroda.

Peu de temps avant, Bepin Chandra Pal avait fondé à Calcutta un quotidien nationaliste de langue anglaise intitulé: *Bandé Mataram*, titre qui est tout un programme. En 1883, Bankim Chandra Chatterdji avait publié un roman intitulé *Anandamath* (le Couvent de la béatitude) dont nous aurons à reparler car il est remarquable à plus d'un titre. On y décrit un mystérieux couvent caché dans une forêt presque impénétrable, où des moines assez particuliers partagent leur temps entre la dévotion et la révolte armée contre les musulmans alliés des anglais, trame qui n'est pas imaginaire: l'éditeur fournit en appendice des extraits de lettres et d'annales donnant les précisions voulues sur la révolte des sannyasis de 1772-74. Le fait ne doit pas nous surprendre; les chrétiens plus encore que les musulmans ou les bouddhistes ont eu leurs moines soldats.

Les héros du livre ont plusieurs chansons favorites et la plus belle est un hymne à la Mère Patrie. À sa parution il ne fut pas remarqué, et pas davantage onze ans plus tard, par Aurobindo Ghose qui écrivit une étude sur l'auteur. Mais un jour, au cours de l'une des innombrables réunions politiques suivant le partage du Bengale, quelqu'un chanta l'hymne de Bankim:

Mère je te salue!
 D'eaux vives enrichies et de vergers féconds,
 Fraîche des vents du Sud,
 Sombre de la richesse de tes brunes moissons;
 Mère!
 Pures nuits que la lune en gloire transfigure,
 Sur les terres parées par tes arbres en fleurs!
 Mère au doux sourire, à la parole douce,
 Je te salue, ô généreuse!

Soixante-dix millions de voix font résonner
 Ton nom dans la clameur terrible,
 Et deux fois plus de bras brandissent des épées:
 Qui donc a dit de toi, Mère, que tu es faible?
 Je te salue,
 Toi qui possèdes la force de la multitude
 Et rejettes au loin les hordes ennemies,
 Toi qui nous sauves Ô, Mère!

Tu es la sagesse et la Loi,
 Tu es notre cœur et notre âme,
 Vie en notre corps et force de nos bras,
 Amour et foi dans notre cœur;
 Ô Mère
 Dourga brandissant ses dix armes de guerre,
 Kamala jouant près des lotus,
 Parole divine accordant toute Science:

Je te salue, incomparable et pure!
 Je te salue, ô généreuse,
 D'eaux vives enrichies et de vergers féconds,

Ô Mère!
 Je te salue, Mère!
 Brune en ton visage et candide en ton âme,
 Douceur souriante, ornée, parée,
 Richesse et source d'abondance,
 Ô Mère!

L'heure juste avait sonné où ces paroles devaient être dites: chacun reconnaît aussitôt dans les strophes légères et vibrantes la Parole que son cœur attendait, le mantra de sa vie nouvelle. D'un accord tacite et unanime, le poème devient chant national. Ses premiers mots deviennent son titre, et c'est ce titre que Bepin Chandra Pal donne à son journal.

Journal lancé avec plus de foi que de capital; il faut croire pourtant que le calcul était bon, car Aurobindo Ghose, qui en était devenu co-éditeur presque en même temps que membre du comité directeur du parti nationaliste, le fait accepter comme organe officiel du parti et lui apporte sa collaboration avec une telle vigueur qu'il en devient pratiquement le directeur.

Dès lors la voix du jeune politicien acquiert une portée nouvelle, et en un temps incroyablement court il devient la source d'inspiration de tout le mouvement patriotique du Bengale, bien que son nom reste ignoré du grand public. Son activité inlassable et son calme lui donnent une autorité indiscutée. Il réunit les chefs nationalistes, obtient d'eux que soit abandonnée la politique de compromis vis-à-vis des "mendiants" modérés, et l'on décide de présenter au public un programme nettement révolutionnaire. Bientôt le quotidien ne peut suffire aux demandes venues de divers points de l'Inde et, dix mois à peine après sa fondation, il faut le doubler d'un hebdomadaire du même nom qui pourra porter dans tout l'immense pays l'essentiel de ce que le quotidien fait paraître.

Ce succès n'allait pas sans peines: Le travail d'Aurobindo Ghose est si intense que pour la première fois il ne compose pas de poèmes. Il lui devient impossible de continuer à assurer la direction du *Bengal National Collège*. L'affaiblissement de sa santé (autant que son travail) l'oblige à prendre des congés de plus en plus fréquents. Entre décembre 1906 et avril 1907 il passe plus de quatre mois à Déogarh dans la famille de son grand-père maternel, Raj Narayan Bose. Il y prend des forces et restaure sa santé. La pensée du dharma est constamment en lui. Déjà, nous l'avons vu, il considérait que tout ce qu'il possédait, y compris ses talents, n'était qu'un prêt consenti par le Divin; pourtant il avait conservé une chose: son activité. Celle-là aussi lui apparaît comme une richesse confiée à ses soins: le 17 février 1908 il écrit ainsi à sa femme "Je devais venir le 8 janvier, mais je n'ai pas pu venir; cela n'a pas dépendu de mes désirs. J'ai dû aller là où Dieu m'a conduit. Cette fois je ne suis pas allé à mon propre travail, j'étais à Son travail.

"Mon état d'esprit a changé maintenant; je ne l'exposerai pas dans cette lettre. Venez ici, je vous dirai ce que j'ai à dire. Je ne puis maintenant dire que ceci: dorénavant je ne suis plus libre; où que Dieu me conduise, je dois aller . . . quoi qu'il veuille me faire faire, je dois le faire. . . C'est difficile pour vous de comprendre cela maintenant, mais il faut que je vous le dise, faute de quoi mes mouvements pourraient vous donner de la peine et des regrets. "Vous pourriez croire qu'en agissant ainsi je vous néglige: je vous en prie, ne croyez pas cela. Jusqu'à présent j'ai commis bien des fautes envers vous: il était naturel que cela vous déplaie. Mais je n'ai plus aucune liberté, vous devez donc comprendre que mes actes ne dépendent plus de mes propres désirs mais des ordres de Dieu. Quand vous viendrez vous comprendrez ce que je veux dire. J'espère que Dieu vous montrera la même lumière de Sa Grâce infinie qu'il m'a montrée. Cela dépend de Sa volonté.

"Si vous voulez être la compagne: de mon dharma, faites de votre mieux afin que par votre ardent désir Il vous montre le sentier de Sa Grâce." (*Aurobindo Patra*, pp. 17 à 19)

C'est dans cet esprit qu'il continue la lutte, se consacrant, dès son retour de Déogarh, entièrement à son journal. Sa ligne politique simple et claire ne donnait aux autorités britanniques aucune prise pour une attaque de front. En août 1907 elles crurent avoir trouvé un biais et firent décerner un mandat d'arrêt contre Aurobindo Ghose pour avoir publié des traductions d'articles ayant été cités mais non comme témoignages à charge - lors d'un autre procès politique, et aussi pour une "Lettre à l'éditeur", intitulée "Politique pour Indiens". Dès qu'il en est averti, Aurobindo se constitue prisonnier: il est aussitôt remis en liberté sous caution. Pour ne pas attirer d'ennuis à ses collègues, il donne sa démission de directeur du *Bengal National Collège*.

Le premier résultat de ces mesures fut de donner une immense publicité au révolutionnaire poursuivi. Son nom, qui jusque-là n'avait guère franchi les limites des cercles politiques, est sur toutes les lèvres et dans tous les cœurs. Du jour au lendemain il est au premier rang de l'actualité; de nombreux journaux lui consacrent des articles et des

messages lui parviennent, émanant de personnages célèbres. Le plus connu est sans doute celui que lui adresse Rabindranath Tagore, qui approche alors de l'apogée de sa gloire:

Aurobindo, Rabindranath te salue!
 Ami, ami de mon pays, Ô voix incarnée, libre,
 de l'âme de l'Inde!
 ...j'entends
 L'infatigable grondement de l'océan, né du vent des tempêtes,
 La danse guerrière du torrent impétueux, aveugle et vif,
 Défiant les murs du roc, la voix profonde du tonnerre,
 Éveillant de son gigantesque appel les nuages du Sommeil;
 Parmi ce chant triomphant, immense, qui m'enveloppe,
 Aurobindo, Rabindranath te salue*

*

* Traduit d'après la version anglaise revue par Sri Aurobindo dans *Among the Greatde* D. K. Roy, 2ème édition 1946, pp. 190 et 191.

*

Le 23 août ses collègues et ses étudiants l'invitent à une réunion d'adieu. Dans son remerciement pour les regrets qui viennent de lui être exprimés à cause de sa démission, il souligne la nécessité de développer un patriotisme désintéressé appuyé sur la double valeur du travail et de la souffrance:

"Le seul conseil que je puisse vous donner est de continuer le travail, la mission pour laquelle ce Collège a été créé . . . Ce que nous voulons ici n'est pas seulement vous donner quelque instruction, pas seulement vous ouvrir des carrières vous permettant de gagner votre vie, c'est faire pour notre Mère Patrie des fils qui travaillent et souffrent pour elle. . .

"Il y a, dans l'histoire d'une nation, des occasions où la Providence place devant nous un travail, un but, pour lequel toute autre chose, quelque grande et noble qu'elle soit, est à sacrifier. Un tel moment est arrivé maintenant pour notre patrie: rien ne doit nous être plus cher que son service, tout doit être dirigé vers ce but. Si vous étudiez, étudiez pour elle; entraînez-vous pour son service, corps, esprit et âme. Travaillez pour qu'elle prospère. Souffrez pour qu'elle puisse se réjouir. Tout est contenu dans cette simple formule."¹⁶

Pendant ce temps le procès d'Aurobindo se traînait; on ne savait pas même comment asseoir l'accusation puisque l'accusé n'était pas, en droit, éditeur du journal, et n'avait donc aucune responsabilité dans la parution des articles incriminés. L'affaire couvrait de ridicule le gouvernement qui voulait à tout prix une victime. Il en trouva deux: l'éditeur Bepin Chandra Pal, ayant refusé de témoigner, fut condamné à six mois de prison, et l'on infligea la même peine à l'imprimeur du journal, qui ne comprenait pas un mot d'anglais et ne savait pas de quoi il s'agissait.

Le procès fit connaître non plus seulement au Bengale mais à l'Inde entière le nom d'Aurobindo Ghose comme celui de l'animateur réel du journal qui exprimait la foi et l'espoir des nationalistes. Le tirage du *Bandémataram* ne pouvant suffire aux demandes, il fallut faire des réimpressions des articles de son leader: elles furent faites à Baroda où leur succès fut énorme.

Entre-temps la santé d'Aurobindo Ghose s'était affermie, et il résolut d'assister à la réunion générale du Congrès qui devait se tenir à Sourate à la fin de décembre. Aux réunions successives de Bombay (1904), Bénarès (1905) et Calcutta (1906), les nationalistes n'avaient cessé d'affirmer leurs progrès. A Calcutta, Aurobindo avait persuadé ce groupe de s'affirmer publiquement en tant que parti, avec Tilak comme chef, * et de lutter pour enlever aux modérés la direction du Congrès et celle de l'opinion publique. Il y eut des scènes violentes pendant les réunions publiques, à Calcutta d'abord, puis à la Conférence provinciale du Bengale à Midnapore où, pour la première fois, Aurobindo agissait en public en tant que chef des nationalistes du Bengale.

Bien que les personnalités les plus puissantes de l'Inde aient milité dans le camp extrémiste, les modérés, fondateurs du Congrès, se considéraient toujours les seuls interprètes de la politique indienne. Leurs efforts de compromis vis-à-vis de la Grande-Bretagne, l'espoir de voir leur modération payée par quelques réformes, étaient extrêmement gênés par l'intransigeance des nationalistes: ils décidèrent de les écraser. La prochaine réunion générale devait avoir lieu à Nagpour, ville mahratte violemment extrémiste; on la transféra à Sourate, place forte des modérés. Les chefs nationalistes acceptèrent le défi en sachant que le combat serait dur.

Pour préparer leur défense, les nationalistes vinrent en force et tinrent une réunion publique préliminaire sous la présidence d'Aurobindo. Aucune majorité ne se dessinait nettement. Les deux factions en présence recrutèrent de soi-disant délégués avec acharnement: les modérés en groupèrent 1.300, leurs adversaires 1.100. On savait, malgré les précautions prises, que les modérés se proposaient de faire voter une constitution nouvelle du Congrès qui aurait empêché pendant plusieurs années les nationalistes d'y obtenir la majorité. Les jeunes extrémistes, surtout ceux du Maharashtra, étaient absolument décidés à empêcher cette manœuvre de réussir et l'on avait résolu, sans en avertir Tilak ni les autres chefs, de supprimer le Congrès s'il était impossible d'atteindre le but autrement. Aurobindo était au courant.

Au cours des réunions, alors que Tilak se proposait de prendre la parole au sujet de la présidence,

*

* Aurobindo avait rencontré Tilak au Congrès d'Ahmedabad: le chef extrémiste avait eu alors avec lui un entretien de plus d'une heure.

*

le président nommé par les modérés, le Dr. Rash Behari Ghosh, voulut l'en empêcher; Tilak refusa de céder et commença à lire son discours. Aussitôt les jeunes volontaires du Goudjerat poussèrent des clameurs terribles, levant leurs chaises pour frapper l'orateur. Les jeunes Mahrattes, furieux, se levèrent à leur tour. Une chaussure mahratte, lancée avec plus de force que de précision, manqua le président à qui elle était destinée, et frappa Sourendra Nath Banerji à l'épaule; les Mahrattes chargent alors, enlèvent la tribune après un bref combat contre les modérés luttant à coups de chaises et la session du Congrès se termine sans lendemain. C'est ce qui fut appelé depuis la débâcle de Sourate.

L'explosion de ferveur qui accompagna ces scènes coûta la vie à Sakaria Swami, le Gourou de Barindra que celui-ci avait fait venir au Congrès. Ce yogui était un ancien mutin de la révolte des cipayes de 1857. Un chien enragé l'ayant mordu, il avait pu, par l'usage de ses pouvoirs de volonté, suspendre indéfiniment l'effet de l'infection. Ce contrôle disparut quand il se laissa emporter par l'exaltation patriotique: le mal suspendu reprit son cours. Dans son délire il se voyait revenu aux heures fiévreuses de 57, et criait à ses compagnons de monter à l'assaut.

C'est au cours des conférences privées qui suivirent que les hommes politiques en présence fixèrent leur ligne d'action. Les modérés avaient décidé de remplacer le Congrès par une conférence nationale organisée de manière à donner toute sécurité à leur propre parti. D'autre part, Tilak avait été averti par Lajpat Rai que le gouvernement britannique était prêt, en cas de scission du Congrès, à écraser les extrémistes par une implacable répression, et Tilak, qui savait que le pays n'était pas préparé pour une telle épreuve, pensait déjouer les plans des modérés, et ceux du gouvernement, en signant l'adhésion de son groupe à la nouvelle constitution exigée par les modérés.

Aurobindo et ses amis ne reconnaissaient pas cette abdication; ils étaient sûrs -et l'avenir leur a donné raison- que les modérés ne les admettraient pas à leurs conférences et ils pensaient que le pays supporterait la répression, ce qui n'a pas été le cas. Ils avaient également prévu, et cette fois justement, que même si le mouvement révolutionnaire devait être détruit par la force de l'occupant, cette répression même développerait dans les âmes indiennes le sentiment national et l'idéal de l'indépendance. En fait, quand Tilak reviendra après six ans d'exil en Birmanie, il pourra avec l'aide d'Annie Besant, non seulement faire revivre le Congrès, mais en faire une représentation vivante du peuple indien gagné à la cause nationale. Le parti modéré réduit à l'ombre de lui-même vit ses membres rallier enfin l'idéal de l'indépendance totale.

Dès la fin de la réunion de Sourate, Aurobindo Ghose retourne à Baroda. Ses anciens étudiants le reçoivent en triomphateur et détellent les chevaux de sa voiture pour la tirer eux-mêmes. Leur idole du moment a bien d'autres préoccupations que son succès personnel ou celui de ses idées. Le yoga est devenu la part essentielle de sa vie; son expérience est déjà riche, mais il lui manque la base inébranlable d'une expérience définitive.

Le yogui Vishnou Bhaskar Lélé, appelé télégraphiquement arrive bientôt de Gwalior. Les deux hommes se retirent à l'étage supérieur de la maison de l'ami Madjoumdar et méditent longuement. Aurobindo veut être, et être pleinement, une expression des forces spirituelles, un instrument du Divin, et il ne veut que cela. Il lui faut donc débarrasser son intellect de toutes les idées acquises, expulser toute trace de préférence et obtenir le silence qui permet de s'ouvrir en absolue confiance à la lumière intérieure.

Il n'y a dans cet état ni passivité ni vide; quand il est atteint, "si des pensées ou des activités se produisent, elles ne s'élèvent pas du tout du mental, elles viennent du dehors et traversent le mental comme un vol d'oiseaux traverse le ciel dans l'air immobile. Il passe, ne trouble rien, ne laisse aucune trace. Même si un million d'images

ou les événements les plus violents traversent le mental sa tranquillité paisible demeure, comme si le tissu même dont il est fait était une substance de paix éternelle et indestructible. "17

Enfin ce silence descend et l'enveloppe, lui apportant ce qu'il cherche:

"Une grande vague de calme et la constante conscience d'une vaste et lumineuse réalité, tel est précisément le caractère de la réalisation fondamentale de la vérité suprême dans son premier contact avec le mental et l'âme."18

*

* *

CHAPITRE III

SRI AUROBINDO

Malgré tout le désir qu'il en avait eu, Aurobindo Ghose se sentait gêné par le don qu'il venait de recevoir: c'est que, dans très peu de jours, il devrait prononcer une importante conférence à Bombay; comment concilier le silence intérieur et la préparation de son texte? Le yogui Lélé, consulté, fut formel; ne faire aucune préparation, se rendre devant le public l'esprit calme et prononcer les paroles qui viendront.

Le 19 janvier le conférencier se présente au Mahadjan Ouadi devant un auditoire nombreux, car c'était un dimanche, sans rien savoir de sa conférence, sinon qu'on lui demande de parler des "besoins de la situation actuelle": vaste sujet sur lequel il y avait beaucoup à dire; il salue et parle...

Il prononce un grand discours, un des plus importants de sa carrière. Ce n'est pas un exposé académique, une pièce d'éloquence; c'est une affirmation passionnée qui s'élève, un acte de foi dans la grandeur de l'avenir national. Sans une hésitation ni une reprise, par touches successives, l'orateur élève le débat politique du plan des disputes populaires à celui de la foi spirituelle. Cette grande idée, qui a joué un rôle si important dans l'activité politique d'Aurobindo, s'exprime ici avec une force nouvelle et sous une forme qui permettait de prévoir qu'un changement se préparait qui modifierait la façon dont il entendait résoudre le problème national:

"Qu'est-ce que le Nationalisme? Le Nationalisme n'est pas un simple programme politique. Le Nationalisme est une religion qui est venue de Dieu. . .

"C'est une religion que nous essayons de vivre. Une religion par laquelle nous essayons de réaliser Dieu dans la nation, en nos compatriotes. Nous essayons de le réaliser dans les trois cent millions d'êtres de notre peuple. . .

"Une fois que vous vous êtes dits nationalistes, eh bien essayez de vivre votre nationalisme. Essayez de prendre conscience de cette force en vous, essayez de la mettre en action de sorte que tout ce que vous faites ne soit pas pour vous votre propre action, mais l'action de cette vérité en vous. Essayez que chaque heure que vous vivez soit illuminée par cette présence, que chacune de vos pensées soit inspirée par cette source d'inspiration, que chaque faculté et chaque qualité en vous soit mise au service de cet immortel pouvoir en vous...

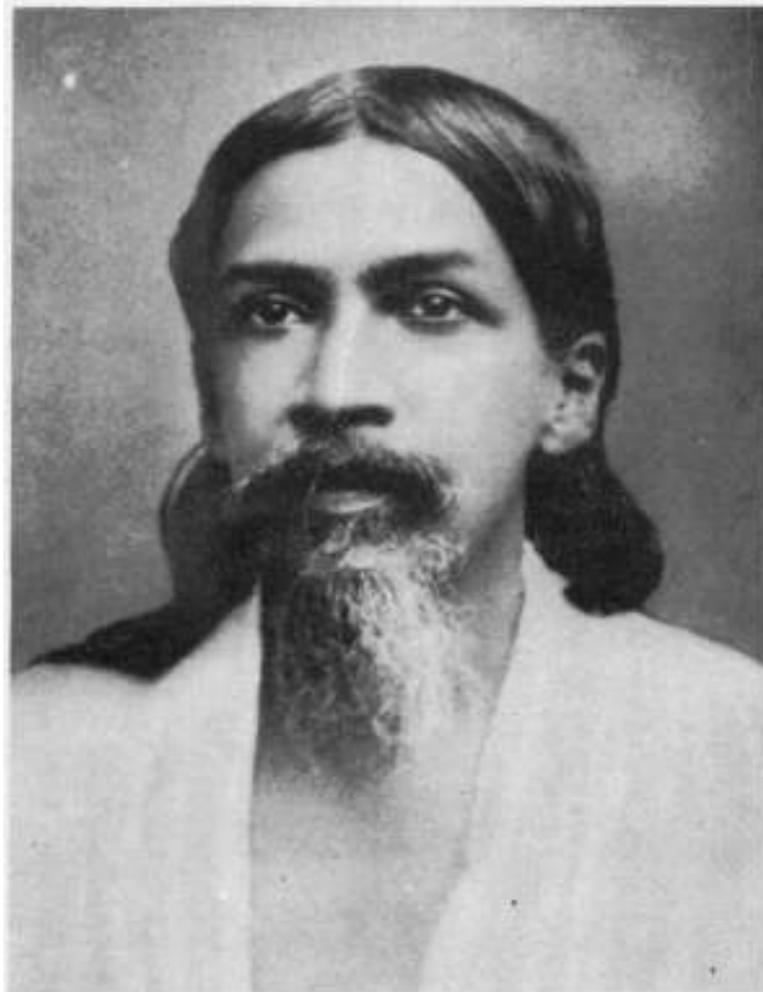
"Dieu est ici. . . Il a un travail à accomplir pour cette grande et ancienne nation. Pour cela il est né de nouveau, pour cela il se révèle en vous, non pas pour que vous soyez comme d'autres nations, non pas pour que vous vous élevez par la seule force humaine en foulant aux pieds les peuples plus faibles, mais parce que quelque chose doit venir de vous qui doit sauver le monde tout entier. Ce quelque chose est ce que les anciens rishis ont connu, qui est révélé de nouveau aujourd'hui. Cela doit être révélé au monde entier et pour que cela puisse se révéler Lui-

même, vous devez d'abord Le réaliser en vous-mêmes. Vous devez transformer vos vies, vous devez transformer les vies de cette grande nation pour qu'elle soit prête à Le révéler. Alors cette tâche sera accomplie, et vous vous rendrez compte que ce que vous préparez aujourd'hui n'est pas un simple soulèvement politique, pas un simple changement politique, mais que vous avez été appelés à accomplir le travail de Dieu."¹

Jusque-là la conception du patriotisme comme religion de la patrie trouvait dans le Divin la source de sa vérité et en attendait la puissance nécessaire à son succès; en quelque manière le Divin était utilisé pour la patrie: l'épisode du Bhavani Mandir l'avait montré. Maintenant la première place est donnée au Divin sans restriction d'aucune sorte: est nationaliste celui qui exécute entièrement la volonté divine. Proposition lourde de conséquences dont Aurobindo Ghose, leader nationaliste, n'avait peut-être pas une claire conscience, car nul ne peut prévoir le chemin que Dieu lui désignera. Il se peut qu'Il nous conduise tout à l'encontre de ce que nous avons cru nécessaire, et qu'Il nous impose alors le plus grand des abandons, que seul un élan d'amour sans réserve rend possible. . .

Si ses auditeurs avaient eu pleine conscience de cette inspiration et de la totalité du don de soi qu'elle supposait, ils auraient sans doute accordé dès ce moment à l'orateur l'honneur de voir son prénom, précédé du mot Sri, devenir son seul nom. Mais les vétérans de la politique n'y songeaient pas plus que les jeunes patriotes: les problèmes pratiques de l'heure les absorbaient, et les paroles du chef nationaliste les y ramenaient. Chacun de ses discours est une occasion nouvelle d'affirmer sa croyance: à Baroda, Pouna, Nasik, Ainraoti et Nagpour, il répétera son message sous des formes variées, puis il rentre au Bengale au mois de février.





Sri Aurobindo à Pondichéry en 1919.

Il fait un séjour chez un ami fidèle, y revoit le yogui Lélé à la maison de campagne des Dutt à Panipati pendant une dizaine de jours, puis rentre à Calcutta et se plonge à nouveau dans l'action. Il publie dans le *Bandé Mataram* une série d'articles sur les dissensions graves surgies au sein du parti du Congrès; il y voit les signes d'une décadence annonçant un complet renouvellement. Le Congrès sous sa forme actuelle doit disparaître pour laisser la place à une organisation nouvelle, plus réellement représentative du sentiment populaire.

En même temps il fait une tournée de conférences où l'élément spirituel est placé au premier plan: "Ne soyez pas effrayés par les obstacles de votre chemin, peu importe la puissance des forces qui barrent votre route, Dieu commande que vous soyez libres. . . Il n'est rien qui ne puisse être atteint par la vérité, l'amour et la foi. C'est là tout votre évangile et il fera des miracles." 2

Il n'oublie pas pour cela les nécessités matérielles qui conditionnent cette liberté tant désirée; il sait l'importance de l'organisation des villages en unités économiques autonomes- idée reprise plus tard et développée par Gandhi. Ayant à en parler à Kishoreganj, il place aussitôt la question sur le plan humain: "Le Swaradj enfin, est impossible sans unité. Mais l'unité dont nous avons besoin pour le Swaradj n'est pas une unité d'opinion, une unité de mots, une unité de conviction intellectuelle. L'unité vient du cœur et jaillit de l'amour. L'organisme étranger qui a vécu de nous vit grâce à l'absence~ de cet amour. . . Aux anciens temps cet amour existait, ainsi que l'habitude d'une assistance mutuelle qui jaillit de l'amour. . . Mais maintenant que pour tout nous nous tournons vers une source étrangère, cet amour pour nos compatriotes, cette habitude d'assistance mutuelle, ce sens du devoir mutuel a disparu."3

Ainsi l'homme, la patrie et le divin concourent dans l'idéal qui anime son action. L'influence d'Aurobindo Ghose est grande et tout le Bengale espère en lui. Depuis quelques semaines, au début d'avril, il a perçu l'appel intérieur vers la solitude et le recueillement. Et malgré sa décision de suivre exactement les suggestions de l'esprit en lui, il n'a pas obéi...

Vers ce moment, Sri Aurobindo ayant décidé de se charger d'un quotidien bengali, appelé *Nava Shakti*, quitta la maison qu'il avait louée dans Scott's Lane où il vivait avec sa femme et sa sœur, pour habiter des chambres faisant partie des bureaux du journal.

Il ne put jamais entreprendre ce nouveau travail de rédaction, car le matin du 2 mai à l'aube, alors qu'il dormait encore, des policiers firent irruption, revolver au poing, dans sa chambre et l'arrêtaient dans son lit. On lui lia d'abord une corde autour de la taille, mais elle fut retirée avant que l'on ne quitte la maison pour le poste de police de Lal Bazar, sur l'intervention du chef modéré Bhupendra Nath Dutt qui, apprenant l'arrestation, s'était empressé de venir en demander les raisons à la police. Elles étaient importantes et l'on tenait un bon prétexte.

Le mouvement révolutionnaire avait pris une ampleur et une intensité dont les autorités britanniques s'inquiétaient: elles voulaient frapper et frapper fort. Arrestations, procès, déportations se succédaient à une cadence accélérée. On avait extrêmement peu d'égards pour l'état de santé des prévenus, et l'un d'eux, Brahma-bandhab Oupadhyaya, étant mort au Campbell Hospital avant même que son cas n'ait été jugé, l'indignation fut si forte que deux jeunes patriotes avaient résolu de venger cette mort en assassinant M. Kingsford, District Juge à Mouzafferpore. Une bombe fut en effet lancée par eux le 30 avril 1908 contre une voiture où l'on croyait qu'il se trouvait; en fait ce sont deux femmes totalement innocentes qui furent tuées, la femme et la fille d'un M. Pringle-Kennedy. La police fut à même d'établir que la bombe avait été fabriquée dans le jardin de Maniktola où Barindra Ghose, frère de Sri Aurobindo, entraînait ses jeunes disciples. On donna l'ordre d'arrêter tous ceux qui, de près ou de loin, paraissaient se rattacher à l'attentat.

Le coup de filet policier avait amené à la prison d'Alipore, en même temps que Sri Aurobindo et son frère Barindra, trente quatre hommes, dont la grande majorité n'avaient encore jamais vu Sri Aurobindo. Ils furent tous mis au secret dans des cellules séparées.

L'une des premières victimes indirectes de ces arrestations fut le journal *Bandé Mataram*. Son succès n'en avait pas fait la richesse, car tout y était consacré à l'intérêt de l'idéal poursuivi. Bepin Chandra Pal en avait quitté la rédaction depuis quelque temps déjà, alors qu'Aurobindo Ghose, qui le considérait comme l'un des meilleurs écrivains et penseurs politiques du pays, était malade et non averti. Privé de son directeur, le journal n'avait plus d'espoir de vivre; on décida de le faire mourir en beauté. Jusque-là Sri Aurobindo avait toujours su faire en sorte de ne jamais donner prise à une poursuite égale du périodique. On demanda à Benoy Chatterdji d'écrire un article volontairement imprudent, et c'est ainsi que *Bandé Mataram* disparut.

Le manque de fonds était une faiblesse chronique et générale du parti nationaliste; il mettait dans une situation tous les amis des hommes que l'on venait d'arrêter.

Le gouvernement avait engagé, pour soutenir son accusation; l'un des hommes de loi les plus habiles du moment, M. Eardley Norton: il fallait trouver pour la défense un avocat capable de lui tenir tête. Ce n'était pas facile, car le mouvement n'était pas riche, et l'on estimait que les frais du procès s'élèveraient à 60.000 roupies. Shrimati Sarodjini Dévi, sœur de Sri Aurobindo, fut l'âme du groupe chargé de trouver cette somme. Une souscription fut ouverte où les offrandes les plus touchantes furent recueillies. Mais au bout de deux mois on n'avait pu recueillir que 23.000roupies... un mendiant aveugle avait donné la roupie qui représentait un mois de patience, un étudiant s'était privé d'un repas par jour pour en offrir le prix.

Les jours passaient. Sri Aurobindo avait pu recevoir quelques livres: il profitait pleinement de sa vie en cellule pour étudier et méditer la Guita et les Upanishads.

En se voyant ainsi arraché de l'œuvre à laquelle il s'était entièrement consacré, Sri Aurobindo avait eu une brève période de douloureuse incertitude, mais bientôt la certitude intérieure lui était venue que cette retraite imposée était elle aussi nécessaire, et qu'il serait acquitté. Ses journées se passaient dans une concentration profonde, à tel point qu'il put en continuer la pratique parmi les rires, les jeux et les conversations des autres prisonniers inclus dans la même affaire lorsqu'ils furent tous réunis dans une même pièce. C'est pendant cette période de promiscuité qu'il eut tout loisir de connaître une catégorie de ses compatriotes qu'il ignorait: voleurs, escrocs, débris d'humanité vidés par les stupéfiants. Lie du peuple pour lequel il avait donné toutes les énergies de son être, ces pitoyables épaves ne valaient pas bien cher. Et pourtant il y avait en eux tous une capacité de patience, de calme, de confiance, voire même de renoncement, qui les opposait foncièrement aux êtres adroits, durs, avides et pressés que l'Europe produisait. Sri Aurobindo comprenait alors cette distinction que fait la Guita entre ceux dont la nature s'apparente à celle des Dévas et ceux qui s'apparentent aux Asouras, aux Titans. La lutte de ces deux camps humains, avec leurs alliés des autres mondes, est le grand drame de l'existence terrestre. Et la prison lui faisait voir que l'Inde était, même chez *les* plus malheureux et les plus méprisables, du côté des Dévas.

Il n'était pas le seul de cet avis. Le docteur Daly, médecin de la prison, homme qu'une longue expérience de la nature humaine avait rendu sage et compréhensif, confirmait son impression: "Plus je vois, disait-il, et j'entends les classes supérieures et inférieures de ce pays, le gentleman respectable et le criminel en prison, plus se confirme fermement mon impression qu'en personnalités et qualités humaines, votre peuple est supérieur au mien:" (*Kara Kahini*, p.90)

L'opposition entre l'Inde et l'Angleterre prenait un autre sens, acquérait un valeur spirituelle qui confirmait la certitude de la victoire politique, reflet de la victoire divine, inévitable. La grande œuvre de libération nationale voulait des soldats pour ses combats matériels, mais elle v pu lait aussi d'autres héros pour les batailles de l'esprit: Aurobindo sut qu'il était de ceux-là.

Un drame va modifier la vie des détenus. Il y a parmi eux un traître. Nul n'a jamais su comment une arme à feu s'est introduite dans la prison: elle abattit, d'un coup, l'indicateur. Les prisonniers furent remis en cellule; ils ne se rencontraient plus qu'au tribunal, dans la cage des accusés, ou pendant les deux demi-heures quotidiennes de marche dans la cour, et là sans pouvoir s'adresser la parole.

C'est dans ce préau sans grandeur, que Sri Aurobindo va faire la seconde grande expérience spirituelle de son yoga. La première avait été celle du *Brahman* silencieux, existant hors du temps et de l'espace, seule réalité devant qui tout le spectacle du monde s'évanouit en illusion, acquise à Baroda avec le yogui Lélé. À cette première expérience s'ajoute maintenant la conscience de l'universalité du Divin en qui tout être et toute chose a sa réalité, sa vérité, son existence.

Le procès commença en octobre. L'un des meilleurs avocats du Bengale, Chittarandjan Das, avait accepté de défendre Sri Aurobindo à des conditions réellement amicales. Pendant six mois il sacrifia toutes ses occupations pour se donner entièrement à sa nouvelle tâche. Il ne fallait pas moins pour maîtriser tous les détails de ce procès qui convoquait 206 témoins et s'appuyait sur 4.000 documents. . .

Il fallut huit audiences pour que Chittarandjan Das développe en entier sa plaidoirie. Si c'était un crime d'enseigner au peuple de l'Inde l'évangile de l'indépendance nationale, alors Sri Aurobindo plaidait coupable et revendiquait toute la responsabilité de cette propagande. Mais si le crime résidait dans les moyens conseillés pour atteindre cette indépendance, et si ces moyens étaient l'assassinat des innocents, alors Sri Aurobindo était innocent. Ce qu'il prêchait c'était la maîtrise de soi, la consécration pure au plus haut idéal national. Il n'a jamais pris aucune part ni donné la moindre approbation aux exploits des terroristes. Ce qu'il a soutenu c'est qu'une nation tout comme un individu ne peut pas recevoir du dehors sa libération: c'est du plus profond du cœur que jaillit la

flamme. . Quant à la pièce à conviction que l'accusation considérait comme décisive, cette lettre de Barindra Koumar à Aurobindo, ce n'était qu'un chiffon de papier car elle était un faux et on en fournissait la preuve.

Et l'ardent défenseur terminait sa plaidoirie en avertissant le juge qu'il ait à peser à sa juste valeur celui qu'il avait à juger. Il n'était pas de ceux qui disparaissent en entier sans laisser de traces: "Longtemps après sa mort ses paroles seront répétées, non seulement dans l'Inde, mais par-delà les mers et les terres lointaines. Aussi je dis qu'un homme comme lui n'est pas seulement ici devant ce, tribunal, mais devant la Cour Suprême de l'Histoire."

Le 14 avril.1909 l'accusé était déclaré "non coupable" par les assesseurs, et un mois plus tard environ, le juge Beachcroft acquittait le prévenu: District and Sessions Judge, M. Beachcroft sortait de Cambridge, lui aussi, où il avait été second en grec, juste derrière un certain Aurobindo Ackroyd Ghose. . .

Il y avait un an que Sri Aurobindo était entré en prison. Le Bengale avait changé pendant ces douze mois. Le mouvement nationaliste, décapité, survivait en apparence seulement; le morne silence de l'oppression régnait, l'espérance mourait.

Rien de tout cela ne pouvait modifier les intentions du chef que la prison rendait au monde grandi, transformé. Il y avait longtemps qu'il avait appris à voir dans la répression victorieuse la source de victoires futures, et dans la souffrance le levain de l'héroïsme. Moins de quinze jours après sa libération, le 30 mai 1909, il prononce un discours à Outtarpara. Chaque semaine il parlera dans l'une ou l'autre des villes du Bengale, souvent à Calcutta même. C'est le même ancien message qui s'exprime:

"La répression, dit-il à Jhalakati en Barisal, est le marteau de Dieu qui nous frappe et nous forge en une nation puissante, un instrument pour son travail dans le monde. Nous sommes le fer sur son enclume et les coups pleuvent non pour nous détruire mais pour nous recréer. Sans souffrance il n'est pas de croissance.

"Ceux qui gouvernent le pays ont pensé dans leur pauvre sagesse qu'en abattant les têtes on arrêterait le mouvement... Mais s'ils sont forts pour affliger, nous sommes forts pour supporter. Nous ne sommes pas une race ordinaire. Nous sommes un peuple vieux comme nos montagnes et nos rivières . . . nous sommes les descendants de ceux qui ont pratiqué l'ascèse en supportant des austérités inouïes pour le gain d'un bien spirituel. . . Nous sommes les fils de ces mères qui montaient avec le sourire sur le bûcher funéraire, " "Nous voulons l'accomplissement de notre vie en tant que nation... Nous n'avons donc qu'à souffrir. Nous n'avons qu'à être forts et endurants. Tout ce mécanisme de coercition, toute cette répression, n'existeront alors qu'en vain. "4

C'était toujours le même message et la même ardeur, mais ce n'était plus le même public ni le même orateur. Au lieu de milliers de personnes on en réunissait quelques centaines au plus. Et le Sri Aurobindo qui est sorti de son année de retraite forcée n'est plus le politicien des jours passés. La prison lui a fait faire une expérience si haute, si grande, si décisive, qu'il n'hésite pas, dès son premier discours, à rompre avec son habitude de ne pas parler de sa vie spirituelle. Quand il se lève pour parler, à Outtarpara, il sait que ce n'est pas un simple discours qu'il doit faire; il a un message à transmettre : 5

"Tandis que j'étais là-bas une parole est venue en mon esprit, que je dois vous dire, une parole que je dois dire à toute la Nation Indienne...

"Quand Bepin Chandra Pal sortit de prison, il vint avec un message, et c'était un message inspiré. Je me rappelle le discours qu'il a fait ici. . .

"Maintenant, moi aussi je vous revois, moi aussi je sors de prison et c'est vous de nouveau, à Outtarpara, qui êtes les premiers à m'accueillir, non pas à une réunion politique, mais à une réunion d'une société pour la protection de notre religion. Le message que Bepin Chandra Pal a reçu dans la prison de Bouxar, Dieu me l'a donné à Alipore. Il m'a donné cette connaissance jour après jour pendant mes douze mois d'emprisonnement, et c'est cela qu'Il m'a ordonné de vous dire maintenant que je suis libéré.

"Quand j'ai été arrêté et traîné au poste de Lal Bazar, ma foi a été ébranlée un moment car je ne pouvais pas voir au cœur de Son intention. Aussi j'ai faibli et crié en mon cœur vers Lui: "Que m'est-il arrivé? J'ai cru que j'avais une mission à remplir pour le peuple de mon pays et que j'aurais Ta protection tant que ce travail ne serait pas accompli. Comment donc suis-je ici et sous cette accusation?" Un jour passa, puis un second, puis un troisième lorsqu'une voix se fit entendre en moi: " Attends et regarde. " Alors je me suis senti calme et j'attendis. De Lal Bazar je fus conduit à Alipore et placé pendant un mois dans une cellule solitaire, isolé des autres hommes. Là j'ai attendu jour et nuit la voix de Dieu en moi. . .

"Dans cette réclusion, la première réalisation, la première leçon m'est venue. Je me suis rappelé alors qu'un mois ou plus avant mon arrestation, un appel m'était parvenu me demandant d'abandonner toute activité, de me retirer et de regarder en moi-même, de manière à pouvoir entrer en plus étroite communion avec Lui. J'avais été faible et

n'avais pas su répondre à l'appel. Mon travail m'était très cher, et, dans l'orgueil de mon cœur, je pensais que si je n'étais pas là, il souffrirait et périliterait et même disparaîtrait; aussi je ne voulais pas l'abandonner. " J'ai brisé pour toi les liens que tu n'as pas eu la force de briser.. Je t'ai conduit ici pour t'enseigner ce que tu ne peux pas apprendre par toi-même et pour t'entraîner pour mon travail. " Alors il plaça la Guita dans mes mains. Sa force est entrée en moi et je suis devenu capable de suivre la sadhana de la Guita. Il ne s'agissait pas seulement de comprendre intellectuellement, mais de réaliser ce que Shri Krishna avait exigé d'Ardjouna et qu'il exige de ceux qui aspirent à accomplir Son travail. . .

" J'ai réalisé ce que signifie la religion hindoue. Nous parlons souvent de la religion hindoue, du Sanatana Dharma, mais bien peu d'entre nous savent réellement ce qu'est cette religion. D'autres religions sont surtout des religions de foi et d'affirmation, mais le Sanatana Dharma est la vie elle-même; c'est une chose qui ne doit pas être tellement crue que vécue.

"C'est là le Dharma qui, pour le salut de l'humanité, a été préservé dans l'isolement de cette presqu'île depuis l'antiquité. C'est pour donner cette religion que l'Inde se dresse. Elle ne s'élève pas comme d'autres pays, pour elle-même, ou bien pour piétiner le faible quand elle sera forte. Elle se dresse pour répandre dans le monde l'éternelle lumière qui lui a été confiée. L'Inde a toujours existé pour l'humanité et non pour elle-même, et c'est pour l'humanité et non pour elle-même qu'elle doit être grande. "...C'est alors que je marchais * que Sa force est entrée de nouveau en moi. J'ai regardé la prison qui me séparait des hommes et ce n'était plus par ses hauts murs que j'étais entouré; non, c'est Vasoudéva, c'est Shri Krishna que j'ai vu là étendant sur moi Son ombre... J'ai regardé les prisonniers dans la prison, les voleurs, les meurtriers, les escrocs, et pendant que je les regardais je voyais Vasoudéva, c'était Narayana que je trouvais en ces âmes assombries et ces corps pervertis. . . .

"Quand mon procès se fut ouvert devant la chambre basse... J'étais suivi par la même vision... J'ai regardé, et ce n'est pas le magistrat que j'ai vu... J'ai regardé le procureur et je n'ai pas vu le procureur: c'est Shri Krishna qui siégeait..."As-tu peur maintenant?" me dit-il.

"Vous savez tous le nom de l'homme qui a rejeté toute autre pensée et abandonné tous ses clients, qui resta éveillé la moitié des nuits pendant des mois et qui a ruiné sa santé pour me sauver , Shrijout Chittarandjan Das. Quand je l'ai vu je me suis réjoui, mais j'ai cru quand même nécessaire d'écrire pour lui des instructions. Mais toutes ces préoccupations furent écartées de moi et j'ai reçu ce message intérieur: "Celui-ci est l'homme qui te sauvera des liens mis autour de tes pieds. Mets ces papiers de côté. Ce n'est pas toi qui l'instruiras. " A partir de ce jour je n'ai pas dit un mot de mon cas à mon avocat et ne lui ai pas donné une seule instruction, et si l'on me posait une question, j'ai toujours constaté que ma réponse n'aidait pas mes affaires

"J'avais longtemps lutté pour réaliser le yoga et j'y étais arrivé en quelque manière; mais pour ce que je désirais le plus, je n'étais pas satisfait. Alors dans la réclusion de la geôle, de la cellule solitaire, j'ai demandé de nouveau. J'ai dit: "Donne-moi Ton *adesh* (ordre). Je ne sais quel travail faire et comment l'accomplir. Donne-moi un message". Dans la communion du yoga sont venus deux messages.

*

*Pendant la promenade dans le préau.

*

"Le premier message disait: " Je t'ai donné un travail qui est d'aider au relèvement de cette nation. Bientôt le temps viendra où tu devras sortir de prison... Je te donne l'*adesh* d'aller et d'accomplir mon travail. "

"Le second message vint et il disait: "Quelque chose t'a été montré durant cette année de réclusion, quelque chose à propos de quoi tu avais des doutes, et c'est la vérité de la religion hindoue... Quand tu sortiras, dis toujours à ceux de ta nation que c'est pour le *Sanatana Dharma* qu'ils se relèvent, que c'est pour le monde et non pour elle seule qu'ils se relèvent. Je leur donne la liberté pour le service du monde."

"J'avais eu avant bien des doutes. J'ai été élevé en Angleterre parmi des idées étrangères et dans une atmosphère entièrement étrangère. J'ai eu alors une tendance à croire que bien des choses dans l'hindouisme n'étaient qu'imagination, qu'il y avait bien des rêves en elles, qui étaient déception et maya. Mais maintenant, jour après jour, j'ai réalisé dans mon mental, j'ai réalisé dans mon cœur, j'ai réalisé dans mon corps les vérités de la religion hindoue. . .

. "Ce que nous appelons la religion hindoue est en vérité la religion éternelle, parce qu'elle est la religion universelle qui embrasse toutes les autres... C'est la religion qui insiste à chaque instant sur cette vérité reconnue par toutes les religions, qu'Il est en tous les hommes et en toutes les choses et qu'en Lui nous nous mouvons et avons notre être. C'est la religion qui nous rend capables non seulement de comprendre et de croire cette vérité,

mais de la réaliser en chaque partie de notre être. . .

"Une fois déjà j'ai parlé avec cette force en moi 6 et j'ai dit alors que ce mouvement n'était pas un mouvement politique et que le nationalisme n'était pas une politique mais une religion, un credo, une foi. Je le dis de nouveau aujourd'hui, mais sous une autre forme. Je ne dis plus que le nationalisme est un credo, une religion, une foi; je dis que c'est le *Sanatana Dharma* qui, pour nous, est le nationalisme. . .

"Tel est le message que je dois transmettre. "

Les discours qui suivirent celui d'Outtarpara, malgré leur caractère purement politique ou social, voire même humoristique, n'ont pas apaisé l'étonnement provoqué par ces déclarations. Comment un patriote qui est au premier rang du mouvement moderne peut-il dire que Dieu lui a parlé . . . parlé dans une prison et dans le prétoire... La chose était tout au moins de mauvais goût, il n'a pas manqué de journaux indiens pour le dire. Sri Aurobindo fit à ses critiques une réponse ferme et mesurée.

Il disposait pour écrire de deux hebdomadaires qu'il venait de fonder, l'un en anglais, *Karmayogin*, l'autre en bengali, *Dharma*. Ces titres disaient déjà que l'idéal de la Bhagavad-Guita les inspirait. Le *Karmayogin* portait en devise une phrase célèbre du Livre: "Le Yoga, c'est l'habileté dans les œuvres", et sa couverture représentait Ardjourna sur son char conduit par Shri Krishna. Le journal entendait parler de tout ce qui touchait à la vie nationale, et il expliquait son titre en définissant le karmayoga, le yoga de l'action, comme "l'application du vedanta et du yoga à la vie". Sa pratique devenait alors la voie même que l'Inde avait à suivre pour accomplir son dharma et atteindre à cette liberté qui lui était promise. La politique ici se subordonnait à la vie spirituelle selon le message énoncé à Outtarpara.

La politique - et la polémique - ne faisait pas oublier la littérature. En prison Sri Aurobindo avait composé des poèmes; * et bien d'autres avant d'y être conduit. Il les publie dans le *Karmayogin* avec d'autres travaux. Un essai sur le Ritousamhara de Kalidasa, des traductions commentées des Isha, Kéna et Katha Oupanishads, un début de traduction du roman de Bankim Chandra Chatterdji: *Anandamath*, et de nombreuses études: *Un système d'éducation nationale, le Cerveau de l'Inde, la Valeur nationale de l'Art*, notamment.

Sa vie était, on le voit, singulièrement remplie. Il n'avait guère le temps de sortir. Parfois il allait au Baghbazar voir Nivédita pour parler avec elle de la politique indienne. Jamais les questions d'ordre spirituel ne furent abordées lors de ces entretiens.

C'est au cours de l'un d'eux qu'elle lui dit avoir appris que le gouvernement britannique voulait le déporter. Elle l'adjura de se cacher ou de quitter l'Inde britannique afin de ne pas interrompre son apostolat. Sri Aurobindo n'aimait pas cette idée de départ et le lui dit, ajoutant qu'il comptait publier dans le *Karmayogin* un article signé dans lequel il parlerait ouvertement de sa déportation probable et dont il ferait une sorte de testament politique. Il était persuadé que le gouvernement ne le déporterait pas s'il laissait ainsi derrière lui un programme que d'autres pourraient exécuter en son absence.

*

* "*Mother of Dreams*" en particulier.

*

L'avertissement reçu était très sérieux. Sri Aurobindo représentait le plus grand obstacle à la nouvelle politique anglaise, qui, sous le nom de Diarchie, promettait un partage réel, mais partiel, des responsabilités du pouvoir entre l'Inde et la Grande-Bretagne. Ce changement d'attitude britannique, prévu par Sri Aurobindo, exigeait une mise au point des positions nationalistes. Dans son article il constate que les réformes proposées ne donneraient pas de pouvoir réel aux Indiens, qu'elles ne constituaient donc pas une offre sérieuse. Il ajoutait que même si elles avaient été satisfaisantes elles n'auraient pas arrêté l'élan nationaliste qui n'entendait pas s'arrêter avant la conquête d'une autonomie complète.

La "*lettre ouverte à mes compatriotes*" parut en juillet 1909. Après avoir expliqué que "la position d'un homme public qui accomplit son devoir dans l'Inde aujourd'hui est trop précaire pour qu'il soit sûr du lendemain", il continue en précisant: "Je suis récemment sorti d'une période d'un an de séparation d'avec mon travail pour mon pays, motivée par une accusation qui n'était pas soutenue par le moindre fragment de preuve valable, et mon acquittement n'est pas une garantie contre l'apparition d'une nouvelle accusation ou contre la loi arbitraire de la déportation qui se dispense de la formalité gênante d'une accusation et de la nécessité encore plus gênante de la soutenir par unie preuve. . . ". *

"La situation du parti nationaliste, dit-il ensuite, est difficile mais non impossible... La loi de Dieu qui est plus haute qu'aucune loi humaine justifie notre action, la jeunesse est pour nous, l'avenir est à nous. . . Notre idéal est un idéal qu'aucune loi ne peut condamner: les méthodes que nous avons choisies sont celles qu'aucun gouvernement moderne ne peut déclarer illégales sans renoncer à ses prétentions d'être considéré comme civilisé...

"Notre idéal est celui du Svaradj ou autonomie absolue, libre de tout contrôle étranger. Nous réclamons le droit que possède chaque nation de vivre sa propre vie par ses propres moyens, selon sa nature et ses idéals propres. . .

"Notre idéal de Svaradj n'implique pas la haine pour une quelconque des autres nations, ni pour l'administration qui est actuellement établie par la loi dans ce pays. . . Notre idéal patriotique est basé sur l'amour et la fraternité et voit, par-delà l'unité nationale, l'unité finale de l'humanité. Mais c'est une unité de frères,

*

* Ces dispositions arbitraires constituent les fameux '*Regulations 3*'. Elles sont encore en vigueur dans l'Inde libérée.

*

d'hommes égaux et libres, non l'unité du maître et de son serf, de celui qui dévore et de celui qui est dévoré. . .

"Nos méthodes consistent à ne compter que sur nous-mêmes pour nous aider, et à pratiquer la résistance passive.

"

Il montre ensuite que le principal obstacle à la réalisation de ce programme est le manque d'unité, particulièrement au sein du Congrès. Quant à la peur exprimée par les autorités britanniques de voir le boycott paralyser toutes les réformes qui pourraient être, accordées, elle est vaine; aucun Indien raisonnable ne songera à boycotter une réforme si elle correspond vraiment aux justes aspirations du pays. Par contre, si cette condition n'est pas remplie, si un contrôle réel n'est pas accordé aux Indiens dans les domaines politique et économique, il convient de renforcer le boycott tout en s'efforçant de respecter la loi, en n'utilisant que des moyens pacifiques et la résistance passive. Quant à l'organisme capable de mener à bien une telle campagne, ce ne peut être qu'un Congrès reconstitué de manière à en faire une assemblée vraiment représentative des volontés populaires.

Cet article est assez clair pour que le gouvernement renonce à son projet de déportation, attendant patiemment d'avoir à porter contre le chef nationaliste une accusation d'activités séditeuses. Elle lui fut fournie, mais plus tard.

Une conférence du Congrès eut lieu à Barisal cette année. Sri Aurobindo s'y rendit. On discuta, plus encore en marge des séances officielles qu'à celles-ci, la possibilité de réunir à nouveau les deux factions ennemies. Les conditions des modérés lui paraissant inacceptables (elles écartaient les délégués nationalistes des réunions générales), Sri Aurobindo interrompit les négociations et dut élaborer un plan d'action. Revenir à l'idée du Home Rule (politique suivie depuis par Madame Besant) aurait été un abandon au moins temporaire de l'idéal d'indépendance: il ne pouvait donc l'envisager; quant à l'organisation d'un mouvement de résistance passive (tel qu'il fut plus tard réalisé par Gandhi), elle impliquait des conséquences qui ne lui permettaient pas d'en assumer la direction. D'autre part, un assouplissement était nécessaire, pour sauver le mouvement d'un arrêt complet. La devise des nationalistes avait été jusque-là: "Pas de compromis" et leur moyen d'action une non-coopération aussi complète que possible. Sri Aurobindo la modifia en "Pas de coopération sans contrôle" entendant par là qu'il fallait que les ministres indiens prévus par la Diarchie, aient une autorité et des moyens financiers suffisants pour réaliser des réformes importantes, telles que la création d'écoles nationales.

Rien de tout cela ne se réalisa: dans une seconde lettre, le 25 décembre 1909, Sri Aurobindo déclare qu'en présence de réformes illusives le mouvement nationaliste devait continuer sa lutte et réorganiser ses forces.

L'administration britannique n'avait rien obtenu de son adversaire; mais le groupe était diminué, on pouvait espérer s'en défaire en éliminant son chef. Un coup de force fut préparé.

Sri Aurobindo avait l'habitude d'aller chaque après-midi vers 16 heures aux bureaux du *Karmayogin*. Il n'en repartait pas avant 20 ou 21 heures, et pendant ce temps un agent de la police secrète surveillait l'immeuble. Un soir de février, alors qu'il s'entretenait comme d'habitude avec quelques collaborateurs plus jeunes, l'un de ses amis, Ramtchandra Mazoumdar, vint l'avertir qu'une perquisition du bureau et son arrestation avaient été décidées. Il resta un moment incertain, puis il reçut l'ordre intérieur de se rendre à Chandernagore. Dix minutes après il était en route vers le Gange. Pour une fois l'agent secret de faction, confiant peut-être dans la régularité de Sri Aurobindo, n'était pas à son poste. Néanmoins les précautions ne furent pas oubliées: Ram Babou et Sri Aurobindo marchaient les premiers, un compagnon suivait quarante mètres en arrière, et le dernier était à la même distance du second. On atteignit sans encombre la berge du fleuve. La nuit était tombée, et c'est sur une barque à deux rameurs, louée sur place, que Sri Aurobindo partit avec deux amis.

Il n'avait eu le temps de voir personne avant son départ. Il envoya un message à Sœur Nivédita, lui demandant de diriger le *Karmayogin* en son absence. Le groupe atteignit à l'aube Chandernagore; Sri Aurobindo fut seul à y rester, secrètement reçu chez Motilal Roy pendant quelques jours, puis chez d'autres amis, consacrant tout son temps à la méditation solitaire. Apprenant son départ, la police de Calcutta n'avait pas émis de mandat d'amener contre lui et avait renoncé à perquisitionner dans les bureaux du *Karmayogin*; mais un de ses espions écrivit à Sri Aurobindo en lui demandant de revenir et d'affronter la justice. Pour pousser la police à découvrir son jeu, il répondit qu'il n'avait aucune raison d'agir ainsi en l'absence de tout mandat d'arrêt et de toute annonce de poursuite: le stratagème réussit, une instruction fut aussitôt ouverte à propos d'un troisième et dernier article signé de lui dans le *Karmayogin*.

C'est à ce moment que l'ordre intérieur lui fut donné de rejoindre Pondichéry. Sur sa demande, l'un des deux compagnons de son voyage à Chandernagore partit lui préparer un logement. Parti le 28, arrivé le 31, le messenger s'acquitta rapidement de sa mission. Pendant ce temps une barque menée par quelques jeunes révolutionnaires d'Outtarpara venait chercher Sri Aurobindo à Chandernagore, pour le mener à Calcutta s'embarquer sur le "Duplex", l'un des deux petits navires des Messageries Maritimes qui faisaient le service côtier. Le 4 avril il débarquait dans la somnolente capitale des Établissements français dans l'Inde et y recevait une amicale hospitalité chez Shankara Chettiar.

Cette fois le départ n'arrêta pas les poursuites, mais l'ordre d'arrestation ne fut émis qu'après l'arrivée à Pondichéry de Sri Aurobindo. On fit la seule chose possible en arrêtant l'imprimeur (c'était un prête-nom qui couvrait l'imprimeur véritable). Peu après la High Court refusa de déclarer l'article incriminé séditionnel et fit remettre le prévenu en liberté: le "cas Aurobindo" fut classé.

Cela ne veut pas dire qu'on oubliait son héros. Il avait cessé de participer en aucune manière à la vie politique, refusant plusieurs fois de présider aux destinées du Congrès National reconstitué. Pendant quelques années il entretenait, pourtant, une correspondance privée avec ceux qu'il avait dirigés, par l'intermédiaire d'une ou deux personnes; puis il interrompit ces relations; son éloignement des activités politiques devint ainsi total.

Mais le gouvernement britannique ne pouvait pas se satisfaire à aussi bon compte. Il soupçonna le réfugié, non seulement de participer en secret aux mouvements révolutionnaires, mais aussi de créer une organisation secrète grâce à la sécurité que lui offrait le territoire français. Des policiers furent appointés spécialement pour surveiller la demeure du yogui et ses alentours. On filtrait le courrier, examinait les visiteurs, recueillait les moindres paroles des domestiques et les bruits du bazar. Pondichéry possédant une population très douée sous le chapitre de l'imagination, la police secrète de Sa Majesté fit une moisson impressionnante des affirmations les plus ahurissantes.

L'administration française de Pondichéry, alertée, constitua son dossier au moyen de ses propres rapports confidentiels. Ceux-ci, destinés à plaire au maître de l'heure, reflétaient l'opinion officielle du moment plus que la réalité des faits.

Cela n'empêchait pas Sri Aurobindo de travailler dans sa retraite. Il continuait à composer des poèmes, mais ne publiait rien. La pratique du yoga occupait tout son temps et son énergie.

Sa réclusion était amèrement ressentie par tous ceux qui avaient vu en lui l'incarnation de leur idéal de liberté. Quelques-uns vinrent dans l'espoir d'assister au réveil du chef politique, d'autres tentèrent les démarches les plus pressantes: ce fut en vain. On l'accusa d'avoir oublié son pays et les souffrances de ses compatriotes et de se complaire dans la sérénité des hauteurs de l'esprit. . . rien n'entama son silence.

Il devait pourtant le rompre en 1914, quand avec la collaboration de Paul et Mira Richard, il fonda la revue *Arya* et commença d'y faire paraître ses grandes œuvres en prose: *La Synthèse des Yogas*, *La Vie Divine*, *Le Secret des Védas*, *Les Essais sur la Guita*, pour ne citer que les principales.

*

* *

DEUXIÈME LIVRE
LES OEUVRES PRINCIPALES

*
* *

PREMIÈRE SECTION

Le Yoga de Sri Aurobindo

(A) La Synthèse des Yogas

*
* *

CHAPITRE I

LE YOGA INTÉGRAL

A Pondichéry, Sri Aurobindo habite d'abord chez Shankara Chettiar, notable de la ville qui lui a cédé l'étage de sa maison en continuant avec sa famille à occuper le rez-de-chaussée. Il vit avec quatre compagnons plus préoccupés de souvenirs politiques que de progrès spirituels, persuadés que leur chef et ami allait bientôt surgir de sa retraite muni d'armes invincibles et décidé à reprendre le bon combat pour la liberté de l'Inde. Ils se promènent, font du sport et discutent leurs espoirs. Sri Aurobindo sort peu, reçoit de rares visites et consacre toute son énergie au yoga et à des travaux littéraires. Le petit groupe n'est pas riche, les repas sont légers, irréguliers, problématiques, la vie matérielle est plus que simple: elle est et restera pendant des années une de ces pauvretés que seule la douceur du climat indien rend supportables. .

Si l'on excepte sa correspondance avec quelques amis du passé, on peut dire que Sri Aurobindo n'écrit pas. Il compose quelques poèmes et ne publie rien. Mais l'enrichissement constant de sa vie intérieure prépare une riche récolte.

Dire qu'il a pratiqué le yoga n'est pas suffisant. Il en a parcouru longuement chaque partie, redécouvrant son sens et sa valeur, les renouvelant et les prolongeant par ses découvertes. Une telle ampleur de connaissance dans un tel domaine n'est pas seulement exceptionnelle, elle est unique à notre époque. Shri Ramakrishna, tout pénétré par la révélation de l'universel, fut le premier à réaliser l'unité profonde du but de toutes les voies qui mènent au Divin, à la vérifier dans sa conscience même. Sri Aurobindo a été possédé par cette même soif d'unité, et a voulu en approfondir la connaissance. Non seulement il a vérifié l'unité fondamentale de l'expérience intérieure sous ses formes principales, mais il a constaté, ce qui était nouveau, qu'il était possible d'atteindre par l'une quelconque d'entre elles l'essentiel des résultats des autres. Il ne s'agit plus seulement d'une convergence de chemins distincts, il s'agit d'une pénétration, d'une influence réciproque et d'une fusion de ces chemins: c'était la découverte du point de vue intégral dans le yoga. Elle allait conduire à une découverte plus importante encore et totalement neuve: celle d'une nouvelle discipline du yoga. Le fait ne s'était pas produit depuis la constitution du yoga tantrique, c'est-à-dire depuis près de neuf siècles.

Cette réussite extraordinaire a sans doute des causes multiples dont la plupart nous échappent; mais une nous est connue: dès le début de sa recherche, Sri Aurobindo n'a rien voulu pour lui-même. La libération individuelle lui a paru un but insuffisant et bien étroit à la lumière de la vérité qu'il avait vue. Plusieurs années avant de se fixer à Chandemagore il écrivait que le yoga devait être pratiqué non pour soi mais pour l'humanité. ¹ Maintenant le but s'est encore amplifié: le yoga doit être pratiqué pour accomplir l'œuvre divine, parce qu'il est partie intégrante du plan divin, l'expression la plus directe de Sa volonté dans la vie humaine. ²

En 1914, un couple français, Mira et Paul Richard, s'arrête à Pondichéry: sa venue va modifier la vie matérielle du groupe vivant autour de Sri Aurobindo. Une conception un peu plus ordonnée de l'existence matérielle s'y manifeste, et la possibilité d'éditer une revue se présente. Ce sera *Arya* qui paraîtra chaque mois, du 15 août 1914 au 15 janvier 1921. Sri Aurobindo en est l'âme. Il rédige à lui seul la moitié au moins des numéros pendant la première année, * il en rédigera la totalité à peu de chose près, pendant les cinq années et demie qui suivent: au total plus de quatre mille pages in octavo réparties en une quarantaine d'articles et dix ouvrages importants.

Sri Aurobindo écrit en anglais, mais la revue comporte une édition française, et Mira assure seule la traduction de chaque numéro, car Paul Richard ne savait alors pas l'anglais. Il l'aidait à revoir sa première version, en présence de Sri Aurobindo, afin que la traduction fût en tous cas approuvée par lui. Sept mois après le lancement, des devoirs militaires rappellent en France Paul Richard qui part avec Mira Richard. La revue, privée de son traducteur, paraît par la suite en anglais seulement. Paul Richard continue sa collaboration, mais la censure remplie de soupçons devant les textes faits de citations et de références, découvre de damnables secrets dans Lao-Tseu et le Bouddha et massacre leurs paroles de telle manière que l'on est obligé de renoncer à les publier. C'est alors que toute la rédaction incombe à Sri Aurobindo.

*

* Le collaborateur le plus important après lui fut Paul Richard qui publia dans *Arya* deux ouvrages, dont le second est resté incomplet: "*Le pourquoi des Mondes*" et "*La Sagesse Eternelle*". Ce second ouvrage est une anthologie philosophique très semblable à la *Perennial Philosophy* d'Aldous Huxley.

*

Il écrivait directement à la machine. Ayant choisi son sujet et connaissant le nombre de pages qu'il avait à

remplir, il tapait ses textes sans ratures ni repentirs. Il en résulte que chacune de ses œuvres est découpée en chapitres de longueurs semblables - douze pages en général- dont chacun traite un sujet comme un tout. Cette longueur ne permettant pas certains développements, les sujets importants sont repris en plusieurs chapitres sous des aspects différents et sont ainsi épuisés par des vues convergentes.

Sri Aurobindo a écrit à la fois deux livres seulement pendant six mois (les derniers où *Arya* ait paru) : en général il menait de front six ouvrages différents. Différents par le sujet, par la variété de connaissances qu'ils exigent, mais reflétant une même vision. L'œuvre est une sous des formes diverses. L'auteur, ayant conquis une situation centrale tourne son attention successivement vers des sujets variés et décrit ce qu'il voit. Cette position centrale, c'est la possession et l'usage de la vérité que le yoga lui a révélée; et c'est sa lumière qu'il projette sur les problèmes du monde et de l'homme, sur la tradition hindoue, sur la vie sociale et sur la poésie.

Il a consacré à cette vérité spirituelle, aux voies qui permettent de l'atteindre et aux étapes de cette quête, le plus considérable de ses livres par la dimension et surtout par l'importance de son contenu: *La Synthèse des Yogas*.

Il n'est évidemment pas question, dans les chapitres qui suivent et sont consacrés à cette œuvre, de substituer un commentaire au texte, et en particulier aux descriptions que l'auteur donne d'expériences exceptionnelles. C'est pourquoi notre exposé est fait de citations liées par ce qui s'efforce de n'être qu'une paraphrase ou une traduction un peu libre de l'original.

SAVOIR ET CONNAISSANCE

Cette prédominance accordée à *La Synthèse des Yogas* reflète la position centrale que ce sujet occupe dans l'activité de Sri Aurobindo. Il est en cela fidèle à toute la tradition hindoue: l'expérience prime l'idée. Rien n'est si loin de la vie spirituelle que cette forme de métaphysique qui prétend déduire et prouver dans un domaine qui, par nature, est autre que celui de la raison.

L'essentiel est donc l'expérience, le fait de conscience qui est connaissance directe, contact, communion. Car dans la mesure où l'on est conscient de quelque chose qui n'est pas la conscience elle-même, l'acte conscient suppose un être extérieur dont il donne une connaissance.

Deux positions peuvent être prises à partir de ce point. On peut considérer l'acte conscient comme une donnée fixe, comme une transmission plus ou moins exacte des caractères de ce qu'il fait connaître: il peut donc se perfectionner dans son détail, non dans sa nature. Ou bien, on peut au contraire considérer cet acte comme capable lui aussi de développement, non seulement dans la perfection de son exactitude, mais aussi dans l'étendue de son domaine. Dans le premier cas, l'homme est considéré comme un être dont la connaissance n'évolue pas: elle se complète seulement. Observateur d'un monde qui lui est extérieur, son but sera d'accumuler les observations, d'assurer leur exactitude, de les classer et de les grouper, de mettre leurs liens en évidence. Un tel homme est un savant dont la connaissance objective s'étend à l'univers des objets de la conscience mais non à la conscience elle-même.

Dans le second, l'homme participe d'une certaine conscience qui, par ses qualités, détermine l'étendue et la nature du monde extérieur. Son but sera d'accroître cette conscience en intensité comme en étendue et dans ses diverses qualités possibles, afin de communier de plus en plus complètement avec la nature des êtres. Nous pouvons, en première approximation, dire qu'il est alors un yogui, que la voie qu'il suit pour acquérir la connaissance est un yoga. Il connaît, alors que le savant sait.

LES YOGAS CLASSIQUES ET LE YOGA INTÉGRAL

Le mot *yoga*, provenant de la même racine que le verbe *joindre*, a reçu dans l'Inde même plusieurs sens. Il exprime l'état d'union d'une conscience et de son objet, mais aussi les moyens employés pour atteindre ce but, et même certains résultats qui accompagnent l'usage de ces moyens et présentent une importance spéciale. C'est ainsi que Patandjali définira le yoga comme l'extinction des remous de l'activité mentale, ³ alors que la Guita y voit

tantôt l'état d'union du fidèle avec le Divin, 4 tantôt tel ou tel aspect de la technique correspondante, 5 tantôt la doctrine elle-même. 6

En se plaçant du point de vue européen, on peut voir dans le yoga une connaissance vécue de la conscience. Je ne dirai pas une psychologie, ce mot ayant acquis un sens trop restreint: celui de connaissance rationnelle des états de conscience. Or, le yoga est, d'abord, essentiellement l'expérience vécue de certaines possibilités de la conscience, qui n'appartiennent pas au domaine mental et rationnel. Cela n'empêche pas que l'on puisse tirer des expériences ainsi recueillies les éléments d'une doctrine, voire de plusieurs, qui seront rationnelles: on peut tirer du yoga une psychologie, l'inverse est impossible.

Mais il est bien entendu que, si le yoga comporte une connaissance de la conscience, son but n'est pas cette connaissance: celle-ci n'est qu'un moyen nécessaire pour atteindre un but déterminé. Ce but est décrit par les divers auteurs comme un état, libéré de la plupart des limitations qui lient la souffrance à la condition humaine en séparant l'être humain de sa réalité spirituelle. Il est libération, et en même temps union avec une conscience et des possibilités illimitées, qui sont ce que nous appelons le Divin.

Cela n'implique pas que la foi soit nécessaire au yogui dès le début de son ascension. Une aspiration vers une certaine perfection indéterminée est suffisante au départ, et l'évolution de sa conscience au cours des étapes du yoga le conduira spontanément à élargir et à compléter cette aspiration elle-même.

Chacun des pouvoirs de l'être humain, ou toute combinaison de ceux-ci, peut devenir le moyen choisi du yoga.

Dans le *Hatha Yoga*, c'est le corps, et l'énergie vitale qui l'anime, qui sont choisis; dans le *Radja Yoga* c'est l'énergie mentale. L'une et l'autre de ces méthodes peuvent développer leurs premières étapes sans faire intervenir aucune connaissance, aucun appel à un élément divin.

Il n'en est pas de même pour les yogas dits "du triple sentier". Ici le but est clairement l'union avec le Divin conçu, selon le caractère du yogui, comme inspirateur de toute activité, comme objet d'amour ou comme objet de connaissance. Ainsi se déterminent un yoga de l'action: *Karma Yoga*; un yoga de la dévotion: *Bhakti Yoga*; un yoga de la connaissance: *Jnana Yoga*.

Mais dans la conscience humaine ces différents pouvoirs sont tous présents, même quand l'un d'eux domine, et l'on peut penser qu'ils sont autant de manifestations d'une unique énergie. On doit donc pouvoir, en s'adressant directement à cette puissance centrale, suivre et définir un yoga synthétique où tous les éléments de l'être serviraient au but cherché. Deux synthèses de ce genre existent; l'une est le yoga tantrique, l'autre le yoga intégral de Sri Aurobindo. Le yoga tantrique exige la maîtrise complète, non plus d'une seule énergie, mais de toutes; il utilisera la rude ascèse physique du *Hatha Yoga*, la purification et la concentration mentales du *Radja Yoga*, l'ardeur du *bhakta*, les secrets du *jnani* et l'activité désintéressée du *karma yogui*. Mais il sera bien plus qu'un syncrétisme: il fera de ces éléments une synthèse nouvelle grâce à une connaissance plus large de la nature. Les yogas précédents ont pour caractère commun de leurs techniques d'amener le disciple à un détachement progressif du monde extérieur pour immerger sa conscience dans le royaume de l'esprit. Aussi tous, même le *Karma Yoga*, voient dans la nature un obstacle à la vie spirituelle, obstacle qu'ils cherchent à maîtriser pour s'en libérer. La discipline tantrique voit dans la nature l'expression dynamique de l'esprit. Elle va donc l'inclure dans son objet. Dans l'homme lui-même son but sera de maîtriser, sans les détruire ni les paralyser, toutes les énergies conscientes, même le désir et l'activité extérieure que les autres yogas traitaient en ennemis irréductibles; elle va tout au contraire remonter à leur source même pour la contrôler et ainsi élever toutes les énergies de l'homme à un niveau supérieur, car toute maîtrise suppose l'intervention d'un principe plus élevé. Il en résultera que son but ne sera plus seulement une libération par rapport aux limitations imposées par la nature à l'homme, mais une participation consciente à l'activité spirituelle de la nature, une communion avec la joie cosmique accompagnant le pouvoir de l'esprit dans toutes ses manifestations. Cet élément, la joie, que les autres yogas n'acceptaient qu'avec inquiétude et rejetaient le plus souvent, est ici accepté en vue d'une plus large maîtrise.

Nous sommes au seuil d'une nouvelle conception du monde, où les rapports entre le Divin et la Nature, entre l'esprit et la matière, peuvent prendre un sens nouveau. Bien que l'étude des rapports entre le Seigneur et son énergie, entre Ishvara et sa Shakti, remplissent des volumes de l'abondante littérature tantrique, cette conception nouvelle, pressentie, n'a pas été exprimée. C'est ce que fera Sri Aurobindo.

Dans son *yoga intégral* ce n'est plus sur la divine Shakti, sur l'énergie divine, que portera l'accent: c'est sur l'esprit lui-même, sur son expression dans l'être humain. Pour la discipline tantrique, l'homme est une âme vivant en un corps qui est lui-même une expression du dynamisme divin. Son ascèse commencera donc à partir du corps, s'efforçant d'éveiller l'énergie divine sous ses formes supérieures dans le réseau nerveux pour élever son expression de niveau en niveau jusqu'au sommet de la personnalité humaine, jusqu'à la conscience mentale d'où

sera possible un contact direct avec le divin. Sri Aurobindo considère l'homme comme étant fondamentalement un *manasaputra*, un fils du mental, d'un mental animé par un esprit divin, et c'est à cet élément central qu'il s'attache. L'âme importe ici plus que l'énergie de transformation, l'âme qui par sa nature divine procède du maître de toute énergie. Le but de ce yoga sera d'ouvrir ce mental directement à l'action d'une énergie spirituelle supérieure, et par là d'élever jusqu'à la perfection la totalité de la nature humaine.

Puisque ce ne sont plus les énergies de la personnalité, ni le corps et sa vitalité, ni l'énergie mentale qui sont utilisés comme point de départ, le yoga de Sri Aurobindo n'aura guère à s'occuper des techniques psychophysiques du Hatha Yoga, du Radja Yoga et des phases initiales du yoga tantrique. Ce n'est pas qu'il méconnaisse leurs possibilités, mais, tout en admettant leur emploi possible, il ne les recherche pas et ne les conseille jamais. En effet, en dehors des graves dangers que peuvent présenter ces pratiques, elles n'ont plus guère d'utilité dès que l'on décide de commencer au-delà de leur domaine. Il ne faut pas en conclure que les maîtrises correspondantes n'ont pas à être obtenues: elles doivent l'être et le seront, mais par l'action directe des énergies supérieures, alors que celles-ci auront déjà été contrôlées.

Par contre, tout ce qui dans les yogas du triple sentier s'adresse précisément à l'expression mentale des pouvoirs spirituels, va s'intégrer dans le yoga de Sri Aurobindo. Mais chacune de ces disciplines, étant considérée comme un élément d'une plus large synthèse, va voir ses parties prendre des valeurs nouvelles. L'étude du yoga intégral commencera donc par celle de ces trois yogas pour atteindre celle de leur complément: le yoga de la perfection de soi; ce qui exige que l'on sache auparavant "tourner dans la serrure de l'esprit la triple clé de la connaissance, des œuvres et de l'amour".⁷

*

Puisque Sri Aurobindo reconnaît l'efficacité des yogas classiques pour obtenir la libération de l'être, puisqu'il admet la valeur de la synthèse tantrique, on peut se demander à quel besoin répond la création du yoga intégral. Nous répondrons en détail à cette question quand nous examinerons les résultats obtenus par la pratique de ce yoga, et leur expression sous forme d'une description du Divin, du Cosmos et de l'Homme telle que la donne *La Vie Divine*. Mais il faut dès à présent remarquer que le yoga intégral n'est à aucun moment une fuite hors de la nature. La libération n'est pas son but: il la rencontre et l'accepte seulement comme une étape vers d'autres possibilités, parce qu'il a découvert dans le yoga l'expression même de la loi et de l'évolution de l'homme:

"La croissance de l'être conscient, l'expansion, l'expression progressive de soi, le développement de plus en plus harmonisé de ses parties forment tout le sens, toute la substance de l'existence humaine.

"C'est pour ce développement significatif de la conscience par la pensée, la volonté, l'émotion, le désir, l'action et l'expérience, menant à la suprême, divine découverte de soi, que l'homme, l'être mental, s'est revêtu d'un corps matériel...

"Le but assigné à notre yoga n'est rien moins que de hâter ce suprême objet de notre existence dans le monde.

"Dans le yoga nous remplaçons la marche lente et tortueuse de l'évolution naturelle par une évolution rapide, consciente, et ayant sa direction propre, dont le dessein est de nous mener, autant qu'il se peut, en ligne droite vers le but placé devant nous".⁹

Le yoga intégral est donc avant tout un accomplissement, et il est seul parmi les yogas à posséder ce caractère. Il correspond donc à l'aspiration profonde de l'homme, à l'élan qui détermine le sens de son évolution. De plus il répond au problème central de notre époque où la toute-puissance de la technique matérielle se heurte aux exigences de l'esprit et se demande, devant le prix exorbitant de ses progrès, s'il ne lui faudra pas, pour acquérir le droit de guider le monde, s'unir à la connaissance d'un autre ordre de vérités.

LES QUATRE AUXILIAIRES

Quelle que soit la discipline choisie, quelle que soit la puissance de l'aspiration qui entraîne le disciple, c'est par l'intermédiaire de quatre auxiliaires que tous les résultats sont conquis: la connaissance, l'effort personnel, l'instructeur et le temps.

La connaissance des vérités, des pouvoirs et des procédés dont dépend la conquête du but poursuivi peut s'obtenir par la parole écrite ou entendue. Mais elle peut nous venir du dedans aussi bien que du dehors.

Chacun de ces enseignements peut avoir sa valeur, mais puisque le yoga intégral est l'expression même de la loi de développement de chaque être, il est pour chacun nouveau dans ses formes, et ne peut être limité par aucun

shastra, par aucune autorité traditionnelle, bien que toutes puissent lui être utiles, "car tout en embrassant la connaissance reçue du passé, il cherche à l'organiser de nouveau pour le présent et l'avenir". .

Aussi le travail du disciple aura un caractère personnel et ce travailleur devra se rappeler que "le shastra suprême du yoga intégral est le Véda éternel gardé secret dans le cœur de tout être vivant et pensant".¹⁰

Puisque c'est en son cœur que le disciple doit trouver l'enseignement essentiel, c'est sur son effort personnel qu'il doit compter avant tout, du moins dans les premières étapes du sentier. Ces étapes sont au nombre de trois, et c'est la connaissance acquise qui lui indiquera progressivement les moyens à employer pour les parcourir.

Tout d'abord il s'efforcera de se dépasser lui-même pour prendre contact avec le Divin. Se dépasser signifie faire un choix entre les différents éléments de sa vie, acceptant ceux qui le rapprochent du but, éliminant ou transformant les autres; c'est une période de purification où le respect des règles particulières au yoga suivi vient s'ajouter à celui des règles de la morale sociale, qui ne peut en aucun cas et en aucune manière être négligée par celui qui reconnaît au monde extérieur une valeur propre et participe en quelque manière à sa vie sociale.

La force divine étant toujours présente et agissante, la purification augmente ses possibilités de manifestation et particulièrement son expression consciente. Ces contacts permettent de commencer la seconde étape. Celle-ci consiste à recevoir de plus en plus abondamment et parfaitement cette énergie divine afin de lui faire transformer la personnalité conformément à ses lois. C'est-à-dire que l'ego s'efface progressivement et que le disciple apprend à confier à la divine Shakti agissant en lui la charge de son yoga. Ce n'est plus lui qui agit, mais le divin en lui.

Quand ceci est parfait, quand plus aucun égoïsme ne teinte la vie individuelle, quand l'individu est une image non déformée de son être véritable, alors débute l'étape finale où l'individu transformé devient dans le monde un centre rayonnant du pouvoir divin: le disciple est maître à son tour.

De même que le livre essentiel du disciple du yoga intégral est à trouver dans son cœur, de même c'est au centre de sa conscience qu'il cherchera le gourou, l'instructeur suprême: le reconnaître pleinement, dans sa nature et sa valeur, est ici essentiel.

"Celui qui est le Seigneur ou l'Ishvara des philosophies yogiques . . . l'Un à qui les religions donnent des formes et des noms différents, celui-là est le maître de notre yoga.

"Voir, connaître, devenir et réaliser cet Un dans notre être extérieur et toute notre nature intérieure, avait toujours été le but secret de notre existence corporelle et en est devenu maintenant le mobile conscient."¹¹

Cela ne veut pas dire qu'il n'y ait pas un maître extérieur, un guide humain. Bien au contraire, il est hautement désirable. Mais il n'est pas nécessaire. Et quand il existera, son rôle sera de se conformer le plus possible à la méthode de l'instructeur intérieur." Il conduira le disciple à travers la nature même du disciple. L'enseignement, l'exemple, l'influence, tels sont les trois instruments du gourou. "¹²

- Et il est précisé:

"L'exemple est plus puissant que l'enseignement. . .

"L'influence est plus importante que l'exemple."¹³ Or, cette influence - nous dirons: cette atmosphère - suppose la présence. Et c'est pourquoi, bien qu'il soit théoriquement possible de pratiquer le yoga avec succès en n'importe quel lieu, en pratique la vie dans la présence du maître est presque indispensable. Elle permet de diminuer, ou même de supprimer, toute autre forme d'instruction. À l'ashram de Sri Aurobindo aucun cours, aucune conférence ne risque de canaliser les efforts des disciples dans la conformité d'un canon mental. La parole du maître est accessible dans ses œuvres, ses conseils le sont par ses lettres. Son exemple est donné non par lui-même, mais par la Mère qu'il considère comme son égale; et son influence est constante.

Il n'est pourtant pas d'influences, d'efforts et de connaissances qui puissent se dispenser du temps. L'état présent du disciple est le résultat d'une longue hérédité, c'est une création du temps et c'est par lui qu'il sera transformé. Le temps qu'il a fallu pour accomplir un progrès mesure, d'une part notre faiblesse, mais de l'autre l'importance du pas accompli. Brûler les étapes ne signifie rien ici. Il s'agit d'accomplir une évolution, d'en épuiser les possibilités, d'en déployer les pouvoirs: c'est le temps qui le permet, bien qu'il ait pour le disciple une apparence moins aimable.

"Le temps se présente à l'effort humain comme un ennemi ou un ami, comme une résistance, un intermédiaire ou un instrument. Mais toujours, il est vraiment l'auxiliaire de l'âme... Pour l'ego, c'est un tyran et une résistance; pour le Divin c'est un outil. " ¹⁴ Aussi le disciple doit-il s'efforcer de joindre à une patience sans limite l'énergie qui permet les plus soudaines réalisations.

ASPIRATION ET SINCÉRITÉ

Les conditions que nous venons d'énumérer sont extérieures au disciple: il est évident qu'il en est d'autres tenant à sa nature même, car chacun n'est pas apte à pratiquer avec fruit le yoga. De même que pour cultiver avec succès une discipline mentale supérieure il faut certains dons qui s'expriment par l'amour de cette étude et par la faculté de se plier à ce qu'elle exige, de même le yoga veut deux qualités essentielles: l'aspiration et la sincérité.

Par *aspiration* Sri Aurobindo entend bien plus qu'il n'est habituel. Ce n'est pas seulement une orientation des pensées et des sentiments, un désir, une tendance; c'est "un puissant éveil à la nécessité d'une vie plus largement spirituelle".¹⁵ C'est un mouvement comparable à celui de l'artiste qui sent le besoin de créer son œuvre; la reconnaissance d'un fait intérieur, d'un état qui exige une solution. Et cette solution est un changement sans précédent dans la vie de l'individu, car "tout yoga est, dans sa nature, une nouvelle naissance..."¹⁶

"L'appel se produira suivant la nature et les circonstances de chacun."

"Mais quelle que soit la manière dont il vienne, il doit être suivi d'une décision du mental et de la volonté et, comme conséquence, d'une consécration de soi complète et effective. "

"Celui qui recherche le Divin doit se consacrer à Dieu et à Dieu seul."

"Le don intégral de soi est essentiel. Le secret du succès dans le yoga est de le considérer non comme un des buts à poursuivre dans la vie, mais comme la vie toute entière."¹⁷

C'est en cela, dans cette capacité de faire que toute la vie soit le yoga, que réside la sincérité. Sincérité de l'acte constamment en accord avec l'enseignement de l'instructeur intérieur, qui suppose l'usage constant de la volonté, de cette volonté qui est un choix n'admettant dans la vie que les actes, les sentiments ou les pensées en harmonie avec le but poursuivi; vigilance calme, sans tension, sans âpreté; volonté véritable et toute-puissante.

Il n'en faut pas moins pour accomplir la conversion qui est le premier acte décisif sur le sentier du yoga. Pour naître à une vie nouvelle il nous faut mourir à l'ancienne, et pour nous libérer des entraves de l'ego il faut nous soumettre à la loi divine. Il faut détacher notre mental d'abord, puis le reste de notre être, de cette concentration où le mental se replie sur lui-même, s'attribue une valeur autonome et crée ainsi l'ego; il faut à sa place faire jaillir une foi, une vision dirigée vers le Divin seul, et il faut obtenir que l'être tout entier, dans toutes ses parties, se soumette à cette foi et accepte cette vision plus large, de manière qu'il devienne un instrument convenable pour l'expression du Divin:

La tâche n'est pas facile et les yogas classiques ont réduit le problème en éliminant toutes les sources de conflit sauf une et en faisant porter sur ce point toute la puissance de la concentration. Ils séparent en effet nettement la vie du monde et la vie intérieure, le matériel et le spirituel, puis ils choisissent un des pouvoirs de l'être pour en faire le moyen exclusif d'approche et de communion avec le Divin, tous les autres étant supprimés ou tout au moins réduits à la moindre activité compatible avec la vie.

"Le but et la conception même d'un yoga intégral nous interdisent d'adopter ce procédé, aussi simpliste qu'intrépide dans son élévation. . . Car nous sommes déterminés à conquérir le tout de nous-mêmes et du monde pour Dieu; nous avons résolu de lui donner notre devenir aussi bien que notre être, et non pas simplement d'apporter un esprit pur et nu en offrande à une Divinité secrète et distante, dans un ciel lointain, ou d'abolir tout ce que nous sommes dans un holocauste à un immobile Absolu."¹⁸

CONCENTRATION ET SOUMISSION

De même que le disciple du yoga intégral ne peut pas écarter de son travail la multiplicité du monde extérieur, de même il ne doit pas résoudre le conflit, intérieur des différents éléments de son être par la suppression arbitraire de certains d'entre eux. Ne sont à supprimer que ceux qui ne peuvent pas être utilisés ou transformés en vue du yoga. Ce n'est en général qu'une faible partie de l'ensemble.

Ce qui est recherché, c'est l'harmonie de la connaissance et de la foi, de l'amour et de la puissance, de la passivité d'une âme immergée dans le calme transcendant et de l'activité incessante de la divine manifestation.

Il peut se faire que pour un but particulier le disciple ait à se concentrer sur un de ces aspects, mais ce ne peut être qu'un moment de son travail et ces concentrations partielles, exclusives, doivent être abandonnées quand le but correspondant est atteint. Le but du disciple est une concentration qui comprenne la totalité de son être.

Celui-ci est trop complexe pour que l'on puisse le saisir dans son ensemble: il convient de déterminer les éléments qui seront les supports de cette large concentration. Ce sont la partie supérieure du mental et l'âme

profonde qui seront employé es pour cela. "C'est donc dans le mental supérieur de la pensée, de la lumière et de la volonté, ou dans le cœur intérieur des émotions et des sentiments profonds, que nous devons tout d'abord centraliser notre conscience - dans l'un des deux ou, si nous en sommes capables, dans les deux à la fois - pour en faire le levier qui soulèvera entièrement notre nature vers le Divin "19

Et comme résultat de cet effort "Il doit y avoir une concentration large et multiforme quoique unique, de la pensée sur l'idée, la perception, la vision, le contact stimulant, la réalisation par l'âme de l'Un divin. Il doit y avoir une concentration enflammée du cœur sur le Tout et l'Éternel et, une fois que nous l'avons trouvé, un profond plongeon et une immersion totale dans la possession et l'extase du Tout-Merveilleux. Il doit y avoir une forte et invariable concentration de la volonté sur l'acquisition et l'accomplissement de tout ce qu'est le Divin et une ouverture libre et plastique à tout ce qu'Il veut manifester en nous.

"Telle est la triple voie du Yoga. "20

Il y a là l'indication de deux étapes qui en laissent prévoir une troisième: la concentration parfaite comporte cette concentration totale dont le premier mouvement coïncide avec le premier pas sur la voie, elle entraîne une soumission parfaite à tout ce que le Divin veut manifester en nous. Mais ce n'est qu'une soumission encore passive. Elle doit se transformer, devenir coopération voulue avec l'énergie divine. Puis, à mesure que la conscience prend - ou retrouve- sa nature véritable "notre effort personnel et nécessairement ignorant s'atténue pour faire place à l'action d'une nature plus haute; la Shakti éternelle descend dans notre forme limitée et mortelle, et progressivement la possède et la transfigure".21

*

* *

CHAPITRE II

LE YOGA DES OEUVRES DIVINES

LE SACRIFICE

Puisque le yoga intégral a pour but l'accomplissement de la nature humaine dans sa totalité, par un équilibre harmonieux de ses éléments, il ne peut vouloir ni l'exaltation de la vie intérieure aux dépens de l'extérieure, ni le contraire, mais leur harmonie, Or, dans l'existence humaine ordinaire, l'action tournée vers l'extérieur constitue au moins les trois quarts de la vie, et c'est cette extraversion qui est responsable du déséquilibre général des temps modernes, de ce sentiment confus d'une absence et du refus de la combler par un appel aux sources intérieures dont on se détourne. L'homme moderne concentré sur le monde extérieur a reçu le bénéfice de sa concentration sous la forme du pouvoir technique matériel. Il craint, en s'adressant à cette âme qu'il a reniée (sans pouvoir pour cela changer ni sa valeur ni sa nature), de perdre ce qu'il a péniblement gagné et péniblement défendu contre les convoitises de ses semblables.

Son instinct ne le trompe ici qu'en partie: le retour à l'harmonie exige un sacrifice; mais il ne peut, dans son état actuel, ni en comprendre la nature ni en apprécier la valeur. D'autre part, une harmonie dans l'action est nécessaire au disciple qui n'abandonne pas le monde. "Un yoga des œuvres, une union avec le Divin dans notre volonté et nos actes, et non seulement dans la connaissance et le sentiment, est l'élément indispensable, et inexplicablement important d'un yoga intégral. "1

Nous avons dit que la conversion initiale, le mouvement qui détermine l'entrée sur la voie, consiste à se détourner de l'ego pour aller vers un centre plus haut. Or, dans la vie de l'homme ordinaire, l'action est liée à l'ego par le désir. Nous accomplissons ce qui est agréable ou profitable à l'ego, ce qui assure sa pâture émotive, sa force et sa durée. Toute action est accomplie non pour elle-même, mais pour son fruit, pour ce qu'elle peut apporter à

l'ego. Ainsi la liberté de l'homme s'annule puisqu'il suit un désir qu'il ne détermine pas. Pourtant une possibilité de liberté lui reste: il peut refuser sa sanction au désir, priver l'acte de son mobile ordinaire. Cela suppose une égalité parfaite du mental et des sentiments vis-à-vis des résultats de l'acte, égalité et détachement qui conduisent habituellement à l'abandon de l'action. Cet abandon ne peut être accepté par le yoga intégral. Déjà la Bhagavad-Guita avait vu le danger et trouvé la riposte en disant que le disciple doit, non pas s'abstenir de toute action, mais accomplir l'œuvre qui doit être faite.² Il ne s'agit pas ici de devoir moral, mais bien de ce sentiment intérieur précis qui naît dans l'âme ayant atteint l'équilibre, et par lequel tel acte apparaît comme nécessaire. Et le même texte ajoute que l'acte ainsi choisi doit être accompli comme un sacrifice offert au suprême Seigneur de notre être.³

Selon la conception vulgaire, le sacrifice est un acte de pénible immolation, d'austère mortification, de difficile effacement de soi; ce genre de sacrifice peut même aller jusqu'à la mutilation et la torture de soi.⁴ "Mais la vraie essence du sacrifice n'est pas l'immolation de soi, c'est le don de soi; son objet n'est pas l'effacement mais l'accomplissement de soi; sa méthode n'est pas la mortification, mais une plus grande vie, non pas une mutilation, mais une transformation de nos membres humains naturels en membres divins, non pas une torture, mais le passage d'une satisfaction moindre à un plus grand *ananda*."⁵

C'est justement dans la vie terrestre qu'apparaît la grande difficulté du chemin. C'est en se mélangeant aux ardeurs vitales, et subissant leur influence, que la connaissance et l'amour, purs dans leur essence, prennent un aspect impur, équivoque, ambigu, qui fait songer à une déchéance et à une malédiction.

Et pourtant la force de vie est elle aussi divine et nécessaire à l'œuvre du yoga intégral; car "il y a, caché derrière l'amour individuel, obscurci par son ignorante forme humaine, un mystère que le mental ne peut pas saisir, le mystère du corps du Divin, le secret d'une forme mystique de l'infini. . ." ⁶

La difficulté, dans le traitement pratique de cette force, est l'existence, au centre de l'ego qui assure l'unité de notre nature inférieure, d'une âme de désir qui détermine nos actes. Pour que la malédiction cesse et que le désordre s'apaise, il faut que cette âme de désir cède la place à l'âme véritable, à la *psyché*, à l'étincelle divine et cachée qui est en nous. Par ce remplacement, par ce couronnement du souverain légitime en place de l'usurpateur, la force de vie soumise à sa juste direction verra se modifier ses mobiles et ses caractères, réalisant ainsi son but véritable qui est de donner au sacrifice toute l'ardeur d'un acte d'amour, l'accomplissement d'une plus grande vie.

Mais si telle est la vérité du sacrifice, accepter le sacrifice est, pour l'ego, reconnaître son état subordonné et temporaire; c'est accepter de disparaître pour faire place au Seigneur lui-même, et de là viennent les résistances et la douleur. Elles naissent de l'ignorance, car la loi du sacrifice est une loi naturelle qui exprime la solidarité des êtres et la hiérarchie de leurs fonctions. En fait, que cette loi soit ou non reconnue, elle est. Les innombrables actes individuels accomplis avec un complet égoïsme n'en sont pas moins utilisés par la Nature, qui en fait la matière de son activité selon ses propres lois, expressions de la volonté divine. Mais l'être agissant n'en tire alors qu'un maigre profit: celui de la répercussion automatique de l'acte. A mesure que l'ego perd de son importance, et surtout quand le cœur, le mental et la volonté s'associent à l'acte accompli comme sacrifice, au plaisir immédiat, limité par l'étroitesse de l'ego, se substitue la joie, puis le bonheur, de la divine plénitude. Le but s'atteint par étapes, car "tous les sacrifices sont partiels, égoïstes, mélangés, passagers, incomplets. . . L'unique sacrifice entièrement acceptable est le don de soi final, le plus élevé et le plus complet. . . Car à l'âme qui se donne intégralement à lui, Dieu aussi se donne complètement. Seul celui qui donne toute chose peut jouir du Divin Tout en toutes choses" ⁷

Et celui-là prend conscience de la valeur cosmique du sacrifice. Il le voit hors de lui, en chaque événement et chaque acte, il le voit en lui, même dans les activités qui échappent à sa volonté: "Les mouvements mêmes de notre respiration, les battements de notre cœur peuvent et doivent être rendus conscients en nous d'être le rythme vivant du sacrifice universel." ⁸

Une telle manière de concevoir toute activité quelle qu'elle soit et l'application pratique de cette conception entraînent trois conséquences importantes. Tout d'abord cette consécration de plus en plus complète au divin s'approfondit en adoration, même si ce sentiment était absent à son début. D'autre part, la pratique du sacrifice entretient et développe le souvenir intérieur de la connaissance du Divin en tant que connaissance centrale libératrice exprimée dans les œuvres divines. Enfin tout, dans ce yoga, est accompli pour le Divin, avant d'être accompli par lui. "Rien ne doit être fait pour les autres, voisins, amis, famille, pays ou humanité, ou toute autre créature, simplement parce qu'ils sont en rapport avec notre vie, notre pensée, notre sentiment personnel, ou parce que l'ego prend un intérêt particulier à leur bien-être. " . . ce chemin est un chemin d'union et de communion par les actes aussi complet et intégral que puisse l'espérer notre volonté tournée vers le Divin, ou que puisse l'exécuter

l'énergie de notre âme. "9

Il est intégral car "il a tout le pouvoir d'un intégral et absolu chemin des œuvres, mais à cause de sa loi de sacrifice et de don de soi au Soi et Maître Divin, il est accompagné d'un côté par le plein pouvoir du chemin de l'Amour, et de l'autre par tout le pouvoir du chemin de la Connaissance. À son aboutissement ces trois pouvoirs divins travaillent de concert, fondus, complétés, perfectionnés l'un par l'autre".10

LES EXPÉRIENCES FONDAMENTALES

La pratique du yoga, par l'union qu'elle s'efforce d'atteindre avec le Seigneur du sacrifice, développe et détermine une connaissance du Divin. L'expérience fondamentale consiste à "voir, sentir, éprouver, rencontrer de toutes manières ce Soi, cet Esprit, ici dans toutes les existences, et non pas seulement le concevoir; et sentir avec la même acuité toutes les existences dans ce Soi, cet Esprit. . . "11 Selon les différences individuelles cette expérience débutera différemment et son développement total pourra exiger un long temps. Néanmoins son début présente un des trois types suivants:

1° C'est en moi-même d'à bord que se révèle la divine Présence, pour s'étendre ensuite au monde et à toutes ses créatures;

2° Ou bien c'est dans les autres d'abord que paraît le Divin;

3° Enfin je puis avoir dès le début la révélation d'un Transcendant absolu, "ineffablement élevé au-dessus de moi et de ce monde dans lequel il me semble me déplacer, une condition ou une entité hors du temps et de l'espace, qui est cependant, de quelque façon obligatoire et convaincante pour une conscience essentielle en moi, la seule chose qui soit d'une réalité écrasante".12

Ces expériences sont d'une telle force et d'une telle plénitude dans leurs développements que pour le yogui de la connaissance elles sont suffisantes. Et en effet, si notre but était la libération, par abandon du monde et absorption dans l'infinie conscience, et la quiétude suprême, elles seraient l'accomplissement de la vie spirituelle. Mais le disciple du yoga intégral ne peut éliminer du domaine de ses conquêtes le monde extérieur avec ses problèmes et, sa richesse.

*

* *

LES DUALITÉS

La simple existence de ce monde matériel, ne serait-ce que comme point de départ du chemin du yoga, a placé tous les chercheurs de la vie spirituelle devant un problème capital. Dès que l'esprit est devenu pour le chercheur une réalité d'expérience, il est confronté par la dualité qui distingue, affronte, et parfois oppose, cette Selon le caractère propre de l'expérience du disciple, il discernera au-delà de toutes choses l'immuable et éternel pouvoir de *Brahman*, contrepartie de la suite changeante des phénomènes sensibles, transitoires, formant un spectacle dû au pouvoir de *Maya*; ou bien il découvrira en lui-même l'esprit central, le *Pourousha*, témoin inactif de tous les actes de la nature, de la *Prakriti* extérieure mouvante et dynamique; il pourra également percevoir au-delà de tous les êtres et les contenant tous le Seigneur, *Ishvara*, existant en soi et par soi, régissant sur la manifestation, et les transformations de sa conscience et de sa puissance créatrice, l'éternelle *Shakti*

De même que l'homme ordinaire, n'ayant de la vie de l'esprit qu'une connaissance indirecte, et ne visant qu'à exploiter le monde matériel au mieux de ses intérêts et de ses désirs, attribue toute réalité aux apparences sensibles et annule l'autre terme de la dualité, de même le disciple des yogas classiques, ayant découvert au-delà des apparences une réalité plus haute, et n'ayant d'autre but que d'échapper à la matière pour se fondre dans l'esprit, renonce à toute participation aux activités du monde et refuse toute réalité au spectacle cosmique.

Aucun des deux choix ne peut résoudre le problème et réduire à l'unité la dualité perçue. La négation matérialiste se condamne à ne pouvoir expliquer l'esprit, la négation de l'ascète à n'expliquer ni *Maya* ni *Prakriti*, car de nier

leur réalité n'empêche pas le cosmos d'exister et de suivre ses lois; et au sortir de l'extase, le yogui se retrouvera dans le même univers portant son fardeau d'ignorance et de larmes.

Le disciple du yoga intégral ayant à accomplir l'œuvre divine et offrant au Suprême chacun de ses actes pour qu'il devienne une action divine, ne pourra pas s'arrêter à cette libération que la distinction des deux éléments apporte avec elle. Il percevra lui aussi son immense valeur puisqu'elle révèle la possibilité pour le disciple de se dégager de l'emprise mécanique du monde. Mais il cherchera plus loin, et percevra que l'existence même de ces dualités exige qu'elles soient les expressions d'une réalité une: "C'est le *Brahman* qui est ici avec la face de *Maya*" ;¹³ ils sont deux-en-un, et de même il n'est rien en *.Prakriti qui ne soit le vouloir du Pourousha*, "l'aspect instrumental et efficace de l'âme de toutes les âmes, du Maître de l'existence, du Seigneur du sacrifice";¹⁴ plus directement encore apparaîtra l'union d'*Ishvara*, "potentialité d'existence ineffable", et de sa "puissance efficace. . . contenant et portant tout au-dedans d'elle, et ayant pour mission de le manifester dans le temps et l'espace universels".¹⁵

Cette découverte de l'unité sous-jacente aux dualités possède un caractère exaltant, dynamique, constructeur. La perspective d'une solution complète, vraie, du problème de l'existence s'ouvre devant le disciple avec toute la richesse de la manifestation et la grandeur de l'Éternel. Car il aborde par là une dualité qu'il connaît de longue date: celle de la personnalité présente dans un univers impersonnel en apparence; Il la retrouve dans la *Shakti* créatrice de formes et de consciences séparées, et dans celle de l'impersonnel Seigneur du sacrifice. Et dans l'union des deux il pressent puis réalise l'union dans sa conscience des deux principes, parcourt à volonté l'une ou l'autre branche de l'évolution, selon qu'il se place à l'un ou l'autre pôle. Il peut choisir de voir partout une impersonnalité fondamentale. "L'âme se développant dans le monde matériel part d'une vaste inconscience impersonnelle . . . continue avec l'apparition d'une conscience et d'une personnalité précaire... s'élève à travers l'expérience de la vie et du mental vers une supraconscience infinie, impersonnelle et absolue, dans laquelle la personnalité, la conscience mentale, la conscience de vie semblent toutes disparaître dans une annihilation libératrice, un *nirvana*."¹⁶ Mais "pour le chercheur qui se tient au pôle opposé de la dualité une autre ligne d'expérience apparaît, justifiant l'intuition que la personnalité, aussi bien que la conscience, la vie, l'âme, n'est pas une étrangère de courte durée dans une éternité impersonnelle, mais qu'elle contient la raison d'être même de l'existence; cette belle fleur de l'énergie cosmique porte en elle une prévision du but et un aperçu du motif même du labeur universel".¹⁷

" Ainsi le Seigneur du sacrifice se révèle au chercheur dans le progrès du sacrifice. . . Avec le temps tous ses aspects se dévoilent, se séparent, se combinent, se fondent, s'unifient. A la fin brille à travers tout cela la suprême réalité intégrale. . . Cette révélation . . . est en même temps le premier but et la condition de l'accomplissement final du sacrifice. L'accomplissement lui-même prend la forme d'une union de notre propre existence avec cela qui est rendu évident à notre vision et notre expérience; et cette union a un triple caractère."¹⁸

Elle est l'union par identité, identification avec l'éternel, but du yoga de la connaissance; elle est établissement de notre âme dans la plus haute conscience où elle demeure en Dieu, intense espérance de tout yoga d'amour et de béatitude; elle est union dynamique par unité de nature entre cela qui est le Seigneur des Œuvres et notre être ici-bas: c'est le but de tout yoga de pouvoir et de perfection. Et comme cette union doit s'effectuer ici-même, dans le monde et la chair, et non dans un au-delà, puisqu'elle n'est pas le résultat d'un départ vers l'esprit, il faut qu'elle se fasse par "une descente de la divine vérité, en amenant ici-bas le lieu d'origine de l'âme, ce monde de lumière, de joie, de liberté et d'unité."¹⁹

Cette descente ne peut être que progressive, et pendant longtemps le disciple vivra dans une lumière croissante, mais incomplète. Nous venons de voir les grandes lignes de son comportement vis-à-vis des vérités nouvelles qui parviennent à sa conscience, des ouvertures et des pouvoirs qui lui sont donnés. Comment se comportera-t-il vis-à-vis de la partie non transformée de son être, vis-à-vis du vieil homme qu'il traîne avec lui?

Tout d'abord, comme nous l'avons dit, il se conformera aux règles de morale privée et sociale du monde auquel il continue d'appartenir. Mais cela ne peut constituer une solution complète: il s'agit d'une règle incomplète, mais nécessaire. Innombrables sont les échecs sur le chemin du yoga de disciples qui se sont cru dispensés du respect des règles humaines parce qu'ils avaient consacré leur vie au Divin: Or, le Divin est aussi l'auteur des règles méprisées et le disciple doit les accepter comme il accepte sa propre nature, avec ses imperfections et ses faiblesses, quitte à les inclure, parées d'un sens nouveau, dans la plus haute synthèse qu'il recherche.

Toute règle est un reflet lointain dans la conscience de ce vouloir divin qui tend, à travers les âges, à révéler dans chaque âme individuelle un aspect de la loi de son être. "Le vrai travail de l'homme sur terre est d'exprimer dans l'humanité une image toujours plus parfaite du Divin. . . Mais l'homme matériel ou animal est ignorant du but

caché de la vie. . . "20 et le reflet de la loi divine dans les règles humaines n'en est qu'une lointaine déformation. Elle doit être respectée et suivie tant qu'une loi plus haute ne vient pas l'inclure, mais elle ne doit jamais être prise comme règle immuable et suffisante. Où le disciple trouvera-t-il le guide qui lui fera connaître la loi plus haute? En lui-même, dans la lumière de cette vérité divine qui est le centre de son être. "C'est là que demeure la petite étincelle du Divin qui supporte la masse obscure de notre nature; et autour d'elle se forme et croît l'être psychique, âme constituée ou homme réel au-dedans de nous".21 "C'est seulement quand la vie se tourne vers le Divin que l'âme peut vraiment venir en avant et imposer son pouvoir sur les membres extérieurs, car étant elle-même une étincelle du Divin, sa vraie vie et la raison même de son existence est de croître comme une flamme vers le Divin. "22

C'est elle qui fournira la loi nouvelle. Son action sera comme une lumière intérieure mettant en évidence les éléments à modifier de notre nature. Et au fur et à mesure qu'ils seront modifiés, d'autres seront révélés, indiquant pas à pas au disciple la voie qu'il doit suivre. Celui-ci découvrira donc sa propre discipline, expression de l'aspiration de son âme, loi et vérité de sa vie.

L'expérience montre que si la voie est rude, rien pourtant n'est demandé au disciple qu'il ne soit capable d'accomplir. "Le Maître de nos œuvres respecte notre nature, même quand il la transforme... Notre nature imparfaite contient les matériaux de notre perfection. . . Tout ce matériau doit être patiemment perfectionné, purifié, réorganisé, remodelé et transformé, et non massacré et coupé, tué ou mutilé, annulé par la violence et le refus. "23

Ainsi chaque partie de notre être est acceptée, soumise et transformée, les valeurs du cœur comme celles de la raison car "si la connaissance est le pouvoir le plus vaste de la conscience, et si sa fonction est de libérer et d'illuminer, cependant l'amour est plus profond et plus intense, et son privilège est d'être la clef des plus profondes et des plus secrètes retraites du divin mystère"... "Toutes les vraies vérités de l'amour et des œuvres d'amour, le psychique les accepte à leur place; mais sa flamme monte toujours vers les hauteurs. " 24

LES TROIS MODES

La tradition hindoue exprime les activités de la nature par le jeu de trois modes, de trois qualités: les trois *gounas*. Leur théorie exige, pour être comprise, une expérience intérieure approfondie analogue à celle qui a guidé les créateurs de cette conception; ce que nous avons à en dire ne peut être qu'une aide pour approcher de cette connaissance, en fournissant une image commode de l'évolution de la conscience.

Deux de ces qualités, *tamas* et *radjas*, respectivement inconscience, inertie, et passion, activité, désir, suffiraient à représenter par leurs combinaisons et leurs variations le jeu des éléments de la nature si celui-ci était une activité purement mécanique. Mais la conscience humaine montre qu'il existe des actions et réactions accompagnées d'une claire compréhension et d'un équilibre harmonieux. C'est évidemment la présence de cette troisième qualité, *sattva*, qui rend possible le progrès conscient.

Pourtant elle n'y suffit pas, car aucun des trois *gounas* ne peut dominer à la fois les deux autres. Dès que par l'action de *sattva* on s'efforce de diminuer l'importance d'un des deux autres modes, aussitôt le troisième prévaut. Et si l'on recherche un compromis où *radjas* et *tamas* subsistent subordonnés à *sattva*, un équilibre intéressant est obtenu qui peut être un modèle de vie pratique mais n'a rien à voir avec la libération qui suppose précisément la rupture des liens qui nous attachent au mécanisme naturel.

La vraie attitude que le disciple doit adopter vis-à-vis des *gounas* est décrite par la Guita. 25 C'est celle d'un témoin sans passion qui suit leur jeu sans y participer, sans accepter ni refuser leur activité. Ainsi est éprouvée l'existence d'un domaine où ces qualités n'ont pas de prise, une possibilité de liberté. Leur action sur notre être est perçue objectivement et l'ego apparaît pour ce qu'il est: un centre de leurs activités, un dispositif construit et utilisé par la Nature à laquelle il appartient et dont il dépend. Ainsi le disciple se libère de l'illusion qui le liait à cette Nature, il échappe à l'égoïsme *sattvique* du saint et du penseur aussi bien qu'à l'avidité de l'homme d'action et à l'inertie de la brute.

Cette liberté statique de la conscience a pour conséquence un changement dans la nature des *gounas* eux-mêmes. La confusion de leurs actions réciproques s'harmonise et leur nature véritable apparaît en tant qu'expression inférieure des trois modes de la Nature divine. A l'inertie succède la paix divine; à la passion le pouvoir capable de toutes les transformations; à la compréhension qui vise à limiter la vérité, la lumière de l'infinie connaissance. Cette transfiguration n'est possible que par l'extinction de toute activité de l'ego, elle est le pas décisif qui nous conduit hors de nos limites humaines, dans la pleine lumière de notre être véritable.

"Le premier pas sur cette longue voie est la consécration de nos œuvres, conçues comme un sacrifice au Divin en nous et dans le monde; . . . le second pas est de renoncer à tout attachement au fruit de nos œuvres, puisque le seul fruit véritable, inévitable et réellement désirable . . . est la divine Présence, la Conscience et le Pouvoir divin en nous. . . Le troisième pas est le rejet de l'égoïsme central et même de tout sens de l'ego chez celui qui accomplit les œuvres. C'est la plus difficile de toutes les transformations et elle ne peut être accomplie parfaitement si les deux premières étapes n'ont pas été entreprises; mais ces étapes ne peuvent pas, d'autre part, être entièrement parcourues si la troisième ne vient couronner le mouvement et, en éteignant tout égoïsme, arracher la racine même du désir. "26

"C'est un chemin ardu, difficile, dangereux, mais il n'y en a pas d'autre. "27

LE MAITRE DU SACRIFICE ET SES ŒUVRES

En enlevant de notre conscience le voile de l'ego qui la séparait de la connaissance, le disciple donne au Maître des Œuvres la possibilité de descendre en lui et d'occuper la place qui est la sienne. Mais pour haute que soit cette réalisation, elle n'est pas la dernière. Dès que les limites de l'égoïsme sont franchies, apparaît l'aspect Cosmique de l'Éternel qui est Don seulement illimité, mais infini. "Notre connaissance est encore imparfaite et notre amour incomplet, même lorsque nous connaissons Cela qui surpasse toutes les formes et toutes les manifestations, si nous ne pouvons encore accepter le Divin dans la créature et dans l'objet, dans l'homme et dans l'espèce, dans l'animal, dans l'arbre, dans la fleur, dans le travail de nos mains, dans la force de la nature, qui n'est plus alors pour nous l'action aveugle d'un mécanisme matériel, mais une face et une puissance de la Shakti universelle; car dans ces choses aussi est la présence de l'Éternel. "28

Et ce n'est pas non plus là l'ultime étape, car au-delà de toutes les formes, mais en elles, supérieur à toutes distinctions, suprême, est le Transcendant.

Le mental ne peut le concevoir et même s'il ~st capable, dans ses plus hautes zones, de refléter la vérité, l'image qu'il en donne est déformée, réduite, brisée, car le mental appartient à la nature, il est *Maya*. Mais comme tout ce qui est, il procède d'un pouvoir divin qui est sa vérité et sa raison d'être, d'un supramental qui est partie intégrante de la divine lumière, où la conscience libérée peut atteindre et se tenir. À ce niveau, les éléments de la première des trinités, Transcendant, Universel et Individuel, s'unissent sans se confondre, dans la gloire complète du Maître des œuvres.

Si cette révélation totale apparaît comme le but d'une longue route, pourtant elle est présente dès les premiers pas. Dès que le disciple s'est avancé suffisamment pour jeter un coup d'œil en arrière, il reconnaît la main du Maître Divin, l'ardeur de son amour et la perfection de sa sagesse, tout au long du chemin parcouru. Les événements de sa vie pris un à un sont semblables à ceux qui tissent les jours des autres hommes, mais ils ont pris un sens, une valeur spéciale que leur enchaînement révèle. Son action s'étend dans le temps sans limites, les choses et les faits qui furent les obstacles de jadis apparaissent, vus de l'autre côté, comme les marches d'une montée continue: utiles, nécessaires, pourvu qu'elles soient surmontées. Il n'est pas jusqu'à l'ego, jusqu'à cette âme de désir qui est en son centre, répétant et caricaturant la divine étincelle sise au cœur de l'être psychique, qui ne trouve sa place dans l'ensemble des choses, sa valeur de moment dans un temps qui n'est plus.

Cette suppression de l'élément dynamique du désir, que rien ne paraît remplacer, semble priver l'action de toute raison d'être et conduire nécessairement à son extinction. Certes, pour le yogui libéré, aucun acte n'est personnellement nécessaire, ceux qui sont accomplis par lui le sont par le Divin, et ce que le Divin poursuit en lui et par lui est l'accomplissement de Son œuvre. Il se peut que l'être libéré reste dans le domaine où la naissance l'a placé, mais il se peut aussi que son œuvre exige qu'il ait à renouveler, non seulement la forme de sa vie extérieure et son milieu, mais sa nature, accomplissant ainsi une transformation telle qu'elle "crée un nouveau monde ou un ordre nouveau".29

Le désir n'est du reste pas nécessaire à l'action, en soi: la très grande majorité des activités matérielles se déroulent sans son intervention, par le simple jeu des lois du monde physique. C'est dans la conscience humaine seule que nous trouvons constamment le désir associé à l'action, au point de les croire inséparables. Mais c'est une illusion: pour être fréquente, l'union n'est pas nécessaire; et elle provient de cette identification, dont nous avons

déjà parlé, de notre conscience avec les mouvements de l'âme de désir. Que celle-ci cède la place qu'elle usurpe à son légitime occupant, l'être psychique, et c'est lui qui sera le guide, l'inspirateur, et l'énergie des actes. De ceux-ci, de leurs qualités, on ne peut rien dire à l'avance. L'être libéré agit comme agit le Divin lui-même et c'est la volonté divine qui est le mobile de son action. " Aucune règle de l'esprit humain, aucun modèle humain ne peuvent fixer ses limites, car sa conscience a passé hors des lois et des frontières humaines pour entrer dans la divine liberté. "30 "De quelque manière qu'il vive, dit la Guita, ce yogui vit et agit en Moi. "31. . . Peu importe qu'il porte la robe de l'ascète ou vive pleinement la vie d'un chef de famille... qu'il consacre sa vie à guider directement les hommes vers la lumière, comme le Bouddha, le Christ ou Shankara, ou qu'il gouverne des royaumes comme Janaka, ou soit parmi les hommes comme Shri Krishna un politique ou un chef d'armée; ce qu'il mange et boit; ce que sont ses habitudes et ses recherches; qu'il échoue ou réussisse, que son œuvre soit de construire ou de détruire; que ses compagnons soient de ceux que le monde aime honorer ou de ceux qu'il rejette et répudie; que sa vie et ses actes soient approuvés par ses contemporains ou qu'il soit condamné comme un guide trompeur pour les hommes, un fomentateur d'hérésie religieuse ,morale ou sociale. Il n'est pas gouverné par les jugements des hommes ou les lois dictées par l'ignorant; il obéit à une voix intérieure et il est mû par un invisible Pouvoir. Sa véritable vie est intérieure et c'est pourquoi il vit, se meut et agit en Dieu, dans le Divin, dans l'Infini. "32

"Dans le yoga intégral . . . nous vivons dans la Transcendance, entrons par l'adoration du cœur dans l'unité d'un suprême amour et d'une suprême béatitude et, toutes les forces de notre être exaltées en une Force, notre volonté et nos actes soumis à la Volonté une et au Pouvoir un, nous assumons la perfection dynamique de la Nature divine. "33

*

* *

CHAPITRE III

LE YOGA DE LA CONNAISSANCE (Première Partie)

LA CONNAISSANCE DU SOI

LES DEUX CONNAISSANCES

L'existence d'un yoga de la connaissance implique l'existence de deux ordres de connaissance: l'une est celle que nous utilisons et possédons habituellement, l'autre est celle que nous voulons atteindre. Et les relations qui existent entre ces ordres n'entraînent pas que l'un soit la conséquence nécessaire de l'autre. On peut développer indéfiniment la connaissance habituelle sans aboutir jamais au yoga: il existe donc pour celui-ci un but particulier et une méthode distincte.

La connaissance habituelle accepte notre organisation mentale comme une donnée, comme un mécanisme ayant subi un certain développement de par le jeu de la nature, aidé - modestement - par l'éducation, entraîné à certains exercices d'une manière spéciale, et aboutissant à un état fixe qui en fait une constante de notre univers individuel. Il est entendu que l'on peut être plus ou moins intelligent, que l'on jouit d'un mécanisme plus ou moins complet et d'un magasin d'accessoires plus ou moins fourni: il n'en est pas moins admis que tous les humains disposent d'un mécanisme mental du même type et, ce qui est capital, qu'il n'existe pas et ne peut pas exister d'autre moyen de connaissance. Tous les efforts destinés à accroître nos connaissances auront donc lieu dans un domaine en quelque sorte horizontal; ils seront l'exploitation systématique d'un domaine au moyen d'une instrumentation donnée, plus

ou moins délicate et précise, mais fixe dans sa nature. Pour le but que se propose ce mode de connaissance, qu'il s'agisse d'une systématisation logique des faits ou de leur utilisation pratique, aucune autre méthode n'est nécessaire ni même utile.

Mais cette méthode cesse d'être suffisante si le chercheur donne au mot connaissance un sens plus large, s'il perçoit ou simplement sent et devine au-delà des phénomènes une vérité compréhensive qui est à la fois leur origine, leur but et leur raison d'être.

Le yoga de la connaissance admet que cette perception est le premier éveil d'une possibilité de connaissance qui peut être développée jusqu'à une précision et une clarté parfaites, et dont l'objet propre est cette réalité ultime devinée derrière la multiplicité du monde. La méthode correspondante ne sera évidemment pas celle de la connaissance habituelle basée sur l'usage des sens et de la construction rationnelle, mais ne s'y opposera pas: en fait elle en est distincte mais l'inclut dans son mouvement et lui donne un sens nouveau. Ce que recherche le yoga de la connaissance est une connaissance supramentale dont il faut définir le but et la nature en précisant les moyens permettant de l'obtenir.

LE BUT ET LES MOYENS

Le but du yoga de la connaissance est la connaissance de l'Un, de la Vérité, de la Réalité présente au centre de tous les êtres et dont ils procèdent, la connaissance du Divin.

L'expérience constante de ceux qui ont suivi ce chemin affirme l'existence de cette réalité. Elle l'affirme dans l'individu lui-même où elle est *l'Atman*, le Soi; elle l'affirme dans l'univers où elle est *Brahman*, l'éternel. Mais aucun de ces deux aspects n'est conditionné et ne dépend de l'individu ou de l'univers. Absolus, équivalents ou complémentaires, ils sont deux faces d'une même existence transcendante absolue. Et nos rapports avec cette existence sont tels que notre conscience peut s'identifier à elle.

C'est ici que deux possibilités se présentent au disciple. Si son but est la pure libération de la condition humaine, il s'identifiera avec le Soi intérieur, l'immuable lumière de la pure conscience, par l'abandon successif de tout ce qui n'est pas ce Soi, conservant en dernier la pure pensée pour l'abandonner enfin et entrer au *nirvâna*. Mais s'il veut, non la libération, mais l'accomplissement de la pensée divine en lui, s'il perçoit l'identité profonde du Soi avec l'éternel qui soutient les mondes et son propre corps, il verra dans son être non plus une illusion issue sans but de l'éternelle pensée, mais une expression du pouvoir de cette pensée qui en fait un: moyen pour l'âme libérée d'exprimer la béatitude du Divin qui se retrouve lui-même. Telle est la position du disciple du yoga intégral. Son but est en réalité double, puisqu'à la réalisation du Soi, dans sa pureté essentielle, il ajoute celle du Soi dans son universelle manifestation.

Il peut l'atteindre à partir du yoga des œuvres, comme il peut à partir des œuvres atteindre à la plénitude de l'Amour divin. Et s'il est vrai que pour la grande majorité des âmes qui s'éveillent aujourd'hui, la voie des œuvres soit la plus naturelle, néanmoins pour certaines celle de la Connaissance et celle de l'Amour restent les plus efficaces; dans la conception qu'en offre le yoga intégral on trouvera la réintégration de l'aspect dynamique que les yogas classiques en avaient exclu.

LES ÉTAPES DU YOGA DE LA CONNAISSANCE

Dans la connaissance habituelle, l'intelligence part du postulat affirmant "que la matière et le corps sont la réalité, que la vie et la force sont la réalité, que la passion et l'émotion, la pensée et la sensibilité sont la réalité; et nous nous identifions avec ces choses, et parce que nous nous identifions avec ces choses nous ne pouvons atteindre au-delà le soi réel".¹ Donc nos notions intellectuelles et notre attitude mentale habituelle sont un obstacle sur la voie du yoga de la Connaissance; leur élimination se fait par l'emploi des moyens intellectuels eux-mêmes: discrimination et choix. C'est leur usage qui permet à la pensée de se purifier.

Les étapes sur la voie de la connaissance sont, comme sur les autres voies: purification, concentration, identification. Pour chaque yoga ces trois étapes sont atteintes par des moyens différents.

La purification dans le yoga de la connaissance est générale et s'applique particulièrement à une purification de l'entendement. C'est elle qui rend possible la concentration, et c'est par la concentration que la pureté peut devenir un état actif dans toutes les parties de notre être. L'une et l'autre unies conduisent l'être, à travers le renoncement véritable, à la suprême identification.

LES ÉTAPES DE LA PURIFICATION

Un élément de notre être ne peut être purifié seul, et un entendement pur suppose la purification de toutes les parties de l'être. C'est une condition préliminaire aussi bien qu'un accompagnement des efforts particuliers au yoga de la connaissance, qui se développera à mesure que la voie sera parcourue.

"Par entendement nous entendons ce qui en même temps, perçoit, juge et discrimine la vraie raison dans l'être humain, non soumise aux sens, au désir ou à la force aveugle de l'habitude, mais agissant de son propre droit pour la maîtrise, pour la connaissance". . . "Tel est le pur entendement intellectuel, dont l'observation, le jugement et le raisonnement désintéressés sont la loi et l'activité caractéristiques. "

"Mais. . . l'entendement intellectuel est seulement la *bouddhi* inférieure; il est une autre et plus haute *bouddhi* qui n'est pas intelligence, mais vision. . . possède déjà la vérité et l'exprime dans les termes d'une pensée qui est à la fois intuition et révélation. "2 Si nous pouvions utiliser dans toute sa pureté cette *bouddhi* supérieure, elle nous fournirait une image exacte de la vérité: cela n'est pas possible à l'homme actuel mais c'est vers cela que le disciple doit tendre par la purification de la forme d'entendement qui lui est accessible.

Toute impureté est une confusion, l'acceptation par une fonction de notre être d'une loi qui n'est pas la sienne, le mélange, l'interférence de lois distinctes.

"La première cause d'impureté dans l'entendement est l'intervention du désir dans les fonctions de la pensée, et le désir lui-même est une impureté de la volonté engagée dans les parties vitales et affectives de notre être . . . 3

"La seconde cause d'impureté. . . est l'illusion des sens et l'intervention dans les fonctions de la pensée du mental soumis aux sens.4

"Une troisième cause d'impureté a sa source dans l'entendement lui-même et consiste en une activité incorrecte de la volonté de savoir. " Ici encore cette volonté peut être déviée dans son choix et influencée par des préférences qui conduisent à la partialité. Le remède se trouve dans une parfaite égalité d'esprit, dans la culture d'une complète rectitude intellectuelle et dans un parfait désintéressement mental. "5

Un entendement ainsi purifié serait un instrument capable de toute la compréhension du soi et de l'univers que l'intellect peut atteindre. Mais il n'est pas suffisant pour le yoga dont la connaissance est nécessairement supra-intellectuelle. Pour que notre intellect puisse se dépasser lui-même il est nécessaire de posséder le pouvoir de passivité mentale, l'un de ceux dont la conquête est la plus difficile.

Pour s'en approcher, le disciple devra s'entraîner à distinguer la véritable intuition de celle qui est faussée et à ne s'attacher à aucune des conclusions auxquelles il est conduit: il devra seulement les référer au principe divin en attendant dans le silence que vienne la lumière d'en haut. C'est ce silence qui est la passivité intellectuelle, le pouvoir d'écarter toute pensée. "C'est seulement dans un complet silence que le Silence est entendu: c'est dans la paix seulement que son Être se révèle. C'est pourquoi pour nous, cela se nomme le Silence et la Paix. "6

CONCENTRATION ET SAMADHI

"La pureté et la concentration sont en fait deux aspects, féminin et masculin, passif et actif, d'un même état de l'être", une complète concentration exige la pureté de l'être et c'est grâce à la concentration que la pureté cesse d'être un état négatif. Tous les yogas indiquent leur nécessité, le *radjayoga* et la *jnanayoga* insistent sur les phases de la concentration et sur son état culminant, le *samadhi*. Ces pratiques prennent, dans le yoga intégral, un sens particulier. "L'importance du *samadhi* vient d'une vérité que la connaissance moderne est en train de redécouvrir... c'est-à-dire que seule une faible partie du monde ou de notre être pénètre dans le champ de notre Ken ou de notre activité ordinaire. Le reste est caché dans des régions subliminales de l'être qui descendent aux plus profonds abîmes de l'inconscience et s'élèvent jusqu'aux plus hauts sommets de la superconscience, ou qui entourent le petit champ de notre conscience de veille par une large existence circumconsciente dont notre mental et nos sens ne reçoivent que de faibles indications".8

Par le *samadhi* il devient possible d'atteindre ces domaines, et d'en ramener jusqu'à la conscience ordinaire, des connaissances. Celles-ci ont été classées par l'ancienne psychologie indienne en quatre plans ou mondes de conscience ou d'existence correspondant à quatre formes de conscience symboliquement appelées *jagrat*, *swapna*, *soushoupti* et *touriya*, état de veille, état de rêve, état de sommeil et quatrième état. À chaque état correspond une forme particulière du moi, le quatrième et plus élevé étant "celui dont tous les autres dérivent pour la réalisation

des expériences relatives dans le monde".⁹ Ainsi en est-il des "mondes" où ces moi existent. Chacun d'eux est caractérisé par une relation particulière entre l'âme et la nature, *Pourousha* et *Prakriti*.

L'état de veille correspond à la conscience du monde matériel caractérisée par "la complète absorption de l'être conscient dans l'énergie de son action, donc (par) le complet oubli de soi et ignorance de soi du *Pourousha*, la domination complète de *Prakriti*, et la sujétion de l'âme à la nature..."¹⁰

L'état dit de rêve correspond à d'autres rapports, où ce n'est plus l'énergie matérielle mais les forces vitales ou mentales qui sont déterminantes. Le monde matériel est en réalité une sorte de projection du monde vital, quelque chose qu'il a émané et séparé de lui-même pour incarner et satisfaire certains de ses désirs sous des conditions autres que les siennes propres, mais qui n'en sont pas moins leur résultat.

Nous ne sommes pas conscients, à l'état de veille, de ce monde "pour la même raison pour laquelle nous ne sommes pas conscients de la vie intérieure de notre voisin, qui pourtant existe autant que la nôtre . . . ou de la plus grande part de notre propre être qui est subconsciente ou subliminale pour notre mental de veille mais qui influence constamment et détermine de manière cachée notre existence superficielle".¹¹

"Il y a une différence complète entre le *samadhi* et le sommeil normal, entre l'état de rêve du yoga et l'état physique de rêve. . . Dans L'état yogique de rêve . . . le mental a la claire possession de lui-même, qu'il n'a pas dans le monde physique: il agit de manière cohérente et est capable d'employer ou bien sa volonté et son intelligence ordinaires avec une puissance plus grande, ou bien la volonté et l'intelligence supérieures d'un monde plus élevé du mental."¹²

"La plus grande valeur de l'état de rêve du *samadhi* réside dans le pouvoir de rendre accessibles aisément des étendues et des pouvoirs plus hauts de pensée, d'émotions, de volonté par lesquels l'âme croît en grandeur, en étendue et en maîtrise d'elle-même."¹³ Au-delà sont les domaines supramentaux de l'état de sommeil yogique et la pure conscience du quatrième état.

Le *samadhi* ainsi pratiqué est le moyen nécessaire d'acquisition d'expériences sur les autres "plans" ou "mondes" de conscience; mais tous les autres résultats qu'il procure, l'élévation de la conscience et son ouverture à de plus hautes influences, qui sont de beaucoup les plus importants, peuvent être obtenus sans l'emploi du *samadhi*.

Aussi bien ce terme et celui de concentration prennent-ils pour le yoga intégral un sens plus riche et plus profond. Toute notre concentration n'est qu'une image du divin *Tapas* par lequel le Soi repose replié sur lui-même, par lequel il se manifeste en lui-même, par lequel il soutient et possède sa manifestation, par lequel il se retire de toute manifestation dans son unité suprême; la concentration est le moyen par lequel l'âme individuelle s'identifie avec toute forme, état ou manifestation propre (*bhava*) du Soi et y pénètre. L'emploi de ce moyen pour s'unifier avec le Divin est la condition nécessaire pour atteindre la connaissance divine et le principe de tout yoga de la connaissance.

"Cette concentration procède par l'Idée, utilisant la pensée, la forme et le nom comme des clés pouvant ouvrir au mental qui se concentre la Vérité qui réside cachée au-delà de toute pensée, de toute forme et de tout nom; car c'est à travers l'Idée que l'être mental s'échappe au-delà de toute expression jusqu'à Cela qui est exprimé, Cela dont l'Idée elle-même n'est que l'instrument. . . La concentration par l'Idée n'est donc qu'un instrument, une clé pour nous ouvrir l'accès des plans superconscients de notre existence; et c'est un certain état replié sur lui-même de toute notre existence élevée dans cette vérité superconsciente, dans cette unité et cet infini d'une existence consciente d'elle-même et bienheureuse, en , elle-même, qui en est le but et le sommet; c'est cela que signifiera pour nous le terme de *samadhi*."¹⁴

La pratique de la concentration part d'un état qui nous est facilement accessible: la poursuite continue d'une ligne de pensée concernant un unique objet. Exercice relativement facile quand il est soutenu par la vue d'un objet extérieur ou par une activité comme l'écriture, mais plus difficile déjà quand il faut l'exécuter sans ces recours.

Une forme plus puissante de méditation consiste à fixer le Mental concentré sur l'essence de l'idée seulement. Ainsi "si c'est l'Amour divin qui est l'objet de la concentration, c'est sur l'essence de l'Idée de Dieu en tant qu'Amour que le mental devra se concentrer de telle sorte que les diverses manifestations de l'Amour divin surgissent lumineusement, non seulement dans la pensée, mais dans le cœur et l'être et la vision du *sadhak*".¹⁵ "Par ce processus la pensée cesse et passe à la contemplation absorbée ou extatique de son objet ou bien, en s'immergeant en lui, à un *samadhi* intérieur. ". . . "Par la suite l'état auquel nous sommes élevés doit être attiré en bas afin qu'il prenne possession de l'être inférieur et projet te sa lumière, sa puissance et sa béatitude sur notre conscience ordinaire..."¹⁶

Un troisième mode consiste à calmer tout d'abord le mental, ce qui peut s'obtenir de différentes manières: l'une

consiste à observer avec détachement l'activité mentale jusqu'à ce que celle-ci, privée de la sanction qui la soutenait, s'atténue et finalement arrive au calme complet; une autre consiste à rejeter toute suggestion de pensée au fur et à mesure qu'elle se présente au mental, et à se saisir fermement de cette paix de l'être qui, en réalité, existe toujours derrière l'agitation et les combats du mental.

"On constate ordinairement, une fois que cet état est atteint, qu'une concentration forcée n'est plus nécessaire. Une libre concentration de la volonté employant la pensée seulement pour suggérer et illuminer les éléments inférieurs, prend sa place." ¹⁷

DISCIPLINE ET RENONCEMENT

Nous venons de décrire la discipline du yoga de la connaissance, l'ensemble des moyens par lesquels s'effectue la conquête de la vérité. Il faut lui adjoindre des moyens complémentaires de destruction de l'erreur: ils constituent le renoncement.

Nous avons déjà dit pourquoi le yoga intégral ne pouvait pas prendre ce terme dans le sens où l'utilisent les yogas classiques. Il ne peut être ici un but, mais seulement un moyen.

"Ce doit être . . . un renoncement complet à tout ce qui est autre que la divine réalisation du soi, ou qui s'y oppose, et un renoncement progressif à tout ce qui n'en est qu'un accomplissement inférieur ou partiel. Nous n'aurons pas d'attachement pour notre vie dans le monde;... mais nous n'aurons pas d'attachement non plus à une fuite hors du monde. . . " ¹⁸

"De plus notre renoncement doit évidemment être un renoncement intérieur; spécialement et avant tout un renoncement à l'appel du désir dans les sens et le cœur, à la volonté d'affirmation de soi-même dans la pensée et l'action, et à l'égoïsme dans ce centre de la conscience. Car ce sont là les trois nœuds qui nous attachent à notre nature inférieure, et si nous pouvons y renoncer complètement, rien d'autre ne peut nous lier." ¹⁹

"Nous devons être prêts à laisser derrière nous sur le sentier non seulement ce que nous stigmatisons comme mauvais, mais cela aussi qui nous paraît bien et pourtant n'est pas le seul bien." ²⁰

*

En résumé, le yoga de la Connaissance ayant admis-et conquis cette vérité que "le Soi est un être suprême, éternel, une pure existence dont toutes ces choses sont les devenir" ²¹ a pris pour but de ramener la conscience individuelle à cet état. Pour cela il a élaboré une double technique, négative d'une part, positive de l'autre. La technique négative consiste à affirmer et à prendre conscience de notre essence étrangère au corps, à sa vie, au mental, et à renoncer totalement à leurs activités. Progressivement les voiles que ces identifications inférieures avaient jetés sur notre vision intérieure tomberont et le Soi pourra se manifester. A cette méthode, souvent seule employée par le yoga classique, le yoga intégral en ajoute une autre et parfois la lui substitue, celle où, par une concentration de la pensée sur l'Éternel seul, la machine mentale est amenée à cesser son activité exclusive vers l'existence extérieure ou intérieure pour s'adresser à des buts supérieurs.

Le but du yoga intégral est "d'harmoniser ces méthodes et si possible de les unir en une synthèse qui fasse disparaître leurs oppositions". ²² Nous avons à voir maintenant comment sa discipline peut être conduite pour arriver à ce but que "réalisant en nous mêmes le "Je suis Lui" du Vedanta, nous ne puissions pas ne pas réaliser en regardant autour de nous [l'autre aspect de la même connaissance: Tu es Cela]. ²³

*

**

CHAPITRE IV

LE YOGA DE LA CONNAISSANCE
(Deuxième Partie)

LES SUPRÊMES RÉALITÉS

LA TRIPLE LIBÉRATION

La purification est une libération des liens du corps, du cœur et du mental pour atteindre enfin la libération des liens de l'ego.

Le yoga des œuvres nous a familiarisés déjà avec la technique employée, qui est la séparation de l'esprit d'avec la matière de son domaine, de Pourousha d'avec Prakriti.

Appliquant tout d'abord sa réflexion mentale aux activités de la vie dans son corps, le disciple constate que ce n'est pas lui, le témoin, qui agit, mais la nature, et il refusera de s'identifier à ces mouvements. Cette attitude est renforcée par une certaine indifférence vis-à-vis du corps et de ses exigences: le sommeil et la veille, la santé et la maladie, l'activité et le repos, le confort ou l'inconfort, ne doivent pas l'occuper outre mesure.

Par une pratique persévérante, le mental, ayant acquis l'attitude voulue, celle du témoin, se rendra compte qu'il est non seulement l'observateur impartial des événements mais le témoin d'expériences dont il est le centre, et auxquelles il peut ou non accorder sa sanction. Enfin il s'apercevra que cette sanction n'est pas un geste gratuit: elle est nécessaire à l'activité de la nature qui s'amointrit, s'étirole et disparaît quand elle en est privée, qui modifie sa direction et sa forme conformément à la volonté du Pourousha.

Cette absolue tranquillité de l'observateur et l'expérience du calme progressif de la nature exigent du disciple la capacité, le pouvoir de l'inaction. C'est un pouvoir difficile à obtenir, car il n'est pas inertie, mais concentration; il est aussi nécessaire que le Soit le calme et l'arrêt de la pensée au disciple de la voie de la connaissance.

Mais, alors que ces arrêts sont, dans les yogas classiques, la porte qui conduit à l'unification souhaitée par une fuite hors du monde, ici ils ne sont qu'une étape nécessaire au début d'une plus longue et complète réalisation, puisque le but est le Soi dans son activité manifeste autant que dans son immuable pureté.

Le pouvoir d'inaction ne suffit pas: sa pratique ne peut et ne doit être que momentanée; le disciple ne doit manifester pas plus de refus que d'attachement pour l'action. "Néanmoins des périodes de repos absolu, de solitude et de calme sont hautement désirables . . . pour ce retour de l'âme en elle-même. " "La peur de la mort et l'aversion pour la cessation du corps sont les marques laissées dans l'homme par son origine animale: tout cela doit être totalement effacé."¹

La conquête complète du corps suppose celle de l'énergie vitale. Celle-ci est caractérisée par un besoin de mouvement, de changement, une avidité d'acquiescer contrariée ou complétée par un empressement à rejeter, le tout dominé par l'attraction de ce qui plaît et la répulsion pour ce qui déplaît; c'est à dire par la loi du désir.

Cette même influence pénétrant le mental y détermine des attachements et des répulsions pour des idées qui créent l'esprit de système et le fanatisme. Et par ce jeu, l'énergie vitale animée par le désir gouverne notre être inférieur et devient le lien qui unit les éléments de l'ego.

Par la séparation de la conscience et de ses instruments le rôle véritable de ceux-ci apparaît. "La fonction propre de l'énergie vitale est d'accomplir ce qui est choisi par le principe divin en nous, d'atteindre ce qui lui est donné par ce Divin intérieur et d'en jouir; ce n'est en rien le désir" . . . "De même la fonction propre du mental pensant est d'observer, de comprendre, de juger avec une joie désintéressée, de connaître et de s'ouvrir aux messages et aux lumières..."²

L'attitude correcte des divers éléments de notre être doit assurer une réception des forces supérieures et leur transmission sans déformation vers leur but dans le monde des choses et des hommes. Cette conversion de tout l'être vers le haut suppose un détachement de l'ego inférieur et le remplacement de son influence par l'âme véritable. Cette révolution intérieure amène des changements dans notre conception des valeurs humaines. "Les passions, même la passion pour le bien, représentent mal la nature divine. Le sentiment de la pitié, avec ses éléments impurs de répulsion physique et d'incapacité affective à supporter la souffrance des autres, doit être rejeté et remplacé par la compassion divine supérieure qui voit, comprend, accepte le fardeau des autres et se

trouve forte pour aider et guérir, non pas avec une volonté d'affirmation de soi et une révolte contre la souffrance dans le monde, ni avec une accusation ignorante contre la loi des choses et leur origine, mais avec clarté et connaissance et en tant qu'instrument du Divin dans sa manifestation".³

Ces changements rapprochent le moment où l'esprit intérieur, le Pourousha, pourra prendre sa place de seigneur de la nature. Mais c'est dans le silence que le Soi peut être perçu et le silence n'est atteint que quand l'ego, ou tout au moins le sens de l'ego dans le mental, a disparu.

LA LIBÉRATION DES LIENS DE L'EGO

La triple purification qui vient d'être décrite a permis "l'élimination du sens de l'ego qui s'attache au corps, à la vie, au mental et qui dit d'eux "ceci est moi"... "Il ne subsiste alors plus qu'un sens général d'un " Je " séparé, ombre de l'esprit qui lui permet d'être. "⁴ Nous devons éliminer l'ombre pour arriver à la substance.

Celle-ci, dans ce point de vue, est ce que la philosophie indienne appelle *Jiva* ou *Jivatman*, l'entité vivante, le soi de la créature vivante; "il est l'esprit et le soi, supérieur à la Nature bien qu'il consente à ses activités, reflète ses manières d'être et supporte le triple milieu à travers lequel ils sont imposés à la conscience de l'âme. Mais ce *Jiva* n'est qu'une réflexion... une création de l'Esprit universel et transcendant qui a réfléchi quelques-uns de ses modes d'être dans le monde et dans l'âme... C'est ce Suprême que nous devons atteindre et c'est son existence infinie que nous devons pénétrer . . . "⁵

Par le retrait conscient hors des égoïsmes de la triple nature inférieure et le rejet du sens mental de l'ego, le disciple prend conscience du *Jiva*: il faut alors que ce *Jiva* se donne au Divin dont il émane.

"C'est là l'abolition finale du sens de l'ego à sa base et à son origine; elle survient sur le sentier de la connaissance par une constante fixation de la pensée sur l'idée de l'Un et de l'Infini et par un abandon constant de toute la conscience dans l'être du Suprême. . . la pureté, l'infinité, le calme de l'Un se reflète dans la conscience claire et entièrement pure comme le ciel dans un lac limpide, et la réunion de la Conscience réfléchie et de ce qui la reflète, l'abolition du gouffre d'atmosphère entre cet immuable éthéré et ce qui fut un flot incessant, n'est plus une téméraire improbabilité. . . "⁶

"Et finalement, aucun voile ne les séparant plus, la paix supérieure absorbe en sa puissance les irrégularités et la mobilité inférieures. Il s'établit un silence stable dans lequel l'âme peut prendre souverainement possession d'elle-même au-dessus, au-dessous et partout. "⁷

LES RÉALISATIONS

Le mot *réalisation* est employé pour bien marquer le caractère particulier de la connaissance obtenue par le yoga. "Le mode de connaissance envisagé par le yoga n'est pas seulement une conception intellectuelle . . . de la vérité, ni une illumination psychologique sur les modes de notre être. C'est une "réalisation" dans le plein sens du mot; c'est le fait de rendre le Soi, le Divin transcendant et universel, réel pour nous-mêmes. . . Cette réalisation comporte trois mouvements successifs: vision intérieure, expérience intérieure complète et identité.

"Cette vision intérieure, *drishti*, le pouvoir si hautement apprécié par les anciens sages, le pouvoir qui fait d'un homme un *Rishi* ou un *Kavi* et non plus seulement un simple penseur, est une manière de lumière dans l'âme par laquelle les choses non vues lui deviennent aussi évidentes et réelles. . . ; que le sont *les* choses vues pour l'œil physique. . . "⁸

"Cette vision intérieure est une forme de l'expérience psychologique; mais l'expérience intérieure n'est pas confinée à cette vision; la vision ouvre seulement, elle n'embrasse pas. De même que l'œil... doit appeler à son aide l'expérience du toucher et des autres organes des sens pour pouvoir atteindre à une connaissance complète, de même la vision du soi doit être complétée par l'expérience du soi dans toutes nos parties. Notre être entier doit exiger Dieu . . . toute cette connaissance et cette expérience sont les moyens d'arriver à l'identité et de la posséder. . . Nous ne devons pas seulement voir Dieu et le posséder, mais devenir cette Réalité. "⁹ Un premier mouvement de conscience, ayant amené cette connaissance véritable du Soi intérieur, doit se compléter par une identification avec toute existence.

La première conquête s'est faite par l'ouverture à la vraie connaissance d'un mental et d'un cœur purifiés. La

seconde exige que par sa concentration sur l'Unique, le mental, en dépit de sa tendance habituelle à la division, acquière la faculté de penser "selon le rythme de la vérité unificatrice et non selon les termes de l'apparence qui limite"... 10

"Cette réalisation de toutes choses en tant que Dieu ou *Brahman* a... trois aspects. . . Premièrement celui du Soi en qui tous les êtres existent. . . Il les contient, selon l'ancienne image, comme l'éther infini contient en lui-même tous les objets . . . ainsi ce Soi contient et pénètre à la fois toute existence, dans un sens non physique mais spirituel, et est leur réalité. "11

Le second aspect vient de ce que, du nouveau point de vue acquis par la conscience, les éléments de notre être que nous avons séparés de nous-mêmes, le mental, la vie et le corps, doivent être réintégrés car ils sont eux aussi des expressions du Soi. "Nous prendrons le mental, comme un large mouvement du mental Universel, la vie... comme un libre mouvement de la vie universelle, le corps non pas comme la prison physique de l'âme mais comme un instrument subordonné, un vêtement temporaire, réalisant que Lui aussi est un mouvement de la Matière universelle, une cellule du Corps cosmique. . ."13

Cette réalisation du Divin doit, dans un yoga intégral, s'appliquer ou du moins pouvoir s'appliquer à l'un quelconque des modes innombrables du Soi qui sont les expressions du Divin. Mais cette identification consciente laisse subsister une différence de nature, "Le Suprême se manifeste Lui-même à partir d'une paix, d'un équilibre et d'un silence éternels, en une éternelle activité, libre et infinie... Nous avons à retourner à cette paix, à cet équilibre et à ce silence, pour agir depuis cet état avec une divine liberté par rapport aux contraintes des qualités, mais en utilisant ces qualités, même les plus opposées, de manière large et souple pour l'exécution dans le monde de l'œuvre Divine, Seulement, alors que le Seigneur agit à partir du centre de toutes choses, nous avons à agir par transmission de Sa volonté, de Son pouvoir et de Sa connaissance à travers le centre individuel, l'âme-forme de Lui que nous sommes. Le Seigneur n'est sujet à rien; l'âme-forme individuelle est sujette à son propre Soi, et plus complète, plus absolue est cette suggestion, plus complet devient son sens d'une force et d'une liberté absolues..."13

"Quand nous vivons et avons notre être en Cela, nous pouvons le posséder dans ses deux modes, l'Impersonnel dans un état d'existence et de conscience suprêmes, dans une impersonnalité infinie de pouvoir de possession de soi et de béatitude; le Personnel dans la divine Nature agissant par l'âme-forme individuelle et dans la relation qui existe, entre elle et son soi transcendant et universel." Et par-delà ces expressions exaltées du Soi dans sa vérité¹⁴ indéfinissable, s'atteint dans sa pureté ce qui est Existence, conscience, Béatitude: *Satchidananda*.

"*Chit*, la conscience divine, n'est pas notre conscience mentale. . ."15 mais la base de toute conscience, partie intégrante de toute existence. Le yoga permet de connaître les divers niveaux du subconscient, niveaux subconscients et non pas inconscients en raison de l'existence en eux de *chit*. Notre organisme physique possède une conscience qui lui est propre, et nous pouvons retrouver en nous des niveaux de conscience qui sont les stratifications d'un passé psychologique; forces de la nature dite inanimée, croissance végétative, vie animale inférieure. Chacune de ces consciences élémentaires possède ses lois et ses activités, dont l'ensemble complexe et peu ordonné est à l'origine de la plupart des conflits dont notre nature est le siège.

"De même que nous avons en nous des "Moi" sub-normaux et des "plans" sub-humains, de même il existe en nous au-dessus de notre être mental des plans super-normaux et super-humains. . . Il existe au-dessus du mental, comme les anciens sages védiques l'avaient découvert, un plan de la Vérité, un plan de l'Idée lumineuse par elle-même, efficace en elle-même, qui peut devenir lumière et force pour notre mental, notre raison, nos sentiments, nos impulsions, nos sensations, les utiliser et les contrôler conformément à la vérité réelle des choses, exactement comme notre raison mentale et notre volonté peuvent utiliser et contrôler notre expérience sensorielle et notre nature animale conformément à nos perceptions rationnelles et morales. . ."16

"Mais au-delà de ce plan en sont d'autres qui peuvent être atteints à travers lui et où *chit* lui-même se révèle l'origine élémentaire et la plénitude première de toutes ces consciences variées qui sont employées à des formations et des expériences variées. . . C'est *chit* qui se modifie lui-même de manière à devenir sur le plan de vérité le supra-mental; sur le plan mental la raison mentale, la volonté, l'émotion, la sensation; sur les plans inférieurs, les impulsions instinctives vitales ou physiques, habitudes d'une force obscure qui n'est pas superficiellement en possession consciente d'elle-même. Tout est *chit* parce que tout est *sat*; tout est mouvements divers de la conscience originelle, parce que tout est mouvements divers de l'être originel."17

"Quand nous trouvons, voyons ou connaissons *chit*, nous constatons aussi que son essence est *ananda*, la béatitude de l'existence de soi... "

"L'âme individuelle ne possède cette vraie nature d'elle-même ni ne réalise cette vraie nature de ses expériences,

parce qu'elle se sépare de l'essentiel et de l'universel et s'identifie avec des accidents séparés... "

Ainsi "nous sommes devenus incapables de posséder la vraie nature de notre être et de notre expérience et sommes pour cela, dans notre mental, notre vie et notre corps, soumis à l'ignorance, l'incapacité et la souffrance.

"18

Et ceci parce que l'homme est un être essentiellement mental et non supra-mental.

L'INCONSCIENCE COSMIQUE

Deux méthodes permettent de corriger cet état et de franchir le gouffre qui sépare l'être divin de l'humain. L'une consiste, par un effort de concentration prolongé, à élever notre conscience jusqu'au niveau divin pour y pénétrer. En ce cas le mental doit abandonner sa conscience habituelle par le *samadhi*, et c'est pourquoi cette forme de concentration est si hautement appréciée par certains yogas.

L'autre méthode est inverse; par une purification et un calme parfait du mental elle vise à le rendre capable de refléter parfaitement le divin qu'il contemple. Méthode active et méthode passive sont l'une et l'autre insuffisantes au yoga intégral qui recherche, non pas un abandon, mais une possession, non pas une pénétration dans l'immobilité mais une transformation dynamique.

Cette transformation est possible parce que notre être mental possède des régions, des plans de nature divine, supérieurs au domaine normal de notre conscience mentale, qui sont une expression, une reproduction mentale des plans proprement divins; or l'être qui a développé sa conscience peut accéder dans sa conscience de veille à ces plans de "divine mentalité". 19 Mais, pour supérieurs que soient ces états, ils n'en sont pas moins mentaux, donc soumis aux limitations propres au mental, c'est-à-dire à la nécessité de prendre conscience d'un seul aspect divin, *Sat*, *Chit* ou *Ananda*, à l'exclusion des autres; " l'incapacité de saisir simultanément l'un et le multiple, d'unifier sans perdre, d'intégraliser sans rejeter, est pour lui la suprême difficulté. "20

Pour vaincre cette difficulté, le disciple peut suivre l'une ou l'autre de deux lignes distinctes d'évolution: "Il peut évoluer d'un plan à l'autre de son être et sur chacun successivement réaliser son unité avec le monde et avec *Satchidananda*. . . Ceci paraît avoir été la méthode des plus anciens sages dont nous avons quelques aperçus dans le *Rig-Véda* et certaines *Upanishads*. Il peut, d'autre part, viser droit à la réalisation de la pure existence en soi sur le plus haut plan de l'être mental et, depuis cette base assurée, réaliser spirituellement, dans les conditions de sa mentalité, le processus par lequel celui qui existe en soi est devenu toutes les existences. Ce sont les étapes de cette dernière méthode qu'il nous faut maintenant essayer de décrire..."21

Pour atteindre le point de départ du stade dont nous parlons, le mental a dû se concentrer exclusivement sur ce plan "de pure existence où la conscience repose dans la passivité et la béatitude de l'existence . . . dans la paix de l'existence. Il doit maintenant posséder son plan de force consciente d'existence où la conscience est active en tant que pouvoir et volonté, où la béatitude est active en tant que joie de l'existence. La difficulté est ici d'éviter que le mental se précipite dans cette conscience de force au lieu de la posséder. . . "22

Pour remédier à ce danger "il doit se tenir fermement à la vérité de *Satchidananda* et étendre sa réalisation de l'Unité infinie au mouvement de l'Infinie multiplicité. Il doit se concentrer et réaliser l'Unique *Brahman* en toutes choses aussi bien que comme pure conscience de l'être conscient. . . Dans la mesure où cette réalisation est accomplie, l'état de conscience et la vision mentale correspondante changeront . . . la réalisation d'une unique Réalité souffrant l'imposition de noms et de formes cédera la place à celle d'un Être éternel s'émanant lui-même en infini devenir. . . "23 Les deux aspects de *Brahman*, actif et passif, sont alors réalisés; "s'unir avec le *Brahman* actif, c'est passer . . . de la conscience individuelle à la conscience cosmique", conscience de "l'universel *Pourousha* dont toute la Nature est la *Prakriti*, la force active consciente. "24

Or, de cette *Prakriti* nous sommes une partie par les éléments inférieurs de notre être. Il est donc possible, par un appel puissant en eux de "la lumière et de l'étendue de l'existence supérieure", de briser en quelque sorte latéralement les limites de l'ego et de réaliser que "non seulement l'Esprit est un, mais que le Mental, la Vie, la Matière, sont Un."25

C'est pourtant par l'autre voie, celle qui réalise le Soi d'abord comme immobile et détaché de la Nature, puis comme Seigneur de cette Nature, qu'il est le plus facile d'atteindre à la possession des deux aspects du Divin cosmique, à sa totalité qui embrasse le Soi et la Réalité.

"Quand . . . après avoir atteint la liberté et le silence et la paix, nous r~renons possession, par la conscience cosmique, du *Brahman* actif aussi bien que du *Brahman* silencieux et que nous pouvons stablement vivre dans la divine liberté aussi bien que reposer en elle, nous avons accompli le second mouvement du Sentier par lequel la totalité de la connaissance de Soi devient l'état de l'âme libérée."²⁶

"La réalisation complète de l'unité... est l'essence de la connaissance intégrale et du yoga intégral. Connaître *Satchidananda* un en lui-même et un dans toute sa manifestation est la base de la connaissance; rendre réelle cette vision de l'unité de la conscience dans ses états et ses actes, et devenir cela en immergeant le sens de l'unité avec l'Être et avec tous les êtres, est son effectuation dans le yoga de la connaissance; vivre, penser, sentir, vouloir et agir avec ce sens de l'unité est son effectuation dans l'être individuel et de la vie individuelle. Cette réalisation de l'unité et cette pratique de J'unité dans la différence est tout le yoga. "²⁷

Satchidananda existe en soi-même en tant qu'existence, conscience et béatitude, mais il est aussi voilé par notre ignorance, en tant que mental, vie et matière de notre corps et du cosmos. La réconciliation et l'union de ces deux aspects sont l'essentiel de l'unité réalisée dans le yoga. Elle est possible parce qu'un lien existe entre eux, que l'ancienne philosophie védantique appelle *vijnana* et que nous avons appelé plan de Vérité ou supramental. C'est là "que l'Un et le Multiple se rencontrent et que notre être s'ouvre librement à la lumière de la révélation de la divine Vérité et à l'inspiration de la Volonté et de la Connaissance divines".²⁸ La matière est alors comprise comme une forme créée par les sens pour l'esprit, la vie comme un canal pour l'infinie force divine, notre mentalité émotive et sensible comme un jeu de l'amour divin et de l'universelle béatitude destiné à transformer notre intellect en une image terrestre de cette connaissance divine qui est en même temps divine volonté. Et "par le chemin de cette connaissance intégrale nous arrivons à l'unité des buts des trois sentiers, de la connaissance, des œuvres et de la dévotion".²⁹

L ' AME ET LA NATURE

Ceci est, dans son ensemble, l'aspect de la connaissance intégrale. Mais l'infinité divine ne peut être ni définie ni limitée, bien qu'elle puisse être connue. L'identification, l'unification peut paraître totale du point de vue de l'être humain, elle n'en conserve pas moins une fécondité illimitée d'identifications possibles. Le but du yoga intégral n'est jamais une fin en soi, mais un accomplissement qui ouvre une voie nouvelle.

"Si nous avons à posséder parfaitement le monde dans notre nouvelle conscience divinisée, comme le Divin lui-même le possède, il nous faut connaître aussi chaque chose absolument, d'abord en elle-même, ensuite dans son union avec tout ce qui la complète; car c'est ainsi que Dieu a imaginé et vu son être dans le monde. . .Ceci est le secret de la béatitude complète dans le monde de Dieu, de la satisfaction complète du mental, du cœur et de la volonté, de la complète libération de la conscience. C'est à cette suprême expérience que tentent plus ou moins obscurément d'arriver l'art et la poésie ainsi que les efforts variés de connaissance objective et subjective et tous les désirs et les efforts de posséder et de jouir des objets; leur essai de saisir les formes, des propriétés et des qualités des choses n'est qu'un premier mouvement qui ne peut donner une complète satisfaction si ce n'est en les saisissant parfaitement et ,absolument, pour obtenir la perception de l'infinie réalité dont ces choses sont les symboles extérieurs. "³⁰

Nous avons vu comment cette connaissance était acquise en ce qui concerne les principes les plus élevés de l'Être divin. Cette même expérience doit s'étendre à tous les principes de l'activité divine et tout d'abord au premier d'entre eux, la dualité de l'âme et de la nature, *Pourousha* et *Prakriti*.

" *Pourousha* et *Prakriti* dans leur union et leur dualité surgissent de l'être de *Satchidananda*, l'existence consciente en soi et la nature essentielle de l'Être; cela est *Sat* ou *Pourousha*: le pouvoir d'une existence consciente en soi, qu'elle soit retirée en elle-même ou en action dans les œuvres de sa conscience et de sa force; et ceci est *Prakriti* : sa connaissance et sa volonté, *Chit* et *Tapas*, *Chit* et *Shakti*. La béatitude d'être, *Ananda*, est l'éternelle vérité de l'union de cet être conscient avec sa force consciente... Nous avons là, fondée sur la nature même de l'être, la relation suprême et universelle qui lie *Prakriti* à *Pourousha*. "...³¹

Puisque le but du yoga est d'atteindre à cette unité de l'âme et du monde, le fait d'accepter que leur relation soit

ce que nous venons d'exprimer implique que le yoga ne poursuit aucun des buts ordinaires de l'humanité. "Il n'accepte pas notre existence terrestre telle quelle est, et n'est pas non plus satisfait par une forme de perfection morale ou d'extase religieuse, avec un ciel dans l'au-delà ou bien avec une dissolution de notre être par laquelle nous nous tirons satisfaits des ennuis de l'existence. Notre but est de vivre dans le divin, en Dieu... mais en même temps de n'être pas séparé de la Nature, de nos compagnons, de la terre et de l'existence du monde, pas plus que le Divin ne vit à l'écart de nous et du monde..."³²

Cela exige que nous réalisons l'unité de l'âme et du monde dans le cosmos et en nous-mêmes, car c'est "par cet être individuel qui est le nôtre que l'ignorance est possible pour le mental conscient en soi, mais c'est aussi par lui que sont possibles la libération dans l'être spirituel et la jouissance de la divine immortalité".³³

Il nous faut donc réaliser l'unité "des trois pouvoirs de l'éternelle manifestation: Dieu, la Nature, et le Soi individuel, et leur nécessité intime l'un pour l'autre" et cela sur tous les "plans", dans tous les "mondes" de l'existence".³⁴

C'est parce que cette connaissance est la source de notre béatitude, le but caché mais présent de notre évolution consciente, que notre être ne peut se satisfaire longtemps des connaissances superficielles du mental humain et des possibilités étroites de notre vie sur terre dans un seul corps.

Partout surgit comme un mystère l'action des profondeurs subjectives que ni la science physique ni une psychologie de surface ne peuvent explorer.

"La religion est le premier essai de l'homme pour aller au-delà de lui-même et au-delà des faits évidents et matériels de son existence. . . (Mais) le fait que nous transformions toujours les quelques vérités distinctes et les symboles, ou la discipline particulière d'une religion, en dogmes figés et intransigeants, montrent que nous sommes encore des enfants en fait de connaissance spirituelle et que nous sommes encore bien loin de la science de l'Infini." ³⁵

"Pourtant derrière chaque grande religion . . . se trouve un aspect ésotérique d'entraînement spirituel intérieur et d'illumination grâce auquel les vérités cachées peuvent être connues, extraites et possédées. Derrière chaque religion ésotérique se trouve un yoga ésotérique. . . Ce que la science fait pour notre connaissance du monde matériel, en remplaçant d'abord les apparences et les habitudes par des vérités cachées, des pouvoirs encore occultes des grandes forces naturelles, et dans notre propre mental les croyances et les opinions par une expérience vérifiée et une plus profonde compréhension, le yoga le fait pour les plans, les mondes et les possibilités supérieurs de notre être qui sont l'objet des religions..."³⁶

Comme nous l'avons dit, il est possible de parvenir à cette connaissance par le chemin de l'âme ou par celui de la Nature, ou par une combinaison des deux; il est possible de faire passer le centre de notre conscience du monde physique au vital puis au mental. Mais le but du yoga n'est pas là: c'est aux sommets les plus élevés de notre être que nous trouverons " l'accomplissement de notre liberté et de notre maîtrise véritables." ³⁷

LA GNOSE

Nous avons dit que notre conscience avait pour centre, dans chacun des états correspondant aux trois "mondes" inférieurs d'existence, un moi particulier. Il est plus exact de dire que l'esprit, le *pourousha*, apparaît sur chaque plan sous un aspect particulier qui paraît seul existant et séparé du monde qui l'entoure.

En passant au-delà du monde mental, dans ce domaine intermédiaire entre la pure lumière de *Satchidananda* et les mondes humains, l'esprit devient l'âme de connaissance, *vijnana-mayapourousha*. Atteindre cet état et le conserver est d'une extrême difficulté pour l'être humain parce qu'il est essentiellement mental et non supramental, parce que son organisation supramentale n'existe que sous une forme embryonnaire qui ne permet aucune activité véritable dans le "monde" correspondant.

Il est donc difficile de parler de cette connaissance, de cette gnose, *vijnana*, sinon sous forme de symboles et par contraste avec les éléments connus de l'activité mentale.

Quelle que soit son élévation propre "l'être mental... vivra toujours dans les rayons du soleil et non dans son corps lumineux: et il verra les choses telles que les reflète son organe de vision, déformées par ses défauts ou limitées dans leur vérité par ses restrictions. Mais le *vijnana-maya-pourousha* vit dans le Soleil lui-même, dans le corps même et l'éclat de la vraie lumière".³⁸

"La raison mentale procède de l'ignorance à la vérité... part des apparences et travaille . . . pour arriver à la vérité qui est derrière elle . . . procède par inférences et conclut . . . , la gnose possède en elle-même la vision directe et immédiate de la vérité . . . part de la vérité et montre les apparences dans la lumière de la vérité... procède par vision, et voit et sait..."³⁹

La gnose n'est pourtant pas l'état le plus élevé, mais un état intermédiaire, un lien, et de ce point de vue elle possède trois pouvoirs. "Elle connaît et reçoit en elle-même l'être, la conscience et la béatitude infinies, et dans ses hauteurs suprêmes elle est connaissance de l'infini, *Satchidananda*; elle concentre tout dans la forme de conscience lumineuse et dense, *Chaitanyaghana* ou *chidghana*, l'état-semence de la divine conscience dans lequel tous les principes de l'être divin, toutes les vérités de la divine idée consciente et de la nature sont contenus; elle transmet ou libère cela par une idéation effective de la connaissance, de la force de volonté et de la béatitude divines en une harmonie universelle ou un rythme d'existence. Le *pourousha* mental s'élevant à ce niveau atteindra ces trois pouvoirs. . . Dieu au-dessus et l'âme une avec Lui et reposant dans le Divin, le pouvoir infini et la vérité du Divin concentrés dans la nature lumineuse de l'être de l'âme, la rayonnante activité de la connaissance, de la volonté et de la joie divines, parfaites dans l'activité naturelle de *Prakriti*, - telle est l'expérience de l'âme dans la gnose." ⁴⁰

Le premier principe de la gnose est la connaissance de la vérité, or la "vérité des choses est une vérité d'unité, d'unicité, unité engendrant la diversité, unité dans la multiplicité, mais néanmoins toujours une indéfectible unicité".⁴¹ Et c'est pourquoi la disparition de l'ego, qui n'existe que par la séparation, est une condition nécessaire de la conquête de la vérité.

Comme l'unité, l'infini est réalisé dans la conscience gnostique. Perçu d'abord au-dessus et autour de nous, nous le pénétrons et lui nous pénètre quand sont brisées les limites de l'ego, possédant notre nature inférieure tout entière au point de transformer "même nos plus basses et plus perverses activités en expressions 'de la vérité de *vijnana*'".⁴²

Ces deux étapes étant franchies, l'idéation supramentale devient possible: "...elle s'empare de tous nos moyens actuels de connaissance immensément étendus, actifs et efficaces... de notre activité sensible. . . des sens aussi bien subtils que physiques. . . des sensations" et elle transforme chacun d'eux en sa vraie et réelle contrepartie.

"La connaissance et la volonté qui sont, dans notre état mental ordinaire, deux pouvoirs séparés, se révèlent ici "deux aspects jumeaux de l'activité de connaissance. *Vijnana* s'empare de la volonté et la met tout d'abord en harmonie avec la vérité de la connaissance supramentale, pour ensuite l'unir à elle... ce n'est pas seulement de nos éléments de connaissance et de volonté que *Vijnana* s'empare, mais aussi de nos éléments d'affection et de plaisir qu'il change en activités de *l'ananda* divin."⁴³

La conquête de la conscience gnostique apparaît comme une perfection absolue, mais elle n'est que relative. Pour compléter l'ascension spirituelle, il faut que l'âme gnostique s'élève jusqu'à l'âme de béatitude. En accomplissant cette dernière étape, l'âme qui déjà possède la plénitude de ses pouvoirs "ne perd pas sa nature mais plutôt la trouve dans le Soi de l'être;..." Il ne survient aucun changement essentiel, mais "plutôt un renversement dans les positions relatives... ce qui est la base de l'être gnostique étant le domaine d'existence de *l'Ananda*"..."*Dans* la gnose, l'âme... réalise son unité avec tous les êtres, mais conserve (avec eux) une distinction sans différence par laquelle elle peut prendre et garder contact avec eux... Mais dans *l'Ananda* tout est inversé. Le centre disparaît. . . Tous les autres soi sont entièrement ses propres soi . . . la joie du contact dans l'unité devient alors la joie de l'absolue identité".⁴⁴ "*L'Ananda* est le vrai principe créateur... l'homme... peut recevoir son pouvoir en son âme à un plus ou moins haut degré. C'est en cela que résident ses plus hautes possibilités." ⁴⁵

La nature béatifique se manifeste dans l'homme sous trois aspects: Premièrement, être un en béatitude avec tous les êtres. . . Secondement, être un en béatitude avec tout le jeu du monde... Troisièmement, disposer de ce pouvoir de béatitude et de liberté dans lequel tous les principes en conflit de notre être seront unifiés dans leurs valeurs absolues.

"Il n'est plus ici de jeu de la nature avec l'âme; car tout est le jeu de l'âme avec elle-même dans sa propre nature de béatitude. Ceci est le suprême mystère, le plus haut secret, simple en lui-même, quelque difficile et complexe (qu'il soit) pour nos conceptions mentales. C'est la libre infinité de la béatitude en soi de *Satchidananda*." ⁴⁶

CHAPITRE V

LE YOGA DE LA DÉVOTION

Il y a moins à dire de ce yoga que de tout autre car la dévotion part de l'amour et y aboutit sans exiger d'expression mentale, ni se, soucier d'explications. Et pourtant "l'amour est la couronne des œuvres et la fleur de la connaissance".¹ Aussi, bien que la dévotion soit un domaine trop large pour pouvoir être limité par aucun programme, voit-on l'adoration et la consécration tendant à leur sommet à englober les œuvres et la connaissance. Et ici comme dans les autres yogas, les trois étapes de purification, concentration et union se rencontrent. Mais elles sont comme mélangées, unies, se succédant sans ordre visible par étapes partielles, avec l'apparence d'un choix et même d'une fantaisie imprévisible, donnant aux relations du *bhakta* et de son Dieu toutes les variations et l'imprévu des rapports personnels.

L'impersonnel n'est pas pour cela exclu des possibilités divines, mais leurs relations sont perçues sous une autre forme; "la personnalité et l'impersonnalité, telles que notre mental les comprend, sont seulement des aspects du Divin et tous deux sont contenus dans son être. . . . L'impersonnel est (l'aspect) apparemment négatif hors duquel il libère les variations temporelles de son (aspect) éternellement positif de personnalité".²

C'est pourtant à l'aspect personnel qu'est donnée dans ce yoga la première place. Et dire qu'il existe un yoga de la dévotion c'est dire qu'il existe un Être conscient divin, universel et pourtant pouvant être atteint, capable d'avoir avec nous des relations personnelles et de répondre à nos appels.

"Dans son essence, le yoga est l'union de l'âme avec l'être immortel, la conscience et la béatitude du Divin, effectuée à travers la nature humaine, dont résulte un développement dans la nature divine de l'être, quel qu'il puisse être, et autant que nous puissions le concevoir dans le mental et le réaliser par l'activité spirituelle."³

Du point de vue synthétique du yoga intégral, cette union doit et peut se faire "à travers chaque partie de notre nature humaine, séparément ou simultanément, mais à la longue harmonisée en une divine nature. . . Rien de moins que cela ne peut satisfaire le voyant de l'intégralité, car ce qu'il voit doit être ce qu'il aspire à posséder spirituellement et, autant que cela peut être, à devenir".⁴

Mais cette unité avec le divin que le *bhakta* recherche par l'amour, c'est celle qui est poursuivie par la connaissance dans l'être conscient et par les œuvres dans son expression consciente, et ceci "de façon dynamique, par une union consciente avec lui dans toute la béatitude de son être. Pour cela, le chemin de l'amour, quelque étroit qu'il puisse paraître en certains de ses premiers mouvements, est à la fin plus impérativement compréhensif que tout autre mode de yoga".⁵

Le but du disciple du yoga intégral sur cette voie est donc "une parfaite et complète béatitude dans le Divin, parfaite parce que pure et existante en soi, complète parce que embrassant tout et incluant tout". "Une fois qu'un tel état est actif en nous, les autres yogas se convertissent à ses lois, et il trouve par là sa plus riche signification",⁶ car la connaissance de Dieu est la béatitude en Dieu et celui qui aime Dieu est un travailleur de Dieu.

"Dans le yoga intégral synthétique, le chemin de la dévotion . . . peut partir de la connaissance ou peut partir des œuvres, mais alors il devra faire de la connaissance la joie d'une union lumineuse avec l'être du Bien-Aimé et faire des œuvres la joie d'une union active de notre être avec la volonté et le pouvoir d'être du Bien-Aimé. Mais il peut partir directement de l'amour et de la béatitude; il accueillera alors en lui ces deux autres choses et les développera en tant que parties de la joie complète de l'unité."⁷

Nous avons considéré l'éternel *Brahman* comme actif ou passif et nous avons indiqué que la béatitude, le divin *Ananda*, était l'être même de l'activité divine: "c'est d'*Ananda Brahman* que jaillit toute joie, beauté, amour, paix et béatitude". . . "Et le Divin peut entrer en contact avec nous à travers tous les chemins de notre être et les utiliser pour éveiller l'esprit. Mais pour atteindre *Ananda Brahman* lui-même, il faut que le mental récepteur soit subtilisé, spiritualisé, universalisé, libéré de tout élément trouble ou créateur de limites".⁸ Car ni contractions ni limites ne sont compatibles avec l'unité infinie "avec laquelle nous pouvons nous unir par une croissante extase universelle et

spirituelle ou transcendante".⁹

Cette expérience peut survenir à des moments imprévisibles, mais si la conscience individuelle n'est pas pure de tout alliage mental, elle ne peut subsister: elle nous possède un temps, nous ne la possédons pas. Nous retrouverons plus loin ce caractère, qui existe dans toutes les formes de yoga et justifie l'exigence de la pureté, mais ici avec une intensité particulière qui produit cette succession dramatique de périodes d'aridité intérieure et de joie extatique si connues dans la voie dévotionnelle.

"*Brahman* se révèle toujours à nous de trois manières; en nous-mêmes, au-dessus de notre plan, autour de nous dans l'univers. En nous il y a deux centres du *Pourousha*, de l'âme intérieure, à travers lesquels il prend contact avec nous pour nous éveiller," l'un est dans le cœur, c'est le lotus du cœur et l'autre est le lotus aux mille pétales situé dans la tête. "Quand le lotus du cœur s'ouvre, nous éprouvons une joie, un amour et une paix divins, s'épanouissant en nous comme une fleur de lumière qui rayonne dans tout l'être, (joie, amour et paix qui) peuvent s'unir avec leur source secrète, le Divin dans notre cœur, pour l'adorer comme dans un temple; ils peuvent aussi monter pour prendre possession de la pensée et de la volonté et s'élaner vers le Transcendant; ils s'expriment en pensée, sentiment et action envers tout ce qui nous entoure. Mais tant que notre être normal offre le moindre obstacle ou n'est pas entièrement adapté à l'influence divine, prêt à-se faire l'instrument de cette divine possession, l'expérience sera intermittente et nous retomberons constamment à notre vieux cœur mortel." ¹⁰

"Quand l'autre lotus supérieur s'ouvre, le mental tout entier se remplit d'une divine lumière, d'une joie et d'une puissance derrière lesquelles est le Divin, le Seigneur de notre être sur son trône avec notre âme à son côté ou attirée dans ses rayons; la pensée et la volonté tout entières deviennent un lumineux pouvoir et une extase"; et cet état permet à notre être mortel de recevoir et transmettre la Gloire du transcendant; mais seule une pureté parfaite permet, par des répétitions de cet état supérieur, -de le rendre permanent.

Pour celui qui contemple le monde avec l'ardent désir d'y percevoir le Divin en toutes choses, il arrive que soudain le voile des formes devienne une révélation du Divin. "Une Présence spirituelle universelle, une paix universelle, une infinie béatitude universelle s'est manifestée, immanente, entourant et pénétrant tout." ¹¹

Ceci est la révélation du Divin sur notre plan physique, mais elle peut se produire à tous les niveaux, elle peut être ressentie seulement comme une présence et une béatitude supérieures et non pas en nous ou autour de nous. Ce sont autant d'étapes, d'ouvertures, de voies ouvertes à notre progrès vers la rédemption.

"La rédemption complète vient par la descente du Pouvoir divin dans le mental et le corps de l'homme et la transformation de leur vie intérieure en la divine image - ce que les voyants védiques appellent la naissance du fils par le sacrifice. C'est en fait par un sacrifice ou une offrande continue, un sacrifice d'adoration et d'aspiration, d'œuvres, de pensées et de connaissance, la flamme montante de la volonté s'élevant vers Dieu, que nous nous construisons nous-mêmes comme un être de cet Infini,"

"Quand nous possédons fermement cette conscience d'*Ananda Brahman* dans ses . . . trois manifestations . . . nous possédons sa pleine unité et embrassons toutes les existences dans sa béatitude, sa paix et son amour; alors tous les mondes deviennent le corps de ce soi." ¹²

Mais l'expérience de l'Infini divin n'est pas la plus intime. "Le Divin est un Être et non pas une existence abstraite. . . Tous les êtres existent par cet Être; toutes choses sont les visages de Dieu; toutes pensées et actions et sentiments et amour procèdent de Lui et retournent à Lui, tous leurs résultats L'ont pour source et soutien et pour but secret..." ¹³

"L'union est la consommation de l'amour, mais c'est cette possession mutuelle qui donne à la fois le sommet et la plus large étendue à son intensité. C'est la base de l'unité dans l'extase.

"Le yoga intégral de la dévotion s'efforcera d'universaliser la conception du Divin tout en la rendant intimement personnelle, le disciple la sentira présente en tout son être et offrira cet être tout entier au Divin afin qu'il soit plus proche de Lui et en Lui et qu'il soit avec Lui et en Lui. Ainsi rendue universelle et personnelle, contenant tout en elle et réalisant tout, la voie de l'amour et de la béatitude conduit à la suprême libération." ¹⁴

"Dans cette union absolue la différence n'est qu'une forme d'unité, un *ananda* de réflexion mutuelle, ce que nous appelons ressemblance . . . et d'autres choses merveilleuses pour lesquelles le langage n'a pas encore de mots. Rien n'est hors d'atteinte de celui qui aime Dieu et rien ne lui est refusé; car est le favori du divin Amant et le Soi du Bien-Aimé." ¹⁵

CHAPITRE VI
LE YOGA DE LA PERFECTION
 (Première Partie)
 LIBÉRATION

CONDITIONS ET INSTRUMENTS

"Le principe du yoga est de faire de l'un ou de tous les pouvoirs de notre existence humaine un moyen d'atteindre l'être Divin."¹

Ce principe général verra ses applications varier, non seulement en raison du choix d'un pouvoir (ou d'un groupe de pouvoirs), mais aussi selon le sens que l'on accordera au yoga.

Si l'on y voit seulement une technique de salut, de fuite hors des liens d'une nature pétrie de souffrances, peu importent les considérations générales justifiant les techniques particulières. Chaque instructeur fera profiter de ses propres expériences, ses disciples qui enrichiront l'enseignement de leur maître au hasard de leurs propres découvertes: il y aura des méthodes, mais pas de science.

A ces points de vue individuels, qui sont ceux des yogas classiques, à ces petits véhicules, s'opposent les grands véhicules des yogas synthétiques. Ici le yoga est intégré dans une doctrine, elle-même résultat des expériences du yoga, et il en retire des possibilités nouvelles. Si l'accent est placé sur la divine *Shakti*, l'énergie créatrice qui est l'unique agent de toutes les activités et de toutes les transformations, c'est Elle qui devient l'agent véritable du yoga comme elle est déjà l'agent de la nature tout entière. Le yoga s'intègre dans le plan divin même s'il en est un élément exceptionnel. Mais si l'accent est porté sur *Ishvara*, sur le Seigneur uni à sa *Shakti* dans le suprême *Satchidananda*, alors l'aspiration du yogui traduit le vouloir divin lui-même qui donne à notre existence son sens et sa valeur de retour au Divin par la manifestation et à travers elle. Le yoga, dans sa réalité, est l'accomplissement de l'évolution humaine. Peu importe qu'il comporte une libération des peines de la vie ordinaire: ce n'est pas la libération qui est cherchée et si elle se présente comme l'immersion dans un *nirvana* d'immobile béatitude, elle peut être refusée au profit d'une adhésion totale au plan divin, d'un don de soi sans réserve à l'œuvre divine par laquelle le yogui devient en actes ce qu'il est en puissance: une expression parfaite du Divin.

Parfait ne veut pas dire identique. Chaque partie de l'univers matériel, que ce soit un insecte, une fleur, un cristal ou un système solaire, reflète la perfection divine en exprimant la loi propre de son être. C'est la perfection de cette expression qui constitue la perfection de l'être. Et cela s'applique à l'aspect conscient des individus aussi bien qu'à leur aspect matériel.

C'est du point de vue de cette synthèse que viennent d'être considérés les yogas du triple sentier. Le premier résultat obtenu a été de montrer que chacun d'eux, s'il est suivi jusqu'à son parfait accomplissement, inclut les résultats des deux autres. Et ceci conduit à penser qu'il existe une méthode synthétique en elle-même: c'est elle qu'il faut maintenant préciser.

"Le motif qui nous inspire est d'arriver par la voie la plus courte au plus large développement du pouvoir et de l'être spirituel et de diviniser par là une nature libérée dans toute l'étendue de l'être humain."...² "Nous arrivons ici à une... extension des buts du yoga... Nous considérons l'esprit dans l'homme non seulement comme un être individuel allant vers une unité transcendante avec le Divin, mais comme un être universel capable d'unité avec le Divin dans toutes les âmes et toute la Nature et nous donnons à cette vue étendue toutes ses conséquences pratiques."³ À la libération individuelle offerte par les yogas classiques, à la jouissance de l'unité cosmique du Divin, but du yoga tantrique, s'ajoute ici un troisième objet: "la réalisation du sens de l'unité divine avec tous les êtres par une sympathie et une participation au but spirituel du Divin dans l'humanité."⁴

"Cet épanouissement a deux termes; tout d'abord vient une croissance, hors de l'ego humain et de ses séparations, dans l'unité de l'esprit, puis la possession de la nature divine dans ses formes propres et ses formes supérieures. . . En d'autres mots il faut rechercher une perfection qui revient à une ascension du mental dans la pleine nature spirituelle et supramentale. Donc le yoga intégral de la connaissance, de l'amour et des œuvres doit se développer en un yoga de perfection de soi spirituelle et gnostique."

Une telle ascension dans le Divin suppose l'exaltation des facultés de l'âme, et c'est pourquoi nous avons commencé par l'examen des yogas du triple sentier consacrés chacun à l'une d'elles; mais un yoga de perfection doit être intégral, le Divin ayant à être atteint par toute notre nature, intégralement.

On peut entrevoir ainsi une méthode intégrale. "Un processus plus difficile, complexe, complètement efficace, serait à développer pour ainsi dire le long des trois directions à la fois... Mais la considération de cette possibilité doit être reculée jusqu'à ce que nous ayons vu quelles sont les conditions du yoga de perfection et les moyens qui sont les siens. " 5- *

Ce yoga se développera en deux temps. Le premier sera un effort personnel: "il consiste en une plus ou moins grande spiritualisation de nos motifs mentaux, de notre caractère et de notre tempérament, et en une maîtrise de notre être physique et vital" 6. Le second sera une offrande de toutes nos activités au Divin "jusqu'à ce que le Divin auquel nous aspirons devienne le maître direct du yoga et effectue la conversion complète, spirituelle et idéale de l'être". Toute la vie antérieure à la pratique du yoga apparaît alors comme une préparation inconsciente où à demi consciente à ce changement, et le yoga "comme l'effort conscient et volontaire vers ce changement par lequel le but de l'existence humaine est atteint en entier, dans toutes ses parties. . . "8

C'est là la perfection intégrale, divine, de l'être humain, dont les trois éléments sont "une union avec le suprême Divin; une unité avec le Soi universel, et une vie d'activité supramentale qui, depuis cette origine transcendante et à travers cette universalité, utilise toujours l'individu comme le moyen d'expression de l'âme et comme son instrument naturel".9

Dès lors le "yoga est le moyen de dénouer le nœud des difficultés de la vie" 10 car celles-ci sont dues à l'immersion d'une divinité bienheureuse dans les liens d'une nature animale et mentale, état en contraste complet avec la nature réelle de l'homme, "(celle d') un esprit utilisant le mental, la vie et le corps pour une expérience individuelle et générale et pour sa propre manifestation dans l'univers". 11

Les quatre instruments de l'esprit sont le supramental, le mental, la vie et le corps.

Le supramental étant une partie de la conscience divine est incapable d'ignorance réelle. Le mental est une conséquence de son activité, mais sa caractéristique étant de définir, donc de limiter, il ne possède en son état actuel qu'un reflet lointain de la lumière qui l'anime et son activité est essentiellement celle d'un pouvoir de

*

* Sri Aurobindo n'a pas donné ces développements.

*

division et d'opposition, donc d'ignorance; cette activité part de l'ignorance et s'élève vers la connaissance, sans pouvoir jamais l'atteindre dans sa plénitude.

La vie est un lien entre le mental et le corps. Elle est soumise aux deux et les utilise pourtant pour ses propres buts. Elle nous apparaît en nous-mêmes comme énergie matérielle, sensorielle, nerveuse, mentale.

"La matière, ou le corps, elle-même, est la forme qui limite la substance de l'esprit, dans laquelle la vie, le mental et l'esprit sont involués, à demi cachés, à demi oubliés (de leur nature réelle) par absorption dans leur activité extérieure, mais destinés à en émerger de par le propre pouvoir de l'évolution. "12

Tels sont les instruments d'expression de l'esprit; leur mécanisme général consiste en la dualité de la Nature et de l'esprit, *Prakriti* et *Pourousha*, dualité réelle pour la conscience, quelle que soit l'unité profonde qu'elle recouvre. Le caractère essentiel en pratique de cette dualité est la capacité que possède *Pourousha* de dominer *Prakriti*. Ce pouvoir est diminué, masqué dans les divers mondes et c'est en raison de cet obscurcissement qu'ils sont dits inférieurs. Entièrement soumise à la nature, dans ses formes d'être les plus frustes, l'âme s'éveille progressivement: elle est témoin, arbitre, puis Seigneur tout-puissant quand elle a reconquis la connaissance d'elle-même. Son ignorance, du reste, n'est jamais que superficielle, précédant la connaissance complète, "elle n'est jamais ce qu'elle paraît être; elle est aussi tout cela qu'elle peut être; secrètement elle est déjà la totalité d'elle-même qui est cachée".13

Sa réalité et son unité se reflètent sur chaque plan d'existence, apparaissant comme autant d'âmes ou d'esprits distincts: âme corporelle, âme de vie, âme mentale*. Mais l'être humain étant essentiellement mental, c'est à cet esprit mental qu'il convient de s'adresser tout d'abord. Les états qu'il peut prendre, de témoin, d'arbitre puis de Seigneur, correspondent à trois intuitions qu'il peut avoir concernant sa propre nature. La première est son indépendance de la nature et correspond à son état de témoin. Dans la seconde il se sent entouré de quelque chose de vaste et de plus élevé: c'est la première annonce du monde subliminal. La troisième enfin lui fait pressentir qu'il dépend d'une plus haute lumière, supérieure au mental et qui est la cause de son pouvoir d'arbitre, la raison de croire à sa future maîtrise: c'est l'aube du supramental.

*

* *Annamaya pourousha. Pranamaya pourousha. Manomayapourousha.*

*

Cette maîtrise, bien que réelle et efficace, n'est jamais que partielle; elle est contrebalancée par une dépendance de l'esprit vis-à-vis des lois de la nature, et cette reconnaissance du déterminisme naturel est constamment contre dite par le sens intérieur de notre libre-arbitre.

Cette liberté pressentie - et liberté implique ici maîtrise - est ressentie comme liée à un autre état que l'état mental ordinaire. En effet, le Seigneur de la Nature ne peut être que celui qui connaît dans leur réalité et leurs rapports réels, le Soi et la Nature, et cette perfection de connaissance appartient à l'âme gnostique, le *vijnandmaya pourousha*.

La possession de cet état de connaissance vraie suppose, si elle doit se manifester dans les mondes de l'existence humaine, une transformation complète de tout ce complexe personnel de l'ego et des lois qui le gouvernent, lois qui "ont été créées pour... l'entretien provisoire, l'accroissement, la jouissance, la protection, la possession, l'expérience, les besoins et l'activité de l'ego mental dans le corps vivant... Le tout est une sorte d'ordre désordonné, un ordre extrait avec peine d'une confusion qui l'entoure et l'envahit constamment" .14

Ce mélange, cette interaction de lois diverses, constituent l'impureté. Ordonner cette activité confuse de la nature, la purifier, doit donc être le premier pas. Nombreux sont les genres de liens dus à l'impureté, mais ils n'ont pas tous la même importance. Le principal, celui dont les autres dérivent, est l'ego, cet ego qui est "un dispositif de la nature par lequel s'est développé dans le mental, la vie et le corps, le sens d'un être individuel limité et séparé;... l'identification de l'âme avec l'ego est le moyen par lequel (la nature) induit l'âme à consentir à cette activité en acceptant ces conditions de contrainte habituelle... C'est pourquoi, se retirer du sens de l'ego tourné vers l'extérieur pour vivre intérieurement dans l'âme est un mouvement essentiel du yoga".15

"(Mais) abandonner l'identification avec l'ego physique, vital et mental n'est pas assez, si cela ne se complète pas par une extension vers l'universel. Toute l'activité de l'ego repose sur la distinction du moi et du monde, conception qui est une erreur. . . "16 L'universel agit dans l'ego, l'envahit, le surmonte, se moule en lui à chaque instant; lui dans sa réaction, agit sur l'universel, l'envahit, essaye de s'imposer à lui, lui donne forme, surmonte ses attaques, gouverne et emploie ses instruments.

"Ce conflit est une expression de l'unité qui le sous-tend, . . . Tout d'abord (l'homme) essaye d'obtenir (la connaissance et la maîtrise de son être et du monde qui l'entoure) par une possession égoïste; mais, à mesure qu'il se développe, un élément de sympathie engendré par l'unité secrète croît en lui et il arrive à l'idée d'une coopération toujours plus large..."

L'unification du témoin intérieur, de l'âme mentale, avec l'univers est essentielle. "Elle ne peut se faire que par l'âme en unifiant notre âme mentale avec le mental universel; notre âme de vie avec l'âme de vie universelle; notre âme corporelle avec l'âme universelle de la nature physique. "17 Ceci fait, le jeu désordonné des *gounas* peut apporter encore quelques incohérences: seul l'accès, au supramental permet de vaincre cette dernière difficulté.

Celui qui est arrivé à ce point, un avec son âme supérieure et un avec toutes choses, en raison même du lien conscient que crée cette unité, fait nécessairement rayonner sa perfection sur le monde, influence qui incite ceux qui sont capables de la recevoir à s'avancer vers la même perfection.

La manifestation de l'esprit se fait par la dualité fondamentale de l'esprit et de la nature, dans des mondes dont la participation dans l'être humain sont le supramental, le mental, la vie et le corps. Ce sont là les instruments généraux de cette manifestation. Leurs actions et réactions déterminent dans notre être notre organisation psychologique comportant deux termes principaux: un corps entretenu par l'énergie vitale, le *prana**, et l'instrument intérieur, *l'antahkarana*, la mentalité consciente. Celle-ci se divise à son tour, selon les anciens "en quatre pouvoirs: *chitta*, la base de la conscience mentale; *manas*, le mental lié aux sens; *bouddhi*, l'intelligence; *ahankara*, l'idée de l'ego".¹⁸

Cet instrument intérieur, cette conscience mentale, est entièrement pénétrée par la force vitale, qui s'y manifeste comme *prana* psychologique, et qui en informe et transforme toutes les activités. C'est de cette combinaison que naît cette âme de désir qui est le principal obstacle à toute perfection.

Au-delà de la conscience mentale réside caché le supramental, origine et moyen de cette perfection.

*

* Leur ensemble forme l'enveloppe grossière. *sthoula sharira*.

*

Chitta, dont nous avons déjà parlé, est, comme la matière ou l'énergie vitale, universel, mais il est subconscient et mécanique dans son activité matérielle. Sous son aspect passif il reçoit tous les impacts et en conserve des traces que le mental actif peut en extraire sous forme de souvenirs. "Les habitudes vitales ou physiques sont en grande partie formées par cette mémoire submentale. C'est pourquoi elles peuvent être indéfiniment modifiées par une action plus puissante d'un mental et d'une volonté conscients. . . On peut même décrire toute la constitution de notre corps et de notre vie comme un ensemble d'habitudes formées par la nature au cours de son évolution passée, unies ensemble par la mémoire persistante de cette conscience secrète."¹⁹

"*Manas*, le mental lié aux sens, dépend, dans notre conscience ordinaire, des organes physiques du corps pour (cette partie de son) action dirigée vers les objets sensibles. On peut facilement penser que l'action superficielle des sens tournée vers l'extérieur n'est qu'un résultat de l'activité nerveuse. Pourtant la chose essentielle dans leur action n'est pas l'excitation nerveuse, mais la conscience, l'action de *chitta*... En réalité, la vue, l'ouïe, le goût, l'odorat, le toucher sont des propriétés du mental, non du corps... Le mental est capable (en effet) d'altérer, modifier, inhiber l'incidence, les valeurs, les intensités des impacts sensoriels."²⁰

Il ne faut pas confondre *manas* avec le principe suivant: *bouddhi*. "La mentalité de l'homme à ses débuts n'avait rien à voir avec la raison et la volonté: c'était une mentalité animale, physique ou liée aux sens. . . *Bouddhi* est apparue comme un pouvoir secondaire qui dans l'évolution a ensuite pris la première place mais qui est encore dépendant de l'instrument inférieur qu'il emploie."²¹

Bouddhi est "l'intelligence avec ses pouvoirs de connaissance et de volonté"²²: c'est la forme mentale, inférieure, des pouvoirs correspondants de l'esprit. Son action comporte trois degrés. "C'est d'abord une compréhension . . . inférieure qui relève simplement, enregistre, comprend et répond aux communications du mental lié aux sens, de la mémoire, du cœur et du mental affectif. . . Au-delà de cette compréhension élémentaire, que nous employons tous énormément, il y a un pouvoir d'arrangement ou une raison qui sélectionne, et une force de volonté de l'intelligence qui a comme activité et but d'arriver à un arrangement de la connaissance et de la volonté, ordonné, plausible et suffisant pour l'usage d'une conception intellectuelle de la vie. . . C'est cette raison qui donne à notre être intellectuel normal nos règles esthétiques et éthiques, la structure de nos opinions et les normes établies de nos idées et de nos buts. Elle est hautement développée et prend la première place chez tous les hommes ayant un entendement tant soi peu développé. Mais au-delà se trouve une raison, une activité supérieure de *bouddhi* qui se consacre à la poursuite désintéressée de la vérité pure et de la connaissance juste. . . Bien peu d'entre nous, s'il en est, peuvent employer cette plus haute raison d'une manière à peu près pure, mais la tentative d'y parvenir est la capacité suprême de l'instrument intérieur, *l'antahkarana*".²³

"En réalité *bouddhi* est un intermédiaire entre le mental supérieur de vérité . . . émanation directe de l'esprit, et la vie physique du mental humain . . . *bouddhi* centre son action mentale autour de l'idée de l'ego. . . La compréhension intérieure et la raison intermédiaire sont les instruments de son désir d'expérience et d'expansion

de soi. . Mais quand la raison et la volonté supérieures se développent, nous pouvons nous tourner vers ce que ces manifestations extérieures signifient pour la conscience spirituelle supérieure. Le "je" peut alors être vu comme un reflet mental du soi,... la conscience dans laquelle ces fonctions s'unissent peut alors être débarrassée de ses voiles physiques et mentaux, Quand survient le passage au supramental, *bouddhi* ne disparaît pas, mais doit être entièrement convertie en ses valeurs supramentales. "24

Une telle conversion suppose tout d'abord une purification de l'être mental dont nous avons à examiner les étapes.

L'élément à purifier, celui qui est destiné à recevoir l'énergie supramentale, est *bouddhi*, mais sa purification exige celle des fonctions mentales inférieures. Là, l'obstacle principal est l'interférence constante du *prana* psychologique. Son action se manifeste par l'apparition du désir vital qui lui-même est une déviation de l'activité vraie du *prana* - qui est pure possession et jouissance - par "la nature des activités physiques du corps que la vie y a développées depuis qu'elle a surgi de la matière".25

Le premier pas dans la voie de la purification consistera à libérer le *prana* du désir. Cela se fera dans le mental lui-même, au moyen d'une analyse psychologique intérieure nous rendant conscients du mental en tant que pouvoir distinct, susceptible d'être isolé; de même le *prana* psychologique et le *prana* physique seront distingués afin d'en faire "les moyens de transmission de l'Idée et de la Volonté qui sont en *bouddhi*, obéissant à des suggestions et à des ordres; alors le *prana* devient un moyen passif de contrôle de la vie physique par le mental".26 C'est le renversement du rapport habituel de ces éléments.

Une fois cette purification du *prana* effectuée, celle des autres parties intermédiaires de l'*antahkarana* peuvent facilement être rendues parfaites. Il s'agit du mental affectif, du mental récepteur des sensations et du . . . mental d'impulsions dynamiques, tous trois étroitement liés.

La déformation du mental affectif réside en sa soumission à la dualité de ce qui plaît et déplaît. Le désir conquis, les attractions et répulsions correspondantes s'atténuent et disparaissent.

Le second élément est la base nerveuse et mentale des états affectifs; il reçoit les impacts des objets et y réagit par des états mentaux de plaisir ou de douleur, eux-mêmes base des préférences. Toutes les émotions ont cet accompagnement. Mais si le cœur est libre de toute réaction vis-à-vis des objets agréables ou déplaisants, elles s'en libèrent progressivement, n'en gardant d'abord qu'un souvenir pour atteindre enfin à la béatitude du cœur libéré.

Le troisième élément est un instrument d'action déformé par son obéissance aux suggestions de la mentalité impure et au désir. Purifié il reprend son rôle véritable qui est d'être "un canal de transmission impartiale pour les ordres de la pure intelligence et la volonté du *pourousha* supramental".27

La partie inférieure de la mentalité est alors prête à servir de base à la purification de la *bouddhi*.

Du point de vue du yoga, *bouddhi* "est un instrument de l'âme, . . . du *pourousha*, par lequel ce dernier arrive à une certaine possession consciente et ordonnée de lui-même et de ce qui l'entoure. . . "28 Il y a donc là un commencement ou tout au moins une possibilité de maîtrise de la nature, à l'inverse de ce qui se passe pour les activités inférieures du mental qui ont à supporter l'action de la nature.

Dans l'état actuel de l'évolution humaine, la conquête du mental lié aux sens par *bouddhi* est déjà à moitié faite. Il reste à terminer cette œuvre, et à s'élever jusqu'aux formes supérieures de la volonté et de l'intelligence. Par son action "la fruste âme de désir et le mental essayent de se convertir en une âme et un mental idéaux, et la proportion dans laquelle l'action et l'harmonie de ce plus grand être conscient ont été trouvées et intronisées, est la mesure de notre croissante humanité".29

Ce mouvement se manifeste par une libération de plus en plus grande vis-à-vis des suggestions de la nature inférieure et par une découverte de plus en plus large du divin. "Le yoga de perfection veut rendre ce double mouvement aussi absolu que possible. "30 Et pour cela il veut éliminer toute trace ou influence du désir en *bouddhi*;

Or, *bouddhi* a pour base une sorte de compréhension courante, liée au mental inférieur et dépendant de lui. C'est une activité sans initiative propre, une réaction mécanique aux impressions extérieures. La calmer "est la principale partie de cette acquisition du silence de la pensée qui est une des disciplines les plus efficaces du yoga".31

Sur cette base est active une intelligence dynamique, créatrice. Au-delà, le troisième et le plus élevé des aspects de la *bouddhi* est l'intelligence qui recherche une vérité universelle et veut vivre en elle. Cet aspect le plus noble n'agit en nous que très imparfaitement, en raison de l'ingérence de la mentalité inférieure qui en déforme et

pervertit tous les mouvements.

Il ne faut pas croire que la suppression de ces distorsions suffirait à rendre *bouddhi* parfaite. Elle serait alors capable de refléter la vérité en toute fidélité, mais n'en serait pas moins limitée par sa propre nature. Elle est en effet, et resterait alors, mentale, donc soumise aux limitations du mental; elle ne pourrait ni atteindre la vérité pure, ni concevoir d'unité véritable. Pour arriver à cette perfection il lui faut être transformée par l'action supramentale. Or, ce plan supérieur ne peut être atteint directement: un lien est nécessaire que nous trouverons dans le mental intuitif dont il sera question plus loin.

"Toute purification est... une délivrance"³²... mais celles que nous venons d'examiner concernent seulement des instruments de la conscience. C'est pourquoi le terme libération ne leur est généralement pas appliqué: on le réserve à la libération de l'âme * en elle-même et vis-à-vis de la nature.

Les liens de l'âme sont quatre: deux en elle-même: le désir et l'ego; deux dans ses relations avec la nature: les dualités et les *gounas*. Du désir nous avons amplement parlé, mais nous n'avons pourtant pas touché la raison d'être première de sa puissance et de son universalité. S'il dépend d'une part du *prana*, comme nous l'avons dit; il possède aussi une origine dans l'âme même, dans une volonté de l'esprit.

*

**Moukti*

*

"Il y a une volonté, *tapas*, *shakti*, par laquelle l'esprit secret impose à ses membres extérieurs toutes leurs activités et en retire une béatitude active de son être, un *ananda* que ces membres partagent, très obscurément et imparfaitement, si même ils en sont conscients;... dès que l'âme individuelle se détourne de la vérité universelle et transcendante de son être pour se tourner vers l'ego, essaye de faire sienne cette volonté. . . cela change son caractère: elle devient un effort. . . et c'est cela qui, dans chaque instrument, devient une volonté intellectuelle, affective, dynamique, sensorielle et vitale-de désir, . . . d'avidité. Même quand les instruments... sont purifiés . . . ce *tapas* imparfait peut subsister. . . Cette semence spirituelle . . . du désir doit être expulsée aussi." ³³ Elle peut l'être par l'inaction ou par l'abandon de toute initiative à la divine *Shakti*. Mais elle peut l'être sans abandon d'aucune sorte, par ascension et participation à la gnose.

Cette ascension, si elle s'accompagne d'un don complet de l'être au Divin, est aussi la libération du lien de l'ego. Toutes les souffrances de l'âme procèdent de ce lien, car elles sont les conséquences des restrictions que l'ego impose à l'âme dans l'expression de sa propre nature, et des erreurs qui les accompagnent, "et c'est le sens aigu de cette erreur qui est l'origine de la conscience humaine du péché. . ." ³⁴

La libération du désir et de l'ego "est l'essence de *moukti*".³⁵

Mais elle n'est pas toute la libération si celle-ci doit aussi compter avec la nature. Celle-ci étant spirituelle en essence, est qualitative dans son action et toute la richesse de son activité peut être décrite comme le jeu de trois qualités fondamentales, les *gounas*, qui entraînent la personnalité, et par là l'âme, dans leurs actions et réactions. Mais une vie riche, féconde, même entièrement équilibrée, n'est pas spirituellement parfaite. Elle ne peut le devenir qu'en échappant à l'emprise des *gounas*, non pas en échappant à leur action mais en lui devenant supérieure. Les *gounas* révèlent alors leur nature véritable, reflet des divines perfections: calme, volonté, lumière, dont l'unité constitue la perfection.

L'âme ainsi libérée de la nature l'est de toutes les dualités, du plaisir et de la peine et de toutes les autres. Elle contemple la lutte des trois *gounas*, détachée, inaccessible, et peut enfin s'immerger dans le soi silencieux, dans *moksha*.

"Mais ce rejet n'est pas le dernier mot de la libération. La libération intégrale survient quand cette passion pour la libération . . . est elle-même dépassée."³⁶ Il n'y a plus alors d'attachement à la nature, ni de répugnance pour l'activité cosmique du Divin; la libération de la nature s'unit à celle de l'esprit, fondant la perfection intégrale dans l'intégrale liberté.

*

**

CHAPITRE VII

LE YOGA DE LA PERFECTION

(Deuxième Partie)

PERFECTION

SES ÉLÉMENTS

La perfection cherchée est une perfection spirituelle, divine, dans le soi, dans la nature et dans leurs relations. Sa conquête exige de nombreuses activités qui peuvent se répartir en six catégories:

- 1) une attitude juste de l'âme: la parfaite égalité;
- 2) l'élévation des éléments actifs (entendement, cœur, *prana* et corps) de notre être à leur plus haut état et plus parfaite activité;
- 3) l'évolution de l'être mental en être gnostique;
- 4) l'accomplissement dans le corps physique de la perfection gnostique, spirituelle par essence;
- 5) la perfection de l'action et de la jouissance d'être;
- 6) l'ouverture de toute l'évolution gnostique vers la béatitude divine, *ananda* *.

L'ÉGALITÉ

L'exemple parfait de l'attitude juste est donné par le Divin dont l'activité innombrablement divisée dans l'univers est supportée par "la lumière et la force d'unité, de liberté, de paix imperturbables".¹ Le disciple doit tout d'abord acquérir la capacité d'accepter et de comprendre la loi d'action divine sans y mêler "la volonté partielle et la réclamation violente d'une aspiration personnelle".²

C'est notre être tout entier qui doit vivre cette égalité depuis ses éléments vitaux et affectifs jusqu'aux plus élevés. Une pensée égale doit envisager également la connaissance et l'ignorance, la vérité et l'erreur: "dans l'ignorance elle verra une connaissance emprisonnée qui veut ou attend une délivrance, dans l'erreur une vérité au travail qui s'est perdue elle-même ou que le mental a entraînée dans des formes trompeuses." ³

*

* Seuls sont étudiés ici les trois premiers paragraphes: les suivants ne sont pas développés dans ce qui a paru de *La Synthèse des Yogas*.

*

L'égalité n'est pas l'inaction. "Le silence de l'Ineffable est une vérité de l'être divin, mais le Mot qui procède de ce silence est aussi une vérité et c'est à ce Mot qu'il faut trouver un corps dans la forme consciente de la nature." ⁴ Et c'est à la plus haute égalité spirituelle qu'il faut atteindre: "Le calme idéal et la paix égale de l'infini seront l'immense éther de notre être parfait, mais l'action parfaite, idéale, égale, de l'Infini dans la nature, établissant les relations universelles, sera la source non troublée de son pouvoir dans notre être. Tel est le sens de l'égalité dans les termes du yoga intégral." ⁵

La pratique de l'égalité et son acquisition sont possibles de deux manières, passive et active.

Trois attitudes correspondent à la voie passive: l'endurance, l'indifférence, et la soumission.

L'endurance conduit d'abord à l'acceptation de ce qui est insupportable; puis à la constatation d'une division de la conscience en deux parties dont l'une observe, calme, l'autre qui continue ses réactions habituelles; enfin à la maîtrise de ces réactions. L'indifférence fait plus appel à la connaissance qu'à la volonté. Elle fait constater que c'est volontairement que le mental se laisse lier par les mesquines joies et les souffrances de la vie, puis elle aussi

elle mène à une séparation entre le mental inférieur et la raison supérieure unie à la volonté, et conduit à une large tranquillité et une paix qui pénètre tout.

La soumission fait appel au cœur plus qu'au mental: elle s'apparente à la dévotion, elle conduit aussi à supprimer les réactions habituelles, à séparer l'esprit en nous de l'activité de la nature pour: lui donner toute son autorité.

Le yoga intégral ne peut se satisfaire de ces maîtrises par suppressions, quelle que puisse être leur utilité pratique, et il recherche une égalité active qu'il trouve dans l'application de trois pouvoirs: "la connaissance de l'unité - voir toutes choses comme soi-même et voir toutes choses en Dieu et Dieu en toutes choses: . . ., une volonté d'égalité de tous les phénomènes, une identification de son soi avec le soi de l'univers. . . "6

Ici aussi cette méthode conduit à trois résultats: il se développe d'abord une acceptation égale de toutes choses, puis un pouvoir nouveau, un développement du sens de l'unité qui entraîne avec lui une difficulté nouvelle: notre participation consciente aux joies et aux douleurs d'autrui, notre perception d'une hostilité des forces qui s'opposent à la perfection; enfin, dans une dernière étape, la raison et la volonté supérieures s'imposent au mental inférieur: "alors l'être entier vit dans un pouvoir final, le calme et la joie universels, la béatitude et la volonté de l'esprit voyant en soi-même et dans ses manifestations".7

Ces résultats s'expriment différemment dans nos activités de sensations, d'action ou de connaissance.

Les sensations sont agréables, désagréables ou indifférentes, et ces caractères s'appliquent aux sentiments ou aux émotions qu'elles engendrent; mais ils ne sont que l'expression dans le mental inférieur des valeurs que l'âme accorde "aux manifestations du soi dans la nature". Celles-ci dans leur pure réalité, sont toutes accompagnées de *l'ananda* divin. C'est le principe vital qui les déforme, les mutile et les pervertit en fonction de son avidité et de ses possibilités de satisfaction. Si son activité est libérée des contraintes du désir, il devient possible à la compréhension intellectuelle de saisir, à notre sens esthétique de sentir, la présence de cet *ananda*, et à notre mental inférieur non troublé de le faire percevoir à tout notre être.

D'une manière semblable, dans le domaine de la connaissance trois positions sont possibles: l'ignorance, l'erreur et la vraie connaissance. L'égalité les accepte toutes trois, les considérant comme des aspects d'une manifestation qui évolue de l'ignorance à la vraie connaissance en passant par des connaissances partielles ou distordues qui sont la cause de l'erreur 8; elle ne s'arrêtera pas à la vérité, même prouvée, car son but n'est pas mental, mais supramental, et pour cela elle restera toujours prête à accueillir une vérité plus haute ou plus compréhensive. "Elle doit accepter tout et ne s'arrêter à rien. . . Cette égalité de l'intelligence est une condition essentielle pour accéder à la connaissance supérieure, supramentale et spirituelle. "9

La volonté pénétrée d'égalité ne connaîtra ni remords, ni tristesse, ni découragement à propos de ses échecs: elle y verra autant d'étapes de ses expériences, autant de possibilités dont il s'agit de tirer le meilleur profit. Elle regarde plus loin que les événements du monde ou de notre conscience, s'efforce de pénétrer leur divine signification et de suivre la voie que le divin indique, C'est par elle que la conscience parviendra jusqu'aux régions où l'activité supramentale pourra la pénétrer.

LES ÉLÉMENTS ACTIFS

Il est évident que notre instrument dans le monde physique, notre corps, doit subir de profondes modifications dans son activité. D'une part, en effet, il a des limites qu'il impose à la manifestation des pouvoirs supérieurs et, d'autre part, il est doué d'un subconscient qui lui est propre où se conservent avec une redoutable persistance les habitudes vitales et mentales que nous avons formées, et "qui s'oppose automatiquement... à tout changement important de direction élevée". 10

La première chose à faire est de changer ces habitudes, en vue d'obtenir la passivité complète vis-à-vis des instruments supérieurs d'abord, et ensuite de l'esprit et de sa *shakti*. C'est tout d'abord un contrôle du corps et de sa vitalité par le mental, puis un effacement du mental devant l'esprit. Il est alors de la plus haute importance que le corps soit, ou devienne, capable de supporter sans dommages les énergies spirituelles. * Ces énergies seront "de la nature d'une énergie vitale . . . sans limite, supportée et employée par un pouvoir de volonté supérieur ou suprême agissant dans le corps".11 C'est tout d'abord le mental qui en assurera le contrôle en faisant appel à la *shakti* universelle du *prana* ou à l'énergie supramentale de la nature du *prana*; et enfin la volonté supramentale supérieure entreprendra directement la tâche de perfectionner le corps.

"...Enfin nous réaliserons cette vérité que c'est être que nous sommes est, ou peut devenir, tout ce qu'il a la foi et

la volonté d'être - car la foi n'est qu'une volonté tendant vers une plus grande vérité..." 12

"L'âme de désir aussi veut sa propre perfection." 13 Elle la trouvera dans quatre qualités: "plénitude, claire pureté et contentement, égalité, capacité de posséder et

joie." 14 La plénitude recherchée est celle de la capacité du mental à recevoir le *prana*, qui doit s'accompagner, dans notre être vital, de clarté, de contentement, de pureté, dans une parfaite égalité, alors se manifeste la loi propre du *prana* qui est possession et joie de posséder.

Cette égalité de notre être purifié sera la base permettant de faire atteindre sa perfection à *chitta*, y compris les émotions et la pure conscience.

*

* "...il y aura à parler de toute la perfection (du corps) après avoir parlé du supramental et de son influence sur le reste", Ces compléments ne sont pas donnés dans l'ouvrage tel qu'il a paru dans

Arya. D'importants développements ont été publiés à ce sujet par Sri Aurobindo dans le *Bulletin d'Éducation Physique de l' Ashram* en 1949 et 1950.

*

"Les deux premiers éléments de cette perfection sont la douceur et la force." 15...

"Un autre élément nécessaire est, dans le cœur, la foi, une croyance dans le bien universel et la volonté de l'atteindre, une ouverture à l'universel *ananda*." 16 L'égalité du cœur qui est exigée "n'est pas seulement une égalité passive, mais le sens d'un pouvoir divin agissant pour le bien derrière toutes les expériences, une foi et une volonté qui feront du poison du monde un nectar"... "Cette foi doit s'accompagner d'une capacité d'amour illimitée en étendue et en intensité." 17 Et l'amour vrai sera perçu dans l'unité de toute existence.

La dernière des quatre perfections à atteindre est celle de l'intelligence, *bouddhi*. Elle se résume en quatre qualités: "Pureté, clarté rayonnante, riche et souple variété, capacité intégrale. . ." 18 Ainsi pourvue elle s'affranchira de (toutes) limitations... sera... un instrument prêt pour toute œuvre exigée... par le *pourousha*; et capable (de l'accomplir).

"Nous verrons plus tard quels sont les moyens de ce perfectionnement des instruments: qu'il suffise de dire à présent que les principales conditions sont la volonté, la surveillance et la connaissance de soi, et une pratique constante. . . de modification de soi et de transformation..." 19 Ceci jusqu'au moment où un plus grand Pouvoir vient terminer l'œuvre.

LES QUATRE TYPES PSYCHOLOGIQUES

Ayant considéré le sens d'une purification des instruments de la connaissance, il faut nous tourner vers la force, l'agent, qui les anime et vers celui qui les utilise: *Shakti* et *Ishvara*.

Chez l'homme ordinaire la présence de *pourousha*, image d'*Ishvara*, se manifeste par ce que nous appellerons une force de l'âme qui colore l'ensemble de ses activités; ce n'est qu'un reflet atténué de sa puissance première, ce que nous appelons tempérament ou caractère. Et selon que cette unité dynamique et consciente est plus ou moins soumise aux circonstances qui lui sont extérieures, nous disons que l'individu est d'un caractère faible ou fort. Il n'en est pas moins soumis à la nature et au jeu des *gounas* dont l'importance relative déterminera son type. Dans les cas les plus élevés, un pouvoir supérieur, un souffle divin se manifeste en lui, un pouvoir du soi et de l'esprit ainsi rendu évident... "Une puissance de l'être encore plus développée fera paraître le vrai caractère spirituel de cette présence spirituelle et elle sera perçue comme quelque chose d'impersonnel... une simple force de l'âme qui guide les *gounas*, et si parfois elle en suit les modes d'action, elle (y) imprime pourtant sa marque d'une transcendance première... quelque chose de supérieur aux *gounas* de notre nature ordinaire." 20

La Divinité manifestée dans la nature apparaît comme le jeu de qualités infinies, 21 mais elle réduit son activité au jeu des trois *gounas* de la nature mécanique. Dans cette force de l'âme qui est la manifestation de *pourousha*, elle se manifeste sous forme d'un quadruple pouvoir: un pouvoir de connaissance, un pouvoir de puissance, un pouvoir de production et d'échange, un pouvoir de service; et sa présence fait de chaque existence humaine une expression de ces pouvoirs. C'est de ce fait que l'ancienne pensée de l'Inde a extrait la conception des quatre castes peu à peu figée en une règle invariable, "ce qui tend toujours à se produire quand nous extériorisons et mécanisons à l'excès les vérités plus subtiles de notre nature, (la faisant devenir un système dur et étroit sans rapport avec la liberté, la variabilité et complexité du développement délicat de l'esprit dans l'homme). Néanmoins une vérité

existe derrière cela et elle est d'une importance considérable pour la perfection de nos pouvoirs naturels ...*

À ces quatre pouvoirs correspondent non pas directement des classes sociales, mais quatre types psychologiques tendant vers des fonctions déterminées. Et l'idée que ces subdivisions ne sont pas des séparations, mais des différences, se voit bien dans cette ancienne idée d'après laquelle "tous les hommes sont nés *Shoudras* dans leur nature inférieure et sont régénérés seulement par leur culture morale et spirituelle, tandis que par leur soi intérieur le plus élevé ils sont des *Brahmanes* possédant en pleine mesure l'esprit et la divinité; une théorie qui n'est peut-être pas loin de la vérité psychologique de notre nature."22

En effet, aucun des quatre types ne peut exister en toute pureté et chacun de nous possède une combinaison de leurs qualités. "Notre vie est à la fois une quête de la vérité et de la connaissance, une lutte et un combat de notre volonté vers la connaissance, une lutte et un combat de notre volonté avec nous-mêmes et les forces qui nous entourent constamment,

*

* *Ananda-gouna*

*

une production, une adaptation et une application de (notre) habileté au (côté) matériel de la vie, et un sacrifice, un service."23

Quand nos expériences nous permettent d'approcher le soi intérieur véritable, ces faits de la vie ordinaire se transforment, nous devenons conscients de la force unique qui les anime, la force de l'âme. Le yoga de perfection met en évidence cette force et fait de ses quatre aspects les compléments harmonieux d'une existence spirituelle.

L'âme qui ainsi se révèle annonce le soi libre de l'homme libéré. "Ce soi n'a pas de type, car il est infini; il supporte et soutient le jeu de tous les types, possède une sorte de personnalité infinie, une et pourtant multiple, *nirgouno gouni*, (et se montre) dans sa manifestation, capable d'infinies qualités, *anantagouna*. La force qu'il emploie est la suprême, universelle, divine et infinie *Shakti* se déversant elle-même dans l'être individuel et déterminant librement (son) action en vue du but divin."24

SHAKTI

Pour compléter notre étude des conditions de perfection de nos instruments d'expression, il nous faut maintenant examiner la nature de l'énergie qui les anime, l'universelle *Shakti*. Ces instruments sont des formations de la nature centrées autour de l'ego lui-même, reflet de l'unité de l'esprit qui dirige l'activité de cette nature. Et tout l'effort du yoga vise à établir les rapports entre l'esprit et la nature sur une base nouvelle: ce sont donc ces rapports, non seulement de position, mais d'action par l'intermédiaire de l'énergie divine, qu'il faut préciser.

Vue par la conscience ordinaire - et abstraction faite de cette conscience - la nature se présente à notre observation comme essentiellement mécanique, et c'est une énergie purement physique qui paraît y mettre en mouvement une matière dont néanmoins est issue la vie, une activité vitale où s'est exprimée la conscience mentale.

Dans un tel univers "l'âme ou l'esprit n'a pas de place et la nature ne peut pas être regardée comme le pouvoir de l'esprit. Puisque la totalité de notre existence est mécanique, physique et limitée par le phénomène biologique d'une brève conscience vivante, et (puisque) l'homme est une créature et un instrument de l'énergie matérielle, l'évolution spirituelle de soi, le yoga, ne peut être qu'une erreur, une hallucination, un état anormal de l'esprit ou de l'autohypnose".25

Un tel point de vue, quelque rationnel qu'il puisse paraître, repose sur l'élimination de l'observateur en tant qu'être vivant et doué d'une conscience variable. Il est réduit à la fiction d'une pure conscience physique dont les méthodes d'observation objectives s'efforcent d'assurer le caractère impersonnel et moyen. C'est pourquoi toute tentative de réintroduire la vie ou la conscience dans le schéma mécanique de la nature, ne conduit qu'à de bien pauvres résultats puisque aucun d'eux ne participe ni de la nature ni de l'origine de son objet.

Or, nous sommes essentiellement une conscience mentale dans un corps, un être vivant et pensant auquel certaines conclusions de la théorie mécanique de la nature ne sont pas applicables. Tout d'abord notre conscience n'est pas identique à notre nature puisqu'elle peut s'en détacher pour l'observer, voire même pour en diriger les mouvements avec le sentiment d'agir en plein libre arbitre, "et même si ceci était une illusion trompeuse, nous sommes quand même obligés d'agir en pratique comme si nous étions des êtres pensants et responsables"26... Nous

sommes même bien souvent engagés dans une lutte contre les forces naturelles soit dans le monde extérieur, soit en nous-mêmes, attitude que nous ne pourrions pas prendre si la certitude de notre pouvoir ne dépassait pas notre foi dans le mécanisme universel. L'incertitude mentale où nous sommes à ce sujet vient des limites évidentes de notre pouvoir et particulièrement du fait que notre domination consciente ne s'étend qu'à une faible portion de notre être, le reste étant enfoui dans l'ombre des régions subliminales. La dualité de l'esprit et de la nature est ici évidente ainsi que l'espèce de double compromis qui règle leurs relations.

Dès que nous nous élevons par le yoga à des domaines de conscience supérieurs, cette dualité perd son caractère absolu en même temps que s'éclaire la possibilité du compromis: *pourousha* et *prakriti* sont deux expressions extrêmes d'une unique réalité, l'âme suprême, <*Pouroushottama*, dont la nature est le pouvoir de manifestation. C'est une énergie universelle qui agit en nous, mais limitée dans son expression et dans sa conscience par les limites de l'ego. C'est donc en dépassant ces limites que nous pouvons prendre conscience de la vraie nature de cette *Shakti*. "Dans notre état ordinaire nous ne la connaissons que comme l'énergie de notre mental physique, de notre être nerveux et de l'enveloppe corporelle contenant nos diverses activités."27 Dès que les éléments subliminaux de notre être nous sont accessibles, cette énergie physique n'apparaît plus que comme une modification d'une énergie incomparablement plus vaste, source et support de toutes les activités physiques et vitales. Et cette *shakti* vitale elle-même dépend d'une plus haute énergie mentale qui n'est qu'une dérivation d'un pouvoir de l'esprit.

C'est dans ce domaine mental que la distinction de l'âme et de la nature est directement, bien que très imparfaitement, perçue par notre conscience, c'est là que la maîtrise de *pourousha* commence à pouvoir se manifester. L'usage que nous faisons de cette possibilité dépend des relations que nous croyons devoir établir entre notre soi supérieur, Dieu, et la nature, elle dépend donc de notre aspiration. Nous retrouvons ici la possibilité de cesser toute participation au jeu de la nature pour s'immerger dans l'immuable béatitude, et celle d'élever, puis de transformer notre nature inférieure de manière à en faire une expression du pouvoir supramental de l'esprit. Quel que soit le choix, le mouvement n'est possible que par "l'aide du Soi divin, *d'Ishvara*, du *Pouroushottama*..."28

A mesure que notre mental augmente sa pureté et sa perfection, il devient conscient "du Soi, de l'esprit suprême et universel et aussi de degrés du pouvoir de l'esprit supérieurs à ses propres étendues".29 Accédant à *Satchidananda*, il peut être conscient de l'un ou l'autre de ses aspects ou de leur union en trinité. Et "il peut en devenir conscient soit du côté de *pourousha*, soit de celui de *prakriti*. Du côté de *pourousha* il se révèle lui-même comme soi ou esprit . . . le divin *Pouroushottama*; et le *Jiva*, l'âme individuelle, peut s'unifier entièrement avec lui dans son Soi hors du temps ou dans son universalité... Du côté de *prakriti* la puissance et l'*ananda* de l'esprit se présentent en premier pour manifester cet infini dans les êtres, les personnalités, les idées et les formes de l'univers, et par là se rend présente à nous la divine *Mahashakti*, le Pouvoir originel, la Nature suprême".30

"Mais le but recherché par le yoga intégral n'est pas seulement d'être un avec elle en sa plus haute puissance spirituelle et un avec elle dans son activité universelle, mais de réaliser et de posséder la plénitude de cette *Shakti* dans notre être et notre nature individuels. Car le suprême esprit est un comme *pourousha* ou comme *prakriti*, et comme le *Jiva* est un dans l'essence du soi et de l'esprit avec le suprême *Pourousha*, de même, du côté de la nature, il est un en puissance du soi et de l'esprit avec *Shakti*. . . Réaliser cette double unité est la condition de la perfection intégrale."31

C'est cette *Shakti* qui doit transformer par son action notre nature inférieure pour la transmuier en sa réalité supérieure. C'est l'action de cette *Shakti* qui a créé l'ego, et de même que cette création était nécessaire à la vie inférieure, de même son élimination est nécessaire à la vie supérieure et elle se fera par l'action de cette même *Shakti*.

Au cours de ce travail, considérer nos actions comme les siennes et non comme les nôtres est une grande aide qui peu à peu rend plus mince la cloison qui sépare notre conscience de celle des autres êtres. L'ego n'a pas disparu pour cela: il a semblé disparaître mais s'est en fait "enfoui seulement dans les activités universelles des *gounas*, agissant toujours de manière cachée et subconsciente et il peut à tout moment se remettre en avant. Le disciple . . . donc . . . doit prendre conscience derrière *prakriti* du suprême et universel *pourousha*... Cela diminuera encore l'insistance de l'ego et, complètement réalisé, lui rendra difficile ou impossible de s'affirmer d'une manière qui dérange ou retarde les progrès ultérieurs. . . Secondement, l'universelle *shakti* doit être réalisée . . . dans la pureté puissante de son activité supérieure, dans ses œuvres supramentales et spirituelles. Cette vision de la *Shakti* nous permettra d'échapper au contrôle des *gounas*. . . et de résider en une conscience où *pourousha* et *prakriti* sont un. . . "32

Il faut, à propos de ce processus, faire certaines remarques et prendre certaines précautions. Tant que nous vivons

au niveau mental - et c'est notre point de départ - l'énergie de la divine *Shakti* a beau être perçue dans nos énergies inférieures, celles-ci n'en gardent pas moins un caractère inférieur, détaché. La force spirituelle peut s'y manifester directement ou non, mais ce ne sera que de manière intermittente. Il faut voir là "les vicissitudes normales d'un processus de transformation de l'être. Cette transformation ne peut . . . être complète tant que n'est pas formé le lien entre l'activité mentale et l'activité spirituelle. . . Le lien est l'énergie supramentale ou gnostique. . ."33

Les difficultés de nos premières prises de conscience de Dieu ou de la *Shakti* proviennent de l'ego qui émet sur le Divin des prétentions qui ne sont nullement spirituelles et visent à utiliser à son profit les possibilités nouvelles qu'il peut y-trouver. C'est une tendance excessivement dangereuse qui doit disparaître totalement par un effort persistant pour diminuer notre effort personnel et laisser la *Shakti* nous conduire vers le but divin.

Nous avons dit que l'un des plus puissants moyens de purification du *pourousha* mental était sa séparation d'avec l'activité de la nature, son attitude de témoin. Pourtant cette passivité n'est pas absolument nécessaire: un yoga dynamique est ici possible. Trois stades sont alors à prévoir: "Dans le premier, le *Jiva* a conscience de la suprême *Shakti*, reçoit le pouvoir en lui-même et l'emploie sous sa direction" avec un certain sens d'être un agent subordonné... puis cela disparaît... Le disciple sent alors que c'est lui qui pense, veut, agit, mais il sent la divine *Shakti*, ou *Prakriti* derrière, conduisant et donnant forme à toute sa pensée, sa volonté, son sentiment et son activité..."34

"Dans une seconde étape, l'agent individuel disparaît"35, mais l'activité demeure. "Trois choses sont alors présentes à la conscience: la *Shakti* accomplissant tout, connaissance, pensée, volonté, sensation, action, pour *Ishvara*, par le moyen de l'instrument humain; l' *Ishvara*, le Maître de l'existence, gouvernant et ordonnant toutes ses activités; et nous-mêmes en tant qu'âme, le *Pourousha* de son activité individuelle, jouissant de toutes les relations qui sont créées avec lui pour ses activités. Il est une autre forme de cette réalisation où le *Jiva* disparaît dans la *Shakti* et devient un avec elle; alors il ne reste que le jeu de *Shakti et Ishvara*. . . *Krishna et Radha*. . . Ceci est la forme la plus intense possible de la réalisation par le *Jiva* de lui-même en tant que manifestation de la Nature..."36

"Le troisième stade survient quand s'accroît la manifestation du Divin, de *Ishvara*, dans notre être et notre activité. Nous sommes alors constamment... conscients de lui... C'est là la plus haute réalisation de la perfection et de la béatitude de l'unité active; car au-delà il ne peut y avoir que la conscience de *Avatara, Ishvara* lui-même prenant un nom et une forme humaine pour agir dans la *Lila*."37

Tout au long du travail de perfectionnement de l'intelligence, de l'âme, de leur abandon à la divine *Shakti* et à son action en nous, un quatrième pouvoir a constamment été l'âme de tout le mouvement: la foi ou plutôt tout ce qu'entend le terme indien de *shraddha*. "La foi parfaite est une acceptation par l'être entier de la vérité qu'il a vue ou qui a été offerte à son acceptation, et le centre de son activité est la foi de l'âme dans sa propre volonté d'être, d'atteindre et de devenir. . ."38

Le doute est l'ennemi de la foi: il n'en est pas moins utile, et cette utilité demeure sur le sentier du yoga. Le yoga est aussi connaissance et, pendant une grande partie de son acquisition, les activités impures du mental nous accompagnent: le doute et le discernement sont nécessaires. Aucune idée, aucune opinion intellectuelle ne doit être considérée comme définitive puisqu'il s'agit d'atteindre au delà du mental. La foi qui est exigée s'y emploie en laissant notre mental toujours accessible à une vérité plus haute et enfin en le faisant capable de renoncer à son activité séparée.

Il nous faut la foi dans nos expériences, nos pouvoirs et nos principes concernant le yoga, mais il nous faut aussi la foi du cœur et de la vie: leur assentiment est indispensable. L'esprit a ses doutes, le cœur a ses révoltes, la vitalité ses dépressions. Tous se doivent d'accepter, admettre et même vouloir ce que leur impose le pouvoir qui les guide.

Mais notre foi ne doit pas s'attacher à un domaine ou à des faits particuliers. Les domaines intermédiaires, celui des phénomènes dits psychiques, avec leur saveur de miracle, sont particulièrement à craindre: leur interprétation doit être subordonnée à l'acquisition de la vérité spirituelle. Mais même dans le domaine spirituel certaines expériences peuvent être parfaitement vraies, mais partielles: s'y attacher est un obstacle pour la suite des progrès du yoga. "Ici aussi notre foi doit être un assentiment qui accepte toute expérience spirituelle, mais avec une large ouverture vers plus de lumière et de vérité."39

C'est la foi en nous-mêmes, purifiée de tout égoïsme et de tout orgueil, qui est la base de la foi en la divine *Shakti*. C'est elle qui est la raison de notre force.

(La divine *Shakti*) "est *Maheshvari*, déesse de la suprême connaissance, qui nous apporte sa vision de toutes les variétés et toutes les étendues de la vérité, sa certitude dans la volonté spirituelle, le calme et la passion de son

étendue supramentale, sa félicité d'illumination; elle est *Mahakali*, déesse de la force suprême et avec elle vont les puissances et la force spirituelle, les plus sévères prescriptions de *Tapas*, et aussi l'agilité dans la bataille, la victoire et le rire, *l'attahasya*, qui fait une lumière de la défaite, de la mort et des pouvoirs de l'ignorance; elle est *Mahalakshmi*, déesse du , suprême amour et de la béatitude et ses dons sont la grâce de l'esprit, le charme et la beauté *d'Ananda*, la protection et toutes les bénédictions divines et humaines; elle est *Mahasarasvati*, déesse de la divine habileté et des travaux de l'esprit, et le yoga dépend d'elle, car il est habileté dans les œuvres, elle est l'utilité de la divine connaissance, et l'application de l'esprit en lui-même à la vie, et le bonheur de ses harmonies.

"40

"Et au-delà d'elle est *lshvara* et la foi en lui est la partie vraiment centrale dans la *shraddha* du yoga intégral."41

L'ACCESSION AU SUPRAMENTAL

En abordant l'étape finale de cette étude, il est nécessaire de rappeler que les mots que nous employons, qui ont été formés à partir de nos expériences ordinaires pour les exprimer, et cela par les moyens de la conscience dans son état moyen et ordinaire, ne peuvent pas s'adapter de manière convenable à la description d'états non seulement exceptionnels, mais dont le caractère essentiel est de dépasser le niveau mental. On ne peut que tenter une description incomplète et lointaine des étapes, des degrés, rencontrés dans l'ascension de ce domaine. Quant à la Nature même de la connaissance supramentale, nous avons déjà dit * qu'elle pouvait se décrire surtout par contraste avec la connaissance mentale. L'activité mentale conduit à une connaissance indirecte: elle ne donne pas la possession réelle de la vérité, elle conduit d'étapes en étapes, depuis l'ignorance jusqu'à une image de la vérité reflétée dans sa nature et, par conséquent, teintée et limitée par cette nature même. L'activité supramentale est au contraire connaissance par identité, donc totale, et réelle parce que totale: elle ne saisit pas seulement son objet, mais les relations de cet objet avec l'ensemble des êtres dont il est inséparable dans sa réalité. Enfin ce n'est pas seulement l'être qui est perçu et connu: c'est aussi son essence, la vérité qui le fait être.

"C'est là ce que le supramental, en intime contact avec l'infini, peut seul faire. Le supramental voit directement l'esprit et l'essence, le visage et le corps, le résultat et l'action, les principes et les conséquences de la vérité, comme un tout indivisible..."42

Il présente donc un côté dynamique et actif puisqu'il perçoit la conséquence avec le principe. Il est volonté vraie en même temps que connaissance vraie. Et ceci le distingue aussi du mental qui reste distinct de notre volonté; celle-ci du reste se réfracte en différentes manifestations dans les éléments de notre être, "volonté de l'intelligence,

*

* Ch. IV ; deuxième partie: La Gnose.

*

souhaits du mental affectif, désirs de la passion et de l'être vital, impulsions et compulsions aveugles ou borgnes de la nature nerveuse ou subconsciente".43

Une correspondance dégradée de ce principe existe dans le mental. Au sommet de notre être, le *Jiva* partage la lumière de la nature supramentale. Moins haut, le mental intuitif tend un premier voile entre cette lumière et son expression. Le mental intellectuel n'est qu'un "écran à demi transparent qui intercepte et reflète dans une atmosphère de modification par suppression et de rayonnante distorsion la vérité connue par le supramental". 44 Le mental lié aux sens est séparé de la lumière par "un nuage dense, une vapeur, un brouillard affectif et sensoriel, traversé ça et là d'éclairs et d'illuminations". Plus bas encore sont un mental vital coupé même de la lumière indirecte de l'intellect, et enfin le domaine totalement obscur de la vie submentale et de la matière où "l'esprit s'involve entièrement en lui-même comme dans le sommeil et la nuit, un sommeil plongé dans un rêve obscur et pourtant pénétrant, la nuit d'une énergie mécanique et somnambule".45

Mais le supramental est de nature spirituelle, et si l'esprit est partout, il s'ensuit que le supramental est partout, dans la nature comme dans la conscience; ce doit être lui qui organise, règle, détermine les jeux de la matière, de la vie et de la raison. C'est bien ce qui est: "c'est lui qui détermine ce que nous appelons selon leurs aspects: lois de la nature, *karma*, nécessité, destin."46

L'existence de telles lois pose en effet un problème insoluble pour la raison. Si l'on admet que les relations

constantes observées entre les êtres et les énergies ne sont pas irrationnelles et accidentelles, mais sont des lois définies, aucune raison ne permet de dire pourquoi elles ne sont pas différentes. Échappant donc pour leur justification au domaine rationnel, si elles ne sont pas accidentelles, elles sont nécessairement suprarationnelles.

L'agencement de ces lois dans le monde physique est assurément mécanique, mais son aspect nous pousse parfois à invoquer "une intuition cachée de leur propre existence à l'œuvre" ⁴⁷ dans les éléments matériels qui n'en sont pas conscients. Chez les êtres vivants, plus proches de nous-mêmes, une telle intuition se révèle dans l'instinct, "connaissance automatique . . . qui implique quelque part . . . une connaissance exacte du but, des relations et . . . de l'objet". ⁴⁸ Dans le domaine mental où l'instinct est présent, mais refoulé par la conscience, cette intuition se limite en étendue et en partie tandis que les activités naturelles se dédoublent en "une action incertaine et ignorante de la conscience superficielle et une action subliminale impliquant une direction subconsciente. . . " ⁴⁹ Chez l'homme les instincts et les intuitions ont été supprimés par le mental et se sont atrophiés, rendant la partie inférieure de notre être moins sûre, moins confiante en elle-même que chez l'animal, et cela "parce que le vrai *dharma* de l'homme, la loi de son existence est de tendre vers une existence plus largement consciente d'elle-même. . . " et si la raison était l'élément le plus élevé et le moyen le plus étendu, se suffisant à lui-même, du soi et de l'esprit, celui-ci pourrait par elle connaître parfaitement et diriger parfaitement tous les mouvements de sa nature. Il ne peut le faire entièrement, parce que son soi est une chose plus étendue que sa raison. . . " ⁵⁰

C'est donc par intuition que le supramental se révèle dans notre conscience, et c'est dans le mental intuitif que nous trouverons en nous sa meilleure expression.

Il y a là une étape nécessaire dans l'ascension de la conscience vers sa conversion supramentale. Cette conversion représente une aventure dont le mental ne peut prévoir ni les conséquences ni les périls, qu'il ne peut donc accepter brusquement. "Si le mental d'un animal avait à quitter consciemment le domaine sûr des impulsions sensorielles, de la compréhension liée aux sens et de l'instinct pour la périlleuse aventure d'une intelligence raisonnable, il se pourrait bien qu'il se détourne, apeuré et rétif à cet effort. Le mental humain est ici devant l'accomplissement d'un changement bien plus grand... et peut fort bien le considérer comme supérieur (à ses possibilités) et se refuser à l'aventure. En fait la transformation n'est possible que si intervient d'abord un développement spirituel de notre présent niveau de conscience..." ⁵¹

Ceci entraîne aussi la nécessité de développer en nous les possibilités d'expression des domaines que nous voulons posséder. Dès lors deux voies d'approche apparaissent. L'une consiste à développer l'intuition au point de lui remettre tout ce qui auparavant était du domaine du mental ordinaire; et comme ceci n'est pleinement possible que si le mental perd son habitude d'utiliser à son profit ce que l'intuition met à sa portée, il faut avant tout réduire au silence l'intellect, le mental, la volonté, et tout ce qui en eux peut être teinté de désir, d'émotion, afin que le Divin se révèle dans ce parfait silence. C'est une méthode puissante, mais elle ne conduit pas à remplacer immédiatement la raison réfléchie et le mental inférieur par la lumière supramentale. "Dès qu'une activité intérieure succède au silence . . . les vieilles puissances vont s'entremettre, sinon de l'intérieur, du moins par des centaines de suggestions de l'extérieur, et une volonté mentale inférieure se mélangera" (à nos décisions) ⁵² - La transformation préalable du mental inférieur reste donc nécessaire:

La seconde méthode se rattache au yoga de la dévotion. Elle consiste à rejeter dès l'abord l'intelligence et ses activités et à remettre toute action au Seigneur qui, dans notre cœur, conduit notre être. Ceci mène incontestablement à une spiritualisation de notre attitude tout entière, mais ce ne peut être la transformation complète cherchée, "parce que le cœur n'est pas le centre le plus élevé de notre être, parce qu'il n'est pas supramental ni directement animé par les sources supramentales..." ⁵³

"Le plus haut centre organisé de notre être incarné et de ses activités dans le corps est le centre mental le plus haut représenté par le symbole yogique du lotus au mille pétales, *sahasradala*, . . . il est donc possible d'adopter une méthode différente, plus directe. . . de rapporter. . . toute notre pensée et notre activité. . . à la vérité voilée de la Divinité au-dessus du mental, et de recevoir comme une sorte de descente d'en haut, une descente dont nous devenons non seulement spirituellement, mais physiquement conscients. " ⁵⁴ "Une quatrième méthode se présente naturellement à l'intelligence développée et s'applique bien au penseur. Elle consiste à développer l'intellect au lieu de l'éliminer, mais avec la volonté, non pas de chérir ses limites, mais d'exalter ses possibilités, sa clarté, son intensité, les gradations et la puissance de son activité jusqu'à ce qu'elle vienne en contact avec ce qui la dépasse et qu'elle puisse facilement être prise et transformée en cette activité supérieure consciente." ⁵⁵

Cette transformation ne peut pourtant pas être le fait de l'intellect lui-même: il y faut l'intervention de l'énergie supramentale. Celle-ci ne se manifeste pas nécessairement, du reste, à la fin du développement intellectuel: elle peut se produire pendant son cours, le guidant et le développant vers l'intuition supérieure.

"La plus ample action naturelle de la *Shakti* combine toutes ces méthodes. Elle crée, parfois au début, parfois plus tard, et peut-être à la dernière étape, la liberté du silence spirituel. Elle éveille l'être intuitif secret dans le mental lui-même et nous habitue à rapporter toutes nos pensées, nos sentiments, notre volonté et notre activité à l'intervention du Divin, à sa Gloire et sa Puissance, maintenant cachées au cœur de ses profondeurs. Elle élève, quand nous sommes prêts, le centre de ses opérations au sommet du mental et ouvre (l'accès) aux niveaux supramentaux. Elle procède doublement: par une action de haut en bas pénétrant et transformant la nature inférieure, et par une action de bas en haut élevant toutes les énergies vers ce qui les domine jusqu'à ce que la transformation soit complète et le changement de l'organisme entier intégralement effectué. Elle ne fait pas cela dans un ordre fixe et mécaniquement invariable, tel que l'exigerait la rigidité de l'intellect logique, mais librement et avec souplesse selon les besoins de son œuvre et les exigences de la nature."⁵⁶

Le premier résultat de cette transformation n'est pas la manifestation directe du supramental lui-même, mais celle du mental intuitif, qui entraîne une illumination de l'intellect, de la volonté et de tous les autres mouvements liés au mental.

On pourrait concevoir cette mentalité intuitive rendue parfaite, devenant un état permanent, une étape durable de l'évolution. Mais cela n'est pas possible, parce qu'elle est encore un état mental, donc limité et ne satisfaisant pas totalement notre aspiration, et toujours accessible à l'invasion du mental inférieur; elle ne peut s'en défendre qu'en faisant un appel de plus en plus important à l'énergie supramentale, c'est-à-dire en se transformant pour s'élever jusqu'à elle.

Ces mouvements se font par stades -successifs dans un ordre qui peut grandement varier. Mais on peut, pour la commodité de l'exposé, les classer en une série qui commence par la mentalité intuitive elle-même.

"La pensée du mental intuitif procède entièrement selon quatre pouvoirs qui donnent une forme à la vérité: une intuition qui suggère son idée, une intuition qui discrimine, une inspiration qui apporte son expression verbale et quelque chose de la substance supérieure, et une révélation qui donne forme visible à son aspect et à son corps réels."⁵⁷

Il ne faut pas confondre ces pouvoirs de la conscience avec une certaine pénétration intellectuelle ou une certaine rapidité mentale qui sont souvent appelées intuitions; la véritable intuition n'est pas rapide mais immédiate, elle ne pénètre pas, elle est dans son objet. "L'intuition agissant au niveau mental suggère une idée intérieure, lumineuse, directe de la vérité, une idée qui est une vraie image et une vraie indication, pas encore la vision totale et entièrement présente, mais plutôt de la nature d'un éclair, souvenir de quelque vérité, reconnaissance d'un secret de la connaissance du soi... C'est une représentation... un reflet, mais un reflet qui est... avec quelque chose de la substance de la vérité réelle. La discrimination instinctive est une action secondaire qui met à sa juste place cette idée de la vérité et ses relations avec d'autres idées"... "De même que l'intuition est de la nature d'une mémoire... ainsi l'inspiration est de la nature d'une vérité entendue: c'est une réception immédiate de la voix même de la vérité, elle apporte aussitôt le mot qui lui donne corps et... quelque chose de plus... un peu de sa réalité intérieure et du mouvement de sa substance dans sa présence vive. La révélation est de la nature d'une vision directe, *pratyaksha*, *drishti*, et rend évidente à la vision actuelle la chose en elle-même dont l'idée est la représentation."⁵⁸

Si le développement suit la succession régulière de ces états on remarquera que les deux premiers apparaissent souvent groupés, formant une sorte de gnose inférieure où chacun est nécessaire. La discrimination intuitive seule forme en effet une sorte de "gnose critique"⁵⁹ pour laquelle le renouvellement de ses éléments est difficile; et l'intuition suggestive ne peut, sans discrimination, débarrasser le flot de ses acquisitions des concrétions mentales toujours prêtes à les alourdir.

De même, les deux autres pouvoirs forment une gnose d'intuition supérieure où chacun est nécessaire. La seule révélation possède la vérité sans avoir le pouvoir de l'exprimer: c'est "la présence de la vérité mais non sa pleine manifestation"⁶⁰; et l'inspiration privée de la révélation n'a pas d'objet pour son expression dynamique. Du reste la gnose supérieure a besoin de l'inférieure; réduite à elle-même elle est "un mental de splendeur spirituelle"⁶¹ sans lien avec les formes habituelles de la pensée. Au cours d'un développement régulier, la gnose inférieure étant établie et les deux pouvoirs supérieurs étant actifs, l'inspiration, puis la révélation pénètrent les pouvoirs inférieurs. Le mental intuitif étant alors pleinement formé "le pas suivant est possible: l'élévation du centre et du niveau de l'activité au-delà du mental et la prédominance de la raison supramentale".⁶²

"Le mental intuitif est une traduction immédiate en termes mentaux, par une substance rayonnante supramentale, de la vérité à demi transformée..."⁶³

"L'esprit plus élevé, au-delà du mental, apparaît d'abord comme une présence, une lumière, un pouvoir, une

source, un infini, mais tout ce que nous pouvons en connaître est d'abord une identité infinie d'être, de conscience, de pouvoir de conscience, *ananda*. Le reste vient de là, mais ne prend pas une forme de pensée, de volonté ou de sensation définie au-delà de nous; il le fait seulement dans le mental intuitif et à son niveau. . . Lorsque nous progressons, ou croissons, dans une union plus lumineuse et dynamique avec cet esprit . . . une plus grande activité de connaissance, de volonté et de sensation spirituelle se manifeste et paraît s'organiser au-delà du mental. . . La mentalité intuitive devient alors un mouvement secondaire et inférieur attendant (tout) de ce pouvoir supérieur. . . En fait elle joue le même rôle et occupe la même position par rapport à lui que l'intelligence ordinaire par rapport à elle (cette intuition) à un stade précédent du yoga. "64

"Cette double activité sur les deux plans de notre être renforce d'abord la mentalité intuitive . . . et l'aide à expulser ou transformer, plus complètement les survivances, invasions ou concrétions de l'ignorance. Et de plus en plus elle élève la mentalité intuitive elle-même dans sa lumière de connaissance et, en fait, la transforme . . . en ce que nous pouvons appeler . . . une raison divine. C'est comme raison divine que le supramental lui-même commence... ordinairement à manifester son activité . . . pour ensuite . . . descendre et prendre la place de l'intelligence ordinaire et de la raison... Elle est d'un caractère plus limité (que l'intuition), parce que, bien qu'elle ne soit pas du type mental... elle est un pouvoir délégué pour des buts... analogues jusqu'à un certain point à ceux de la volonté et de la raison humaines; c'est dans la partie encore plus haute du supramental que survient l'activité directe, totalement révélée et immédiate *d'Ishvara* dans l'être humain. Ces distinctions entre le mental intuitif, la raison divine et le supramental supérieur, et d'autres degrés dans chacun, doivent être introduites car elles prennent en fait une grande importance. "65

Quand la raison supramentale prédomine ainsi, un changement complet se produit dont la première caractéristique est "un retournement complet. . . de toute l'activité":66 A l'état ordinaire, nous vivons au niveau mental, capables de regarder soit en bas vers la vie et le corps, soit en haut vers quelque chose de supérieur dont nous pouvons recevoir la lumière. Le développement de l'intuition vraie rend directe et consciente cette communication avec les plans supérieurs. L'apparition de la raison supramentale transporte le centre de notre conscience dans cette lumière. Nous sommes libérés des sujétions anciennes de notre nature inférieure tout entière, dans la mesure où celle-ci a subi la transformation supramentale.

La seconde caractéristique de ce nouvel état est de voir la pensée et la volonté se former entièrement au niveau supramental. Leur pouvoir n'est pas complet dès le début, car d'une part "la raison supramentale n'est qu'une expression élémentaire du supramental", 67 et d'autre part leur expression exige cette transformation de notre nature inférieure que seul le supramental lui-même peut accomplir; et c'est précisément la raison supramentale qui l'effectue en grande partie.

Cette raison divine. . . " agit au moyen des mêmes quatre pouvoirs que le mental intuitif. . . (Mais) de ces quatre la discrimination peut difficilement être reconnue comme un pouvoir séparé, car elle est constamment inhérente aux trois autres. . . "68

"L'activité de cette raison supramentale couvre et dépasse tout ce qui est fait par la raison mentale, mais part de l'extrémité opposée et agit en conséquence. Les vérités essentielles du soi et de l'esprit et le principe des choses ne sont pas, pour la raison spirituelle, des idées abstraites ou de subtiles expériences sans substance auxquelles elle arrive par une sorte de dépassement de (ses) limites, mais une réalité constante et l'arrière-fond naturel de toute son idéation et de son expérience... "69 Elle fait une "harmonie lumineuse"70 des relations entre les éléments de notre être. "Elle inclut les données des sens, mais leur donne une autre signification à la lumière de ce qui est derrière elles et ne les traite que comme les indications les plus extérieures: la vérité intérieure lui est connue grâce à un sens plus élevé qu'elle possède déjà. . . " 71 Elle agit de manière analogue avec notre être affectif, notre être physique et leurs diverses activités, les rapportant constamment à la vérité qu'elles recouvrent. En même temps la raison spirituelle nous unit à "la vérité essentielle et plus haute qui est sa source constante, son support et sa référence".72

Là sont éternellement présents l'existence infinie, la conscience infinie, l'infini *ananda*. "Il ne s'agit plus seulement ici de voir ou de connaître, mais de la condition même du soi en tout et de tout dans le Soi, de Dieu en tout et de tout en Dieu et de tout vu en Dieu. . . Là sont la pensée, la volonté et la sensation et tout ce qui appartient à notre nature, mais transfiguré et élevé dans une conscience supérieure. "73

"Par la suite l'activité du supramental consiste à manifester et organiser cette conscience supérieure... non seulement dans l'infini supérieur avec quelques manifestations limitées, voilées ou abaissées, et déformées, dans l'être individuel et la nature, mais largement et totalement dans l'individu. . . "74

"Le caractère de cette activité, dans la mesure où elle peut être exprimée, pourra être mieux dit plus loin, quand

nous parlerons de la conscience et de la vision en *Brahman*. Dans les chapitres suivants nous nous occuperons seulement de ce qui concerne la pensée, la volonté, les expériences psychiques et autres, dans la nature individuelle. Tout ce qu'il est nécessaire de noter à présent, c'est qu'ici aussi il y a, dans le domaine de la pensée et de la volonté, une triple action. La raison spirituelle est élevée et étendue jusqu'à une plus grande activité de représentation qui nous fournit surtout les états actuels du soi en nous et autour de nous. Puis intervient une activité d'interprétation supérieure de la connaissance supramentale. ..., qui nous ouvre de plus grandes possibilités dans le temps, l'espace et au-delà. Enfin arrive une connaissance supérieure par identité qui est la porte d'entrée à l'essentielle connaissance de soi, à l'omniscience et à l'omnipotence *d'Ishvara*. "75

On doit ici plus que jamais se rappeler qu'aucun ordre déterminé de développement ne s'impose pour les étapes décrites, et de plus "qu'il y a toujours une différence entre le supramental suprême de l'omniscient et omnipotent *Ishvara* et ce qui peut être atteint par le *Jiva*. (Dans ces domaines, le *Jiva*) jouit de la pleine lumière essentielle, du pouvoir, de l'*ananda*, du soi infini par son unité avec l'esprit, mais dans leur expression dynamique il doit se déterminer et s'individualiser selon la nature de l'expression de lui-même que l'esprit transcendant et universel recherche dans le *Jiva* particulier", 76

"Ordinairement la connaissance supramentale s'organise d'abord et avec le plus de facilité dans les processus de la pensée pure et de la connaissance pure, *jnana*, parce que là le mental humain a déjà une tendance vers ce qui est supérieur, et qu'il est presque libre. Ensuite il s'organisera dans les processus de la pensée et de la connaissance appliquées, mais plus difficilement, parce que là le mental de l'homme est, au plus haut point, à la fois actif, lié et uni à ses méthodes inférieures. La dernière conquête et la plus difficile, parce que c'est... pour le mental un domaine de conjectures ou un vide, sera la connaissance des trois temps, *trikaladrishti*... "77

"Tels sont: le caractère général de la connaissance supramentale, ses pouvoirs principaux et son action. Il reste à voir son organisation particulière, le changement que le supramental produira dans les différents éléments de la mentalité humaine présente, et les activités spéciales qui donnent à (cette) pensée ses constituants, ses motifs et ses données. "78

LE SUPRAMENTAL

En parlant du supramental nous avons insisté jusqu'à présent sur les contrastes existant entre sa nature et son action et celles du mental. Le fait même que ces contrastes se retrouvent dans chaque cas montre qu'il existe un certain parallélisme, une relation définie, entre les deux termes. Cette relation, nous l'avons dit, est une dérivation: le mental est une expression inférieure, limitée, fragmentée, du supramental.

Nous avons vu comment, sous l'action du supramental, le mental se transforme, brise les limites que l'ego lui imposait et devient la pure expression dans le monde mental des vérités du monde supérieur. Cela suppose une transformation totale de son activité que nous allons examiner.

L'activité mentale dans son ensemble peut prendre trois formes selon ses relations avec l'élément vital.

Sa forme inférieure est liée aux sens et à toute notre sensibilité nerveuse, à nos réactions affectives et aux habitudes formées par notre éducation et notre milieu. Elle procède par deux mouvements: l'un, à peu près automatique, est la répétition constante d'un certain nombre de notions et d'expériences liées à notre vie pratique physique ou affective; l'autre comprend les essais que nous faisons pour ramener nos expériences nouvelles aux formes habituelles de pensée provenant du mouvement précédent. La grande majorité des humains est incapable de dépasser ce stade.

Dans la suivante, le mental, plus actif et plus libre, agit comme un intermédiaire entre les idées et la vie: d'une part il tire de la vie le matériau d'idées nouvelles dont la vie profite; d'autre part, il s'ouvre à des influences plus élevées qui, à travers lui, agissent sur la vie et transforment son expression.

Enfin, au sommet, on trouve l'activité mentale désintéressée qui ne s'attache qu'à trouver et exprimer la vérité: l'intellectualité pure éprise d'abstraction.

Ces trois tendances mentales, quand elles se rencontrent dans un même être, sont généralement en lutte parce qu'elles participent de deux principes dont l'unité et l'harmonie ne peuvent se réaliser que dans le soi.

C'est une gradation inverse que manifeste le supramental. Tout d'abord se présente la connaissance par identité, pure et totale, où la connaissance concrète de l'esprit trouve la loi de son expérience vraie. Il n'y a donc pas de distinction de fait entre la connaissance et l'expression: "Le supramental perçoit toujours l'action comme une manifestation et une expression du soi, et la création comme une révélation de l'infini." 79 Attitude qui n'est pas une limitation de la connaissance qui subsiste, débordant sa manifestation, et détermine l'harmonie de l'action.

Celle-ci, qui correspond aux formes inférieures de notre activité mentale, "organise l'harmonie de l'existence manifestée de l'être supramental",⁸⁰ la relie d'une part aux principes, aux vérités éternelles, et de l'autre au rythme propre de l'expérience dans tous les domaines. Il crée un ordre, mais un ordre libre et souple comme l'esprit lui-même et non pas l'ordre rigide d'un système.

La connaissance supramentale ainsi constituée dépasse si largement le domaine mental qu'il est difficile de concevoir comment il se transforme sous son influence.

L'intelligence raisonnante est en réalité un intermédiaire. Elle est prise entre les sensations, les instincts, les impulsions de la vie animant le mental inférieur, et les lumières incertaines d'une intuition supramentale non encore développée. Ni l'une ni l'autre de ces deux sources ne peuvent lui donner la certitude qu'elle réclame. La certitude intuitive disparaît dès que ses éléments pénètrent dans la région mentale, insuffisamment préparée et purifiée, qui mêle inextricablement ses activités à ce qu'elle reçoit. Et la certitude de l'instinct vital disparaît à son tour par l'intervention du mental qui l'a profondément transformé. Ainsi l'intelligence ne se sent en sécurité que quand elle a passé au crible de ses propres critères les éléments que l'instinct, l'intuition, ou les sens lui fournissent. Cela ne lui permet du reste pas d'outrepasser son rôle d'intermédiaire: elle se donne l'illusion d'y réussir en réduisant "toutes ses expériences en formules rationnelles et en fermant les yeux sur la moitié de la nature réelle de la pensée et des activités qu'elle recouvre, et sur l'étendue infinie de ce qui échappe à ses formules".⁸¹ En quoi elle oublie d'appliquer à ses propres productions les critères qui sont sa sauvegarde: les critères logiques.

L'activité logique est le pouvoir caractéristique de la raison. Celle-ci se compose de trois temps: la réunion des éléments, leur arrangement conduisant à une conclusion, la vérification de celle-ci au moyen d'opérations et de points de repères établis par la réflexion et l'expérience.

Le premier travail de la raison logique consiste à recueillir des observations exactes et complètes sur le domaine qui l'intéresse. Le plus accessible de ces domaines est le monde physique naturel; ensuite vient notre monde intérieur conscient. Entre ces deux domaines se place celui des autres êtres conscients que le mental attaque indirectement, par l'observation et l'expérience aidées par l'idée qu'une certaine analogie nous permet d'appliquer à ces êtres ce que nous savons de notre propre conscience. L'étude du raisonnement par le raisonnement, afin de s'assurer de son exactitude, est le domaine de la logique. Il reste encore à faire "la découverte des choses et des étendues existant derrière les apparences du monde physique et la découverte du soi secret, principe d'existence de l'homme et de la nature".⁸² De ces deux derniers domaines, le premier est ouvert au raisonnement logique, mais celui-ci est rarement disposé à s'en occuper, et quant au second, "il essaye généralement de le découvrir au moyen d'une logique métaphysique fondée sur des observations analytiques et synthétiques des phénomènes de la vie, du mental et de la matière".⁸³

Dans tous ces domaines l'activité de l'intelligence a d'abord pour but une réunion de données et leur classement; mais bientôt cette activité se montrant insuffisante, le besoin se fait sentir d'une méthode qui éprouve chaque résultat, chaque conclusion et donne un ordre à l'activité mentale. C'est ici que la logique atteint son sommet. Toute l'activité de groupement des observations est doublée par un dispositif de sûreté et de vérification qui utilise ses résultats pour en construire un tout, une synthèse complétant ou remplaçant les premiers résultats du mental.

La mémoire est un instrument indispensable de ce travail, "soit sous la forme artificielle d'enregistrements, soit sous la *forme* d'une mémoire générale de la race conservant ses gains par des répétitions ou des renouvellements constants, soit encore - et c'est un élément insuffisamment apprécié- sous forme d'une mémoire latente, capable, sous l'action de divers stimulus, de répéter dans des conditions nouvelles certains mouvements passés de la connaissance. . ."84

Le jugement s'empare de ces matériaux, soit par une combinaison d'observations et d'inférences, soit par un appel à une idée immédiate - essai du mental pour s'approcher de l'intuition - soit par les voies plus sûres de l'activité logique.

Mémoire et jugement sont aidés par l'imagination qui suggère des possibilités nouvelles que les activités précédentes n'avaient pas offertes, et ses produits sont à leur tour soumis à l'examen logique. En résumé, le but de la raison logique est de se débarrasser de l'erreur "pour arriver à des certitudes dignes de confiance".⁸⁵ L'activité de ce mécanisme complexe du raisonnement accroît la maîtrise du mental sur lui-même et sur le monde qui l'entoure, mais il ne lui permet jamais de savoir avec certitude "si ses données lui fournissent le cadre d'une connaissance réelle ou seulement un cadre utile et nécessaire au mental et à la volonté humaine dans leur forme actuelle d'activité. . ."86 Cette certitude ne peut venir à la conscience que du supramental dont les activités doivent d'abord illuminer, puis remplacer celles du mental.

Pour en parler nous conserverons aux éléments supramentaux les noms de leurs correspondants mentaux, et cela faute de mieux, mais en insistant sur le fait que cette correspondance s'accompagne d'une différence considérable que l'emploi d'un même nom ne doit pas faire oublier .

La première fonction supramentale à s'organiser est la raison supramentale. Elle "observe tout ce que l'intelligence observe - et bien plus" ⁸⁷ par une union directe, donnant de l'objet observé une connaissance analogue à celle que nous avons de notre être même et dont le contenu est d'autant plus riche et complet que notre évolution dans le supranormal est plus avancée. Cette union établit entre celui qui connaît et l'objet un courant, un lien de connaissance qui ne sera plus nécessaire quand l'unité fondamentale obtenue "sera devenue une unité complètement active. Ce processus est la base de ce que *Patandjali* appelle *samyama*".⁸⁸

Cette observation supramentale peut prendre diverses formes, mais en tous cas ses résultats sont les mêmes. "Le supramental distingue par une vision directe et sans (l'emploi) d'aucun processus mental consistant à séparer en autant de parties les particularités de l'objet: forme, énergie, activité, qualité, mental, vie, âme, et il perçoit d'une manière aussi directe et sans (l'usage) d'aucune construction la totalité significative dont ces particularités sont les accidents. Il voit aussi l'essentialité, le *Svabhava*, de l'objet en lui-même. . . Et de plus . . . le soi un, l'existence une, la conscience, le pouvoir, la force dont il est l'expression fondamentale."⁸⁹

La mémoire supramentale se présente d'une part comme la mémoire mentale, mais elle la dépasse. . . "à un certain niveau, toute connaissance se présente comme un souvenir, parce que tout est latent dans le soi, ou le supramental, ou lui est inhérent. Le futur comme le passé se présente à la connaissance supramentale comme un souvenir de ce qui est prévu".⁹⁰

"L'imagination transformée dans le supramental agit d'une part comme un pouvoir (créateur) d'image vraie et de vrai symbole... et d'autre part comme une inspiration, une vision qui interprète des possibilités et potentialités non moins vraies que les choses actuelles ou réalisées. "⁹¹. "Celles-ci sont mises à leurs places par un jugement intuitif ou interprétatif, ou par un (jugement) inhérent à la vision de l'image, du symbole ou de la potentialité, ou par une . . . révélation de ce qui est derrière l'image ou le symbole . . . qui . . . impose des vérités dernières, de suprêmes certitudes. "⁹²

"Enfin il est une logique de la raison supramentale. . . Sa fonction est simplement de lier connaissance à connaissance, de découvrir et d'utiliser les harmonies, les arrangements, les relations, d'organiser l'activité de la connaissance supramentale. Elle fait ceci non pas en suivant quelque règle formelle, ou par construction d'inférences, mais par une vision directe, vivante et immédiate et une (capacité) de mettre en place les liaisons et relations. . . "⁹³

LA CONNAISSANCE SENSIBLE SUPRAMENTALE

Ce qui précède concerne le mécanisme de l'activité supramentale. Pour nous rendre compte de la manière dont le supramental acquiert ses connaissances des différents êtres, il nous faut examiner ce qui peut, à ce niveau, correspondre aux cinq sens de l'homme ordinaire.

La difficulté du sujet vient ici de ce que le renversement de l'ordre des facteurs de conscience, caractéristique du supramental, joue ici dans un domaine qui nous est par trop familier. Il nous est à peu près impossible d'admettre que nos sensations ne sont pas déterminées par nos organes des sens. Or, ce point de vue n'est pas admis par la psychologie indienne qui relie les cinq sens de perception à un chef commun, le mental.

Comme nous l'avons dit plus haut, ce qui est essentiel dans la sensation, c'est son caractère conscient, et celui-ci dépend du mental qui peut fort bien, s'il s'y est entraîné, ou sous l'action d'une circonstance particulière, maladie ou intoxication par exemple, en modifier la forme et la valeur. L'attrait ou la répulsion exercés par certaines nourritures sont clairement liés à des habitudes et peuvent subir un renversement complet. Quand on parle d'entraînement nécessaire pour goûter telle ou telle expression artistique, ce n'est pas d'une modification des organes des sens qu'il s'agit, mais bien d'un entraînement du mental. C'est le résultat d'une très longue interaction du mental et du corps qui a spécialisé certaines sensibilités physiques de manière à subdiviser la connaissance sensible en autant de domaines qu'il s'est formé d'organes des sens. Ceux-ci sont alors des intermédiaires habituels de cette connaissance, à laquelle ils imposent leurs propres limitations mais ils ne lui sont pas nécessaires, au sens strict du terme.

Alors que la possibilité d'une connaissance sensible en l'absence d'organes des sens est pour nous à peine

concevable, elle est centrale et évidente pour le supramental qui procède d'abord par une connaissance directe, par identité de nature. C'est de cette connaissance que dérivent toutes les autres relations du sujet et de l'objet, et elle reste présente à l'arrière-plan de toutes leurs manifestations.

Ces relations secondaires sont de trois sortes qui se distinguent par la position de plus en plus objective qu'elles accordent à ce qui leur est connu.

Il y a tout d'abord une vaste compréhension "qui prend en elle-même toute la vérité, l'idée et l'objet de la connaissance et les voit en un seul acte dans leur essence, leur totalité et leurs parties ou leurs aspects": *vijnana*".⁹⁴

Le second mouvement est une intelligence (et elle est le prototype de l'intelligence mentale) qui écarte l'objet de l'unité essentielle afin d'établir avec lui des rapports nouveaux "qui sont autant d'accords mineurs dans l'harmonie du jeu de la conscience," ⁹⁵ *Prajnana*; son mouvement n'est pas complet s'il ne s'exprime par la pensée et le mot qui constituent la troisième activité.

"Enfin, une quatrième activité . . . accentue l'objectivité de la chose connue, l'écarte de sa position dans la conscience qui éprouve et rétablit la proximité en établissant une union par contact, soit de manière directe . . . soit, moins étroitement, à travers . . . ce courant de conscience dont il a déjà été question. C'est là un contact avec l'existence, les présences, les choses, formes, forces, activités: mais un contact pris au sein de l'être et de l'énergie supramentale et non pas dans la division de la matière et à travers des organes physiques ; il constitue la connaissance sensible supramentale: *Sanjnana*."⁹⁶ "L'état décrit par l'*Upanishad*, dans lequel on voit, entend, sent, touche, perçoit de toutes manières *Brahman* et *Brahman* seul, parce que toutes choses sont devenues seulement cela pour la conscience et non pas d'autres existences, séparées ou indépendantes, n'est pas une simple manière de parler, mais la description exacte de l'activité fondamentale de la pure connaissance sensible, l'objet spirituel du pur *Sanjnana*."⁹⁷

Ainsi le supramental "perçoit tout comme étant Dieu et en Dieu".⁹⁸ Rien ne lui est étranger: il peut connaître toutes choses, dans tous les mondes ou les plans "dans n'importe quelle formation de la conscience universelle".⁹⁹ " Il peut utiliser tous les autres états de conscience sensible, leurs sens et leurs organes appropriés, leur ajoutant ce qu'ils n'ont pas, redressant leurs erreurs et suppléant à leurs déficiences: car il est leur origine à tous et ils sont seulement des dérivations de cette connaissance sensible supérieure, de ce véritable et illimitable *Sanjnana*."¹⁰⁰

Ces relations entre les sens et la conscience font que les sensations perçues au travers des sens physiques eux-mêmes subissent une transformation par l'influence du supramental. Ce n'est plus une vision vague et triviale que nous fournit la vue, c'est celle du poète et de l'artiste, "mais singulièrement spiritualisée et glorifiée, en vérité comme si c'était la vue du suprême et divin Poète et Artiste. . ." ¹⁰¹ Et les autres sens subissent une transformation semblable.

En même temps, le domaine accessible à notre conscience s'étend à tout ce qui est subliminal pour la conscience ordinaire et d'abord à tout le monde vital qui pénètre et entoure notre être physique. Conscience extérieure d'abord des êtres et des énergies, mais ensuite conscience intérieure, quand la descente supramentale dans l'être physique y éveille - si elle ne l'a pas fait au cours des étapes précédentes du yoga - ce qui forme l'enveloppe vitale, le *prana kosha*. Nous devenons alors conscients, directement, d'être une individualisation de la vie universelle. "Le supramental prend possession de tout ce grand domaine d'expérience, le rend lumineux, harmonieux ... et dirige les pouvoirs et les possibilités élevés et presque illimités de l'énergie vitale dans tous ses domaines, selon la volonté simple mais complexe . . . du Divin dans notre vie. . ." ¹⁰²

L'action du supramental ne s'exerce pas seulement au-dessus de nous, sur le *Jiva* glorieux, et autour de nous, dans les lointains de notre être subliminal, mais en nous, au plus profond de notre individualité, dans notre être psychique.

L'être psychique est notre âme vraie, ce qui recueille et s'accroît par nos expériences, ce dont nous sommes l'enveloppe et l'instrument. Nous aurons plus loin l'occasion de parler en détail de sa nature et de son origine. Nous n'en parlerons ici qu'au point de vue de la conscience et de l'action que peut avoir sur lui le supramental. Beaucoup de ce qui est subliminal en nous dépend en quelque manière de l'être psychique. Celui-ci possède, de par sa nature même, des possibilités conscientes extrêmement étendues et qui peuvent s'exprimer en formes très semblables à celles que procurent nos sens physiques. Il se produit parfois des infiltrations de ses pouvoirs dans la conscience extérieure. Pénétrant dans des domaines sujets aux déformations du désir et aux illusions du mental, elles donnent lieu à divers phénomènes, parfois qualifiés de psychiques, qui, malgré leur origine, transportent avec eux une masse d'erreurs si considérable qu'elle leur ôte généralement toute valeur tandis que leur aspect exceptionnel ou miraculeux les rend dangereux. Les mêmes phénomènes se produisant dans un mental

entièrement purifié de toute immixtion de désir, sont à peu près sans danger; ils ne sont pas pour cela purs de toute erreur, car ils agissent dans le domaine mental qui leur impose ses propres limites. L'éveil de cette conscience psychique dans toute sa pureté n'est possible que par l'action du supramental. Elle nous apporte alors la possibilité d'une communication directe, d'un échange avec les autres êtres, cet échange étant pour eux actuellement conscient ou non selon le degré de développement de leur propre conscience. "C'est largement par un tel échange psycho-spirituel qu'un maître en yoga aide son disciple. "103 En tournant vers nous-mêmes ce pouvoir, nous pouvons en faire un puissant instrument de maîtrise de notre nature tout entière. "Mais l'emploi spirituelle plus direct de la conscience psychique est d'en faire un instrument de contact, de communication et d'union avec le Divin. Un monde de symboles psycho-spirituels s'ouvre alors . . . qui peuvent devenir . . . des moyens d'accéder au pouvoir spirituel, à la connaissance spirituelle, à *l'ananda*. Le *mantra* est un de ces moyens psycho-spirituel, à la fois un symbole, un instrument et un son matériel, un corps pour la manifestation divine; les images de la Divinité et de ses personnalités ou pouvoirs utilisés dans la méditation et pour l'adoration, dans le yoga, sont de même nature. "104

La conscience psychique est individuelle: l'influence du supramental va l'universaliser; elle était fragmentaire, incohérente et mal réglée, parfois incompréhensible: le supramental la rendra harmonieuse et continue, et fournira tout leur sens à ses éléments. Puis il la transformera après l'avoir complétée: la conscience psychique apparaît, elle aussi, comme une vérité partielle qui trouve son accomplissement en s'élevant dans la lumière du *vijnana pourousha*.

"L'état de l'être après cette transformation supramentale sera, dans toutes les parties de sa conscience et de sa connaissance, celui d'une conscience infinie et cosmique agissant à travers le *pourousha* individuel universalisé. "105

VERS LA VISION SUPRAMENTALE DU TEMPS

De même que le Transcendant s'exprime dans l'espace par les aspects liés du Non-Manifesté et du Manifesté, de même le Suprême s'exprime par deux aspects dynamiques: l'Infini hors du temps, et Ses manifestations successives.

Au cours de l'évolution déterminée par le yoga, la conscience mentale traverse trois stades successifs. Le premier est celui de l'ignorance, d'une ignorance capable de "rechercher la connaissance et de la trouver, au moins sous forme d'une série de représentations mentales, pouvant devenir des pistes vers la vérité vraie. . . Chaque vérité est pour ce type de mentalité une chose qu'originellement elle ne possédait pas. . . Sa connaissance elle même implique une ignorance précédente: c'est un instrument d'*Avidya*."106

Dans le second stade le mental se rend compte "que la connaissance de toute chose est cachée en lui ou tout au moins quelque part dans l'être, comme voilée et oubliée..."107

"Le troisième stade . . . est celui du mental possédant la connaissance, où toutes choses et toutes vérités sont perçues et éprouvées comme étant déjà présentes et connues, immédiatement accessibles simplement en tournant la lumière vers elles, comme quand nous tournons l'œil vers des choses (contenues) dans une chambre déjà connue et familière - bien qu'elles ne soient pas toujours présentes à la vision parce que celle-ci n'y est pas attentive..."108

A chacune de ces étapes d'évolution mentale correspond une vision du temps. Le mental ignorant doit à l'existence cachée du soi "un vague sens de la continuité du soi et d'une continuité essentielle de l'expérience". 109 Son activité pratique se base d'une part sur son état présent, de l'autre sur "la trace laissée derrière lui par le passé et conservée par la mémoire". 110 En ce qui concerne l'avenir, il est persuadé qu'une régularité existe dans la succession des faits d'expérience et il possède "un pouvoir incertain de prévision fondé en partie sur des expériences répétées, et des inférences bien fondées, et en partie sur des constructions imaginées et des conjectures".111 Il en résulte qu'il ne possède généralement que des probabilités et des possibilités, non des certitudes.

L'aspiration humaine vers la connaissance ne peut pas se satisfaire de cette situation, et dans ses tentatives elle est aidée par plusieurs pouvoirs dont le premier est la raison. Grâce à elle, elle transforme sa connaissance empirique en science et acquiert ainsi un pouvoir de prévision très réel et pratiquement efficace sur le monde physique, mais beaucoup moins réel en ce qui concerne la vie ou la conscience. "La vie et le mental sont un flux constant de relations possibles entre l'esprit et la matière, et à chaque étape elles comportent, sinon une infinité, du

moins un nombre indéfini de possibilités, ce qui suffit à rendre incertain et relatif tout calcul logique. "112 De plus il s'ajoute à cette nature l'imprévisible volonté de l'âme et de l'esprit caché.

Certaines ouvertures existent néanmoins qui permettent une connaissance incertaine, très imparfaite en général, mais directe, dans le temps. Ces mouvements mentaux et vitaux appelés pressentiments, ne sont dignes de confiance que sous le contrôle de l'intuition. Mais celle-ci agissant dans notre mentalité actuelle reste incertaine, imparfaite et obscurcie par de fausses initiatives de l'imagination.

C'est en constatant cette large impuissance de ses facultés ordinaires que l'homme s'est adressé à divers types de pratiques divinatoires, telles que les présages, l'interprétation des rêves et l'astrologie... "Une connaissance psychique supérieure montre qu'il existe en fait dans le monde plusieurs systèmes de correspondance et d'indices et que ces choses, quelque mal employées (qu'elles soient) par l'intelligence humaine, peuvent, placées correctement et dans les conditions voulues, nous fournir des données réelles. . . Mais il est évident que seule une connaissance intuitive peut les découvrir et les formuler. . . Autrement, manipulées par l'intelligence superficielle, elles ne peuvent que se convertir en une épaisse forêt d'erreurs". 113

Nous avons dit à quelle extension des possibilités conscientes correspondait la pleine conquête de la conscience psychique. Cela est vrai du temps comme des plans et mondes d'existence. Ici une prévision et une post-vision sont possibles dans l'avenir et le passé aussi bien qu'une circum-vision dans le présent, tant en ce qui concerne notre être même que ceux qui nous entourent. Ces pouvoirs nouveaux sont acquis d'abord sous forme d'images symboliques et, plus tard, quand la maîtrise est complète, par vision directe.

Il faut répéter ici ce que nous avons dit plus haut à propos de la conscience psychique: elle possède, malgré sa puissance, le grand inconvénient d'être accessible à toutes sortes d'erreurs et de déformations, surtout dans ses manifestations les plus extérieures. La conscience psychique du temps, comme celle du mental, est divisée en passé, présent et futur; mais elle est incomparablement plus vaste, car elle saisit dans le passé non seulement ce qui fut mais ce qui aurait pu être, et dans l'avenir non seulement ce que le présent y détermine, mais aussi tout ce qui pourrait s'y produire. C'est sous l'action de la conscience psychique que le mental pressent dans l'être une source de vérités cachées et s'ouvre progressivement à l'intuition. Mais tout ce développement se fait au sein même d'un mental non transformé, toujours prêt à reprendre avec habileté les positions perdues.

Son plus puissant moyen d'action est la décision de la volonté exigeant d'imposer sa direction et empêchant ainsi à l'intuition d'atteindre au calme indispensable. Obtenir un silence passif du mental n'est ici qu'une solution temporaire, le but véritable étant une pleine activité contrôlée puis transformée par le supramental. Le second obstacle à vaincre est l'habitude du mental de voir les êtres et les événements dans le temps comme des sommes ou des séries d'antécédents et de conséquences, des ensembles indéterminés de possibilités avec, parfois, un pouvoir caché qui fait un choix parmi ces possibilités. Ceci doit être rejeté et transformé, (en fait l'une et l'autre méthode sont employées) pour permettre une vision intuitive du temps.

Celle-ci comporte d'abord une perception des choses qui sont actuellement prises dans le courant du temps, et cela d'une manière semblable à la vision mentale, mais avec cette grande différence que chaque acte, ou chaque être, est perçu en même temps que les énergies agissant sur lui, ayant agi ou qui vont agir, l'efficacité réelle de chacune étant connue.

Ce pouvoir est encore très limité. C'est l'inspiration qui peut ajouter à la connaissance de l'état actuel celle de toutes leurs possibilités. "(Le) mental inspiré verra les choses à la lumière des plus vastes possibilités du monde, et considérera le courant des choses actuelles comme une sélection et une conséquence globale de toutes les possibilités réalisables. "114 Il reste encore une difficulté, à savoir: quels sont, parmi les possibles, ceux qui ont à se réaliser?

C'est la révélation qui peut lever la difficulté et supprimer l'obstacle; son expression exige que le mental reflète sans distorsion cette lumière supérieure et voie les possibilités et les réalisations actuelles comme des moyens et des résultats dépendant de décisions souveraines de l'esprit.

Mais cette intuition complète est elle-même encore limitée d'abord par le mental qui la reflète, ensuite parce qu'elle est dans le temps et non au-dessus de lui. Ici une solution d'attente est possible; une passivité qui remet à des illuminations futures le soin de compléter la connaissance. Ce n'est une solution qu'en apparence. Résoudre la difficulté, c'est amener l'intuition sous ses trois formes à une perfection suffisante, c'est l'éclairer et la transformer par le supramental.

La connaissance supramentale du temps repose d'abord "sur son éternelle identité au-delà des changements temporels, ensuite sur une éternité de simultanéité du Temps où passé, présent et futur coexistent pour toujours dans la connaissance et le pouvoir en soi de l'Éternel, troisièmement dans une vision totale des trois temps comme

un mouvement unique perçu de manière unique et indivisible, même dans la succession des étapes, des périodes, des cycles, et enfin. . . - mais ceci seulement dans l'usage des instruments par la conscience - dans l'évolution pas à pas des moments (successifs). Elle aura alors la connaissance des trois temps, *trikaladrishti* - considérée depuis les temps anciens comme une marque suprême du voyant et du *Rishi* - et cela non pas comme un pouvoir anormal, mais comme son moyen normal de connaître le temps".

*



*A new Light shall break upon the earth,
a new world shall be born: the things that
were promised shall be fulfilled.*

Sri Aurobindo

Le 15 janvier 1921, *Arya* publiait son dernier numéro contenant le soixante-treizième chapitre de *La Synthèse des Yogas*, qui n'était pourtant pas destiné à être le dernier. Sans parler de la possibilité d'exposer un yoga nouveau, qui avait été mentionnée au chap. L, seule la première moitié du sommaire des sujets à traiter, publié au chap. LVIII correspond à la dernière partie de l'ouvrage: ce qui a trait à la manifestation physique du supramental et à la conscience divine n'a pas été écrit. La direction nouvelle a été prise au chap. LXIX, qui annonce les quatre dernières; ceux-ci, bien plus abondants que les précédents, reprennent une partie des exposés précédents, les développent en détails et constituent presque un livre à eux seuls, consacré à la conscience supramentale.

Si l'ouvrage avait été terminé, l'arrêt de la publication, malgré son succès matériel, n'aurait pas été étonnant. On aurait pu penser que le programme était rempli et que le grain étant semé il fallait attendre qu'il lève. Des dix œuvres importantes publiées dans *Arya*, huit ont commencé leur parution avant septembre 1916, c'est-à-dire dans les deux premières années. Quant au nombre de ces œuvres paraissant simultanément, il a été de quatre pendant la première année, de six pendant les trois suivantes; il a passé ensuite à quatre (avec une montée à cinq pendant deux mois: décembre 1918 et janvier 1919) pendant deux ans, pour se réduire à deux pendant les six derniers mois. Au fur et à mesure que ces œuvres s'achevaient le nombre des articles secondaires augmentait jusqu'à totaliser plus de quatre cents pages. Plus de trois mille cinq cents correspondaient aux grands ouvrages.

L'arrêt de la publication alors que *La Synthèse des Yogas* restait inachevée pouvait paraître la conclusion provisoire d'un mouvement qui devait être repris beaucoup plus tard, et sous une autre forme. C'était aussi le geste volontaire de celui qui, ayant dit l'essentiel, doit choisir entre s'arrêter ou pénétrer dans les domaines les plus intimes de l'expérience intérieure. Jusqu'à un certain point, *Arya* a cessé de paraître parce que Sri Aurobindo a décidé de ne pas publier la fin de sa *Synthèse des Yogas*. Nous avons insisté avant de résumer cet ouvrage, sur son originalité. Il faut donc que les expériences décrites, et décrites avec une précision et une abondance de détails révélatrices, aient été, dans leur très grande majorité, faites par l'auteur. Elles sont les faits sur lesquels se fonde toute sa production; c'est leur application à divers domaines qui va constituer les autres œuvres qui seront autant d'aspects particuliers d'une même vérité centrale dont elles affirmeront chacune la puissance et la valeur. Mais cette réalité centrale, cette expérience vécue s'éloigne, en s'élevant, des domaines accessibles même à notre imagination intellectuelle; et à côté de la réserve que leur caractère sacré peut imposer, surgit une difficulté croissante, puis une impossibilité d'expression. L'approximation mentale n'est pas ce qui peut exprimer l'esprit, ni même son approximation intuitive. Un autre langage est nécessaire qui remplace celui de la raison défaillante: c'est celui de l'art, surtout celui de la poésie. Pendant plus de vingt ans Sri Aurobindo va perfectionner cet outil, qui lui est pourtant si familier, afin de donner une image neuve des divines vérités.

Mais l'essentiel a été dit, l'essentiel étant ce qui peut être directement saisi, manipulé, utilisé au moment même. En même temps que *La Synthèse des Yogas*, avait été publiée sa contrepartie philosophique, que l'on appellerait un système si ce mot n'était expressément rejeté par l'auteur: *La Vie Divine*.

*

* *

Le Yoga de Sri Aurobindo*(B) La Vie Divine*

*

* *

CHAPITRE VIII

LA VIE DIVINE – INTRODUCTION

La Synthèse des Yogas expose des faits d'expérience intérieure, elle réduit au minimum le ciment rationnel qui, de ces faits, construit un ensemble ordonné: par là même elle ne laisse qu'une place très faible à la critique.

La Vie Divine, et avec elle la plupart des ouvrages dont nous avons encore à parler, admet ces faits comme acquis et construit à partir d'eux dans les domaines habituels à la pensée.

Ici ce sera plus spécialement dans le domaine philosophique et même métaphysique, c'est-à-dire celui des spéculations qui recherchent le sens et la valeur des êtres et des faits. Il s'agit de construire un système du Monde et de l'Homme ou, si l'on veut, du Cosmos et de la Conscience.

Dans ce domaine d'innombrables tentatives ont été faites, chacune s'efforçant de reconstruire une image d'ensemble à partir des éléments dont elle dispose. Leur multiplicité suffit à montrer que les moyens employés ont été jusqu'à présent d'une insuffisance radicale. On peut croire que cette insuffisance est seulement une question de quantité, et que par l'accumulation de nouveaux matériaux la ressemblance de l'image philosophique avec la réalité qu'elle veut saisir se fera de plus en plus parfaite.

Ce point de vue, général en Occident, revient à assimiler le progrès philosophique au progrès scientifique où la conquête des faits détermine une évolution de l'image du monde. Cette évolution est incontestable et son enrichissement, progressif à la fois en étendue et en perfection de détail, l'est également. Dès que parut en Europe l'espoir de construire une philosophie entièrement rationnelle, on a pensé qu'elle présenterait, qu'elle *devait* présenter, dans son évolution, les mêmes caractères que la science qui était son modèle. C'était oublier deux faits: le premier est l'existence naturelle de la science et de la philosophie, le second est la différence réelle de leurs natures.

Il ne faut pas partir de ce que la science et la philosophie devraient être, mais de ce qu'elles sont.

Pour la science la question est résolue; son but est de connaître le "comment" des êtres et des faits, sans se préoccuper de leur "pourquoi". Sa méthode, son instrument logique, est un enchaînement d'hypothèses et de déductions, au sens d'Enriquez *, qui partent, en mathématique, de postulats et d'axiomes, dans les sciences de la nature, de faits observés, pour aboutir à l'annonce de faits nouveaux que l'observation doit contrôler. Cette opération fournira les semences d'un nouveau champ d'hypothèses et la science se constitue ainsi, par vagues de générations successives, indéfiniment.

On voit comment l'enrichissement se produit tout d'abord par la récolte des faits; chacun d'eux, donné en relation avec des moyens établis d'observation, est une acquisition définitive. L'attraction des corps légers par l'ambre frotté est un fait scientifique dès qu'on l'envisage par rapport à ses origines et à ses conséquences: il avait cette valeur aux temps de Thalès le Milésien autant qu'aux nôtres, et l'a gardée. Quant aux liens que nous imaginons entre ces faits, ils s'expriment dans leur pureté logique, au moyen d'expressions mathématiques. Celles-ci elles-

mêmes évoluent. Du fait de l'évolution générale de la science, de son enrichissement, le réseau des hypothèses (qui deviennent lois par leur vérification) demande des révisions dont on suit les traces par leurs expressions mathématiques successives. On a émis souvent des jugements sévères à ce propos, allant de la contingence des lois de la nature à la faillite de la science; à regarder les choses de plus près, on voit que ce qui était contingent, ce qui s'écroulait, était la croyance inévitable et naïve d'avoir atteint une vérité immuable et par conséquent absolue. Qu'une quantité considérée comme constante se révèle variable, qu'un terme doive être ajouté à l'énoncé de la loi de gravitation, ne condamne pas l'étape précédente: bien au contraire elle la justifie comme une étape d'approximation nécessaire. Et nous sommes fondés à parler d'un progrès scientifique en ce sens que l'image de la nature donnée par la science (et les pouvoirs qu'elle nous donne avec elle) s'est constamment enrichie avec efficacité. Car le but de la science est non seulement la connaissance, mais l'action: il est à la fois intelligence et pouvoir.

La science forme ainsi un tout auquel rien n'est étranger dans l'univers entier; elle forme un tout complet, ayant dans la logique et les mathématiques sa partie subjective, qui n'a besoin d'aucune doctrine extérieure pour se construire ou se justifier. Il n'y a donc pas de place,

*

* F. Enriques, *l'Évolution de la Logique*, Trad. française de G: Monod-Herzen, Paris, Chiron.

*

dans le monde mental, pour une autre construction rationnelle qui ne serait pas une science. Aussi voit-on en Europe et en Amérique, une tendance nette chez certains penseurs, à nier tout droit d'existence à la philosophie, ou bien à la réduire à n'être qu'une application de la logique, ce qui revient à la supprimer.

Or la philosophie existe à côté de la science et ne montre aucune tendance à disparaître. C'est donc qu'elle répond en quelque manière à un besoin. Ce besoin est celui de répondre au "pourquoi" des choses: il est essentiellement qualitatif, tout au contraire du point de vue scientifique, pour lequel la quantité est essentielle. *

La philosophie ainsi définie comprendra dans son domaine tout celui des faits scientifiques, mais elle n'aura pas à s'y borner; bien des faits, particulièrement dans le domaine de la conscience, ne sont ni mesurables ni scientifiques, mais n'en existent pas moins, et doivent être compris dans le domaine philosophique. Sa méthode sera logique, puisqu'il n'existe pas deux manières de démontrer, mais elle n'a pas à se limiter aux démonstrations. La raison n'est que l'un de ses instruments, dont la qualité ne diminue pas celle des autres. Toute connaissance n'est pas mentale; toute expression vraie n'est pas rationnelle. Sans parler des sons, des formes et des couleurs dont le langage précisément est beau dans la mesure où il est vrai, et pour s'en tenir au domaine des mots, il y a dans la poésie une forme d'expression qui peut être un symbole de vérité.

Si la lumière ne crée ni la couleur ni la forme des corps, c'est elle qui nous les rend visibles et les révèle par le jeu des ombres et des disparitions.

La philosophie veut donner à chaque élément conscient sa valeur, elle veut mieux connaître pour mieux aimer, et tend à l'harmonie au-delà du pouvoir.

Le progrès de la philosophie ne dépendra donc pas de l'acquisition de faits nouveaux, mais des valeurs nouvelles que notre conscience saura découvrir dans les faits, anciens ou nouveaux. Elle est liée, non au progrès des techniques extérieures ou de la logique, mais au développement des possibilités de notre conscience. Si celles-ci ne s'enrichissent pas, les systèmes philosophiques seront des arrangements différents d'un trésor connu, ils auront une valeur pratique plus ou moins grande selon leur degré d'adaptation aux

*

* Dans les sciences de la nature: en mathématique, la géométrie de position, certains chapitres de la théorie des fonctions ou de celle des ensembles, n'ont pas besoin de quantités mesurables au sens ordinaire du terme.

*

exigences du moment, ils ne seront pas des philosophies nouvelles. Cette stagnation de l'expérience subjective est un fait commun. Elle s'est produite en Occident précisément quand l'essor scientifique a jeté le discrédit sur l'expérience intérieure et proclamé la suprématie du mesurable. Elle s'est produite en Orient chaque fois qu'une doctrine a eu la possibilité de s'affirmer comme définitivement orthodoxe, et ce sont souvent les plus méritoires

qui s'y sont montrées les plus redoutables. Mais d'imposer son autorité ne démontre que sa faiblesse. Si aucun de ces systèmes n'a jamais pu démontrer sa supériorité, ce n'est donc pas faute de connaître des faits nouveaux, c'est parce que, existant indépendamment de la science, la philosophie fait nécessairement appel à des faits et à des méthodes qui ne conduisent pas à des démonstrations rationnelles, et ne peuvent pas y conduire.

Le domaine de la philosophie inclut et dépasse celui de la science, mais la philosophie ne peut ni se substituer à la science ni lui dicter ses devoirs. L'une des disciplines conduit à la puissance à travers le savoir, l'autre au bonheur par la connaissance.

C'est parce qu'une ouverture nouvelle de la conscience est exigée pour le progrès philosophique que celui-ci est lent, perdu dans la luxuriance des systèmes. De plus la conservation de ses phases suppose l'écriture, invention récente dans l'histoire humaine. Et enfin certains de ceux qui ont découvert en ce domaine; se sont souciés fort peu d'écrire leurs découvertes et les ont confiées à la mémoire et à l'expérience de leurs disciples. Il n'est donc pas étonnant que l'évolution vraie de la philosophie soit pratiquement impossible à retrouver.

Avec Sri Aurobindo nous sommes en présence d'un cas unique. D'une part, il apporte des faits nouveaux - ceux notamment qui concernent le supramental- et d'autre part, il a lui-même appliqué ces découvertes au domaine philosophique. *La Vie Divine* est, dans le sens que nous venons de définir, une nouvelle philosophie, une nouvelle échelle des valeurs.

*

Il est inévitable, en parcourant une telle construction, de se trouver en présence de celles qui ont précédé. Si l'on ne choisit pas de les passer sous silence, il faudra les discuter, soit pour attaquer leurs méthodes ou leurs conclusions, soit pour montrer la place qui leur revient, leur aspect nouveau, dans le nouvel ensemble.

Une partie importante de *La Vie Divine* est consacrée à la critique, et presque uniquement sous la forme constructive. Une part est faite aussi au silence: l'auteur ne parle d'aucune philosophie qui ne soit indienne, à l'exception du matérialisme scientifique. C'est aussi à l'Inde seule, et même à la partie la plus hautement sacrée des Écritures hindoues, que sont empruntées les citations placées au début de chaque chapitre. Il y a là une intention délibérée d'insister sur le caractère hindou de cette philosophie.

Il est d'autant plus nécessaire de préciser cette position que dans l'Inde même on a reproché à Sri Aurobindo de n'être pas orthodoxe.

Il y a, en fait, deux orthodoxies, celle de la lettre et celle de l'esprit. Dans les régions où le corps des Écritures révélées est fixé ainsi que leur interprétation, ne sont orthodoxes que les développements admis de ce qui a été dit, en sorte que la croissance est permise, mais non l'évolution. La vie subsiste, mais stérile dans le domaine intellectuel, malgré toute la grandeur qu'elle peut atteindre dans l'art ou la mystique.

Cette orthodoxie de la lettre est la plus connue en Occident où l'on a tendance à penser qu'elle s'applique aux hindous avec la même généralité qu'aux chrétiens. Cette tendance trouve du reste un appui dans l'Inde même, où des communautés importantes, et surtout celle des vedantins qui se réclament de l'enseignement de Shri Shankaracharya, ont tout intérêt à laisser croire que les seuls vrais hindous, les seuls vraiment orthodoxes, sont ceux qui interprètent les Écritures à leur manière.

Cette façon de voir n'est pas soutenue par les textes révélés, pour qui l'orthodoxie, définie du reste sans précision, est conçue tout autrement. En effet toute doctrine admettant le caractère inspiré, ou révélé, du Véda, peut se prétendre hindoue.

De ce point de vue aucune interprétation de la Connaissance révélée n'est finale, et il devient légitime, non seulement de la développer dans le plan de ses conséquences, mais d'en faire surgir des branches nouvelles par la conquête d'expériences plus profondes. Par là l'hindouisme justifie son titre de *Sanatana Dharma*, de loi Éternelle, puisqu'elle acquiert la seule forme d'éternité qui soit donnée à la manifestation; celle de l'évolution vivante.

Une doctrine nouvelle devra donc justifier son orthodoxie spirituelle en montrant que ses développements sont pleinement compatibles avec les révélations antérieures, et que, dans les limites qu'elle peut atteindre, elle vient accomplir et non détruire.

Il est à peu près inévitable que cette attitude amène le penseur à réviser l'interprétation des Écritures et par là, à se séparer des sectes existantes. C'est le cas de Sri Aurobindo par rapport à l'hindouisme et c'est le souci de marquer le caractère d'accomplissement, de nouvelle étape d'une ancienne lignée, qui lui a fait choisir dans la Révélation hindoue et la *Guita* les épigraphes des chapitres de *La Vie Divine*, et qui lui a fait limiter sa discussion des philosophies occidentales au matérialisme en général.

Dans l'exposé qui suit, nous laisserons de côté, malgré son intérêt, toute une partie de ces discussions, pour mettre en relief l'apport original de Sri Aurobindo. Nous retrouverons les idées émises à propos des expériences qui sont l'objet de *La Synthèse des Yogas* et celles-ci seront invoquées à l'appui des idées qui vont les grouper. Cette position de l'expérience est fondamentale, elle est nécessaire. Parlant de la synthèse nouvelle présentée par les études philosophiques parues dans *Arya*, Sri Aurobindo est très ferme à ce propos: "L'expérience spirituelle et les vérités générales sur lesquelles une telle tentative peut être basée nous ont toujours été données, faute de quoi nous n'aurions eu aucun droit de tenter cette entreprise. . .

C'est une position qu'il convient de rappeler à ceux qui conçoivent la philosophie comme une construction mentale ou déduisent, de principes obtenus par intuition ou révélation, des conséquences logiques formant une doctrine.

La Vie Divine est la présentation, sous une forme soumise aux exigences rationnelles, d'un ensemble d'expériences, de connaissances dont il est spécifié que la partie essentielle dépasse le domaine mental. Nous avons noté déjà que l'évolution de la nature n'est pas rationnelle dans ses étapes mais procède d'une autre impulsion que l'enchaînement logique: il n'est que naturel de retrouver ce caractère dans l'étude de cette impulsion elle-même, car c'est elle qui est, dans le cosmos et dans l'homme, la Vie Divine.

*

* *

*La Vie Divine, Première Partie: l'Omniprésente
Réalité et l' Univers*

CHAPITRE IX

LA RÉALITÉ

Ceux qui veulent expliquer tout le contenu de notre conscience par les effets d'actions répétées du monde extérieur, ont une grande difficulté à rendre compte de l'opposition qui affronte nos expériences et nos aspirations.

En tous temps et en tous lieux, l'homme a cherché la perfection sous des formes que le monde ne lui a jamais présentées: Vérité pure, Félicité sans ombre, Vie éternelle, Divinité. Voir dans cette aspiration le résultat d'un travail d'abstraction qui, à partir de l'imparfait, construit une perfection, n'est pas possible car l'élément désiré est la perfection elle-même qui échappe à l'expérience. Et se contenter en affirmant qu'il s'agit d'une faiblesse humaine ne conduit pas loin, car il faudrait dire pourquoi - et comment - si une faiblesse était nécessaire, il fallait que ce fût justement celle-là. L'aspiration humaine, sous les formes très générales que nous venons d'envisager, se présente donc comme une force nous poussant à transformer notre vie pour approcher d'états dont la logique ne permet pas même de prévoir l'existence. Et notre persévérance millénaire à poursuivre notre recherche en dépit de cette situation montre qu'au-delà de cette dissonance quelque chose en nous perçoit une harmonie possible. Cette résolution d'un contraste, cette intégration en une unité plus élevée des termes d'une opposition est une caractéristique de la loi d'évolution de toute la nature; nous y avons déjà fait allusion.

L'existence d'un univers matériel tel que le nôtre, la connaissance de ses lois physiques, ne permet aucunement d'y prévoir l'apparition de la vie. C'est à peine si elle peut justifier sa possibilité. Et pourtant c'est là un des principaux résultats de l'évolution physique. De manière analogue rien ne rend nécessaire, rien même ne montre possible, l'apparition parmi les êtres vivants d'une conscience réfléchie. Ces deux problèmes embarrassent à tel point nos penseurs que les savants qui osent en parler ne peuvent invoquer à leur endroit que le hasard, c'est-à-dire reconnaître leur impuissance à préciser leur solution.

Si nous traduisons ces deux phénomènes: apparition de la vie, apparition de la conscience mentale, en termes de conscience, nous constatons que l'un et l'autre réalisent l'harmonisation de termes opposés. Organiser la matière, où l'énergie et le hasard règnent, de manière à en faire une expression des variations dirigées de la vie ; faire paraître une conscience de soi-même dans des êtres entièrement tournés vers le monde extérieur auquel ils réagissent sans avoir aucun besoin d'une autre connaissance: l'une et l'autre de ces initiatives sont des

harmonisations. En ce cas l'aspiration vers la perfection, qui en est une encore, n'est-elle pas, elle aussi, le pressentiment par notre conscience d'une étape de l'évolution naturelle? Après l'étape vitale, l'étape mentale; après celle-ci, l'annonce d'une étape supramentale.

L'admettre, et ceci exige un certain courage intellectuel, c'est admettre comme possible une vie intime dans la matière, ce qui suppose résolue l'ancienne antinomie entre l'Esprit et la Matière. Deux solutions pour les relations entre ces deux termes ont attiré la plupart des penseurs. Chacune d'elles se réclame de l'expérience et chacune veut résoudre le problème en niant l'un des termes en présence. Le matérialisme nie l'esprit tout comme certains spiritualismes et particulièrement le Vedanta de Shankara, nient la matière. C'est-à-dire que ni l'une ni l'autre de ces pseudo-solutions ne résout le problème: elles le déclarent inexistant. Après quoi elles ont à rendre compte des expériences qui ont déterminé l'existence, au moins apparente, du terme dont elles nient la réalité, et c'est alors qu'elles échouent toutes deux.

A vrai dire le matérialisme s'appuie non pas sur une expérience, mais sur une absence d'expérience. Aucun des faits connus - il s'agit de faits ayant droit de cité dans la science - n'exige pour son explication un recours à une entité spéciale appelée esprit; aucune expérience - toujours sous la réserve exprimée plus haut - ne nous a mis en rapport avec un tel esprit; enfin l'enchaînement logique des faits, tel que la science l'emploie pour donner une image du monde, peut se faire sans y introduire de donnée spirituelle. Et le matérialisme en conclut que l'esprit n'existe point. En quoi il commet tout d'abord une erreur logique puisque la preuve négative n'existe pas; le fait qu'un être ou un objet, ou quoi que ce soit, reste inutile et ignoré permet seulement de n'en pas parler, mais non d'en nier l'existence.

Que l'existence ne trouve pas sa place dans un schéma logique du monde ne peut pas davantage être retenu: nous avons souligné déjà ce fait bien remarquable que rien dans les faits et les lois du monde physique ne permet d'en déduire que la vie doive, ou même seulement puisse, y apparaître, et cette étrangeté se répète pour l'apparition de la conscience mentale chez les êtres vivants. Or, ce sont pourtant là deux faits. Et comme ils sont, à proprement parler, extravagants, le matérialisme préfère se cantonner dans le physique. Mais dans ce domaine même l'expérience impose maintenant d'accorder à un même être, la lumière, des propriétés qui sont logiquement incompatibles. Et comme il faut bien "sauver le phénomène" on en arrive à sentir - car on ose à peine le dire - que l'on touche à quelque limite de notre méthode rationnelle elle-même.

La négation matérialiste n'apporte donc rien contre l'esprit, elle ne peut ni supprimer son existence, s'il existe, ni diminuer alors sa valeur. Il n'en faut pas conclure qu'elle n'apporte rien à la connaissance. En insistant sur les conditions de l'observation juste et du raisonnement valable, le matérialisme agnostique a permis la mise au point d'une méthode, d'un outil de travail qui, dans le domaine rationnel, est indispensable. Reconnaître cela, c'est revendiquer les droits de la raison; le matérialisme veut plus car il revendique le caractère nécessaire de la base matérielle de tout phénomène.

La facilité avec laquelle le matérialisme a conquis des esprits éminents et en si grand nombre, les succès des méthodes qu'il propose, la beauté de l'image du monde qu'il dresse, montrent qu'il correspond à une aspiration vraie qu'il satisfait. Cette aspiration tend à donner au domaine matériel tout ce qui lui revient, à faire reconnaître à la matière une réalité essentielle. Elle rejette à l'avance et condamne l'illusionnisme spiritualiste.

Celui-ci se base sur une expérience, ou plutôt sur une suite de deux expériences. Nous en avons parlé. Lors d'une première étape, la conscience dépasse le domaine individuel pour atteindre au domaine cosmique. De cette station, Matière, Vie, et Conscience mentale apparaissent comme des aspects d'une unique existence qui est l'esprit. Chacun d'eux est morcelé en êtres distincts qui, par des moyens appropriés à leurs fonctions respectives, établissent entre eux des contacts. Ici Esprit et Matière sont réels, l'un par rapport à l'autre, Vie et Mental étant intermédiaires entre eux. La matière se révèle comme le corps de l'esprit, et l'esprit comme l'âme, la réalité, l'essence même de la matière: l'un et l'autre se sentent, avec l'autre, indissolublement un. Et cette unité n'est pas réduite à l'abstraction d'un mot: l'esprit en est une réalité rayonnante, certaine, évidente dans l'unité de son essence et la multiplicité de ses aspects.

"Mais il existe une étape ultérieure, où cette réalité s'atténue, s'amincit, pénétrée par la conscience nouvelle de ce parfait Esprit décrit dans les *Oupanishads*: lumineux, pur, soutenant le monde, mais Inactif en lui, sans nerfs d'énergie, sans brèche de dualité, sans balafre de division, unique, identique, libre de toute apparence de relation et de multiplicité, le pur Soi des *advaitins*, l'inactif *Brahman*, le transcendant silence. Et quand le mental passe ces portes soudainement et sans transition, il est saisi par le sens de l'irréalité du monde et de la seule réalité du silence: une des expériences les plus puissantes et les plus convaincantes dont soit capable le mental humain." 1

De cette expérience naît le refus de l'ascète qui voit dans toute apparence et surtout dans celles du monde

physique, un signe trompeur, à peine la couleur sur la paroi d'une bulle que, seul, un souffle invisible gonfle, une illusion qui reflète notre imperfection. Les doctrines qui en procèdent, et dont le bouddhisme est le type, ont connu des succès plus durables et plus étendus que le matérialisme, car, mieux que lui elles satisfont l'aspiration tenace en une perfection centrale. Elles sont plus dangereuses aussi en ce qu'elles nient non pas un objet qui n'est connu d'aucune manière, mais une expérience que l'ascète retrouve invariablement dès qu'il abandonne les altitudes raréfiées de sa contemplation.

De même que le matérialiste rationnel ne peut justifier par aucun raisonnement l'existence indiscutable de la vie et de la conscience mentale, rejetant vers les jeux imprévisibles du hasard cela même qui rend son existence possible, de même l'affirmation de l'universalité de la réalité du seul esprit inactif oblige le penseur à dire du monde physique qu'il est irréel, donc extérieur au pur *Brahman*, niant ainsi l'universalité dont elle était partie.

Aveu d'impuissance dans un cas, contradiction dans l'autre: ni l'une ni l'autre des deux positions n'embrasse assez largement les deux mondes qui forment notre univers d'hommes: l'extérieur et l'intérieur.

Ce qui manque au matérialisme, nous l'avons dit, c'est une expérience de l'esprit. Le refus ascétique la possède, mais elle est incomplète. L'immuable *Brahman* est le seuil d'une plus haute sphère: celle du Transcendant. Celui-ci est, dans le silence lui-même et l'éternel immuable en son essence, la totale liberté de la manifestation. Il est l'harmonie des contraires et la réalité. Il est aussi, et par cela même, transcendant à toute division, à toute formule, qui en "se formulant sans cesse à notre conscience, échappe sans cesse à cette formule. Il ne fait point ceci comme un esprit malicieux ou un décevant magicien nous conduisant d'un mensonge à un plus grand mensonge et ainsi à la négation finale de toute chose, mais ici même comme le sage dépassant notre sagesse. . . "2 "Le vrai monisme, le réel "*advaita*" est ce qui reconnaît toute chose comme l'unique *Brahman* et ne cherche point à diviser son existence en deux entités incompatibles: une vérité éternelle et un éternel mensonge, le *Brahman* et le *Non-Brahman*, le Soi et le Non-Soi, un soi réel et une *maya* irréelle et pourtant perpétuelle"3..."Le *Brahman* est indivisible en toutes choses et tout ce qui est voulu dans le monde a été définitivement voulu par le *Brahman*. C'est seulement notre conscience relative, alarmée ou confondue par les phénomènes du mal, de l'ignorance et de la souffrance dans l'univers, qui essaye de libérer le *Brahman* de la responsabilité pour lui-même de son œuvre, en érigeant un principe opposé, *maya* ou *mara*, un diable conscient ou un principe du mal existant en soi. Il y a un seul Seigneur, un seul Soi, dont les choses multiples sont les représentations et les devenir. "4

Ce *Brahman* est la réalité, unique, totale, absolue, où tout a son être, d'où surgit chaque existence et où elle aboutit. C'est de cette réalité que nous devons partir et c'est à elle qu'il nous faut aboutir dans notre description du Cosmos et de l'homme qui sont ses expressions.

*
* *

CHAPITRE X

L 'INDIVIDU

Cette Réalité qui est le point de départ de notre recherche peut être conçue et, en quelque manière, éprouvée, mais non connue au sens mental où connaître suppose une définition. Car on ne définit qu'en fonction de quelque chose d'autre, et rien n'est autre que la Réalité totale. Sitôt que nous l'identifions à l'une de ses expressions, quelque exaltée qu'elle soit, nous laissons un infini hors de notre conception. Pourtant nous en pouvons connaître quelque chose et même de plus en plus, à travers les énergies, les êtres et les choses qui sont ses expressions partielles: il faut avec humilité n'y voir que des fragments du tout, mais des fragments dont chacun peut refléter sa perfection et son unité. Si nous acceptons cette relativité, la connaissance de l'unité dont nous nous approchons

éclaire celle de la multiplicité des aspects, lui donne un sens et l'ordonne, et cette signification apparaît aussi nécessaire que la connaissance de l'unité. Si l'élan nous emporte et que nous voulions conserver l'un seul, et nier le multiple, nous retombons dans l'erreur. "Nous devenons semblables à des hommes aveuglés par une lumière de sorte qu'ils ne peuvent plus voir le champ que cette lumière illumine."¹

De l'existence simultanée de ces deux termes, de leurs irréductibles exigences nous concluons à leur nécessité, et puisque la loi de la manifestation nous est apparue comme une suite d'harmonies établies entre des termes opposés, il faut que notre vue des choses soit intégrale et réalise la synthèse de ces termes.

Cette synthèse est le sens même de la manifestation. Car la Réalité n'est pas statique uniquement. Cette manifestation ne peut se déduire de rien. De même que l'apparition de la vie n'est pas une conséquence logique des lois du monde physique, de même la manifestation de l'unité dans le multiple n'est pas une chose nécessaire: c'est un acte essentiellement libre. Cette liberté n'empêche pas cet acte d'avoir un sens; acte universel, Il exprime un aspect du divin: la béatitude à sa propre connaissance. Non pas que le divin soit en quoi que ce soit contraint d'user de ce moyen: tout au contraire, c'est parce que c'est un acte divin qu'elle prend à nos yeux le caractère d'une nécessité, Et si la loi, comme celle qui fait apparaître la vie puis la conscience réfléchie, est une loi d'harmonie, son sens est dans la réalisation progressive de cette harmonie elle-même; *Brahman* s'est oublié lui-même pour se retrouver, et chaque étape de la manifestation est un pas vers cette découverte suprême.

Or, en se prodiguant dans l'infinie variété des univers, l'illimitable fécondité divine s'exprime, mais non son unité. La série infinie des êtres ne peut se condenser en une somme, en un tout, que dans une conscience individuelle où se passe "la parfaite découverte de soi".² Cette conscience est celle de l'homme et "l'accomplissement du Divin dans la vie est ce qui est spécifiquement humain dans l'homme".³

Cet accomplissement ne se fait pas par abandons successifs, mais par inclusions, par intégration dans des synthèses de plus en plus vastes. Dans la série des trois grandes formes de conscience, l'individuelle, l'universelle et la transcendante, chacune inclut la précédente sans l'annuler; chacune est nécessaire pour la réalisation du plan divin qui est une connaissance en acte de Lui-même: "L'Inconnaissables se connaissant comme *Sat-Chit-Ananda* est l'unique et suprême affirmation du vedanta; elle contient toutes les autres ou toutes dépendent d'elle".⁴

Donc, tout est, en son essence même, le *Brahman* et, si nous admettons que le Suprême est parfait il nous faut admettre que Son expression, et particulièrement ce monde, est parfaite.

Nous sommes alors confrontés de nouveau par la contradiction de cette conclusion avec notre expérience quotidienne d'un monde, non seulement imparfait, mais souvent opposé à tout perfectionnement véritable.

Cette contradiction cesserait si nous acceptions l'imperfection actuelle comme définitive; mais ici aussi, en dépit de toutes nos expériences, nos aspirations vers la perfection nient l'évidence sensible, et affirment la possibilité d'une libération. Cette affirmation présente tous les degrés, depuis la certitude ardente du mystique jusqu'à la simple foi dans le progrès et l'évolution, mais elle est partout, et partout elle est le seul mobile réel de l'action. Le fatalisme résigné est la marque des êtres qui sont abandonnés par le courant de la vie et vont disparaître.

Car la vie est une conquête: conquête de l'inférieur par le supérieur, brutale et injuste dans ses formes élémentaires, barbare souvent, mais s'élevant en d'autres domaines vers la conquête par excellence: celle du moi par le Soi unique, par la connaissance où le Divin se retrouve. Elle se fait par étapes, qui peuvent nous apparaître contemporaines ou présentes en un même lieu sans cesser pour cela d'être "successives dans leurs relations".⁵

Dans le domaine de la conscience, les trois grands paliers sont le subconscient, le conscient et le superconscient. Le subconscient domine dans l'univers, épaissi jusqu'à l'inconscience dans le domaine physique, se libérant progressivement à travers les formes vivantes pour atteindre chez l'être humain à la conscience de soi-même qui est au centre même de cette construction particulière que nous appelons l'ego. L'ego est le résultat des réactions de la nature à cette conscience nouvelle surgie des profondeurs et qui n'est que l'annonce lointaine de ce qui la détermine. Dans ces actions et réactions qui mêlent si intimement les deux éléments en présence, leurs limites se confondent. La conscience (par un mouvement qui est une de ses activités essentielles) identifie son individualité avec une certaine portion de la nature qui lui est liée plus particulièrement, et s'attribue alors l'initiative des activités naturelles de ce fragment du tout, ce qui l'amène à refuser toute connexion directe avec le reste de l'univers; à s'exalter dans cette séparation, à consacrer son activité non pas à l'accomplissement du mouvement qui l'a fait être, mais à la conquête et à l'asservissement de ce qui l'entoure pour assurer sa propre durée. D'instrument nécessaire, mais provisoire, d'une évolution, l'ego devient le but final d'un mouvement et lutte pour s'établir dans cet état à la fois contre le monde qui l'entoure et contre la poussée intérieure qui veut lui faire dépasser ses limites, libérant la conscience vers d'autres étapes qui sont, par rapport à notre domaine actuel, superconscientes.

L'homme occupe donc, dans le schéma de l'évolution consciente, une place centrale en tant qu'individu: il est le

point où l'émergence de la vérité est devenue possible. Sa libération des limites de l'ego est un événement capital puisqu'il marque la reprise d'une évolution temporairement arrêtée," une victoire qui a son écho, direct ou lointain, conscient ou non, dans toutes les consciences, fragments du Soi qui tous sont animés d'une même aspiration vers l'unité.

On voit bien que l'ego devenu conscient d'une lumière supérieure, en rejetant le monde, rejette en même temps une lourde part des difficultés contre lesquelles il lutte. Mais en adoptant cette solution il renonce définitivement à satisfaire ses aspirations profondes qui tendent vers la perfection dans la manifestation divine et veulent que la libération soit, par conséquent, une transmutation, non une annihilation, de la matière.

La libération de l'individu s'est faite par une conquête destinée, non pas à donner un sursis d'existence à une forme de conscience périmée, mais à transformer une portion du monde matériel en élevant son niveau d'évolution; elle est donc œuvre générale. Elle est même universelle car c'est elle justement qui est le moyen par lequel le Divin réalise dans le cosmos un ordre nouveau.

Et si cette évolution tout entière est l'expression d'un vaste mouvement qui, parti de la réalité suprême, y retourne en exprimant la béatitude de cette union, c'est qu'elle est précédée d'une involution par laquelle Cela se manifeste dans les deux apparences essentielles du Cosmos et de l'individu. Cette descente se fait par plans successifs, qui seront autant d'étapes de notre ascension spirituelle, et paraissent à la conscience comme autant de voiles à soulever pour contempler la pure vérité.

Du sommeil de la matière à l'activité de la vie, puis au-delà, l'être atteint le mental et y trouve la conscience de son individualité; mais le mental, ayant ordonné les matériaux doit, pour accomplir la loi de sa nature, les remettre, préparés, à l'artiste suprême: le Supramental. Si telles sont les étapes c'est que *Sat-Chit-Ananda* s'est exprimé à travers et par le supramental, dans le triple monde du mental, de la vie, et de la matière.

Il faut préciser que la recherche de cette connaissance des états de l'être ne peut ni ne doit être une pure construction de la raison, à la manière de certaines métaphysiques modernes. Notre connaissance du Divin étant voilée par les réactions de l'ego sur notre mécanisme mental, ne peut être atteinte qu'en dépassant les limites actuelles du mental, en restaurant celui-ci dans sa position légitime et en transformant sa nature. Il ne s'agit pas de savoir, mais de connaître; il ne s'agit pas de construire un système logiquement satisfaisant, mais d'obtenir pour notre conscience des ouvertures nouvelles.

La raison qui se limite à l'étude de l'expérience sensible et de ses conséquences ne peut atteindre ce qui est, mais ce qui paraît être. La raison pure corrige et développe ses conclusions, replaçant en un centre relativement mobile le soleil que l'expérience sensible affirme mobile et périphérique. Mais ni l'une ni l'autre n'atteint à la vérité même, et l'on doit en dire autant pour toutes les extensions possibles de la connaissance mentale, quelque utiles et importantes qu'elles puissent être.

En vérité cette connaissance mentale n'est possible qu'en raison de l'unité fondamentale par laquelle nous participons à toute chose. C'est en rendant cette identité profonde accessible à notre conscience que la connaissance réelle peut être obtenue. Une telle faculté existe embryonnaire en nous sous forme de cette connaissance que nous avons de notre propre existence, et qui, en approfondissant et élargissant son domaine, atteint cet *Atman* en nous qui est un avec l'universel *Brahman*, "l'Existence pure, indéfinissable, absolue, (qui) est le terme que l'analyse védantique découvre derrière les mouvements et les formes qui constituent la réalité apparente" - Telle est la raison d'être, la nature, propre de l'individu.

*

* *

SAT-CHIT-ANANDA

Si nous cherchons à percevoir ce qui sous-tend tous les phénomènes constituant l'univers qui nous entoure, nous trouvons un perpétuel devenir, une manifestation d'énergie illimitée déployant ses variations sans nombre dans l'espace et le temps sans limites.

Mais tout mouvement suppose une origine fixe, tout devenir une existence immuable, indéfinissable, absolue. Nous avons dit comment la conscience pouvait atteindre l'Être suprême dans sa stabilité: ainsi l'être et le devenir sont tous deux objets d'expérience, deux aspects de l'Unique. Mais alors que l'être s'exprime en chaque objet sans diminution ni variation, l'énergie que l'univers manifeste peut être actuelle ou potentielle, concentrée ou étendue, selon des gradations infinies.

Nous avons admis que tout provient d'une réalité fondamentale où tout existe, se transforme et s'éteint: cette réalité comprend donc les deux termes d'activité et de stabilité. Or ils sont inséparables, n'ont de valeur que l'un par rapport à l'autre, et l'énergie se présente alors comme inhérente à l'existence même.

D'autre part, l'univers, dans ses transformations, manifeste non pas une agitation sans but, mais une évolution, une activité qu'anime une sagesse infinie, qui suit une ligne déterminée, par laquelle de la matière surgissent la vie, puis la conscience réfléchie qui, procédant de l'inconscient par l'instinct et le réflexe vers l'intellect, exprime une conscience de plus en plus claire. Il y a donc un lien entre l'énergie universelle et la conscience. Nous avons déjà dit qu'il n'était pas de ceux que la logique permet de prévoir.

Il s'ensuit que si l'on ne veut voir dans l'activité universelle que le résultat d'une énergie inintelligente, l'apparition de la conscience est inexplicable, miraculeuse: sa probabilité est donc nulle puisque aucun élément précédent ne l'implique. Tout au contraire, cette apparition est normale, inévitable, si l'existence de la conscience révèle le secret de la nature tout entière dont le travail a pour but le dévoilement progressif, la révélation de cette conscience qui est inhérente à l'énergie, à l'existence même.

Le mot conscience n'est pas pris ici dans le sens restreint que lui donne notre expérience, de notre conscience mentale de veille, état variable que le sommeil, un choc ou un toxique peuvent suspendre. Conception qui tend à faire de la pensée un phénomène nécessairement lié à certains organismes physiques, ce qui est proprement confondre le moyen d'expression avec la cause.

Si l'on se refuse à cette confusion (que l'expérience du yoga montre être fausse et que la raison pure montre n'être pas nécessaire) * il devient possible de voir dans l'inconscience une suspension de l'activité consciente qui, suspendue dans l'être, n'en subsiste pas moins. Nous ne disposons du reste que d'une bien faible part de conscience, étroit domaine rongé par l'oubli, reconstruit par des générations spontanées, entre les domaines immenses du subconscient et du superconscient. Une exploration de ces régions le montre. Elle révèle aussi que la base est une conscience pure, connaissant par identité, parce qu'elle est inhérente à toute existence et que tous les êtres sont un dans leur essence: elle ne dépend donc pas de tel ou tel agencement matériel, encore qu'il puisse être nécessaire à son expression dans certaines conditions.

Hors des êtres vivants, cette conscience est en quelque sorte extérieure aux objets, et se manifeste par la marche même de l'évolution. Dans les êtres vivants elle pénètre en passant progressivement de l'aspect universel à l'individuel, séparant par étapes l'individu du milieu, le faisant autonome, puis créateur de son milieu même, créant cet ego qui sera le tremplin de départ de l'étape suivante. Et comme rien ne peut évoluer hors de quelque chose qui n'y ait été contenu d'abord, il faut bien que la conscience soit indissolublement liée à l'être même.

Ainsi se schématise le "comment" de l'activité cosmique; mais pourquoi cette manifestation? Pour la félicité que le divin éprouve à se manifester. Et comme le tout ne peut être mû par une cause extérieure à lui-même, c'est que la félicité est un de ses aspects essentiels. En d'autres termes ce qui se manifeste est une triple unité: Existence-Conscience-Félicité: *Sat-Chit-Ananda*, dont la conscience est une énergie d'expression capable d'infinie variation dans les phénomènes et les formes de son être, et goûtant une félicité sans limite par cette variabilité.

De même que l'énergie consciente peut être potentielle ou actuelle, de même la félicité peut résider, statique, dans la conscience d'une possession totale, ou s'exprimer, dynamique, en d'innombrables variations.

*

* Le fait de ne pas connaître de cas où la conscience s'exerce sans l'aide de ces organismes ne prouve pas que ceux-ci soient nécessaires.

Infinie, elle accompagne chaque acte de la manifestation et le pénètre d'un sens profond, subconscient mais combien réel. C'est elle qui s'exprime par cet attachement à la vie, cet instinct de conservation qui fait que, malgré les douleurs et les difficultés, chaque être non seulement supporte sa vie, mais encore lui donne une valeur suprême.

Encore une fois cette certitude intérieure, cette aspiration sont contredites par l'expérience quotidienne du mal et de la souffrance. La solution d'harmonie que nous cherchons sera parallèle à celle que l'imperfection du monde nous a fait chercher, mais, parce que la félicité touche de près aux sources affectives, le problème se mélange ici d'éléments qu'il faut tout d'abord séparer.

Il est évident que l'existence du mal est incompatible avec l'existence d'un Dieu tout-puissant et parfaitement bon, extérieur à cet univers.

Mais le Divin védantique dont nous parlons n'est pas extérieur à sa création; la douleur du Monde, c'est Lui qui la supporte. Le problème n'est donc pas de savoir comment il se fait qu'un Dieu parfait impose la souffrance à ses créatures, mais comment il se fait que le Divin admette en Lui-même ce qui paraît la négation de l'un de ses caractères essentiels.

Précisons bien que cette négation de la félicité ne doit pas être considérée du point de vue moral. L'existence d'une éthique correspond à un stade seulement de l'évolution. Celle-ci, dans ses formes inférieures, n'a pas de couleur morale; plus tard, chez l'animal, elle est infra-éthique et atteint avec l'homme les possibilités morales qui sont un moyen pour lui de lutter afin de passer de l'état de discorde engendré par la vie au sein de l'harmonie inconsciente, vers une harmonie universelle plus haute basée sur l'unité consciente avec tous les êtres. En atteignant ce but, il dépasse le domaine où l'éthique existe. Le monde comprend donc trois niveaux: infra-éthique, éthique et supra-éthique qui ont en commun d'être la scène où s'exprime la volonté de manifestation du Divin. Cette manifestation trouve dans la Félicité qui l'accompagne sa base et son origine, mais elle veut des formes renouvelées et c'est au cours de ce développement évolutif que la souffrance surgit, paraissant contredire cela même dont elle provient. Ceci, et ceci seulement, est notre problème.

Il faut pour le résoudre ne pas se méprendre sur le sens du mot "félicité".

De même que la divine conscience n'est pas notre vacillante conscience mentale, de même la divine félicité n'est pas le plaisir. Plaisir, douleur ou neutralité, qui qualifient nos sensations, ne sont que des expressions imparfaites, perverses ou nulles de cette félicité qui est leur base véritable et qui s'affirme par l'instinct de conservation vital, l'indestructibilité physique et le sens mental de l'immortalité. En ce cas les qualités de nos sensations sont dues non à la nature des choses mais aux limitations actuelles de notre conscience, elles sont relatives et non pas nécessaires. Elles paraissent nécessaires, comme nos autres limitations, en vertu d'une habitude invétérée qui en fait un puissant réflexe, mais le lien peut être rompu. Il peut l'être accidentellement, comme dans l'hypnose et les états analogues, où dans ces accidents où une vive excitation permet au sujet de supporter ou même de s'infliger d'intolérables mutilations. Il peut l'être de façon permanente dans certaines formes de yoga.

Plaisir, douleur, neutralité de nos sensations, sont des indications fournies par la nature pour canaliser et diriger nos activités, rien de plus. Ce sont les premiers modes de réaction de l'ego séparé prenant contact avec l'univers multiple dont il s'est détaché; un mouvement imparfait, la dissonance qui prélude aux accords de l'être conscient en nous, à la symphonie qui sera nôtre quand nous serons unis à l'Unique en toutes les variations.

L'élimination de la douleur est donc une conquête nécessaire sur la voie de la liberté. Elle est possible justement parce que la douleur est un courant secondaire de l'universelle félicité, courant dû à la volonté de séparation de l'ego qui, au lieu de percevoir dans son unité avec lui-même les êtres venant en contact avec lui, considère seulement la manière dont ces contacts affectent ses désirs, ses craintes et ses habitudes.

Si l'on demande pourquoi l'Existence Une prend plaisir à un tel procédé, on répondra que c'est en raison du fait que toutes les possibilités sont inhérentes à son infinité et que la félicité de l'existence dans son avenir changeant - et non seulement dans son être immuable - réside précisément dans ses possibilités de variations. Et les possibilités mises en œuvre dans l'univers dont nous sommes une partie commencent par la disparition de *Satchidananda* dans ce qui paraît son opposé, suivi par la découverte qu'il fait de lui-même au sein de cette opposition. L'être infini se perd dans l'apparence du non-être et en émerge sous l'aspect d'une Âme limitée; la conscience infinie se perd dans l'apparence d'une inconscience indéterminée pour en émerger comme conscience superficielle limitée; la Force infinie se perd dans le chaos des atomes et reparaît dans l'équilibre incertain du monde; l'infinie Félicité se perd dans l'apparence d'une Matière insensible dont elle émerge sous l'apparence d'un

rythme discordant de sensations plaisantes, douloureuses ou neutres, d'amour, de haine ou d'indifférence; l'infinie unité se perd dans le chaos de la multiplicité dont elle ressort en discorde de forces et d'êtres qui tendent à retrouver l'unité en se possédant, se dissolvant ou se dévorant. L'homme, l'individu, doit devenir un être universel et vivre comme tel. Sa nature tout entière doit reproduire en lui l'unité, l'harmonie, la possession de lui-même en tout, de la suprême Existence Conscience-Félicité.

Notre état actuel, avec sa recherche éthique du bien, sa recherche intellectuelle du vrai, sa recherche vitale du plaisir, n'est qu'une étape moyenne de ce grand mouvement. La conscience n'y saisit les choses que d'une manière confuse et leur impose l'empreinte de cette séparation qui l'oppose au tout, créant le cortège des dualités: être et non-être, conscient et inconscient, plaisir et douleur. . . S'il s'agit là d'aspects superficiels d'une existence, d'une conscience, d'une félicité essentielles, c'est qu'un pouvoir existe qui, de l'infini de cette triple unité, fait surgir la manifestation multiple, passant de la qualité pure à la quantité sous tous ses aspects. Ce pouvoir qui mesure, limite et détermine est *Maya*: par elle l'existence se révèle en variations illimitées, la conscience s'incarne en formes et en expériences innombrables, la félicité se multiplie dans le jeu éternel des contacts. *Maya, Prakriti, Lila*, le pouvoir, la nature et le jeu, triple expression de la divine manifestation.

C'est là une divine *Maya*, par qui l'aspect révèle l'être. Mais de même que les vérités divines n'apparaissent dans le domaine de notre conscience que fragmentées ou distordues, ainsi une *maya* inférieure existe; pouvoir qui persuade chaque être de son caractère séparé, avec le sentiment qu'il est dans le tout, mais que le tout n'est pas en lui. Cette *maya* doit être conquise et dépassée par l'être qui marche vers la libération. Elle révélera alors sa nature vraie, celle de la *Maya* divine pour qui le tout est en chaque être comme chaque être dans le tout, pour assurer le jeu de la félicité.

Ce pouvoir secondaire est outil, instrument, énergie. Mais nous sentons, derrière la danse du mental, de la vie et du corps, une sagesse et une volonté qui, de ces éléments employés par *maya*, composent l'image en évolution d'une création divine. C'est ici un pouvoir divin, créateur, un idéal qui est l'expression harmonieuse du Réel; à la fois connaissance et volonté, il est la Loi de la manifestation, celui qui crée selon la vérité, qu'il connaît. Cet intermédiaire est le Supramental.

*
* *

CHAPITRE XII

LESUPRAMENTAL

L'existence d'un ordre cosmique faisant que les transformations des êtres ne soient pas seulement changement, mais évolution, implique à l'origine de cet ordre un pouvoir et une sagesse. Ceux-ci apparaissent nécessaires à l'individu, comme au cosmos.

En effet, si le but de toutes choses et de chacune d'elles est l'expression complète de leur divine nature, cela doit s'appliquer à notre conscience individuelle que limitent de toutes parts les parois de la personnalité. Pour que la conscience infinie puisse y paraître, il faut qu'au-delà de son niveau le plus élevé, le mental, se trouvent les possibilités d'un monde illimité.

Ce supramental est nécessaire comme intermédiaire et lien entre l'unité divine qui, étant sans distinctions, ne peut pas s'exprimer dans la multiplicité de l'univers, et le mental qui ne saisit l'unité que comme une somme de parties et conçoit toute division comme réelle. C'est que le mental est un instrument d'analyse et de synthèse, non de connaissance. Il ne peut agir que sur des concepts définis, c'est-à-dire limités, découpés dans le continu réel. Ce qu'il connaît, ce n'est pas son objet saisi par une communion directe, mais l'image qu'il s'en fait. Au contraire la conscience divine est connaissance totale et directe.

Entre eux se place le supramental qui contient et développe, qui connaît et agit conformément à sa connaissance. Il différencie sans diviser, développant les potentialités de l'unité divine: il est le créateur et unit à ce titre les deux

pouvoirs de connaître et de vouloir qui, au niveau mental, sont irrémédiablement séparés.

La conscience humaine peut l'atteindre, mais non y subsister. Elle s'y élève en des ascensions libératrices mais doit revenir aux mondes inférieurs. Résider définitivement dans le monde supramental est le but et la fin de l'homme. Mais cela n'est pas seulement le but, c'est aussi l'origine même du mouvement vers ce but puisque là est la cause de l'évolution.

Créateur conscient de la loi propre qu'il a librement choisie pour chaque être, il est non seulement celui qui crée, mais il réside en ses créations, les dirige et les fait.

Ce développement du monde d'après une vérité intérieure implique une succession dans le temps, des relations dans l'espace, et une régularité dans les interactions des êtres de l'espace à laquelle la succession dans le temps donne l'aspect de causalité. Le temps et l'espace sont l'être conscient et unique se voyant lui-même dans son extension, subjectivement comme temps, objectivement comme espace. Les êtres placés dans ce domaine du temps et de l'espace ont chacun leurs possibilités et leurs pouvoirs qui s'affrontent lors de leurs contacts. Cela représente pour le mental un développement par la force et le combat: en réalité il s'agit d'un développement spontané des choses depuis l'intérieur de leur être, le combat n'étant que l'aspect extérieur de cette élaboration dont le Supramental est le Seigneur. Chaque chose en ce monde est dirigée dans ses activités et son être par un pouvoir encore subconscient ou inconscient mais de par sa nature propre universellement conscient. De là vient que tous les êtres, même totalement dénués d'intelligence, paraissent parfois agir avec intelligence. Mais ce n'est pas une intelligence mentale qui gouverne toute chose: c'est une conscience de vérité qui n'a pas à penser les choses, mais à les créer selon le pouvoir et la loi qu'elle connaît et exprime.

En cette conscience, celui qui connaît, la connaissance et ce qui est connu, sont fondamentalement un. Le Supramental voit l'univers et son contenu en un seul acte de connaissance, qui est sa vie, l'expression de sa propre existence. Il ne guide pas tant le développement de la vie cosmique qu'il ne la réalise en lui par un acte de pouvoir qui est inséparable d'un acte de connaissance et de son existence même. Un arbre naît d'une graine et la graine provient d'un arbre: cela est une succession invariable dont le mental s'empare pour son travail, expliquant l'arbre par la graine et la graine par l'arbre, et déclarant qu'il y a là une loi de la nature. Mais il n'a ainsi rien expliqué: il a enregistré et analysé un mystérieux processus. Pour le Supramental, l'arbre n'explique pas la graine, ni la graine l'arbre: le cosmos explique l'un et l'autre, et Dieu explique le cosmos.

Mais quelle est alors l'origine du mental et de la conscience inférieure avec ses trois termes de mental, de vie et de matière, qui est notre vue de l'univers? Il faut bien que cette conscience, comme toutes choses, procède de la Conscience de Vérité supramentale par le fait d'un pouvoir secondaire de la connaissance créatrice, qui moule dans ces trois termes inférieurs les termes supérieurs: Existence, Conscience et Félicité. C'est un pouvoir conscient de projection, de confrontation, et de possession, dans lequel la connaissance se centre hors de ses œuvres et les observe. Par "se centrer" nous entendons une inégale concentration de la conscience où se trouve le début d'une division- ou plutôt de son apparence. Tout d'abord le Connaisseur se concentre dans sa connaissance et devient le sujet qui regarde sa Force de conscience comme émanant de lui, agissant en ses propres formes, s'absorbant en lui pour en émaner à nouveau, continuellement. Cela crée la distinction entre le Connaisseur, la Connaissance et Cela qui est connu.

Ensuite, cette Âme consciente concentrée dans sa connaissance, se projette en chaque aspect d'elle-même. Tout se passe comme si elle accompagnait sa Force de conscience dans ses œuvres, reproduisant alors en elle l'acte de division d'elle-même dont cette conscience distincte est née. Cette Âme se voit dans tous ses aspects, se reconnaissant partout comme la même Âme, la multiplication des centres de conscience n'étant qu'un moyen d'instituer le jeu des différences sans perdre l'unité essentielle.

Nous pouvons voir dans ce nouveau mode du Supramental un pas de plus vers la division, et constater que si le mouvement se poursuit plus loin, il peut conduire à l'Ignorance qui, partant de la multiplicité comme de la seule réalité fondamentale doit, pour retourner vers l'unité, commencer par construire la fausse unité de l'ego. Mais au point où nous nous sommes arrêtés, le seul changement réel qui soit survenu est une concentration inégale de la conscience et une distribution multiple de la force. La Conscience de Vérité atteint de la sorte un état qui prépare l'apparition de notre activité mentale, sans la former encore.

Nous pouvons, pour mieux préciser ce point important, distinguer trois étapes dans l'activité supramentale. De la première nous avons déjà parlé. Ce n'est plus l'unité sans variations de *Sat-chitananda*, c'est une extension comprenant, possédant, constituant tout. Les univers y sont contenus comme possibilités, sans rompre son unité: les noms et les formes s'y présentent un peu comme les images et les pensées qui peuplent nos rêves et n'ont pas d'existence en dehors de nous-mêmes. Avec cette différence que dans le Divin l'idéation n'est pas un jeu mental,

mais une formation réelle, où Force et Conscience sont unies comme le sont Matière et Esprit, car tout y est forme de l'Esprit.

Dans la seconde étape, la conscience divine réside en l'idée qui est à l'origine du mouvement, et si elle réside en ses œuvres, c'est en paraissant se distribuer en elles. Chaque nom, chaque forme, se sent à la fois un Soi conscient qui est le même en tous, et une concentration particulière de ce Soi conscient déterminant son jeu individuel dans la forme considérée, et développant ses différences d'avec les autres formes.

Enfin la concentration de conscience, primitivement à l'arrière plan de son œuvre, se projette en elle et s'y fait entraîner. Ici, pour le Divin individuel qui se donne au jeu multiple de ses relations avec l'universel, la conscience de l'unité demeure comme l'accompagnement et l'élément culminant de toute expérience; mais dans le mode le plus élevé l'unité reprend sa valeur suprême. Ainsi cette âme affirmera-t-elle la vérité du mouvement différenciateur comme celle de l'unité stable, voyant en eux les pôles opposés d'une même vérité, la base et l'achèvement d'un même jeu divin.

C'est seulement quand l'être affirme la prépondérance absolue d'un aspect sur l'autre qu'il tombe dans l'Ignorance. La position que nous avons prise nous libère de toutes négations et exclusions partielles: nous avons affirmé le caractère absolu de cela seul qui dépasse à la fois nos idées d'unité et de multiplicité, considéré l'unité comme la base de la multiplicité et celle-ci comme le point de départ pour le retour vers l'unité. Nous n'avons donc pas, actuellement, à vouloir plier à l'esclavage de nos distinctions mentales l'absolue liberté de l'Infini Divin. Derrière tous les systèmes limités par ces négations et ces exclusions, nous sentons que réside une vérité qui les dépasse tous.

Puisque l'établissement de la conscience dans le supramental est le but de l'évolution de notre conscience, nous pouvons dès maintenant esquisser ce que peut être une telle existence libérée. Ou plutôt nous pouvons esquisser dès maintenant l'état d'une âme libre, n'ayant jamais connu l'esclavage, car nous ne pourrions parler de sa libération qu'après avoir esquissé sa formation, ce que nous ferons plus loin.

Cet état libre est caractérisé tout d'abord par une union totale avec le Divin comme pure existence, pure conscience et énergie, pure félicité. L'être y participe simultanément à son unité et à sa multiplicité. Un tel état est celui où chaque être vit en réalité, mais il n'en filtre jusqu'à la conscience personnelle que les bribes déformées agréées par l'ego. Il en résulte entre l'un et le multiple cette opposition que l'âme divine ignore. Au niveau supramental l'être est conscient selon les trois modes du supramental: il est capable de concevoir, percevoir et sentir toutes choses comme étant le soi, son propre soi, un pour tous; toutes existences comme des formes de l'Un; et chaque existence enfin comme une expression entière du Suprême.

*

* *

CHAPITRE XIII

LE MONDE HUMAIN

Nous abordons maintenant le monde de notre expérience habituelle, pour saisir le lien qui l'unit à ce supramental dont nous venons de parler.

La tentative paraît d'abord impossible, un abîme séparant la perfection du créateur de sa créature. Mais nous avons admis, avec toutes ses conséquences, le caractère unique et total de la divinité. Donc le monde humain, avec ses trois aspects: mental, vital et physique, est, lui aussi, divin en sa réalité, et rien n'empêche qu'il le soit en fait. S'il ne l'est pas c'est qu'un élément nouveau s'y manifeste, élément qui peut paraître anti-divin, mais qui néanmoins

est d'origine divine, une séparation d'avec la Vérité dont tout procède. Que cette séparation disparaisse et non seulement la conscience divine se manifestera dans l'existence humaine et y résidera, mais elle transformera le mental, la vie et le corps à l'image de l'éternelle vérité.

Le mental, dans sa nature propre, est le pouvoir qui définit, limite, mesure et enfin découpe la forme des choses hors de l'indivisible tout. De chaque objet ainsi défini il fait un tout séparé. Son but est de traduire l'infini en termes finis, car il ne peut pas concevoir l'infini: à son approche il perd pied et ne peut que le souffrir ou en être possédé.

Pourtant l'origine du processus se trouve dans le mental divin, le *Prajnana* qui, par un dédoublement de ses pouvoirs, place l'activité du tout devant la conscience de ce même tout comme un objet pour la connaissance créatrice dont ce tout est possesseur et témoin. Ainsi se fait la division fondamentale de la conscience et de la nature. La conscience se projette en chaque forme et s'identifie à elle, l'emplit et se limite à elle. Ce qui n'empêche pas l'âme divine de rester consciente de l'unité et d'utiliser le mental comme une activité particulière de la connaissance infinie.

Pour en arriver au point où nous sommes, à l'oubli, au rejet, de cette unité, il faut l'entrée en jeu d'un nouveau facteur, négatif en quelque sorte, mais non moins réel: l'ignorance. C'est elle qui permet à la conscience de se concentrer exclusivement en un objet en excluant tous les autres. L'attention ordinaire, quand elle atteint une intensité suffisante, exclut de la conscience tout ce qui n'est pas l'objet choisi. C'est une forme atténuée de concentration exclusive qui représente assez bien ce dont nous parlons.

L'ignorance fondamentale, fait de conscience, est ensuite renforcée par l'habitude d'utiliser divers organes corporels pour obtenir des renseignements sur le monde physique. De ce fait il se crée un mental physique, lié aux sens, qui est celui dont nous sommes le plus conscient. Il n'est pas le seul: un mental existe qui est lié aux manifestations de la vie, et l'on peut en atteindre un autre qui est purement mental, le vrai mental en nous. Nous n'en avons habituellement qu'une connaissance vague, notre conscience étant entièrement concentrée au niveau physique, du moins à l'état de veille. Ces divers aspects du mental sont tous frappés de l'ignorance fondamentale, se considèrent comme séparés, autonomes, et centres de l'univers conscient.

L'erreur fondamentale du mental est de concevoir son individualité comme une existence séparée, au lieu d'y voir un reflet de l'Unité; c'est de se croire le centre de son univers au lieu de se reconnaître comme une concentration de l'universel. Cette erreur est une distorsion du vrai et une limitation et non pas le fait d'un pouvoir malveillant d'erreur ou de mensonge: il n'y a pas d'erreur positive. C'est donc bien un abîme qui sépare le mental du supramental. Mais ce n'est un abîme que relativement à nous en notre état actuel, mental. La difficulté de communication n'existe qu'en un seul sens, car le supramental conserve une action directe et continue sur les mondes inférieurs. Et cette action détermine, dans le mental séparé lui-même, une série de zones, de plans ou de mondes, qui sont autant de degrés intermédiaires. Nous en avons dit quelques mots à propos du yoga et nous aurons à en reparler. Nous donnerons le nom de *surmental* au domaine qui dépend immédiatement du supramental. Malgré son exaltation (il est supérieur même à l'intuition vraie) il appartient encore au règne de la division. L'unité divine s'y brise en millions de dieux; l'intégralité est remplacée par une totalité d'êtres séparés, au lieu d'être manifestée comme unique en des milliers d'aspects.

Cette division, en elle-même, n'est pas due à l'ignorance, mais à *Maya*, qui prépare la voie de l'ignorance et la facilite: elle ne dépend plus alors que d'une dernière rupture entre la conscience et sa source.

C'est cette attitude, cette orientation et non l'apparition d'une énergie nouvelle qui fait toute la différence. En fait nos erreurs sont des vérités partielles ou déformées: elles ne sont que l'effet de notre recherche de la connaissance. Leur existence n'infirme ni la valeur de cette recherche ni la possibilité de son succès: elle ne prouve que l'insuffisance du mental dans ce domaine. L'intuition doit y aider, et la réussite est possible parce que supramental et surmental sont impliqués dans le mental et parce que notre désir de connaissance est essentiellement leur poussée vers la totale liberté de la vie divine. Ce sont des pouvoirs divins qui font son existence même; aussi, reflet du pouvoir créateur supramental, le mental est-il lui-même créateur. Mais la conscience est séparée en lui de ce pouvoir qui s'étend dans les domaines illimités du subconscient; et trop souvent, abandonné à des énergies qu'il est fait pour dominer, il devient créateur de conflits où son ignorance s'incarne.

*

Le mental, pouvoir créateur, apparaît comme supporté, véhiculé, par un aspect particulier de l'énergie cosmique: la vie. La vie, principe universel, construit des formes, les anime par un flux incessant d'excitations, et les fait

durer par un double jeu de désintégration et de renouvellement. Énergie cosmique involuée dans la matière dont elle surgit, véhicule du mental qui lui impose ses propres caractères, la vie est réaction, désir et répulsion, manifestation dans la matière et par elle de l'énergie consciente qui transparait en elle d'autant plus que son domaine est plus élevé. Totalement subconsciente dans le minéral, automatique et submentale dans la plante, instinctive et mentale dans l'animal et l'homme, partout elle prépare, conserve et renouvelle les formes où s'incarnent les énergies supérieures de l'être.

Nous la voyons, dans l'accomplissement de cette œuvre, soumise à la faiblesse, à la souffrance, à la mort: ce sont autant de marques des limites que le mental lui impose. Il lui impose l'usage de formes dont les possibilités sont limitées, en contradiction avec le désir qu'a la vie d'une variété infinie d'expériences. C'est parce qu'aucune forme actuelle ne peut satisfaire cette exigence que la vie se débarrasse des formes insuffisantes, rendant nécessaire la mort pour assurer la continuité de la vie.

La toute-puissance des exigences vitales est due à la pression de la félicité divine primordiale qui est à leur base. Félicité sans cesse poursuivie, exigée, par des moyens qui tous la laissent échapper, car ils sont marqués par l'ignorance et ne laissent filtrer que des aspects tronqués ou pervers de la divine félicité. Aussi cette recherche ardente ne peut-elle prendre fin que par l'atteinte de la Réalité, là où l'amour remplace l'avidité. Le désir est ainsi le reflet lointain de la félicité né de la conscience prise par le Divin de sa propre unité, et de même que l'erreur naît de notre recherche du vrai, ainsi la mort est-elle le résultat des efforts de la vie pour affirmer son immortalité.

La vie ainsi conçue présente donc une double nature: d'une part elle manifeste, diminuée, déformée, l'énergie consciente de l'immortalité divine; d'autre part elle est le véhicule du mental; la signification de son existence est de préparer puis d'assurer l'apparition de ce principe dans l'individu. C'est cette nature de la vie, et la constante opposition qu'elle rencontre, qui déterminent les étapes évolutives de sa manifestation et leurs formes particulières. Créatrice de formes dont elle s'efforce vainement d'assurer la permanence, la vie est obligée, par les lois mêmes du monde matériel, d'inclure dans son objet des ensembles qui dépassent l'individu: l'espèce, le genre, le règne. Elle commence par l'âpre recherche des satisfactions égoïstes à travers la lutte, le désir et la mort, "trinité de la vie divisée, triple masque du divin, principe de vie et son premier essai d'affirmation dans le cosmos".¹

Au cours d'une première étape, la vie apparaît dans l'ensemble des énergies du monde physique comme cet élan qui ordonne leur inflexible rigueur et les fait concourir à l'apparition d'organismes la manifestant de façon spécialisée.

Mais une nouvelle tendance se manifeste progressivement, plus efficace que la lutte pour assurer le maintien de l'existence: la coopération dans une vie commune. Ainsi la lutte pour la vie s'étend à des groupes, à des sociétés, à des domaines de plus en plus larges.

Cette apparition des êtres vivants coïncide avec la nécessité imposée à chaque être de voir sa forme physique se dissoudre et ses éléments servir de nourriture à d'autres formes vivantes. Ici domine la lutte sous le signe du désir.

Dès que le mental peut avoir une influence appréciable sur le comportement des êtres vivants, et cela surtout chez l'homme, la lutte change de forme et cède progressivement la place à l'entraide qui, mieux que la lutte, assure la survie. Le sacrifice de l'individu à la communauté, les formes collectives d'égoïsme et de lutte sont les premières manifestations d'une loi d'amour. Leurs apparitions sont le résultat d'une action du mental qui, lui, n'a pas besoin de dévorer pour durer, mais au contraire reçoit et s'accroît d'autant plus qu'il donne davantage.

La quatrième et dernière étape correspond au passage au-delà de l'être humain actuel et à sa perfection, état où le mental pleinement régénéré, peut, par la possession des traces de tout le passé et par la prescience de tout l'avenir, assurer à la vie la durée qu'elle cherche dans l'unité et la liberté de l'esprit.

C'est donc bien la poussée du mental vers sa manifestation individuelle, comme nous l'avons dit, qui définit et détermine les étapes de manifestation de la vie. Mais c'est lui aussi qui, en imposant ses imperfections à la vie, y fait naître les obstacles à son expression complète.

Tout d'abord il est évident que nous ne connaissons qu'une très faible partie de notre être; or nous n'avons de contrôle que sur ce que nous connaissons; il s'ensuit que nous sommes constamment mus par la nature dont nous sommes un élément, nature qui agit sur nous à notre insu dans la plus grande partie de notre être.

De plus, nous ne possédons plus de communication consciente directe avec l'univers; notre mental, capable pourtant d'obtenir cette connaissance sans l'emploi d'aucun intermédiaire, s'étant coupé de ce qui nous entoure, nous sommes obligés de recourir, pour toutes nos informations sur le milieu qui nous entoure, à une connaissance indirecte par l'intermédiaire des organes des sens et de tout le mécanisme mental qui remplace la connaissance du monde par celle d'une image mentale du monde, affectée par de nombreuses sources d'erreurs.

Enfin mental, vie et corps ont leurs lois distinctes dont les expressions sont souvent en désaccord. C'est là une

conséquence du divorce de la volonté d'avec la conscience: chaque élément veut plus que ne peut sa forme actuelle de manifestation. Il en résulte une poussée vers des formes nouvelles, mais aussi des contrastes sans harmonie.

Ces trois catégories de difficultés ont toutes leurs solutions dans l'action directe du supramental: accédant à la source même des mouvements inférieurs elle les remplace par l'activité divine correspondante. A la *Maya* inférieure qui nous isole de nous-mêmes et du monde, elle substitue la *Maya* divine qui nous établit comme un centre d'activité consciente au sein de l'unité divine; aux oppositions de tendance des éléments de notre personnalité elle substitue l'harmonie de la triple expression d'une même loi d'existence.

Ces étapes de la vie, cette libération progressive du mental est ainsi une ascension depuis la réaction brute de la matière, depuis le plaisir, jusqu'à la félicité de la connaissance vraie: le sens même de la vie est une recherche de la félicité, subconsciente et automatique d'abord, limitée et pervertie ensuite, directe et consciente à la fin. De même que les autres principes divins, la félicité possède un centre d'expression: c'est ce que nous avons appelé l'âme ou l'être psychique. Et, comme les centres d'expression des autres principes, celui-ci présente un double aspect: dans sa nature vraie, divine, l'âme est subconsciente, et son reflet dans notre personnalité extérieure est cette âme de désir égoïste et limitée qui est le centre de l'ego.

L'être psychique est au cœur de notre conscience subliminale, il est notre individualité, le guide véritable de notre vie, celui dont la voix peut s'entendre dans le silence de la sincérité. Comme les autres parties de nous-mêmes il s'accroît de nos expériences, mais non de toutes; il n'accepte et ne retient que ce qui s'apparente à sa propre nature, que ce qui possède pour l'individu une valeur permanente, ce qui correspond à la loi propre de son être.

On pourrait en conclure que développer pleinement l'être psychique et en obtenir une connaissance complète sont le but même de la vie. Ce n'est pas exact. De ce que la vie offre en fait à l'être psychique des occasions de plus en plus variées et subtiles de réaliser les expériences qui lui sont nécessaires, il ne s'ensuit pas que cela soit son but, ni surtout celui de l'être psychique. Celui-ci tend vers une maîtrise du monde qu'il atteindra par l'action du supramental. Son accès prématuré aux régions extérieures de la conscience peut le confiner à une position passive très éloignée de son but véritable. De plus cette émergence risque de troubler gravement notre équilibre psychologique centré autour de l'ego. C'est l'action du supramental qui, seule, peut assurer cette émergence dans un équilibre nouveau qui constitue la quatrième étape de la vie et son accomplissement.

*

La vie est une énergie créatrice de formes, et c'est avec la matière qu'elle les crée. La matière est son support et son véhicule et il n'y a de vie que dans les êtres vivants. Une matière est donc nécessaire à la vie. Elle est une nécessité, un milieu, mais aussi un obstacle: elle impose à l'incessant désir vital de changement son inertie et la rigidité de ses lois. C'est le décalage entre les besoins de la vie et les possibilités des formes qu'elle crée qui règle la durée de ces formes. Aussi celles-ci, sont-elles immortelles dans les cas simples. Mais dès que la construction matérielle se complique, dès qu'elle garde de son passé une trace autre que cette augmentation de volume qui conduit à la division du protozoaire, l'accumulation de ces traces lui impose une évolution propre distincte de la poussée vitale: la mort devient nécessaire... Ce n'est pas là une victoire de la matière: c'est un compromis.

Compromis véritable parce que le triple monde matériel séparé de sa source vit d'une existence qui n'est qu'une approximation incomplète et déformée. Mais rien n'empêche, une fois la séparation supprimée, que la vie n'amène la matière à suivre parfaitement les besoins de son expression, que le mental ne les domine toutes deux, et que l'esprit, pénétrant ces trois domaines, n'y établisse, avec l'unité, la perfection.

La matière est aussi une limite: celle de l'involution de l'esprit. Toute la manifestation est comprise entre l'unité illimitée de l'esprit et l'infinie multiplicité matérielle. Chacun de ces deux pôles contient la totalité des états possibles, l'un dans la liberté de la pleine conscience, l'autre masqué d'involutions successives jusqu'à l'inconscience. Inconscience apparente puisqu'elle peut libérer par évolution son contenu caché.

La matière est le monde où la séparation atteint sa perfection, manifestée par l'aspect corpusculaire que révèle l'analyse, extrême division qui n'est pas le résultat d'une erreur ou d'une chute, et qui ne prend cet aspect que par l'apparition de l'ignorance. Une analyse "plus poussée révèle l'unité de la matière et de l'énergie. Un pas de plus, en montrant l'unité profonde de l'énergie et de la conscience, montre l'esprit comme base de la manifestation matérielle. L'involution de l'esprit est totale dans la matière pour que la manifestation divine en des formes distinctes puisse être parfaite, chaque concentration matérielle de substance luttant pour se protéger contre les déprédations possibles de chaque autre. C'est ainsi que la matière est un obstacle à la coopération, à l'amour dans

le domaine vital, à l'universelle étendue des idées, et plus encore à tout élan vers l'unité spirituelle. Mais c'est la contradiction de cet obstacle et de nos aspirations qui stimule notre désir de libération: d'abord sous les formes élémentaires d'un droit à la vie et à la liberté de pensée, puis sous celle de la primauté spirituelle par rapport au triple monde humain. C'est alors qu'une solution de l'énigme du monde apparaît possible pour la première fois; presque toujours elle dévie vers un refus de la matière pouvant aller jusqu'au rejet de la vie et de la pensée. Déviation que l'immense liberté du domaine spirituel rend à peu près inévitable: la tentation est trop forte d'échapper individuellement à la prison de la vie matérielle. Mais cette fuite dans le petit véhicule du salut personnel n'est pas une solution. La solution, pour être ce qu'elle prétend, c'est-à-dire complète et vraie, doit être intégrale, ne rien laisser derrière elle et ramener dans l'unité divine la multiplicité dans toute sa richesse. Elle doit donc inclure les formes séparées et c'est pourquoi la matière est nécessaire à l'expression divine d'abord et ensuite à sa félicité, par l'évolution totale de ce qui est totalement involué.

Cette évolution se fera par libérations successives constituant autant d'étapes de matérialité décroissante où la lutte des êtres séparés cèdera progressivement la place au perpétuel échange des aspects de l'unité. À chaque étape l'un des principes sera prédominant, sera la base d'un monde ou plan d'existence. Et cette suite sera l'inverse de la suite descendante qui vient d'être esquissée. Les mondes où elle s'exprime ne sont pas séparés et réagissent constamment les uns sur les autres: ils ne sont en fait séparables que par un artifice de la pensée destiné à simplifier le discours. C'est cette interaction qui dirige l'activité universelle, la pression des mondes supérieurs déterminant la libération des principes involués dans les domaines inférieurs. Cette évolution ne peut pas se satisfaire des instruments que lui offre actuellement notre être dans aucun de ces domaines. Les limites de leurs possibilités doivent s'élargir à la mesure de la perfection qui leur est destinée. Ils y peuvent tendre et c'est une nécessité; mais ils ne peuvent y atteindre que par la descente directe en eux du principe créateur et transformateur supramental.

Ainsi apparaissent le sens de l'univers, et celui de l'individu: expression du multiple et de l'un; leur origine: *Sat-Chit-Ananda*; la raison de la manifestation: la félicité divine; son auteur: le supramental; et son but: la réalisation intégrale de la vie divine. Pour que ce but puisse être atteint il faut que se lève le voile de l'ignorance. C'est à l'examen de cette libération que nous allons procéder.

*

* *

La Vie Divine, Seconde Partie: La Gnose

CHAPITRE XIV

1

LA CONNAISSANCE ET L'IGNORANCE

Nous avons déjà fait remarquer plusieurs fois que l'apparition de la vie et celle de la conscience n'étaient pas des faits pouvant se déduire rationnellement des propriétés du monde physique. Il y a, sinon une contradiction, du moins une différence complète entre le déterminisme des faits qui constituent l'évolution et celui de cette évolution elle-même. Une différence du même ordre existe entre le caractère, lié, limité, fini, dans le temps comme dans l'espace, de tous les éléments connus du monde intérieur et extérieur, et la liberté, l'uniformité de l'infini que nous lui donnons comme origine.

D'une part, rien ne nous autorise à poser une limite dans le temps à cet univers; d'autres part rien ne nous autorise non plus à supposer que son activité se fasse sans dépense, ce qui nous oblige à envisager sa fin et nous conduit à essayer de savoir comment il a commencé et comment il se fait que nous soyons au point où nous sommes de son évolution et non à un autre. Le monde scientifique se fait périodiquement l'écho de discussions sur ces sujets qui n'ont prouvé qu'une chose: l'impossibilité pour notre mental d'atteindre en ce domaine à une solution. Et c'est affaire de nature, non de degré. Nous n'avons pas même l'espoir de trouver des solutions rationnelles; nous les rejetons dans un avenir indéterminé par un acte de foi, espérant que le développement de nos connaissances, l'accumulation de faits nouveaux nous donnera la clé du mystère. Nous savons pourtant fort bien qu'il n'en est rien et sommes obligés d'invoquer le hasard, un inexplicable hasard, comme l'origine de toutes choses: c'est confesser notre impuissance, notre impuissance radicale. Et c'est parce que le mental est par nature incapable d'attaquer ces problèmes qu'il est nécessaire qu'un supramental existe qui en rende compte.

Car ici, dire hasard c'est parler d'indétermination, et rien ne nous permet d'admettre cela comme principe directeur suprême dans un univers où le déterminisme règne inflexiblement. Si nous abandonnons le hasard pour voir dans le, monde un mécanisme que nous pouvons connaître, nous retombons sur l'inexplicable apparition de la vie et de la conscience, et du monde lui-même.

Il ne sert pas même d'invoquer les plus hautes expériences mentales, celles du surmental, où pourtant le cosmos et l'individu sont avec évidence deux manifestations d'une réalité supérieure. Le problème subsiste, car une dualité s'y continue qui est au fond des difficultés que nous attaquons: celle d'une réalité absolue, pure, invariable, et de sa manifestation relative, mélangée, en, perpétuel devenir.

L'explication que nous avons choisie dérive d'une expérience plus haute, et rompt l'opposition en admettant que la réalité suprême et indéterminée n'est en effet liée et déterminée par rien, pas même par son indétermination. Et sans se diminuer elle possède en elle-même, comme un aspect de son infinie liberté, le pouvoir de se manifester de manière déterminée, voir limitée, imparfaite ou ignorante du point de vue des consciences limitées qui suivent son cours.

Cette réalité totale est *Brahman*, l'éternel qui est *Atman*, *Pourousha*, *Ishvara*. Il est la réalité de toutes choses, le centre de toute conscience, le Seigneur de toute manifestation. Mais en étant cela il est aussi pouvoir et manifestation: *Maya* dans l'univers, par qui la mesure paraît et la distinction- *Prakriti*, la nature comme domaine et école de l'âme individuelle - et *Shakti*, compagne du Seigneur dans le jeu divin de la création universelle. Tels sont les trois aspects et les trois pouvoirs de l'absolu existant par lui-même, un dans son existence et dans son pouvoir; impersonnel en son essence, personnel comme conscience, volonté, félicité; mais un toujours dans toutes ces manifestations qui ont en lui leur être.

Cette conscience infinie du réel manifeste trois pouvoirs distincts: d'une part elle peut adopter différents états qui sont le transcendant, le cosmique et l'individu; d'autre part elle peut, puisqu'elle se détermine, se limiter soit dans l'individu, soit dans le cosmos; enfin elle peut se concentrer en elle-même, pure conscience qui peut apparaître comme superconscience ou comme inconscience. Elle peut donc se manifester en dualités de termes opposés où elle se concentre séparément. Et c'est de notre faculté de prendre conscience séparément des divers aspects de l'expression divine que naissent la plupart des problèmes métaphysiques: ce sont les résultats inévitables d'expériences vraies mais incomplètes. Un coup d'œil plus large fait retrouver l'unité sous-jacente, Être unique, réalité une qui, en tant que Soi, est la base; qui soutient et informe, en tant que *Pourowha* ou être conscient expérimenté; et qui en tant qu'*Ishvara*, veut, gouverne et possède son monde de manifestation, créé et maintenu en mouvement et en activité par sa propre force de conscience, son propre pouvoir-*Maya*, *Prakriti*, *Shakti*.

L'individu, dans le grand jeu de la création, n'est ni un hasard ni une tromperie. Transcendant, cosmique, individuel sont éternellement unis, et ce qui justifie l'existence de l'homme, c'est sa capacité de posséder dans sa conscience son unité avec l'universel et le transcendant, de vivre dans cette connaissance et de transformer sa vie par elle. Et c'est cette révélation du Divin dans les formes matérielles, dans la conscience individuelle, qui est la raison d'être de ce monde où Connaissance et Ignorance sont inextricablement mêlées. Il n'est pas d'autre être que l'homme pour jouer ce rôle: c'est pourquoi sa présence est nécessaire.

De cette évolution spirituelle de l'homme, nous avons l'habitude de dire qu'elle procède vers le divin: c'est admettre qu'elle débute ailleurs, dans ce qui n'est pas divin. Or, nous avons admis que *Brahman* est tout et que tout est en lui. Donc ce monde est parfait puisque divin, et pourtant l'imperfection, la souffrance et l'ignorance existent. Du point de vue de l'ego, dont l'imperfection du monde ne fait que refléter les limites, rien n'est divin. Et de même que ce monde est une ignorance s'efforçant vers la connaissance, de même il est non divin et en mouvement vers le divin. Ce mouvement intérieur ne va pas vers un état extérieur, mais vers une conscience nouvelle de la nature

réelle des choses et des êtres.

"Dans notre conscience humaine se lève ici-bas l'image d'une vérité idéale d'existence, Une nature divine, une divinité qui s'annonce: par rapport à cette plus haute vérité notre état présent d'imperfection peut être décrit comme une vie non divine, et les conditions du monde qui sont notre point de départ comme des conditions non divines; leurs imperfections sont des indications qui nous disent, que ce sont des premiers déguisements et non l'expression de l'être divin et de la nature divine. "1

Il nous paraît naturel de considérer comme divin le pouvoir de connaître dans l'infini de son domaine. Mais si nous admettons que le divin est le réel, le normal, c'est avec admiration que nous devons considérer comment cet infini se limite, se concentre, se divise, créant son propre obstacle (et seul assez grand pour cela), depuis la première ombre de séparation jusqu'à la complète ignorance qui est, elle aussi, un formidable pouvoir divin.

Ses conséquences aussi possèdent une valeur et un sens. Elles déterminent l'échelle des valeurs spirituelles qui sont les stades de notre évolution. L'ignorance est l'invololution de la connaissance dans l'inconscience matérielle, d'où elle émerge avec la conscience progressivement. Mais cette vision n'est pour le moment qu'une idée dont il faut peser la valeur. Entre le monde dont nous sentons la nature profonde de "pleine conscience et possession de soi dans l'âme infinie et en parfaite unité"², et celui de notre expérience, il y a l'ignorance.

Aussi le fait central est-il celui de la conscience avec ses trois états: la conscience totale, absolue, embrassant tout et se possédant complètement; à l'autre pôle la conscience fragmentée, divisée, perdue jusqu'à l'inconscience; entre les deux un compromis variable que nous appelons ignorance.

Notre but doit être alors de préciser la nature et l'origine de cette ignorance et le but de son existence; et c'est en nous, dans cette conscience mentale qui est pour la plupart des humains la conscience tout court, que nous devons l'expliquer à présent. L'ignorance apporte avec elle une possibilité nouvelle, celle de la découverte. "On peut presque dire que notre être spirituel n'est que le Soi profond, éternel, en nous, qui se lance dans l'aventure du temps; un joueur, un spéculateur sur d'innombrables possibilités, se limitant lui-même dans une succession d'instantanés, de manière à avoir la surprise et la joie de l'aventure, rejetant avec la connaissance de soi la plénitude de son être afin de pouvoir gagner ce qu'il semble avoir perdu, reconquérir tout lui-même à travers un mélange de plaisir et de douleur pendant tout un éon de passion, d'avidité et d'entreprise."³

Cette ignorance conditionne notre activité mentale superficielle et lui impose la création de dispositifs variés qui sont ce que la psychologie voit souvent comme des propriétés de la conscience, alors qu'ils sont des conséquences de sa manifestation imparfaite. La mémoire, par exemple, est une conséquence de l'oubli qui sépare deux moments de la durée consciente continue. C'est pour combler ce vide, au profit de l'unité de l'être, qu'il faut une mémoire par laquelle l'être se souvient qu'il est et était. Et cette unité, préalable sans doute et basée sur une réalité hors d'atteinte de la personnalité, se complète et prend forme grâce à la mémoire et aux instruments analogues (l'imagination entre autres) pour constituer l'ego. Celui-ci vu ainsi de l'extérieur, en fonction des circonstances de sa formation, est analogue sur bien des points à ces concepts abstraits que le mental tire d'un ensemble d'expériences: triangle, chien, homme. "Moi" ou "Je" sont construits de la même manière par le mental et c'est ici encore notre ignorance de nous-même et du monde qui nous fait admettre un ego limité. Cela ne suffit pas pour expliquer l'existence de l'ego. Celle-ci est possible parce qu'un centre d'unité véritable de l'être existe dans ses profondeurs: l'être psychique, dont la projection sur la surface de la conscience est le champ de forces où l'ego va se former. C'est donc seulement par une conquête de ces profondeurs, par une mise au jour de leurs activités qu'une connaissance véritable peut être acquise. Ce qui ne doit pas faire oublier que cette conscience superficielle, toute pénétrée d'ignorance qu'elle soit, n'en correspond pas moins à une nécessité de notre position: elle est un facteur d'adaptation et d'équilibre de l'être à notre condition de conscience astreinte à vivre dans le temps: elle ne peut être ni évitée, ni écartée prématurément.

Quand elle peut l'être, alors la double découverte des étendues de notre être intérieur et de notre unité avec le cosmos, un seul Soi étant le Soi de la totalité, devient possible et conduit, comme nous l'avons dit à propos du yoga, de palier en palier jusqu'à la pure lumière de la connaissance par identité.

Celle-ci n'est pas totalement absente de notre conscience, elle s'y manifeste en un point: la connaissance que notre conscience a d'elle-même au moment présent. Plus lointaine, mais plus étendue en apparence, est la connaissance que nous avons de nous-mêmes, dans notre être intérieur ou corporel: il y a là connaissance par contact et identité sous-jacente, ou avec séparation et contact sous-jacent. Enfin, ce que nous savons du monde nous vient par contact indirect et avec séparation complète.

Cette situation serait sans espoir s'il n'y avait pas l'évolution. Mais notre position n'a de sens que comme moment d'une évolution, et notre ignorance n'a de sens que comme une étape d'une marche vers plus de connaissance.

L'étendue de notre ignorance s'avère remarquable dès qu'on s'y arrête. Dans le domaine: physique extérieur, chacun de nos sens ne perçoit que dans un domaine limité, de plus il ne perçoit que les actions ayant une intensité et une durée suffisantes. Nous sommes, en fait, continuellement soumis à des effets dont notre conscience ne perçoit rien. Cette ignorance s'accroît de toutes les influences auxquelles ne correspond aucun sens en nous: les variations électriques ou magnétiques, par exemple. Les régions du monde avec lesquelles nous avons un contact n'en représentent qu'une partie intime, et l'image mentale que nous nous formons du reste est pleine de lacunes. De notre corps nous connaissons l'extérieur, mais aucune conscience précise ne nous est donnée de l'aspect ou de l'état de nos organes.

Notre conscience ignore tout ce qui est subconscient dans notre être, depuis les processus vitaux, jusqu'aux activités des sentiments ou des pensées qui sont sortis de son champ; elle ignore tout le subliminal, centré autour de l'être psychique, qui est, lui, pleinement conscient, mais hors d'atteinte de notre conscience habituelle; elle ignore enfin tout le superconscient, le vrai Soi, le divin en nous, et c'est là son ignorance capitale.

Nous ne savons rien de nous dans le temps, hors d'un présent toujours en fuite, de bribes d'un passé déformé, d'un avenir vaguement imaginé; nous n'en savons rien hors d'un bien petit domaine d'espace, et la marque même de notre ignorance est notre croyance en notre séparation d'avec le reste de l'univers alors que même matériellement cela est faux et ne s'explique dans le domaine conscient que par le réseau d'ignorances qui nous entoure et supprime ce qui, hors de l'ego, nous fait partie intégrante du tout. Notre conscience actuelle est "une connaissance multiforme ignorante s'efforçant de devenir une connaissance embrassant tout".⁴

Nous avons ramené les imperfections du monde à des formes de l'ignorance et nous avons esquissé l'origine de celle-ci. Il faut la préciser afin de comprendre comment *Satchidananda*, la réalité dans son triple aspect, peut contenir en soi l'imperfection de l'ignorance. Et tout d'abord, puisque cette ignorance est un fait, par l'action de quel pouvoir?

Ce pouvoir est celui de la concentration, *tapas*, assimilé à cette chaleur par laquelle le germe se développe, par laquelle se transmet, se conserve et se détruit la vie. *Tapas* est en fait le pouvoir divin par excellence, toujours présent en *Brahman*, qu'il soit actif ou inactif. En fait il n'y a pas deux *Brahman* distincts, mais deux aspects d'un seul *Brahman* où l'énergie peut être potentielle ou active; et quel que soit son état, il ne perd jamais la connaissance de l'état complémentaire de son unité qui enveloppe et dépasse l'un et l'autre. .

Si cette unité n'existe plus pour notre conscience, c'est parce que nous nous identifions avec un aspect particulier d'une manière exclusive au lieu de rester en contact avec la réalité intégrale.

S'il est donc vrai que, c'est à l'énergie divine que l'on doit le passage de l'un au multiple, l'épanouissement des possibilités divines, d'autre part ce n'est pas en *Satchidananda* qu'il faut chercher l'ignorance, mais seulement dans un effet secondaire, agissant en quelque sorte à sens unique, séparant notre conscience du divin sans que le contraire soit vrai, dans lequel nous nous identifions à une activité particulière, d'une manière analogue à celle qui nous fait identifier notre moi avec cette conscience superficielle et partielle. L'ignorance n'est donc pas fondamentale et peut être dépassée. Et puisque toute manifestation est liée à *tapas*, à l'énergie de conscience, c'est en une forme particulière de cette énergie que doit se trouver l'origine de l'ignorance, "cette concentration qui s'oublie elle-même . . . l'obscur miracle de l'univers".⁵

Selon que la concentration est totale ou partielle, selon qu'elle s'applique à un être ou à une multiplicité, elle peut prendre quatre formes principales: elle peut être essentielle, une immersion totale de l'être en lui-même, soit dans le silence superconscient, soit dans l'inconscience; elle peut être intégrale immersion totale dans une expression multiple, c'est la conscience de *Satchidananda*, la concentration supramentale; elle peut être multiple seulement, conscience surmentale de la totalité d'un ensemble d'êtres séparés; elle peut enfin être séparative, ne s'appliquant qu'à une seule expression à l'exclusion des autres. C'est l'ensemble de ces quatre modes qui, présents simultanément dans l'absolu, constituent son pouvoir de concentration.

Aucune de ces formes n'implique l'ignorance. Dans une concentration exclusive, tout ce qui n'est pas l'objet de la concentration est repoussé hors du domaine principal, mais son existence reste néanmoins connue. L'ignorance commence seulement quand une séparation est construite entre un certain domaine et le reste, de telle sorte que cette partie ne soit plus perçue ou le soit en tant que partie extérieure.

C'est ainsi "que l'homme, bien qu'il soit en réalité un courant indivisible de *tapas*, d'énergie consciente dans le temps, capable d'agir dans le présent seulement en raison de son énergie passée d'action, créant déjà son avenir par son activité présente, reste dans son activité superficielle ignorant de son avenir et de son passé si ce n'est pour la

faible part qu'il peut à chaque instant rappeler à sa mémoire".⁶ Et pourtant tout ce qu'il oublie de son être, non seulement depuis sa naissance, mais avant elle, et tout ce qui doit suivre sa mort, est contenu en lui.

Cette concentration exclusive peut aller si loin en nous qu'elle nous identifie au rôle que nous jouons, à la fonction pratique que nous remplissons. Elle n'est pourtant qu'humaine. Mais elle est parfaite dans la conscience universelle et aboutit à l'inconscience de la nature matérielle. Cela ne supprime pas l'existence d'une âme cachée: ce qui est inconscient, c'est *prakriti*, l'activité identifiée à son œuvre, oublieuse du *pourousha* qu'elle contient, et si Lui consent à paraître l'être inconscient, physique, vital, mental, il n'en reste pas moins toujours en lui-même l'être essentiellement conscient.

L'inconscience, comme l'ignorance dont elle est une forme, est donc superficielle, le résultat d'une concentration dans l'action. Le rôle de l'ignorance est de permettre la construction de notre personnalité temporaire afin de lui faire parcourir les étapes de son évolution. On peut imaginer un cosmos où elle n'existerait pas, mais il serait alors limité aux mondes de l'existence divine, ou bien privé d'évolution, donc de la libre découverte du Soi.

L'origine de l'ignorance ne peut se trouver dans les mondes divins: c'est au niveau supérieur du mental, dans le surmental lui-même qu'elle apparaît, "masque d'or" sur le visage réel qui paraît au travers, et plus bas écran véritable. Elle ne supprime certes pas l'unité du réel, se bornant à rejeter hors de notre atteinte la partie négligée. C'est pourquoi elle peut être vaincue par une concentration inverse de celle qui l'a fait naître. Au lieu de laisser la conscience s'identifier à l'activité de *prakriti*, il faut l'en séparer pour l'unir au *pourousha* central, témoin et seigneur de l'action.

Cette conception de la nature de l'ignorance donne une vue nouvelle du problème du mal. Si le mal, l'erreur, la douleur et le mensonge sont des conséquences de l'ignorance, ils disparaîtront avec elle. Et comme l'existence de l'ignorance n'est pas une conséquence de la multiplicité mais un effet superficiel, cette disparition n'exige aucunement un abandon du monde physique, vital et mental. De plus les dualités par lesquelles elle s'exprime, vérité-erreur, bien-mal, etc... ne sont pas formées de termes symétriques. En effet, comme tout bien, toute vérité est actuellement relative à notre nature humaine, elle est adaptée à son imperfection et représente une expression incomplète de la divine réalité; par contre le mal n'est pas une limitation du bien, mais une perversion, une déformation contraire à sa tendance. L'un et l'autre terme étant de natures différentes ont à subir des évolutions également différentes, le premier ayant à se compléter, le second à se convertir ou à disparaître.

Il est un point de vue où le problème du mal se montre moins étendu que celui de l'ignorance: c'est celui de ses rapports avec le monde vital. Il est en effet difficile de voir le mal dans l'ignorance et l'inconscience du monde physique: l'obstacle physique n'est pas un mal, et celui-ci n'apparaît qu'avec la vie et la conscience. Il se manifeste avec la sensation, se développe avec elle mais ne prend tout son développement qu'avec l'activité mentale. Il se forme alors une conscience morale destinée à exprimer dans la conscience physique les tendances de l'être psychique, seul vrai guide de notre être. Cette conscience, comme l'éthique qui en dépend, n'a évidemment qu'une valeur relative: elle ne soigne que des symptômes dont la cause lui échappe.

Toutes les traditions et les observations sont d'accord pour placer cette cause dans le monde vital et pour en faire souvent l'expression de puissances qui dépassent singulièrement l'individu. De degré en degré, on a même parfois conçu un mal absolu symétrique du souverain bien. Mais le mal ne peut être infini puisqu'il n'a pas d'existence propre. Il peut être immense, ce qui pose le problème de la nature de cette opposition vitale et de son rôle, car les forces de la nature vitale *ont* une place et un sens dans l'ensemble de la manifestation.

Cette nature provient en grande partie de l'indépendance relative que le monde vital possède, qui en fait le siège d'involutions nécessaires qui agissent sur notre conscience en directions opposées à celles de notre évolution. De plus, ce que nous connaissons du vital est dirigé non pas par l'être psychique, mais par l'ego, et par conséquent s'oppose à notre libération.

Quant à son sens et à sa valeur, ils apparaissent quand on considère les deux éléments qui imposent son allure à l'évolution de notre conscience: l'un est cette ignorance superficielle destinée à se transformer en connaissance, l'autre est la puissance de la conscience latente, qui doit progressivement se manifester dans l'ignorance. Ce sont les impacts des forces extérieures qui amènent cette manifestation, et comme celle-ci ne peut être que progressive, on voit que l'erreur est une étape nécessaire. Elle ne serait même que cela, c'est-à-dire une imperfection de la connaissance, si l'ego n'était pas présent, désireux de tout utiliser pour ses fins et par conséquent déformant, pervertissant les impulsions qui lui parviennent.

L'élimination de l'ignorance suppose donc avant tout la disparition de l'ego, remplacé par l'être psychique; ensuite elle demande la découverte du Soi éternel commun à tous les êtres; enfin (et surtout) la découverte du Divin en tant qu'origine du Soi et de l'être psychique, ce qui reconduit à l'unité de principe.

Ainsi donc la voie que le yoga nous a déjà indiquée se trouve avoir comme étape nécessaire la victoire définitive sur le mal et sur sa source, l'ignorance.

*
* *

CHAPITRE XV

L'ÉVOLUTION SPIRITUELLE

"Telle est donc l'origine, telle est la nature, telles sont les frontières de l'ignorance. Son origine est une limitation de la connaissance; son caractère distinctif une séparation de l'être d'avec son intégralité propre et son entière réalité; ses frontières sont déterminées par ce développement séparateur de la conscience, qui nous coupe de notre vrai soi, et du soi de toute la nature des choses, et nous oblige à vivre d'une existence dont l'apparence est toute en surface."¹

Le but de notre existence est de rétablir les liens, brisés en rétablissant la connaissance intégrale. Cette connaissance n'est possible que si le réel est essentiellement un et si la conscience intégrale en est un des aspects. Une connaissance intégrale suppose celle de notre être propre, celle du cosmos dont il est une concentration particulière, et celle du Réel qui englobe, explique et justifie l'un et l'autre.

Cette connaissance est le but même de notre existence, et son caractère le plus important est d'être une parfaite expression de l'esprit dans la matière et non pas hors d'elle, ou en contradiction avec elle. C'est pour cela qu'un corps est lié à l'âme individuelle, un cosmos au Soi universel.

Cette matière est associée à l'esprit qui l'anime, visible ou caché, selon différents modes. Le premier est cette involution, dont nous avons décrit les phases, par laquelle l'esprit plonge jusqu'à l'inconscience; le second est cette lutte pour plus de connaissance qui caractérise le mental humain; et le troisième, c'est, par la libération des limites de l'ignorance, l'effectuation de la vie divine. Le stade intermédiaire, qui est celui où nous sommes, est celui qui doit réconcilier l'esprit et la matière.

Il est bien plus encore puisque c'est en lui, par l'homme, et en lui seul, que la libération peut avoir lieu: toute l'importance de l'homme est là. Sa libération, par la connaissance qu'elle suppose, est une réconciliation des trois termes: Dieu, l'homme et la nature. Et parce que le premier se manifeste également dans les deux autres il est nécessaire que la libération reste encore individuelle; ainsi elle exprime l'unité retrouvée.

Que cette unité soit le vrai but des efforts humains, cela se voit dans les efforts faits par l'homme pour unifier à tout prix - même au prix d'une mutilation - les trois termes de l'existence. Il peut atteindre cette unité, et l'atteindra, par l'évolution de sa conscience tendant vers la connaissance du Soi. De même que toute l'évolution de la nature a pour sens et pour but l'apparition de l'ego humain, de même l'évolution de l'homme a pour sens et pour but sa libération de l'ego. C'est une évolution spirituelle dont les diverses lignes d'évolution matérielle sont des expressions partielles dans les divers domaines.

L'évolution ainsi comprise est donc le mouvement même de la nature. Il est probable que celle-ci, tellement constante dans son action, ne changera pas dans l'avenir la méthode qu'elle a employée dans le passé; ainsi en étudiant comment l'évolution s'est manifestée aurons-nous une idée de ses expressions à venir.

Dans toute l'évolution trois éléments sont présents: tout d'abord un domaine de départ, un matériau fourni par le passé qui contient nécessairement, involué, ce qui doit apparaître; ensuite un élément particulier dont l'apparition est le but de l'étape évolutive envisagée; enfin, moteur de cette apparition, une pression exercée par le principe dont cet élément dépend.

Ce principe actif n'est pas une force aveugle: il a reçu lors de l'involution divine, une organisation qui en fait un

domaine, un monde de la manifestation, dont la loi propre va s'exprimer dans son action sur l'évolution.

Cette action est telle que l'apparition d'un principe nouveau entraîne une modification de tout le domaine où il se manifeste, en même temps que, par réaction, le principe est à son *tour* limité dans son expression. La transformation du milieu qui résulte de cette action est partielle si le principe manifesté l'est aussi et serait totale si le principe était un pouvoir créateur divin.

Dans l'évolution à laquelle nous participons, le domaine de départ, la base, est la matière. La vie, en y apparaissant, l'a transformée en l'enrichissant des innombrables combinaisons organiques; en même temps la vie se pliait à l'inertie matérielle et réalisait par le compromis de la mort des formes, un mode particulier d'évolution: celui du domaine biologique. Le mental à son tour est venu transformer la matière et la vie en utilisant leurs lois en vue de ses propres fins, donnant à l'être mental par excellence, à l'homme, une prééminence à quoi rien ne paraissait le destiner. Mais il payait cette position d'une soumission partielle aux lois matérielles et à l'instabilité vitale. Tous ces mouvements ont été partiels, limités les uns par les autres, agissant dans un même domaine, celui de la nature; aucun d'eux n'a manifesté le pouvoir d'une transformation intégrale, et par conséquent l'un comme l'autre, la vie et le mental, sont seulement des pouvoirs secondaires.

Du point de vue de la conscience, chaque étape de l'évolution présente une ascension d'un niveau au suivant, suivie d'une période d'intégration où la conscience nouvelle assimile ce qui l'a précédée. Remarquons bien que cette ascension et ses conquêtes ne comportent ni l'abandon des principes précédemment exprimés ni l'absence des principes encore involués. Chaque étape consiste en un développement dirigé de ce qui existe pour le rendre apte à manifester le principe suivant; et c'est ce principe lui-même, comme nous l'avons dit, qui détermine le développement par la pression qu'il exerce, jusqu'à ce qu'il fasse enfin irruption de manière relativement brusque, dans le milieu préparé. Le processus est continu, mais malgré cela, il y a entre une étape et la suivante, un abîme qui correspond aux différences profondes des divers principes.

C'est ainsi que nous voyons actuellement le mental, principe dominant, essayer et réussir partiellement une maîtrise de la matière et de la vie. D'une part il crée un réseau de connaissances qui enserrant le monde et lui donnent certains pouvoirs de maîtriser et de diriger les forces naturelles et d'enrichir leur domaine; d'autre part il entreprend l'exploration et la conquête du domaine intérieur, en bas vers l'inconscient, en haut vers l'esprit, en profondeur vers le subliminal et le psychique: tendances qui expriment les possibilités de notre conscience que la prochaine étape évolutive rendra réelles.

S'il est vrai que la prochaine étape, l'apparition d'un nouveau principe, est esquissée déjà par ces tendances, on peut prévoir que ce principe ne limitera pas son action à la personnalité humaine mais qu'il sera rendu possible par un effort conscient du mental humain. Pour la première fois l'individu jouera un rôle nécessaire. En effet le supramental, qui est à paraître; existe, involué dans le mental, alors qu'il n'existe pas dans la nature de plan supramental d'où puisse s'exercer une pression sur notre être. La poussée, et par conséquent l'apparition, doit être individuelle, bien que son résultat soit la découverte par l'individu de sa position dans le cosmos et de son unité avec lui.

Cette évolution est le but même de la vie; et comme il s'agit maintenant de la manifestation d'un aspect créateur divin, la transformation qui doit l'accompagner sera, pour la première fois, totale, ce qui ne veut pas dire qu'elle ne se fera pas suivant des étapes progressives. L'étape prochaine est une conquête de l'ignorance qui est actuellement déterminée par deux facteurs: le monde que nous habitons, celui de la matière, et le principe dominant en nous, le mental. Nous avons, dans ce mouvement, à conquérir tous les territoires habituellement inaccessibles de notre individu, à remplacer l'ego par l'être psychique, à reprendre notre place véritable dans le cosmos.

Ainsi considérée, cette étape est l'émergence de l'être spirituel véritable, individuel bien qu'universel, et pourtant transcendant à soi-même. Elle est le but d'une évolution qui est évidente. Si donc la vie était un phénomène continu, l'ensemble de ces activités nous apparaîtrait lié, du passé vers l'avenir. Mais il n'en est rien: la vie nous apparaît constamment limitée entre les deux mystères de la naissance et de la mort. L'intellect ne peut rien nous en dire, car il ne trouve rien à leur sujet ni dans la conscience physique, ni dans la mémoire, ni dans son imagination.

La plus simple conclusion que l'on puisse tirer est de croire que notre connaissance est complète, d'admettre que la matière seule dure et se transforme, et que la conscience et la vie en sont des propriétés transitoires, et par ailleurs, inexplicables. Mais la matière considérée dans la totalité de ses propriétés, c'est-à-dire sans en séparer arbitrairement cette propriété capitale de fournir les corps des êtres vivants, ne peut pas être expliquée en entier par elle-même. En d'autres termes les propriétés dites physiques de la matière ne justifient pas son rôle dans les phénomènes de la vie et de la conscience. Il faut donc chercher une explication de cette animation de la matière

hors du domaine physique matériel.

On en arrive alors à concevoir l'existence d'une entité spirituelle, l'âme, destinée à jouer ce rôle. Si nous adoptons cette idée sans recourir à ce que la connaissance dérivée du yoga nous apporte comme faits à ce sujet il nous faut préciser les conditions auxquelles cette âme doit satisfaire pour s'adapter à ce que nous avons précédemment admis.

Nous avons admis tout d'abord, à la base du cosmos, une Réalité qui en est la cause, la raison et le but. Nous avons admis que la manifestation avait pour raison d'être la félicité que le divin éprouve à se découvrir, ce qui implique qu'il s'est perdu, et qu'elle, comporte par conséquent l'ignorance. Nous avons admis enfin que ce jeu divin comprenait deux phases: une involution qui, du pur *Satchidananda* conduit à l'inerte inconscience matérielle, et une évolution qui, de cette obscurité fait surgir une connaissance toujours plus complète de l'être suprême, dans son unité essentielle et dans l'infini déploiement de sa manifestation.

Pour nous l'univers n'est pas une activité dépourvue de signification et par conséquent de valeur et de réalité; il n'est pas une fantasmagorie inexplicable projetée dans le grand vide par une divinité trompeuse; il est tout pénétré de la réalité qui est son être, il est réel dans sa matière, dans sa conscience et dans la félicité sous-jacente à toutes ses manifestations, quelles que soient les erreurs que notre imperfection nous fait commettre dans son appréciation. L'irréalité du monde est, comme le mal et l'erreur, un aspect superficiel né d'une connaissance imparfaite ou pervertie. Non seulement le monde est réel mais il est nécessaire. Il va fournir, par un double mouvement de matière et de conscience, les éléments mêmes, de la divine félicité. Matériellement l'étendue illimitée de l'univers en se concrétisant dans la matière physique en entités distinctes et séparées en apparence tout au moins, fournit à la conscience mentale la possibilité d'apparaître sous l'aspect de l'ego, c'est-à-dire d'une unité distincte, limitée, symbole d'abord, puis base d'expression de l'unité divine. Il faut donc que la division matérielle et consciente se produise pour permettre au divin involué la pleine découverte de lui-même dans son unité comme dans sa multiplicité. Le moment décisif de cette découverte est la disparition des limites de cet ego, la reprise de relations conscientes avec le grand tout qui l'entoure, en conservant le sens de son unité, reflet, expression, de l'unité divine. C'est dans la matière que l'ego apparaît, c'est dans la matière qu'il doit se dépasser: là est la nécessité de la matière pour la conscience, pour la félicité divine. L'âme, l'être psychique, est de la nature même de cette félicité. Capable par là de variations infinies et d'activité sans modification de sa nature parfaite, elle recueille les expériences nécessaires par une personnalité temporaire, formation de la nature, évoluant avec elle. Cette évolution naturelle, vitale et psychologique, est la condition et l'expression de l'évolution spirituelle qui, seule, peut expliquer et justifier sa continuité. Il est donc nécessaire que l'âme s'incarne.

Mais une seule de nos personnalités ne peut certes pas suffire à réaliser, après la création de l'ego, la pleine libération de la conscience qui s'y manifeste. Il est donc nécessaire que l'âme dispose successivement de plusieurs personnalités, non seulement qu'elle s'incarne, mais qu'elle se réincarne. C'est là une conséquence inévitable d'une évolution spirituelle continue exigeant un organisme physique et manifestant une individualité réelle.

Dire que cette évolution est continue, c'est dire que l'âme est immortelle: plus que cela, étant de nature divine elle est éternelle, sans commencement ni fin. C'est sa manifestation par des concentrations innombrables qui paraît une création d'âmes individuelles, alors qu'il n'y a de; nouveau, et par conséquent de temporaire, que les egos séparés par leur propre ignorance.

Du point de vue de notre conscience humaine, l'esprit apparaît dans notre passé comme force psychique plutôt que comme être psychique. L'esprit informe et anime la matière, mais c'est en quelque sorte de l'extérieur. Avec la vie sa participation est plus directe, mais il faut la base animale du mental pour que puisse enfin apparaître dans la conscience son principe d'unité.

Cette animalité de notre passé a beaucoup excité l'imagination humaine. Tandis que notre descendance corporelle de quelque singe pré historique soulevait l'opposition d'une forte majorité, la tradition populaire voulait, dans bien des pays et dans tous les temps, que l'âme humaine fautive puisse être rejetée vers des corps animaux.

La nature est si complexe et si riche dans ses mécanismes qu'il est toujours dangereux de lui nier dogmatiquement une possibilité quelconque. Pourtant, l'entrée dans l'humanité correspond à un changement de conscience aussi décisif que celui qui fit passer le monde vital des plantes à l'aurore mentale du monde animal, et l'on peut difficilement concevoir que cette individualisation de l'être ne soit pas un stade décisif. Aussi, et quelles que puissent être les possibilités de la nature, la loi générale est-elle que l'humanité une fois atteinte, l'évolution s'y poursuive par une série de naissances humaines.

Ce qui ne signifie pas que celles-ci soient un terme de cette évolution.

L'esprit qui se manifeste ainsi dans la matière, la vie, le mental, n'est à aucun moment limité par la forme de son

expression; il apparaît avec la conscience réfléchie dans l'homme, mais ce n'est pas qu'il ait été créé à cette occasion ni qu'il doive s'arrêter là.

Il faut aller plus loin puisque le principe le plus élevé de notre nature actuelle, le mental, n'est pas le plus élevé, puisqu'il est, par nature, incapable de comprendre l'infini dans son unité multiple. Il faut donc à l'évolution au moins un terme, une étape de plus, où le supramental paraisse et dirige l'existence terrestre. "L'âme n'est pas liée à la formule d'une humanité mentale: elle n'a pas commencé avec elle et ne finira pas avec elle; elle a un passé préhumain, un avenir suprahumain." ²

Si l'on admet, comme nous l'avons fait, que la matière, la vie et le mental sont des expressions de trois aspects distincts de l'unité divine, nous n'avons aucune raison d'accorder à l'une de ces expressions des caractères essentiellement différents de ceux des autres. Or, la matière forme un monde, c'est à dire un domaine ayant son ordre et ses lois, où se trouvent certaines formes de conscience qui sont les êtres peuplant le monde physique. Par analogie, un monde ou plan vital doit exister, ainsi qu'un monde ou plan mental. Les traditions de tous les pays et de tous les temps, sauf du nôtre, affirment leur existence. Il est évident, puisqu'ils ne sont pas physiques, qu'il est vain de vouloir les mettre en évidence par des moyens physiques, qu'il s'agisse de nos sens ou d'instruments. Mais d'autre part, comme une unité les lie, leur connaissance est possible et on peut admettre une action possible des uns sur les autres.

Ces plans sont l'expression des pouvoirs divins en involution, nous avons vu comment ils ont été émanés et ordonnés en tant qu'étapes descendantes du grand processus qui de l'esprit conduit à la matière. Les forces et les êtres qui s'y manifestent sont des, expressions directes des pouvoirs divins, ils sont les symboles, les types ou les formes de ces pouvoirs, ils ne sont pas les résultats d'une involution préalable, donc ils n'évoluent pas: ces êtres ne sont pas nés, ils ne meurent pas et subsistent éternellement semblables à eux-mêmes.

Notre être participe à ces mondes par certains de ses aspects et par là ils agissent sur notre individu et réagissent à ses activités d'une manière qui nous paraît intérieure. Tout d'abord ces mondes sont en involution; la pente naturelle de leurs énergies est donc contraire à révolution qui est notre loi; aussi ces énergies tendent-elles à la maîtrise des énergies inférieures vers lesquelles l'involution les dirige. De là une double tendance présente en chacun et qui recouvre l'impulsion originelle de l'esprit.

C'est la "pression" complexe de ces mondes qui donne ses caractères à l'évolution; c'est elle aussi qui, agissant sur la partie subliminale de notre conscience, en détermine les caractéristiques principales et l'activité. A ce point de vue, le subliminal est la projection en nous de ces mondes et c'est en grande partie par lui que se fait notre évolution. Nous avons vu que celle-ci exigeait pour sa continuité appliquée à une individualité permanente réelle, des naissances successives; il y a lieu de croire que ces mondes supérieurs sont liés, comme le veut la tradition, à ces réincarnations. Naturellement les descriptions qui nous ont été transmises reflètent surtout l'imagination de leurs auteurs, mais pas uniquement. Un caractère commun à ces descriptions est l'ampleur de ces mondes par rapport au monde physique. Le fait de l'involution s'y exprime directement. Des hauteurs supramentales, à travers les catégories surmentales, émanent des immensités de formes et de puissances et une partie seulement d'entre elles peut se manifester dans le monde inférieur; d'étape en étape l'émanation cosmique se précise et s'appauvrit pour aboutir à la forme dure d'un univers qui est pourtant à nos sens un infini dans le temps, l'espace et la variété. Ces mondes sont le milieu où l'évolution s'accomplit parce qu'elle exige les expériences du monde physique et parce qu'une seule vie physique ne peut fournir tout ce qui est demandé, cette évolution comprend, pour chaque être psychique, une suite de vies, de naissances successives dans des corps matériels. C'est évidemment l'âme cachée qui est la raison du processus. Simple étincelle de la divinité, elle unit à elle-même ce qui, dans nos vies, s'apparente à elle-même: elle est la partie divinisée de nous-mêmes. C'est pour elle et par elle que sont déterminées et nos naissances et notre existence dans leurs intervalles. Leurs durées et leurs natures, en particulier, en dépendent.

On conçoit qu'à l'aurore de l'état humain, quand l'être psychique à peine individualisé n'a guère à recevoir et à assimiler de ses expériences physiques, celles-ci doivent être presque continues, une réincarnation suivant chaque mort à un très court intervalle. Mais à mesure que l'être avance sur le sentier de son évolution, la situation change en ce que l'âme acquiert une vie propre plus riche et plus complexe, c'est-à-dire indépendante de ses instruments et particulièrement du corps.

D'autre part les expériences fournies par une vie forment un ensemble ayant sa signification, mais qui n'est pas pour cela une pièce toute faite adaptable dans son entier et bout à bout entre la précédente et la suivante. Une élaboration est nécessaire, une sublimation vraie qui peut commencer en présence du corps, mais n'en a aucun besoin: il l'entrave même souvent. Sans que l'on puisse fournir ici des précisions numériques facilement

dépourvues de sens, on voit que la durée séparant une mort de la naissance suivante doit croître avec le niveau d'évolution atteint. A la limite aucune réincarnation n'est plus nécessaire; elle reste néanmoins possible, en tant qu'acte libre et gratuit.

Une autre raison rend cet intervalle nécessaire: c'est l'existence en nous, unis en un ensemble étroit, des éléments du monde vital et du monde mental. Chacun d'eux subit les lois du monde auquel il appartient et s'y trouve en quelque sorte retenu. La désagrégation du corps physique n'est pas un phénomène instantané: la libération des autres éléments de l'être ne l'est pas non plus. C'est progressivement que la conscience se libère et s'élève, et les plans marquent les étapes de ce mouvement. Après s'être débarrassé des liens subtils du monde physique, l'individu se trouve retenu un certain temps dans le monde vital par toutes les énergies qui, durant sa vie, ont appartenu à ce monde: celles-ci y épuisent en quelque sorte leur impulsion qui dépend de l'importance qui leur a été accordée pendant la vie. Quand ces forces ont fourni toutes leurs possibilités, c'est le mental qui devient prépondérant et domine. Enfin, l'être psychique se retrouve, libre mais enrichi d'expériences, dans son monde propre, et l'être y subsiste le temps correspondant à son degré de développement à ce niveau. Là, débarrassée des parties inutiles de la personnalité qui fut son masque pendant un temps, l'âme assimile les fruits de son incarnation précédente et prépare la suivante. Le psychique est le maître de cette évolution, il la dirige, et choisit l'incarnation capable de lui donner les expériences qu'il désire. Ce qui va naître n'est pas une répétition ou un prolongement de la personnalité morte; c'est une personnalité entièrement neuve.

Ce n'est pas qu'elle soit sans liens avec celle qui l'a précédée. Toute la théorie du *karma*, (ou plutôt les théories car elles sont nombreuses), est faite pour expliquer ce lien. Mais trop généralement on oublie que *karma* (action) suppose non seulement un acte et ses conséquences, mais un acteur. Il y a une loi, mais il y a une âme aussi, vivant selon cette loi. Or, l'âme est libre. Son choix d'une incarnation est surtout le choix d'un ensemble d'expériences, et comme il est fait en vue d'un but et que les expériences passées constituent une partie du chemin vers ce but, le libre choix de l'âme dépend de ce passé, sans que cela restreigne sa liberté.

Il y a donc discontinuité physique, vitale et mentale, au sens de ces termes pour notre conscience ordinaire, entre les incarnations, mais continuité subliminale, qui assure la continuité de l'évolution. Peu importe, à ce point de vue, l'étendue de la détermination d'une incarnation par l'être psychique ou son mécanisme.

Ce qui importe, c'est le rôle joué par l'individualité dans ce processus, rôle qui assure la continuité de l'évolution à travers une suite discontinue d'expressions physiques. Chacune d'elles possède sa loi propre, qui est la décision psychique dont elle dérive, décision dirigée vers l'acquisition d'expériences déterminées; celles-ci devant se faire, pour les raisons que nous avons dites, dans le triple monde matériel, leur réalisation doit compter avec les lois propres à ce monde et, en particulier, avec les limitations spéciales imposées par l'ego. Entre la loi réelle d'une incarnation et les désirs de la personnalité, il ya la même épaisseur d'ignorance qu'entre l'ego et l'être psychique; or, cette ignorance est précisément la mesure des étapes que la conscience personnelle doit encore franchir, elle est donc, non pas nécessaire ou imposée, mais partie intégrante de l'être, et c'est du contraste qui en résulte entre les deux pôles de l'être que naît l'aspiration qui meut notre vie.

En termes familiers, ce qui intéresse l'être psychique n'a que très peu de rapports avec ce qui intéresse la personnalité. Le détail des faits, la précision historique de la vie extérieure, toutes ces formes imposées par la nature à sa recherche, sont justement ce qui doit être éliminé dans l'assimilation que l'âme accomplit entre deux vies physiques. De la personnalité passée rien n'est à garder, en général, et c'est une des raisons les plus fortes de l'oubli des vies passées. Leur souvenir existe, en fait, dans la partie subliminale de notre être, mais il ne présente aucune utilité, aucun intérêt véritable pour résoudre le problème actuel de l'évolution. Bien plus, la connaissance des personnalités passées est doublement dangereuse, d'abord en renforçant l'attachement de l'ego pour des éléments personnels, ensuite en créant l'illusion d'une continuité, d'une union par responsabilité, entre les personnalités. La croissance d'une personnalité, au stade actuel de notre évolution, exige qu'elle se croie séparée de l'être subliminal qui la supporte, et par conséquent qu'elle ignore les autres personnalités dont l'essence constitue cet être subliminal. La nouveauté est nécessaire à l'expérience personnelle.

Les idées populaires sur l'immortalité de l'âme conçue comme le prolongement de la personnalité terrestre, ne peuvent donc pas être conservées. Une survivance personnelle n'est pas impossible. Elle doit même devenir la règle quand la personnalité, au lieu d'avoir pour centre l'ego, se reformera autour de l'être psychique lui-même dont elle deviendra l'image et l'expression directe. Ce serait une immortalité consciente à travers les robes changeantes des corps. Et si la matière physique venait à se transformer elle-même, s'il lui était possible de suivre en ses transformations toutes les phases de l'évolution spirituelle de l'être, alors même le changement de corps deviendrait inutile et l'immortalité corporelle serait atteinte.

Quelque lointaines et merveilleuses que semblent ces perspectives, elles ne sont pourtant que des apparences partielles de l'immortalité véritable qui réside en l'esprit seul et dans notre unité avec lui. Elle est le but et la fin de la série des naissances, l'accomplissement de la destinée, humaine.

C'est pourquoi les conceptions habituelles sur la nature et la valeur de l'action, sur la loi du *karma*, ne peuvent pas être prises à la lettre. La croyance, développée surtout par le bouddhisme, mais très largement répandue, en un mécanisme de rétribution spirituelle impersonnel et automatique oublie un fait essentiel: la liberté de l'esprit qui seul est réel et donne une existence à ses manifestations. De plus, l'idée que ce mécanisme est juste, au sens humain du terme, qu'à tout acte bon, au sens moral, succède une conséquence bonne avec plus de bonheur humain, est de toute évidence la projection dans l'inconnu des désirs ordinaires d'une vie où règne l'injustice. Déjà la conception d'un *karma* personnel est difficile à soutenir quand on constate dans notre expérience courante que nos actes ont de nombreuses conséquences qui affectent d'autres êtres que nous-mêmes. Cela est une conséquence de l'unité de notre être avec tous les autres, mais l'ego ne peut pas le reconnaître et cherche, dans une rétribution personnelle la compensation de ses déboires. Ceux-ci proviennent de ses contacts avec le système réel de rétribution exercé par la nature, avec ses privilèges pour le plus apte et son écrasante indifférence pour l'individu. C'est que ce n'est pas cet individu, enveloppe de l'ego, qui compte, mais ce qui est son essence. Certes, chaque acte, physique, vital ou mental, agit plu ou moins sur l'ensemble du monde auquel il appartient et détermine des réactions. Mais même si l'âme choisit d'assister en témoin impassible aux jeux entrelacés de ces mécanismes, c'est parce qu'elle le veut et non parce qu'elle les subit. Ces actes sont en la base et l'origine des caractères de la personnalité suivante, mais ils le sont par l'intermédiaire de l'assimilation psychique et sous le contrôle de la décision libre du divin en nous.

Le but de ce choix, réalisation d'une évolution, est la révélation de l'esprit dans la forme des corps. Et c'est un double processus qui l'assure puisqu'à cette évolution de l'âme par des naissances successives s'ajoute la continuité visible des corps par l'hérédité.

Il faut noter que si les réincarnations sont une conséquence inévitable de l'évolution telle que nous l'avons définie, l'inverse, n'est pas vrai. Les naissances successives pourraient n'être que des moyens pour la divine conscience de jouir des variétés physiques d'expériences, sans que cette activité ne présente aucun caractère évolutif. On ajoute même parfois que toute évolution est illusoire ou impossible, le divin ne pouvant ni évoluer ni s'accroître en quelque sens que ce soit puisqu'il est la totalité dans la perfection. C'est là oublier précisément ce caractère total: l'évolution que nous avons définie n'apporte rien au divin qui lui vienne du dehors; elle exprime ce qu'il est, découvre et révèle ce que l'involution avait caché et ce mouvement, intérieur en quelque sorte au divin, qui est en jeu.

Ce qui rend l'évolution non seulement possible, mais nécessaire, c'est l'existence pour la manifestation d'un but qui est l'expression totale de la divinité dans chacune de ses parties. Au cours de ce processus la venue de l'homme marque un instant décisif, par l'apparition d'une conscience individualisée dans le monde matériel, conscience capable de prendre en main le soin de son évolution. Jusque-là l'évolution s'était effectuée par une poussée inconsciente ou subliminale, résultat de l'activité automatique de la nature; désormais il existe un être possédant l'aspiration de se dépasser lui-même; d'inconsciente, l'évolution peut devenir consciente et par conséquent, volontaire. Auparavant c'étaient les modifications matérielles qui réglaient les possibilités de la conscience; maintenant l'inverse devient possible, la conscience peut entraîner les modifications corporelles qui lui paraissent souhaitables.

Ce qui donne ces caractères à cette étape évolutive, c'est la présence de l'être psychique individuel: l'aspiration humaine vers l'esprit n'est que la poussée de l'esprit vers son expression dans l'homme. Et si cette expression doit être totale, il est tristement évident que l'homme tel qu'il existe actuellement ne peut pas en être le support matériel; une autre étape tout au moins est, nécessaire.

Préciser la nature du passage qui, du niveau mental, doit conduire au-delà, n'est pas facile à faire à partir de notre expérience habituelle. L'élément spirituel en nous avec son pouvoir de connaissance par identité, effleure parfois, et plus complètement chez certains êtres, mais reste une vérité plus pressentie que réellement connue chez la plupart. Ce qui s'en manifeste en général le fait à travers le mental et le vital et s'en distingue mal. La confusion est constante entre la spiritualité et les formes supérieures de notre conscience.

"Aussi faut-il insister sur ce que la spiritualité n'est pas constituée par une intellectualité élevée, ni par de l'idéalisme, ni par une tournure d'esprit esthétique ou la pureté et l'austérité morales, ni par une religiosité ou une ferveur émotive exaltée, ni même par un composé de ces excellentes choses. . . " "La Spiritualité, en son essence, est un éveil à la réalité intérieure de notre être, à un esprit, un soi, une âme qui est autre que notre mental, notre vie

et notre corps - une aspiration intérieure à connaître, sentir, être cela, à entrer en contact avec la plus grande réalité (qui est) au-delà de l'univers et le pénétre, et habite aussi notre propre être, à communier avec cela et à s'unir avec cela; (et c'est aussi) un tour, une conversion, une transformation de tout notre être résultant de l'aspiration, du contact, de l'union, une croissance ou un éveil à un nouveau devenir, à un nouvel être, un nouveau soi, une nouvelle nature. "3

Le mécanisme par lequel cette spiritualité prépare son émergence est double; d'une part il consiste en une préparation des éléments matériels de son expression, et d'autre part en une pression intérieure de ce qui veut se manifester. Aussi l'évolution est-elle une transformation progressive de notre être tout entier, et c'est ce qui explique sa lenteur, et le caractère incertain des premières manifestations spirituelles: elles sont toutes empêtrées dans cette matière que l'esprit élève en même temps qu'il l'utilise. Il en résulte ce double caractère de notre aspiration: d'une part une volonté d'établir à tout prix, même au prix d'une élimination de la nature, la suprématie de l'esprit; et de l'autre une tendance étendue à la spiritualisation de toutes les parties de notre nature.

Les moyens que l'homme a utilisés pour ouvrir son être à une vie supérieure se rangent en quatre catégories: religion, occultisme, métaphysique et yoga. Chacune correspond à un aspect nécessaire du développement de soi par lequel la pression des mondes spirituels se manifeste, et tout d'abord vient le désir.

Désir, besoin, de se connaître soi-même, et de connaître le monde, donc nécessité de connaître la nature et les pouvoirs des régions subconscientes ou subliminales de notre être et ceux du mental et de la vie qui, dans l'univers, animent la matière. Tel est le domaine de l'occultisme. Il exige pour se compléter de connaître le pouvoir, ou les pouvoirs, qui dirigent le monde, d'établir des contacts entre cette Puissance et l'homme afin que celui-ci connaisse, aime et suive les décrets éternels, pour s'élever au-dessus de son état présent: tel est le but de la religion. Mais cela ne suffit pas à satisfaire en nous l'être mental, qui exige de coordonner ses connaissances en un tout harmonieux dont les parties soient logiquement liées: c'est le but de la philosophie et, quand elle s'applique, comme nous le supposons ici, au domaine spirituel, à ce qui dépasse le domaine physique, il s'agit de métaphysique. Enfin sous-jacents à ces mouvements, justifiant leur existence ou constituant leur aboutissement, il y a l'union mystique, la connaissance directe du réel, le yoga. L'évolution spirituelle de l'humanité va donc s'exprimer en ces quatre mouvements, et puisqu'elle se produit dans la nature, il n'y a pas de raison pour qu'elle ne présente pas les mêmes caractères que toute autre évolution naturelle, c'est-à-dire une émergence progressive hors de l'ignorance et de l'inconscience. Les premières manifestations en sont une aspiration plus subliminale que directement consciente, une impulsion qui s'exprime par des événements imparfaits, maladroits, mélangés d'erreurs et parfois insignifiants en apparence. Puis de plus amples expressions se font jour, dont la nature est plus facilement reconnue; et enfin le nouveau principe émerge, prend place et la possibilité d'une conversion de la conscience apparaît. C'est un moment capital, mais il a d'humbles aspects et bien des luttes sont à soutenir pour qu'il puisse parvenir à son plein épanouissement. L'apparition d'une conscience spirituelle dans l'homme amène le sens vague d'un infini, d'un invisible qui l'entoure, d'une puissance multiforme qui dépasse la sienne et qu'il convient de se rendre propice. Le primitif en possédait sans doute, à un niveau inférieur, mais avec force, une intuition assez précise, directement descendue de l'instinct animal: ce sont ses données, reçues et systématisées par le mental, qui ont formé les religions primitives. Le développement mental s'intensifiant, la morale et la philosophie de la religion prennent la première place, l'occultisme des rites et le symbolisme de la foi se momifient dans les encens, et le complexe de la religiosité primitive se fragmente en disciplines indépendantes: science, lois, systèmes, ne laissent à la religion qu'une certaine ferveur émotive et les traces d'une mystique. La phase suivante peut être un refus total de toute religion, au nom de l'intelligence. Cela n'arrête pas le mouvement de la nature. "Le but réel de la religion est de préparer le mental, la vie et l'existence corporelle de l'homme afin que la conscience spirituelle puisse s'en saisir; elle doit le conduire au point où la lumière spirituelle intérieure commence à émerger pleinement. C'est à ce moment que la religion doit apprendre à se subordonner, à ne pas insister sur les caractères extérieurs, mais à donner toutes possibilités à l'esprit intérieur lui-même de développer sa propre vérité et sa réalité. "4

Nous Voyons de nos jours la religion, après avoir subi les assauts d'un matérialisme sûr de soi, non seulement subsister, mais subir une évolution qui peut conduire aux domaines qui dépassent le monde mental. Ici l'Inde, admettant d'innombrables cultes dans un grand ensemble qui les dépasse et les unit, fournit un exemple de ce que cette ampleur, si conforme à la méthode même de la nature, peut apporter de stabilité, d'universalité et de fécondité spirituelle. L'occultisme est associé dans la plupart des imaginations avec l'usage de formules magiques et une pseudoscience des mondes invisibles. Cela n'est vrai ni en tous temps, ni partout. Les occultistes acharnés à découvrir les secrets de l'homme et ceux de la nature, ont en fait fourni les points de départ des mathématiques, de

la chimie et de l'astronomie. L'occultisme fut la découverte de ce qui dépasse le domaine physique et son but fut, par la connaissance des pouvoirs du mental et de la vie, d'agir sur la matière.

La science moderne a pris la suite de ce mouvement en renversant son sens: elle s'efforce, par la connaissance des lois de l'énergie physique, d'agir sur le mental et sur la vie. "On peut observer en passant que si cette tentative réussissait; elle pourrait ne pas être sans danger pour l'existence de la race humaine, au même titre que certaines autres découvertes scientifiques, mal ou maladroitement employées par une humanité qui n'est ni mentalement ni moralement prête à manipuler des pouvoirs si grands et si dangereux; car ce serait un contrôle artificiel, appliqué sans aucune connaissance, des forces secrètes qui soutendent et soutiennent notre existence. "5

En Occident, la science a pu facilement éliminer l'occultisme qui n'y avait "jamais atteint sa majorité, jamais acquis une base solide philosophique ou systématique"6..."En Égypte et en Orient cette ligne de connaissance a pu accomplir une entreprise plus grande et plus compréhensive: cette plus large maturité peut être trouvée encore intacte dans, le remarquable système des *Tantras*; il n'était pas seulement une science multiple du supranormal, mais il a fourni la base de tous les éléments occultes de la religion et développé aussi un grand et puissant système de discipline spirituelle et de réalisation de soi. Car le plus haut occultisme est celui qui découvre les mouvements secrets et les possibilités dynamiques supernormales du mental, de la vie et de l'esprit, et les emploie dans leur force originelle ou par un processus dérivé afin d'augmenter le rendement de notre être mental, vital et spirituel". . "La science occulte est, essentiellement, la science du subliminal, du subliminal en nous et dans le monde, la nature. "7

Dans un mouvement qui doit entraîner l'homme tout entier, l'intellect ne peut pas être négligé, quelles que soient les expériences directes obtenues hors de son domaine. L'intellect ne peut pas nous donner la connaissance spirituelle; mais il est un, instrument "d'expression mentale de la vérité de l'esprit qui l'explique au mental et il peut même être appliqué à une recherche plus directe: son aide est d'une importance capitale."8 En effet, c'est une intelligence spiritualisée qui est l'intermédiaire indispensable de la diffusion dans notre être de cette connaissance qui doit y remplacer l'ignorance.

C'est à la philosophie qu'appartient cette tâche dès qu'elle s'applique aux choses spirituelles. En Orient de nombreux systèmes ont joué ce rôle. En Occident où l'esprit d'analyse domine, la raison et l'esprit se sont très vite séparés. La religion elle-même a trouvé plus de support dans une théologie dogmatique que dans la philosophie. Il n'empêche que la métaphysique est nécessaire comme lien entre l'esprit et l'intellect qui seul peut ordonner en nous et conserver en équilibre les manifestations spirituelles.

Mais en fait aucune de ces trois activités ne peut satisfaire entièrement notre aspiration, car aucune ne peut donner l'expérience spirituelle, bien qu'elles puissent y conduire: elles doivent s'arrêter au seuil, aucune ne pouvant accomplir la transmutation du mental en esprit. "La religion, ses pensées, son éthique et son mysticisme occulte ont produit autrefois le prêtre et le mage, l'homme pieux, l'homme juste, l'homme sage, plusieurs hauts sommets de l'humanité mentale; mais c'est seulement quand l'expérience spirituelle s'est fait jour à travers le cœur et le mental que nous voyons se lever le saint, le prophète, le *rishi*, le yogui, le voyant, le sage spirituel et le mystique, et ce sont les religions dans lesquelles ces types d'humanité spirituelle sont apparus qui ont duré, couvert le monde et donné à l'humanité toutes ses aspirations spirituelles et sa culture. "9

Les débuts de cette ligne d'évolution de la conscience sont, eux aussi, humbles. Ils sont une spiritualisation lente et progressive des autres activités, sans but ni raison définis, une tendance involontaire et irrésistible. Plus tard une certaine perception s'y ajoute, mais c'est seulement quand ces intuitions et ces illuminations s'unissent pour prendre la direction de notre être tout entier que commence la formation spirituelle de l'être. Elle se fait en s'appuyant sur l'aspect dominant de l'individu, mais doit, pour être complète, les transformer finalement tous, pour aboutir à la totale libération de l'âme.

" Au-delà de ces hauteurs et de ces immensités ne s'ouvrent que l'ascension supramentale et l'incommunicable transcendance. "10

Tels sont les résultats atteints jusqu'à présent par l'évolution spirituelle de l'humanité. De deux côtés ils ont à subir des attaques. D'une part, au nom de la raison, parce que ces diverses expressions ne donnent pas des êtres et du monde l'explication complète et rationnelle qu'elle demande. D'autre part, au nom de l'esprit, parce qu'elles conservent au monde matériel une importance de fait qui lui donne une réalité, alors que la mystique ascétique la nie.

Comme nous l'avons dit plus haut, l'un et l'autre point de vue sont insuffisants. Le but de l'évolution spirituelle, telle que nous venons de l'esquisser et telle que les faits la montrent, n'a pour but ni l'explication rationnelle du monde ni son abandon par quelques âmes privilégiées. Ce but n'est pas "de résoudre les problèmes humains sur

une base mentale présente ou passée, mais de créer une fondation nouvelle pour notre être, notre vie et notre connaissance",¹¹ Découvrir l'être spirituel en lui-même est le travail principal de l'homme spirituel, et "aider les autres à accomplir la même évolution est le vrai service qu'il accomplit pour la race; tant que cela n'est pas fait, une aide extérieure peut secourir et alléger, mais rien de plus, ou bien peu, n'est possible".¹²

Il est néanmoins vrai que toute tendance spirituelle regarde plutôt au-delà de la vie extérieure que vers elle. Il est également vrai que ses expressions n'ont pas la rigueur des théorèmes. Cela est dû à la nature même de la connaissance spirituelle et à l'extrême jeunesse de son développement.

Le progrès spirituel a sans doute été lent; en tout cas il est de fait que, s'il a connu de grands succès chez certains individus, son influence sur les masses a été très faible. C'est là une loi: toute évolution de ce genre ne peut apparaître que dans l'individu et ne peut se répandre que par lui. C'est seulement quand la base individuelle est fermement établie que l'on peut espérer voir apparaître une vie spirituelle collective.

Quant à l'expression des vérités spirituelles, elle est liée à leur nature; or "la vérité spirituelle est une vérité de l'esprit, non une vérité de l'intellect, non un théorème mathématique ou une formule logique. C'est une vérité de l'infini un en une infinie diversité, elle peut prendre une variété infinie de formes et d'aspects. Vouloir, comme certains l'ont fait, donner à leur expression une rigueur déductive, c'est transférer de manière illégitime ce qui est vrai dans le domaine physique à un domaine trop différent pour que cela reste valable. Et les conséquences en sont graves: elles sont le fanatisme, l'intransigeance et l'étroitesse. La vérité fondamentale de l'esprit est une, sa conscience est une, partout elle suit les mêmes directions générales et les mêmes tendances vers l'éveil et la croissance de l'être spirituel: car tels sont les impératifs de la conscience spirituelle".¹³ Ce qui n'exclut ni variations ni distinctions, mais exige une complète liberté. .

"Il y a nécessairement bien des étapes dans l'évolution de l'homme spirituel, et à chaque étape une grande variété de formations individuelles de l'être. . ."14

"La variété dans l'unité est la loi de la manifestation; l'unification et l'intégration supramentale doivent harmoniser ces variétés, mais de les abolir n'est pas l'intention de l'esprit dans la nature."¹⁵

*
* *

CHAPITRE XVI

LA VIE DIVINE

Les étapes d'évolution que nous venons de décrire sont celles que nous avons déjà parcourues, ou du moins qui l'ont été par une minorité suffisamment nombreuse pour que l'on ne puisse nier ni son existence ni la réalité de ses expériences. Il n'en est pas de même pour les étapes suivantes, Elles ont été reconnues par certains depuis des millénaires, mais le nombre des grands voyants a toujours été infime, et de nos jours il n'est pas plus grand. Leur voix, qui naguère commandait le respect des foules, se perd aujourd'hui dans le fracas d'un monde qui meurt pour renaître.

Si l'évolution, comme le voudraient certains penseurs, était à rechercher uniquement dans la vie individuelle de l'homme, l'essentiel serait accompli; la voie est connue et la parcourir est possible à tout être qui s'y consacre totalement; Mais nous avons admis que le plan divin était d'une autre ampleur. L'évolution a besoin de l'individu, c'est à travers lui qu'elle s'exprime, mais son but le dépasse; c'est la nature tout entière qui doit être transformée. Le cosmos et l'individu, les deux termes complémentaires et parallèles de la manifestation divine, doivent tous deux concourir à l'évolution universelle. C'est un nouvel ordre de choses qu'il s'agit d'établir dans une nature transformée. "L'homme spirituel a évolué, mais non l'être supramental qui sera plus tard le chef de cette nature. "1

Déjà l'homme est le chef, déjà la nature est transformée par lui, mais en faible part. Il s'agit maintenant que prenne appui en lui pour son expression extérieure un principe nouveau, qui ne sera pas limité comme la matière, la vie et le mental, et par conséquent astreint à des manifestations partielles et déformées. Cela exige une descente,

une prise de possession de l'individu par le supramental, ce qui suppose que l'être est prêt à le recevoir, prêt tout d'abord intérieurement, et ensuite ouvert à l'influence de l'esprit. La transformation doit donc être triple.

Tout d'abord l'ego séparateur cèdera la place à l'être psychique; ensuite l'être purifié s'élèvera pour accueillir les forces de l'esprit et les assimiler; enfin le supramental répondant à cette aspiration, descendra, pénétrera et rénovera l'individu préparé.

L'activité psychique, au début de l'évolution humaine, est entièrement subliminale, car rien dans la personnalité ne lui permet une intervention directe. Elle se manifeste seulement par la détermination des incarnations qui lui sont nécessaires et dont elle recueille les fruits dans une passivité relative. Plus tard, quand l'intérêt de la personnalité se détourne du monde extérieur et aspire à des réalités plus profondes, l'activité psychique, maintenant organisée en un être psychique défini, commence à intervenir. Mais son action ne parvient à la conscience que déformée et mutilée par les éléments de la personnalité.

L'évolution serait incomparablement plus rapide si cette ignorance n'existait pas. Mais le rôle de l'activité psychique ne se borne pas à sa propre expression individuelle: elle régit aussi l'évolution naturelle, c'est-à-dire celle du mental, de la vie et du corps de l'individu. Or, à chacun de ces niveaux, l'être conscient, le *Pourousha* qui est un, se reflète de manière particulière, faisant apparaître un *Pourousha* physique, un autre vital et enfin un *Pourousha* mental, et le caractère de l'individu dépend de celui d'entre eux qui domine. L'être psychique paraît parmi eux comme la cause de leur individualité. C'est lui qui peut et doit, en occupant cette place au lieu de l'ego du désir, donner à l'être son centre véritable et son ordre. Cela se fait par une prise de contact progressive de notre être extérieur avec la réalité spirituelle. L'être psychique étant esprit tend vers ce qui exprime sa nature propre. Il y tend à travers nos idées les plus générales et la mentalité intuitive qu'il dirige dans le sens voulu; s'il y réussit, il en résulte pour le mental un équilibre total, la paix du silence véritable. Il peut y tendre à travers les valeurs du cœur, par l'adoration d'un être spirituel, et encore par la totale consécration de la volonté dans l'action.

C'est lorsque l'un de ces mouvements, ou toute combinaison qu'ils puissent présenter, est accompli au moins en grande partie, que le centre de notre conscience peut passer de l'ego extérieur à la personne spirituelle intérieure. Déplacement inévitable et nécessaire pour permettre à l'être psychique d'exercer pleinement son rôle. Les choses ne se passent pas toujours ainsi, car il n'est pas nécessaire que l'équilibre et la paix intérieurs soient atteints pour que cède la cloison qui sépare notre réalité intérieure de notre conscience de veille. Mais ce n'est pas une expérience souhaitable; elle entraîne de graves dangers pour l'équilibre mental, vital et physique de l'individu. La transformation, la conversion de la nature inférieure doit être pour une large part chose faite avant que l'être psychique ne pénètre directement la conscience. Et pendant cette période préparatoire, la présence d'un *gourou*, d'un instructeur spirituel dont on suit exactement les préceptes, est toujours une facilité et une sauvegarde, bien qu'elle puisse n'être pas une nécessité.

Quand cette préparation est complète, et quoiqu'elle entraîne une ample moisson de connaissance d'une nature supérieure, ses résultats n'en sont pas moins personnels puisqu'ils sont une transformation mentale, vitale et physique de l'individu. Il faut qu'à cette expansion consciente s'ajoute une ouverture telle aux forces de l'esprit qu'il se fasse une ascension de la conscience. Ce mouvement peut laisser plus ou moins de traces dans la mémoire physique; il a souvent lieu alors que la personnalité est à l'état de transe, mais il peut fort bien au contraire se produire dans la pleine clarté de la conscience physique de veille ordinaire et s'inscrire dans la mémoire correspondante.

L'aspiration pure et continue a pour résultat une descente de l'esprit dont les manifestations sont extrêmement variées. Brève et temporaire au début, puis fréquente et enfin continue, cette descente donne progressivement, à chaque partie de l'être, la forme nouvelle qui réalise sa vérité propre.

Cette transformation spirituelle est une tâche difficile car elle doit prendre en charge tout le mécanisme de la nature en nous, avec ses habitudes et ses limites. Elle peut être pénible aussi, mais l'est d'autant moins que la transformation psychique qui l'a précédée est plus complète. Et même alors, tout doit se faire par étapes afin que la personnalité supporte sans dommage la puissance terrible de l'esprit.

Celui-ci du reste s'adapte à l'instrument, c'est-à-dire accepte de ne plus être qu'un mutilé dans son expression à travers le mental, la vie et la matière, et ceci malgré les effets extraordinaires qu'il peut déterminer. C'est qu'il ne s'agit pas encore de la venue d'un pouvoir divin direct. C'est la descente d'un tel pouvoir, le supramental, qui est la troisième et dernière étape, celle qui doit aboutir à créer un être supramental et spirituel, "comme première manifestation sans voiles de la vérité du Soi et de l'Esprit dans l'univers matériel" .2 Ici la transformation est intégrale parce qu'il s'agit de l'action d'un pouvoir créateur divin.

Pour cette même raison sa description est nécessairement imparfaite puisqu'elle utilise des termes faits pour

décrire d'autres domaines. Il est pourtant possible d'en donner une idée parce qu'une analogie existe entre les mondes de notre expérience banale et ce qui les domine, qui en est le suprême développement.

L'approximation sera toujours imparfaite, car le mental ne peut en aucun cas sortir de ses limites. Tout au plus peut-on concevoir que le mécanisme de l'évolution donne de plus en plus de force aux énergies du surmental et du supramental et que sous cette pression le mental perde son attachement à ses méthodes actuelles et se pénètre d'intuition. Un tel processus a deux défauts: sa lenteur d'une part, et d'autre part l'obligation où il se trouve, pour exprimer les principes nouveaux, d'utiliser le mental, le vital et le corps dans leur état actuel d'imperfection. Il est heureusement possible d'atteindre le même but par une voie plus sûre et plus brève.

Cette prochaine étape de notre évolution présente un caractère nouveau jusqu'à présent l'évolution était une ascension due à une énergie consciente qui de l'inconscience était passée à l'ignorance d'où elle s'efforçait vers la connaissance. L'ascension s'est faite par l'apparition successive de principes, grâce à la pression qu'ils exerçaient sur les parties de notre être subliminal qui appartenaient à leur plan d'existence; or, le surmental et le supramental sont impliqués dans la nature terrestre, mais ils n'ont aucune part d'eux-mêmes dans les régions accessibles de notre être subliminal, car il n'y a pas encore de monde surmental ou supramental agissant sur notre conscience superficielle ou même sur notre être subliminal normal. Nous ne pouvons pas monter en eux, il faut donc qu'ils descendent en nous.

La transformation accompagnant cette descente (et qui est nécessaire pour qu'elle soit complète), qui serait extrêmement lente si elle devait se faire en s'imposant à la nature, peut devenir bien plus rapide si l'énergie consciente dans la nature humaine coopère à cette transformation. Ceci exige évidemment que nous soyons les maîtres de tout notre être, et que l'être psychique en soit le centre.

Mais cela ne suffit pas. Cette maîtrise doit s'étendre, hors de la sphère individuelle, à la nature qui la constitue et l'entoure. La connaissance doit s'appliquer non seulement à tous les plans de notre être subliminal, mais aussi, grâce à une intuition sûre de la vérité dynamique de la nature, au jeu même du mécanisme dont notre ego fait partie. Il en résultera un accroissement correspondant de notre liberté, la transformation de notre servitude actuelle à l'égard de la nature inférieure en un véritable libre arbitre.

Nous avons admis que l'activité naturelle est un jeu déterminé par le Divin, et que l'essentiel de notre être est divin lui-même; donc le retour à la pleine conscience de notre être est aussi la participation à la divine liberté dans le déterminisme de sa nature. Le début de cette conquête de la liberté sera toujours un contrôle plus facile et plus complet de la conscience sur l'ego dans toutes ses parties. Une libération totale par rapport à la nature suppose "une identification avec une plus grande vérité et une plus grande nature",³ Il nous faut devenir les collaborateurs clairvoyants de cette plus grande nature.

C'est l'évolution tout entière qui apparaîtra comme la libre activité de la Mère universelle. L'évolution commence avec l'automatisme matériel, continue dans les régions où l'erreur et la vérité, le bien et le mal, toutes les dualités mentales et vitales se heurtent, pour aboutir à l'harmonie lumineuse, à l'adaptation spontanée, à la vérité spirituelle. La difficulté d'atteindre une telle perfection est grande car il ne suffit pas que le *Pourousha* y consente, il faut encore que *Prakriti* participe à cette ascension. Ce n'est pas seulement le centre, c'est notre être tout entier qui doit contribuer à la victoire en acceptant sans réserve aucune la loi de la vérité spirituelle. Or, rien n'est plus obstinément attaché à ses habitudes que la nature.

Il faut donc que la transformation psychique et que l'ouverture spirituelle soient très avancées pour que la descente supramentale soit possible. Il est évident que la vérité ne saurait résider dans les limites étroites de notre conscience superficielle. Bien des étapes sont à parcourir jusqu'à la transformation définitive: d'une part l'évolution procède, ici comme ailleurs, par paliers successifs; d'autre part les parties dites inférieures de notre être ont des droits qui se résument dans cette nécessité d'obtenir leur libre consentement à leur propre transformation.

En admettant que ces conditions soient remplies, nous pouvons alors essayer de représenter les principales étapes de l'ascension. Mais il faut bien se rendre compte que toute description de ce genre est un symbole, à la manière d'une carte géographique, et même avec plus de variations possibles, car nous entrons dans le domaine de la liberté et des variations illimitées. C'est donc une ligne d'évolution et rien de plus que nous allons schématiser,

Du mental au supramental s'offrent quatre étapes majeures, quatre degrés "pouvant être décrits comme une série de sublimations de la conscience, à travers le mental supérieur, le mental illuminé et l'intuition, dans le surmental et au-delà: il y a là une succession de transmutations de soi-même au sommet de laquelle se trouve le supramental ou gnose divine".⁴ Ces étapes ne sont pas des points de vue distingués seulement pour des raisons de méthode; ce sont des domaines distincts d'existence, et tous différents de notre conscience mentale habituelle en ce qu'ils ont pour base une connaissance vraie alors que le mental proprement dit est basé sur l'ignorance: il est encore une

ignorance qui s'efforce vers la connaissance, ils sont une connaissance, bien que limitée dans son expression par le milieu où elle pénètre.

Le premier de ces domaines, celui du mental supérieur, est un domaine de pensée dominé par un sens de l'unité conçue comme contenant une multitude de moyens d'expression, en idées ou en actes. Parce que le monde de la recherche mentale est dépassé, il ne s'y trouve ni enchaînement logique ni ces éclairs par lesquels la pensée devine l'inconnu et que l'on confond souvent avec des intuitions. Ici, la vérité est saisie, mais en partie seulement, sous un aspect de sa totalité. Et cette connaissance se double d'un pouvoir actif: l'idée n'est pas une image mentale, une construction abstraite; elle est une vérité agissante dans tous les domaines de la conscience. À ce propos il faut souligner le fait que l'expression de ces pouvoirs supérieurs de la conscience est nécessairement progressive. Leur expression se fait au travers d'une personnalité où tout appartient à la nature, dépend de ses tendances et se trouve encore soumis à ses automatismes. C'est l'importance de cette inévitable résistance qui rend si importante la coopération de la nature inférieure ou tout au moins son acceptation sincère; la rapidité de la transformation en dépend pour beaucoup.

À chaque étape nous retrouverons cette même difficulté, le même combat se répétera et la victoire devra être obtenue chaque fois. La lutte sera semblable et partout nouvelle, les conquêtes passées soutenant le mouvement nouveau. Le mental supérieur est un monde de pensée dynamique, le mental illuminé est un monde de lumière; "un jeu d'éclairs de vérité, et de pouvoirs spirituels jaillit d'en haut dans la conscience et ajoute, à l'illumination ample et calme et à la grande descente de paix qui caractérise ou accompagne- l'action de ce plus grand principe de conception spirituelle, le feu d'une ardeur de réalisation et le ravissement d'extase de la connaissance."⁵

C'est de propos délibéré que le terme de lumière est ici utilisé, car à ce stade l'impression ou la vision d'une lumière intérieure est très fréquente, et l'ardeur qui l'accompagne entraîne l'être vers sa transformation avec une véhémence qui parfois atteint la violence. Ce qui domine ici n'est plus la pensée mais la vision, et la pensée y apparaît comme une expression subordonnée de la vision: elle perd le caractère nécessaire qu'elle paraît avoir dans la connaissance ordinaire, et prend son vrai visage de dispositif substitué à la perception réelle du vrai. Ici le voyant remplace le penseur.

L'un et l'autre doivent ce qu'ils peuvent recevoir de vérité à l'intuition dont procède toute vérité. Celle-ci n'est plus une pensée, une vision, mais un contact. Contact de la conscience qui perçoit avec celle qui est dans l'objet, contact direct avec la vérité intérieure, avec la réalité des êtres, dont jaillit l'éclair d'une perception directe.

Dans le mental humain l'intuition doit jaillir "dans une grande masse d'ignorance ou à travers un voile d'ignorance".⁶ De plus, bien des mouvements infrarationnels, et non suprarationnels, peuvent se produire et sont en général pris pour les intuitions supérieures qu'ils ne sont nullement. L'intuition véritable est toujours en nous un rayon d'une lumière supérieure projetée de lointaines hauteurs. La raison et l'intelligence n'ont pas de compétence pour la vérifier: seule une intuition plus puissante peut valablement s'y employer. Nous touchons ici au point où la transformation s'opère par un renversement de l'ordre établi jusque-là. L'intuition n'a pas à être utilisée par l'intelligence, elle doit au contraire la déterminer.

L'intuition se présente comme un quadruple pouvoir: de vision de la vérité, d'inspiration ou audition du vrai, de contact du vrai ou prise de possession immédiate de la signification des êtres et des faits, enfin de discrimination automatique de la relation ordonnée des vérités entre elles. L'intuition peut donc remplir toutes les fonctions de la raison, y compris celle de l'intelligence logique. Elle peut profondément transformer toute notre conscience en l'assimilant à sa propre nature: elle n'est pourtant pas capable de lui fournir toute la connaissance par identité.

L'étape suivante est l'accession au monde surmental et la participation à sa connaissance. Ici, la lumière est proche de sa source, elle est une délégation directe de celle qui est, infinie, dans le supramental; aussi son étendue n'est-elle plus restreinte à l'individu, et pour pouvoir accueillir cette forme cosmique de conscience faut-il que l'individu ait universalisé dans toute la mesure du possible sa conscience actuelle.



La Mère



La Mère

Quand elle pénètre l'être, elle pénètre, enveloppe et engloutit la concentration qui forme l'égo; la pensée elle-même ne paraît plus venir de l'individu mais lui arriver d'au-delà ou d'au-dessus, et il en est de même pour toutes les formes de conscience. Toute limitation individuelle peut disparaître ici. Mais le surmental est le domaine de tous les possibles et ses expressions sont par essence extrêmement variées; toutes contiennent un élément totalement impersonnel bien que l'individualité y persiste. Tout ce qui a été acquis au cours des étapes précédentes se transforme à nouveau, s'universalise et atteint l'état le plus élevé qui soit accessible au mental spiritualisé. Néanmoins l'ignorance restera la base de l'être car celle-ci ne peut être transmuée que par le Divin lui-même, par la descente du supramental.

Tel est, schématisé dans une sécheresse logique, le plan symbolique de ces quatre étapes de la transformation spirituelle. Or la nature en évolution, nous l'avons fait remarquer plus d'une fois, ne suit pas un processus logique. "Quand ce qui est supérieur descend dans la conscience inférieure, il modifie ce qui est inférieur mais se trouve aussi altéré et modifié par lui; quand l'inférieur s'élève, il est sublimé mais en même temps il qualifie la substance et le pouvoir qui le subliment." ⁷ Il en résulte tant de combinaisons variées que l'on ne peut plus parler de stades successifs précis. C'est une marée, une conquête, avec ses mouvements imprévus, ses lentes pénétrations, ses reculs, ses avances foudroyantes. Il faut un long temps" et de durs combats pour que la nature de l'individu, y compris cette zone superficielle où se concentre l'action sur lui du monde extérieur, soit transformée; on peut la réduire, mais non la supprimer; et de plus la solution cherchée, encore une fois, n'est pas un refus mais une conquête. Et c'est elle qui nous conduit à la porte du divin, prêts à devenir dans le monde les centres de la force consciente supramentale.

Nous avons atteint avec le surmental l'extrême limite de ce qui se rapporte aux modes de conscience que nous connaissons. Le supramental en est entièrement différent encore qu'il en soit l'origine et la base, on ne peut donc pas en tenter une description. Mais les différences, les oppositions parfois, qui se manifestent à son propos, et certaines régularités dans la marche de l'évolution, permettent d'indiquer certains traits de sa manifestation.

Tout d'abord il ne faut pas imaginer l'entrée du supramental dans la conscience comme "une brusque apocalypse", ⁸ révélant une vérité toute armée. La descente d'un principe dans un monde en évolution ne peut être que progressive. La possession de la vérité n'implique pas son expression totale; elle peut à chaque instant se modeler sur les circonstances dont cette conscience même est le créateur, comme mode du vouloir divin. Car ici, et dès le début, la séparation entre conscience et volonté disparaît.

Quand la conscience mentale s'est manifestée sur terre, le pouvoir qui était un de ses aspects a déterminé l'apparition d'une race d'êtres ayant cette conscience comme caractéristique. De même le supramental, en pénétrant tout ce qui sera prêt à être transformé, créera une race nouvelle et, par elle, un monde nouveau.

Cette descente du divin dans des formes terrestres n'est du reste pas absolument nouvelle. Elle s'est produite dans le passé, sous une forme strictement individuelle, lors des grandes crises spirituelles du monde, dans les personnes des avatars divins. Mais il s'agissait d'une venue par autorité, temporaire, n'ayant qu'un but limité dans son expression, et non pas d'une occupation progressive et permanente. Celle-ci ne sera pas seulement l'origine d'une vie nouvelle, elle sera aussi l'accomplissement réel des étapes qui l'ont préparée. Tout ce qui sera capable de se transformer mais non d'atteindre les hauteurs supramentales, verra se constituer l'échelle de ses progrès et s'ordonner la suite de ses efforts. Étant à la fois connaissance de la vérité et pouvoir de la réaliser, le supramental est un principe d'harmonie dans toute son action. Il doit donc tendre à éliminer la lutte qui caractérise notre évolution actuelle.

Ce qui ne signifie pas la venue d'une uniformité, mais celle d'une variété dans l'unité d'un mouvement commun. Les êtres formés par ce principe gnostique "seront la consommation de l'homme spirituel". . . "Toutes les trinités de l'esprit seront réelles dans sa conscience et réalisées dans sa vie intérieure. Toute son existence sera jointe jusqu'à l'unité avec le Soi et avec l'Esprit transcendant et universel; toute son activité en proviendra et obéira à leur divine direction de la nature"... "Il sentira la présence du Divin en chaque centre de sa conscience, en chaque vibration de sa force vitale, en chaque cellule de son corps. Dans toutes les œuvres de sa force naturelle il sera conscient des travaux de la suprême Mère du Monde. . . Dans cette conscience il vivra et agira avec une entière liberté transcendante, une joie complète de l'esprit, une entière identité avec le Soi cosmique et une sympathie spontanée avec tout dans l'univers. . . Sa propre vie et la vie du monde seront pour lui comme une parfaite œuvre d'art." ⁹

L'individu, le cosmos et la Réalité transcendante qui les inclut et les dépasse sont réconciliés et unis dans l'être

supramental. Cette harmonie sera partielle lors de son apparition, mais le désir de la pousser jusqu'à la perfection pourra s'y satisfaire. Perfection de l'individu qui suppose l'univers inclus en nous-mêmes, et dépassé; perfection de l'action conforme à la vérité de l'être et de la nature, participant de la puissance et de la liberté divines; perfection de la connaissance des justes valeurs du tout et des aspects, hiérarchie retrouvée du multiple dans l'un; et, au-delà de ces harmonies, cela qui les explique et leur donne l'existence. C'est, reflété dans l'individu, le jeu divin tout entier, et sa félicité.

La vie de l'être gnostique n'a pas d'autre but que d'exprimer le divin selon la vérité de sa nature, ici directement perçue. Or, pour lui, savoir, vouloir et pouvoir sont joints indissolublement, aussi son activité conduit-elle à une adaptation du monde en même temps qu'à sa propre adaptation. Il en résultera une harmonie de la vie intérieure et de la vie extérieure, la première étant la source que la seconde exprimera par son activité. Celle-ci doit s'entendre pour une large part comme une activité intérieure exercée par le pouvoir de l'esprit, les actes extérieurs étant seulement l'extrême projection de cette activité totale et une.

Il n'est pas de but pour une telle existence, "si ce n'est d'être; pas de but à sa conscience sauf d'être conscient d'être; pas de but à sa félicité d'être si ce n'est sa félicité; tout est une éternité existant par soi-même et se suffisant à elle-même». ¹⁰ Elle n'a plus à découvrir une vérité cachée, mais à manifester une vérité connue. Alors que nos efforts visent à conserver, améliorer, agrandir notre domaine personnel par l'usage de nos pouvoirs dans les trois mondes de l'existence humaine, ceux de l'être supramental utiliseront les mêmes instruments adaptés à une nouvelle tâche. "La vie gnostique existera et agira pour le Divin en lui-même et dans le monde, pour le Divin en tout; une possession croissante de l'être individuel et du monde par la présence, la lumière, la puissance, l'amour, la félicité, la beauté divines sera le sens de la vie pour l'être gnostique."¹¹

Alors que notre corps est gouverné par le subconscient ou l'inconscient, tout est conscient chez l'être gnostique. La lutte qui, depuis des millénaires, nous oppose à la nature envahissante, cesse pour lui et devient une action commune vers une commune liberté. Plus encore, un consentement peut y naître, dans le sens où la *Guïta* parle "de l'acte qui nourrit comme d'un sacrement matériel, d'un sacrifice, d'une offrande de *Brahman* faite à *Brahman* par *Brahman*".¹²

Cette collaboration remplaçant la lutte, cette acceptation d'une loi commune, supprime de l'existence l'élément de douleur, qui est une forme même de cette lutte, de même que le plaisir et l'indifférence. Ces états seront remplacés par la perception constante de l'universel *ananda* dans ses infinies variations.

Tels sont les résultats fondamentaux de la transformation par le supramental. Ils possèdent de nombreux aspects. L'un d'eux est la nouvelle valeur de la personnalité. Dans la lumière supramentale, personnel et impersonnel ne s'opposent plus et se transforment, l'un s'élargissant au domaine cosmique, l'autre concentrant dans l'individu son unité essentielle. "Une individualité gnostique supramentale sera une personne spirituelle, mais pas une personnalité au sens d'une manière d'être caractérisée par une combinaison définie de propriétés fixées, d'un caractère déterminé; elle ne peut pas être cela, puisqu'elle est expression consciente de l'universel et du transcendant. Mais elle ne peut pas non plus être un flux impersonnel et capricieux projetant au hasard des vagues de formes variées, comme c'est le cas des vagues de personnalité à travers le temps. "¹³ . . . "Elle sera le *Pourousha*, l'existence consciente intérieure qui se révèle elle-même, et n'aura pas besoin d'un masque sculpté pour s'exprimer, d'une *persona*."¹⁴

Le conflit du bien et du mal n'a pas plus de place dans l'être gnostique que celui du plaisir et de la douleur. Cet être est dans la vérité, au-delà du domaine de l'éthique humaine, puisqu'il est devenu l'expression individualisée de la loi divine, c'est-à-dire de l'acte libre du Divin dont toute loi dans le domaine humain dérive par restriction quand ce n'est pas par déformation. "Tout acte (accompli dans la région suprême de l'être) est un acte... du suprême *Ishvara*."¹⁵ Il comporte la connaissance de sa vraie nature. "Chez l'être gnostique, cette connaissance déterminée par elle-même, obéissant librement à sa vérité ainsi qu'à la vérité totale de l'être, sera la loi même de l'existence."¹⁶

L'être parvenu à ces hauteurs ne sera ni seul ni isolé. "Toute gnose supramentale est une double prise de conscience de la vérité:

conscience d'une connaissance directe de soi et, par identité du soi et du monde, conscience d'une connaissance intime du monde; cette connaissance est le critère, le pouvoir caractéristique de la gnose. "¹⁷ C'est cette connaissance qui déterminera les groupements des individus, ces réunions conservant les différences individuelles pour enrichir la synthèse totale. Mais la race nouvelle n'aura pas seulement à faire avec ses propres individus; le fait qu'elle doive apparaître dans notre monde mettra ses éléments en contact avec des êtres et des activités dirigés par l'ignorance. Que ces deux genres d'existence subsistent côte à côte ou se pénètrent, le supramental

Ce que nous venons de dire concerne une ligne spéciale d'évolution: celle de notre terre et c'est d'elle seule que

nous avons à nous occuper dans notre effort de découvrir le sens et la valeur de notre existence.

"Nous avons essayé de découvrir ce qui est la réalité et le sens de notre existence en tant qu'êtres conscients dans un univers matériel, et dans quelle direction, jusqu'où ce sens ainsi découvert doit nous, mener, vers quel avenir humain ou divin. "18

Nous avons conclu à l'existence d'une telle réalité et à celle d'un immense devenir. Or "s'il existe un Être en devenir, une réalité d'existence qui se déroule dans le temps, ce que cet être, cette réalité, est en secret, est ce que nous devons devenir, de sorte que devenir est le sens de notre vie".¹⁹ De ce devenir la vie et la conscience sont les éléments essentiels, et ils sont indissolublement liés comme la pensée et son expression créatrice. "Si la conscience est le secret central, la vie est l'indication extérieure, le pouvoir efficace d'être dans la matière; car elle est ce qui libère la conscience et lui donne sa force ou incarnation de puissance, et son effectuation dans l'acte matériel. Si quelque révélation ou effectuation de lui-même dans la matière est le but ultime de l'être qui évolue dans la naissance, la vie est le signe extérieur, l'indication de cette révélation ou effectuation. "20

La vie est imparfaite d'abord parce que le mental, principe central de l'homme, est imparfait; mais s'il était parfait, il manquerait encore à la vie cet esprit qui n'est pas encore révélé, parce que l'esprit est la pure conscience du divin.

"Toute vie spirituelle est, dans son principe, une croissance en une divine vie."²¹ Mais on ne peut réduire la vie divine, but entrevu de notre évolution, à la vie spirituelle individuelle, quelque importante, primordiale qu'elle puisse être, car la vie spirituelle réalisée signifie le salut pour un être, et non une solution pour l'énigme du monde. Pour nous satisfaire, il faut un changement total, l'établissement d'une vie divine sur terre que seul peut accomplir un pouvoir créateur: le supramental.

Dans notre ascension vers la vie divine - car il faut bien, pour nous, qu'elle soit individuel le d'abord - notre première préoccupation sera de dégager l'esprit en nous des enveloppes qui l'enserrent. Cela fait, il faut mettre notre vie extérieure à l'unisson de l'esprit, par une sincérité en acte de chaque instant, par une obéissance à la voix intérieure qui nous guide. Toute croissance de l'être vient de lui-même, est un développement à partir d'une source intérieure. L'aide extérieure et le travail de la nature dans son aspect extérieur ne sont que des moyens d'éveiller l'être à la nécessité de cette naissance.

Cette révélation de l'être a toujours été le but caché de la nature, qui commande la direction visible de son activité. "Être, et être pleinement, est le but de la nature en nous; mais être pleinement c'est être entièrement conscient de son propre être: l'inconscience, une demi-conscience ou une conscience déficiente sont des états d'existence où l'on n'est pas en possession de soi-même; ce sont des états d'existence, mais non de plénitude d'être. "22 C'est aussi, car la conscience est une force, "disposer de la force intrinsèque et intégrale de son être",²³ c'est être en acte, dans toute la félicité de l'action. C'est enfin être dans l'universalité de notre être, c'est réaliser la plénitude de la liberté dans le transcendant.

Vivre une vie spirituelle n'est pas une tâche facile, car la vie spirituelle est avant tout une vie intérieure, et ce mouvement s'oppose à toutes les tendances, à toutes les habitudes de notre être extérieur. Celui-ci en travestit la nature, en fait un abandon, une fuite, quand il s'agit d'un retour à la source éternelle et la pleine maîtrise des activités naturelles. Mais le besoin reste en nous, la soif, d'une perfection, et c'est "l'accomplissement de cette impulsion vers la perfection individuelle et la plénitude intérieure de l'être que nous entendons d'abord quand nous parlons d'une vie divine. "24

La communauté gnostique suivra pourtant des lois, non pas extérieures, mais jaillies de la nature même de la conscience. La variété, la libre variété que nous cherchons à obtenir d'une perfection mécanique des rapports, y sera l'expression même de la vérité. "L'unité est la base de la conscience gnostique, la mutualité est le résultat naturel de cette conscience directe de l'unité dans la diversité, l'harmonie est l'inévitable pouvoir de la mise en œuvre de sa force. L'unité, la mutualité et l'harmonie seront donc l'inévitable loi d'une vie gnostique commune ou collective. "25

Une telle collectivité est impossible actuellement parce que toute la notion d'individu est construite autour de la notion d'ego et parce que nos pouvoirs limités nous laissent à la merci des impulsions de la nature. L'étendue, par exemple, de l'autorité de notre mental sur notre vie et notre corps est extrêmement faible, et rend la maîtrise de soi une entreprise difficile et souvent fragile, alors que par sa nature le mental doit dominer vie et matière, et les domine en fait dès qu'il peut atteindre à sa vraie nature. Un tel développement sera une conséquence de l'action du supramental; et de cette hiérarchie nouvelle des principes humains et de leur épanouissement dériveront de nouveaux moyens de connaître et d'agir. Leur apparition dans la conscience ordinaire est un fait déjà connu mais c'est un phénomène exceptionnel, souvent anormal, et presque toujours tellement mêlé aux formes matérielles de

la conscience qu'il est difficile d'accorder confiance aux informations acquises par cette voie. Pourtant, chez l'être libéré, ces formes de connaissance sont normales et remplacent le domaine étriqué imposé par nos sens physiques, par des étendues en harmonie avec la vérité du monde et de l'individu.

"Si .telle est notre destinée en évolution, il nous reste à voir où nous en sommes. "26 Trois problèmes résument notre idéal social: le développement de l'individu, celui de la société, celui des rapports entre les individus, ou les sociétés, entre eux, ou bien entre sociétés et individus. Et les solutions acceptées tendent toutes vers la subordination de l'un ou de l'autre des termes en présence grâce à un réseau de lois spécialement établies pour cela. "En des temps récents, toute l'importance a été donnée à la vie de la race. . . L'individu tend maintenant davantage à être considéré seulement comme un membre de la collectivité . . . et bien moins ou pas du tout comme un être mental ou spirituel avec ses propres droits et son pouvoir d'existence. Cette tendance n'a pas encore atteint son sommet partout, mais partout elle s'accroît rapidement et tend à dominer. "27 L'État divinisé réclame le sacrifice individuel, ou oppose l'altruisme aux prétentions de l'individu, qui réclame ses droits en se révoltant contre la collectivité. Le conflit, né de l'ignorance, est insoluble pour ceux qui s'y trouvent plongés.

Individu et collectivité sont deux expressions du réel, mais le Réel a d'autres expressions et celles-là ne sont pas réservées à l'homme: elles ont existé avant lui et lui survivront. La collectivité ne peut être parfaite que par la perfection des individus qui la composent, et "l'individu est en fait la clef du mouvement évolutif, car l'individu qui se trouve lui-même, devient conscient de la Réalité", 28

C'est la seule source d'une vraie liberté et c'est pourquoi "l'individu ne doit pas sa plus haute obéissance à l'État, qui est une machine, ou à la communauté, qui est une partie de la vie et non toute la vie: son obéissance doit aller à la vérité, au Soi, à l'Esprit, au Divin, au Divin qui est en lui et en tout. "29

"L'homme a créé un système de civilisation qui est devenu trop grand, que sa capacité mentale et sa compréhension limitées et que ses capacités spirituelles et morales encore plus limitées ne peuvent utiliser et diriger, - un serviteur trop dangereux de son ego trompeur et de ses appétits. "30

"Tout ce que le mental moderne nous offre comme solution pour cette crise est une formule rationnelle et scientifique de l'être humain et de sa vie, conçus du point de vue vital et matériel, la recherche d'une société économiquement parfaite et le culte démocratique de l'homme moyen. "31 Le mental n'y peut suffire.

Seule, une vie spirituelle peut remplacer de façon satisfaisante notre vie mentale, "une vie d'unité, de mutualité et d'harmonie, née d'une plus profonde et plus large vérité de notre être. . . "32

Demander une telle transformation des êtres peut sembler en rejeter la possibilité dans un avenir inaccessible. "Même s'il en était ainsi, cela resterait la seule possibilité de transmutation de la vie; car l'espoir d'un vrai changement de la vie humaine sans un changement de la nature humaine est une idée contraire à la raison comme à l'esprit. "33

D'autre part, si la chose doit se faire, ce ne sera ni sans peine ni sans durée, même après que la frontière décisive aura été franchie. Des problèmes de transition se poseront que nous ne pouvons guère prévoir avec quelque chance de vérité. Le but seul peut être schématisé pour venir à notre portée. "La vie d'êtres gnostiques conduisant l'évolution vers un plus haut état supramental peut justement être décrite comme une vie divine, avec une lumière, un pouvoir et une joie spirituels et divins manifestés dans la nature matérielle. "34

"S'il y a une évolution dans la nature matérielle, et si c'est une évolution de l'être ayant la conscience et la Vie comme ses deux clés et ses deux pouvoirs, cette plénitude de l'être doit être le but du développement vers lequel nous tendons et qui doit se manifester à un moment plus ou moins proche de notre destinée. Le soi, l'esprit, la réalité qui se révèle elle-même hors de l'inconscience première de la vie et de la matière, évoluera la vérité complète de son être et de sa conscience dans cette vie et cette matière. Il retournera vers lui-même . . . non pas en frustrant la Vie de ses droits, mais par une plénitude spirituelle de lui-même, dans la vie. Notre évolution dans l'ignorance, avec ses joies et ses douleurs limitées dans la découverte de soi et du monde, ses demi-accomplissements, ses réussites et ses échecs constants, est seulement notre première étape. Elle doit conduire inévitablement vers une évolution dans la connaissance, une découverte et une manifestation de l'esprit par lui-même, une Révélation par lui-même du divin dans les choses, avec ce vrai pouvoir de lui-même au sein de la Nature qui est encore pour nous une supernature. "35

*

* *

DEUXIÈME SECTION

*L ' Inde de Sri Aurobindo**
* *

CHAPITRE XVII

LES BASES DE LA CULTURE INDIENNE

Dès son enfance, Sri Aurobindo avait donné à l'Inde une place centrale en son cœur; elle y est toujours demeurée. Pourtant l'aspect qu'elle y prenait changeait avec le temps: la patrie meurtrie des premières années à Baroda s'était complétée pour former l'image de la Mère, puis au cours des années de solitude et de travail intérieur, elle s'était précisée, universalisée. Autour des éléments primitifs, au-delà des frontières des premiers sentiments, s'organisait un monde: une carte du monde où l'Inde occupait la place centrale, une histoire du monde où l'Inde représentait une destinée et une mission.

Ses amis des années de lutte ont amèrement reproché à Sri Aurobindo son effacement: ils n'ont pas compris que la vision ardente, mais limitée, de l'étudiant débarquant à Bombay, du fonctionnaire et du politicien, s'était maintenant insérée dans une image incomparablement plus vaste où elle recevait un sens nouveau, une valeur nouvelle. Entre les deux états il y avait une vie, et peu d'hommes étaient en état d'en percevoir l'étendue. Il était plus facile à ceux qui n'avaient pas connu le passé de Sri Aurobindo de saisir sa position actuelle; facilité du reste toute relative car il n'est pas de sujet qui ait soulevé plus de discussions.

Aucun ouvrage de Sri Aurobindo n'est consacré spécialement à cette question, et c'est dans l'ensemble de son œuvre que l'on peut glaner les différents aspects de sa vision. Le principal s'en trouve pourtant réuni dans sa "Défense de la Culture indienne" qui est un ouvrage de circonstance. Un critique dramatique anglais, William Archer, avait écrit sur l'Inde un pamphlet assez féroce, dans le genre illustré plus tard par Catherine Mayo et Beverley Nicholls: son titre principal à jouer un tel rôle était "une ignorance assurée et sublime»¹; Ce pamphlet * avait déterminé Sir John Woodroffe, le fameux spécialiste de la philosophie tantrique, à en publier une brillante réfutation: *Is India Civilised?*^{**} et c'est en rendant compte de ce livre que Sri Aurobindo s'est trouvé entraîné à traiter le sujet, puis à le dépasser. Il a consacré dans *Arya* trois articles aux

*

* William Archer: *India and Her Future*.** *Essays in Indian Culture*, Oanesh & Co., Madras, p. 19.

*

essais de Sir John auxquels ont succédé six autres qui s'attaquent directement aux thèses de William Archer pour en découvrir l'origine et les réfuter sous le titre de "*Une critique rationaliste de la culture indienne*".

Dans cette critique Sri Aurobindo voit une expression assez exacte des préjugés Courant en Europe contre l'Inde.

L'ignorance générale du sujet ne suffit pas à les expliquer: ils dérivent, comme cette ignorance elle-même, d'une attitude générale par laquelle l'Europe d'aujourd'hui s'oppose à l'attitude indienne, « La tendance de la mentalité occidentale ordinaire est de vivre de bas en haut, de chercher toute sa base dans l'être vital et matériel...l'effort constant de l'Inde a été de trouver une base à la vie dans la vérité spirituelle supérieure et de vivre à partir de l'esprit vers l'extérieur. .. Peut-être que les deux tendances sont nécessaires à la totale plénitude de l'humanité. Mais si l'idéal spirituel indique la vraie voie finale vers l'harmonie humaine alors il est de toute importance pour l'Inde de ne pas se dessaisir de la vérité."2

Ce dont l'Inde a besoin, c'est avant tout de ne pas copier les autres civilisations, que les modèles en soient anglais, américains, japonais ou russes. Qu'elle intègre à sa culture les éléments utiles à sa vie moderne, mais par assimilation réelle, car ce dont elle a "vraiment besoin, c'est de vivre complètement ce qu'elle a toujours connu dans l'esprit".3

L'attitude des européens moyens vis-à-vis de la philosophie est caractéristique à cet égard. Ils la respectent, l'admirent peut-être, et placent les livres qui la contiennent "sur le plus haut rayon de leur bibliothèque", d'où ils n'auront pas à être descendus et consultés, si ce n'est par quelques esprits d'une tournure particulière"4. "Tandis que dans l'Inde et en Chine la philosophie a pénétré la vie, a eu un effet pratique énorme sur la civilisation et a pénétré au cœur même de la pensée et de l'activité courante, elle n'a jamais réussi à prendre cette importance en Europe."5 L'européen admire les penseurs mais s'en méfie. "L'idée de Platon de considérer les philosophes comme les vrais chefs et les meilleurs guides de la société lui semble la notion la plus fantastique et la moins pratique: le philosophe, précisément parce qu'il se meut parmi les idées, ne doit avoir aucune emprise sur la vie réelle. L'esprit indien soutient au contraire que le *Rishi*, le penseur, le voyant de la vérité spirituelle, est le meilleur guide, non seulement pour les religions et la morale, mais pour la vie pratique, qu'il est le dirigeant naturel de la société...

Ceci parce que l'indien croit que les vérités ultimes sont des vérités de l'esprit et que les vérités de l'esprit sont les vérités les plus fondamentales et les plus efficaces, puissamment créatrices de vie intérieure, d'une salutaire valeur réformatrice pour la vie extérieure. Pour les européens les vérités dernières sont le plus souvent des vérités de l'idéation intellectuelle, de la pure raison . . . ce sont en fait des spéculations et leur vraie place est dans le monde, des idées, non dans le monde de la vie. "6

Il est inévitable que des esprits partant de points de vue si différents, aboutissent à des positions où le malentendu réciproque est la règle. Et c'est d'une erreur générale qu'il s'agit puisque la tendance même qui fait la valeur des actes sera méconnue à chacune de ses manifestations, c'est-à-dire à chaque occasion vouloir juger l'une des deux cultures du point de vue de l'autre, c'est se condamner à n'en donner qu'une caricature.

Ceux qui, en Europe, ont perçu cette importance primordiale de l'esprit pour l'âme indienne, en ont souvent conclu que le mépris et le détachement du monde matériel en étaient tout aussi caractéristiques. C'est une erreur, qui revient à appliquer à l'ensemble de la culture indienne les exagérations de certains groupes à certaines époques. En réalité, partant du centre spirituel, la vie indienne a construit dans tous les domaines de l'activité humaine, avec une plénitude et une perfection qui n'ont rien à envier aux créations occidentales. Non seulement les arts plastiques et la littérature, mais l'organisation sociale la plus séculière, ont atteint des sommets rarement égalés. La décadence générale qui frappe la vie indienne à partir du XIIIe siècle n'est pas une preuve contre elle, alors que sa durée à travers les vicissitudes de trois millénaires et l'unité de son idéal sous des formes variées en font un exemple que la Chine seule peut égaler peut-être, mais non dépasser, et que l'Europe n'atteint pas.

La culture d'une époque, d'un peuple ou d'un pays se juge d'après ses réussites, ses sommets et non sur ses heures obscures qui ne sont que trop semblables pour la plupart des groupes humains.

Une grande idée, synthèse d'innombrables expériences, domine toute la vie indienne: celle de la Loi, du *Dharma*. Loi d'origine et d'essence spirituelles qui a la souplesse et la minutie de ce qui, comme la vie, se rattache au Divin. Chaque être, chaque groupe, du moindre à l'univers lui-même, possède sa Loi propre, son *svadharma*, et son destin n'est que de l'accomplir. Dans cet accomplissement réside le bonheur, reflet lointain pour l'homme ordinaire de la félicité divine, signe de l'action juste et promesse de perfection. Mais l'être reste libre, libre de suivre avec plus ou moins de méandres la route indiquée. Si tous les fleuves vont à l'océan, néanmoins chacun a son cours, son visage propre, son individualité. C'est à connaître cette loi que va s'appliquer inlassablement la pensée indienne, et c'est à la pratiquer que va se consacrer la vie indienne. L'être ordinaire n'arrivera pas même à la concevoir dans sa valeur supérieure et donnera pour règle à sa vie la recherche du plaisir sensible ou celle de l'intérêt matériel. C'est plus haut seulement, chez celui qui est né pour commander, que la loi peut se manifester avec netteté. Mais c'est plus haut encore qu'elle a son origine, et son but réel est d'assurer à

chaque être sa libération dans le divin. Quatre étapes sont ainsi assignées à nos efforts, auxquelles correspondront dans l'espèce humaine quatre fonctions sociales essentielles. Au sommet seront ceux dont le devoir est de connaître et de conserver la Loi, en dessous ceux qui auront à l'appliquer et plus bas encore ceux qui en fourniront les moyens, soit par l'argent soit par le service. Ainsi aux étapes du plaisir, du profit, de la Loi et de la libération correspondent les quatre fonctions- plus tard les quatre castes - des serviteurs, des marchands, des guerriers et des brahmanes.

À cette quadruple répartition des humains dans l'espace social s'ajoute dans le temps la série des quatre étapes de la vie qui font successivement de l'homme un étudiant, un père de famille, parfois ensuite un ermite vivant dans les forêts avec ou sans sa femme (*vanaprastha*) et enfin, rarement, le solitaire qui est au-delà des lois sociales, le *parivrajaka*. L'idéal de renoncement au monde et de consécration au divin n'est pas considéré comme la règle, mais comme une réussite exceptionnelle. À chacun il est demandé selon sa capacité (*adhikara*) et non plus. C'est dire que si l'esprit et sa conquête sont les plus hauts buts possibles, néanmoins la vie du monde conserve et sa place et ses droits. Ce n'est pas que l'on, désespère de la nature humaine et que l'on juge perdue d'avance la majorité de nos semblables; l'individu n'est lui-même qu'une étape dans une série de manifestations, une vie parmi des vies, et la possibilité de se rapprocher de la libération finale, puis de l'atteindre, lui est toujours offerte.

Telles sont, selon Sri Aurobindo, réduites à une esquisse, les bases de la culture indienne, aujourd'hui comme à l'aurore de son histoire. Nombreuses ont été les expressions qu'elles ont prises, dont la valeur a pu varier grandement, mais jamais elles n'ont changé, jamais elles n'ont été abandonnées: elles sont le lien qui assure l'unité de la vie indienne à travers plus de trois millénaires, dans l'échiquier des langues, des peuples et des coutumes.

*
* *

CHAPITRE XVIII

LE SECRET DU VÉDA LES OUPANISHADS

La tradition hindoue tout entière voit dans le *Véda* la connaissance suprême, à la fois origine et justification de toute doctrine vraie, passée, présente ou possible; elle en attribue la rédaction à une série de *Rishis*, sages de l'antiquité auxquels les hymnes furent révélés par vision et audition directe de la vérité; enfin elle affirme la parfaite transmission du texte depuis son origine jusqu'à nous.

Ce dernier point est reconnu exact par tous. Les précautions prises pour assurer la récitation correcte du *Véda* sont telles qu'il est invraisemblable qu'une erreur ait pu s'introduire dans sa forme et encore moins qu'une altération de quelque importance de son texte ait pu se produire depuis que ces précautions sont en vigueur. Cela ne fait que rendre plus évidente la contradiction entre le respect traditionnel accordé à ce livre et son contenu apparent. Celui-ci se présente, avec quelques brillantes mais rares exceptions, comme un ensemble obscur, désordonné, où des fragments assez compréhensibles paraissent enrobés dans une substance sans forme précise où se succèdent avec d'innombrables répétitions, des crudités ingénues et d'incompréhensibles images. Une recherche soignée y fait trouver, dans les parties apparemment les moins anciennes, non pas les éléments des spéculations philosophiques postérieures, mais tout au plus des éclairs poétiques qui s'y rattachent. Comment voir dans ce recueil la pierre de touche de la vérité et la somme des connaissances essentielles ?

Selon son habitude, le mental humain a cherché tout d'abord à résoudre ce problème en supprimant l'un des deux termes qui s'y opposent. Pour la longue lignée des *pandits* orthodoxes hindous, la tradition est vraie et c'est notre lecture du texte qui est fautive ou plutôt notre compréhension de sa lecture. Ils se sont efforcés depuis une haute antiquité, d'y remédier par des lexiques et des commentaires. Les plus célèbres de ces ouvrages ne sont pas convainquant: Yaksha, le lexicographe, fait une longue liste des termes védiques qu'il avoue ne pas comprendre, et

cherche dans des étymologies sans valeur scientifique des interprétations douteuses; Sayana, le commentateur, obsédé par des préoccupations rituelles, est obligé, pour donner un sens à ce qu'il commente, de donner à un même terme une série de significations sans lien nécessaire, et conduit à l'obscurité d'une pensée incroyablement pauvre. Dans sa tentative de justifier le point de vue traditionnel, l'exégèse hindoue orthodoxe aboutit donc à un échec.

La tendance opposée, devant cette situation, proclame juste notre lecture et notre compréhension du texte, et pauvre la tradition: L'importance des hymnes védiques n'est alors qu'une invention des brahmanes qui ont voulu y trouver pour leurs propres écrits l'appui d'une autorité d'autant plus respectable et plus commode qu'elle était incompréhensible. On comprend que des inclinations religieuses aient souvent poussé vers cette attitude qui est fréquente, en fait, parmi les indianistes d'Europe et d'Amérique. On retrouve chez plusieurs d'entre eux le ritualisme de Sayana combiné au naturalisme de Max Müller; on leur doit des travaux philosophiques de valeur et des chronologies intéressantes, mais leur position reste précaire. En retirant toute valeur profonde au *Véda*, ces savants sont obligés de croire que la pensée hindoue commence seulement avec les *Oupanishads*; or celles-ci, et parmi elles les plus anciennes, justifient leurs dires en citant le *Véda*. Croire qu'il y a là le résultat d'une pieuse supercherie, c'est diminuer singulièrement - et gratuitement - la valeur morale des *Oupanishads* anciennes. Leurs auteurs étaient, au dire des chronologies scientifiques, voisins dans le temps des derniers *Rishis* védiques, et appartenaient au même peuple: n'est-il pas logique de penser qu'ils ont eu beaucoup plus de chance de comprendre le *Véda* que des savants vivants trois millénaires plus tard sur d'autres continents, et qu'en citant les hymnes à l'appui de leurs expériences, ces auteurs précisaient un lien réel? Contredire une tradition soutenue par les plus subtils philosophes et par les plus profonds mystiques de l'Inde exige des preuves qui n'ont pas été fournies. Aussi le seul résultat incontestable des travaux d'exégèse védique moderne, tant indiens qu'étrangers, est-il une incapacité foncière à expliquer la place prééminente accordée au *Véda* par la tradition, que ce soit pour l'accepter ou pour la rejeter.

Une telle situation, si l'on exclut les accusations de mauvaise foi et de supercherie, révèle en général une erreur de point de vue. Celle-ci consiste à chercher un lien rationnel entre le *Véda* tel qu'on le lit aujourd'hui, et la pensée hindoue des époques postérieures. Nous avons dit déjà les réserves qu'appelle la lecture du texte; nul ne peut se vanter, à l'heure actuelle, d'en saisir le sens de manière incontestable. Il reste alors à voir si, dans les hymnes eux-mêmes, il n'existe pas d'indications permettant de tenter leur interprétation d'un point de vue nouveau. Or, les *Rishis* sont formels: ils se proclament "ceux qui voient et entendent la vérité" ¹ et déclarent que leurs hymnes sont "des mots secrets qui ne révèlent leur sens qu'au seul voyant" ², le *Véda* étant un ensemble de vérités conquises par les Pères humains ³. Ces vérités exprimées par des hommes ont donc été, non pensées, mais vues et entendues: le *Véda* est la somme d'une révélation, d'une connaissance spirituelle et non intellectuelle. Ce n'est pas un système qu'il faut y retrouver, mais une expérience vécue. Le lien à trouver, s'il existe, n'est pas rationnel. Cela explique, d'une part, l'échec des tentatives faites jusqu'à présent pour le redécouvrir, d'autre part la préoccupation des anciens qui avaient attaché au *Véda* deux sortes de commentaires, dont les uns -les *brahmanas* - fixaient le rituel, alors que les autres-les *Oupanishads*- exprimaient en un langage "moderne" les expériences de voyants plus récents ayant répété les expériences védiques.

*

C'est sans le savoir que Sri Aurobindo, encore plongé dans l'action politique, mais pratiquant le yoga, se trouva parcourir les sentiers peu fréquentés du mysticisme védique et y retrouva expérimentalement certaines données des hymnes. C'étaient des points isolés, et il ne pensa plus guère à ces expériences jusqu'au moment où, à Pondichéry, il eut d'amples loisirs pour se consacrer au secret des *Védas*. Cela le conduisit à deux ordres de recherches, l'une, à peine esquissée, sur les origines du langage ⁴, l'autre, largement ébauchée, sur le sens des hymnes védiques; l'une et l'autre rattachées à une conception de l'évolution psychologique de l'homme manifestée par une évolution du langage.

Pour nommer les étapes de cette évolution, Sri Aurobindo emploie les termes choisis par Lamprecht ^{*} : symbolique, typale, conventionnelle, individualiste et subjective. Ces cinq étapes s'unissent en trois groupes que séparent des différences psychologiques profondes; l'étape symbolique forme à elle seule le premier groupe,

*

^{*}Dont il connaissait le travail par un bref résumé d'un savant italien paru dans "The Hindustan Review".

*

le second unit les étapes typale et conventionnelle, le troisième contient les deux dernières: individualiste et subjective. La majorité de l'humanité actuelle en est au stade conventionnel, une élite, à l'étape individualiste, et une petite avant-garde représente l'âge subjectif, tandis que subsistent des groupes arriérés, restés au stade typal. La mentalité purement symbolique a disparu. Cette évolution n'est pas seulement manifestée par une suite de modifications de la grammaire ou du sens des mots, mais aussi, et surtout, par un changement progressif du lien qui joint le mot à ce qu'il signifie. Pour l'homme d'aujourd'hui, le langage idéal est celui où chaque mot a un sens unique et où il existe pour chaque idée un mot et un seul: idéal caractéristique de la prépondérance de l'élément mental et qui n'est jamais complètement atteint, malgré l'effort des sciences en ce sens, car notre conscience contient bien plus que les idées logiquement définies. Cette correspondance du mot et de son contenu n'est pas fixe; si l'on remonte dans le temps en étudiant la langue à ce point de vue - et peu de pays se prêtent aussi bien que l'Inde à ce travail- on voit décroître l'élément mental au profit des intentions et impulsions vitales.

On peut remonter ainsi jusqu'à une première étape où le langage sonore se compose d'un certain nombre de sons fondamentaux correspondant à des sensations, aux actes correspondants, à des émotions, mais non à des idées. Le mot n'est alors ni fixé ni précis: il est uni à toute une famille, une tribu de mots, par une qualité - un *gouna*- qui leur est commune; et tous les éléments de ce groupe représentent à peu près ce que nous appellerions aujourd'hui les nuances et les variations d'une idée. Toute l'évolution du langage sera un passage de ce communisme primitif à la propriété individuelle d'un sens unique. Elle se fait par association, à toutes ses étapes, et montre une intellecttualisation progressive conduisant de l'indication des variétés d'objets semblables à l'expression de différences précises entre les objets, les actes et les sensations.

Le *sanskrit* s'est trop tôt dissous dans les *prakrits* pour atteindre au stade final de la correspondance bi-univoque entre le mot et son objet; il a conservé de ce fait des possibilités exceptionnelles d'user du double sens, et cette possibilité croit encore quand on s'adresse au *sanskrit* védique. Ce qui ne signifie pas que l'on puisse y donner aux mots des sens arbitraires. Non seulement les sens admissibles ont à former une famille caractérisée par une certaine qualité, mais on constate que dans la langue du *Véda*, il existe dans chaque groupe de significations un sens dominant. Cela montre que cette langue n'en est pas à son premier stade, qu'elle est le résultat d'une évolution antérieure; ce que le livre confirme en parlant de *Rishis* plus anciens.

Nous sommes donc, avec ces hymnes, en présence d'un document datant de la fin du stade symbolique de la pensée humaine. Il semble bien qu'il en soit le seul témoin écrit. Le bassin de la Méditerranée a connu des époques semblables à l'âge védique, dont l'histoire a gardé les traces, mais ce sont des traditions exprimées en une forme relativement récente, aucun texte n'étant venu nous apporter les symboles anciens.

Puisque dans chaque groupe de significations liées à un même terme on peut distinguer un "sens principal, le problème technique de l'interprétation du *Véda* consiste à chercher si, parmi les sens possibles d'un même mot, il en est un qui puisse être uniformément employé dans tous les cas, et donne alors un sens cohérent aux textes qui le contiennent. Un tel travail, pour être complet, demanderait une traduction de l'ensemble du *Rig Véda* et un commentaire justificatif des principaux symboles. Sri Aurobindo a largement entrepris ce travail, sans le terminer, mais avec assez d'ampleur pour que son interprétation ne puisse pas être négligée: sur un total de près de onze mille strophes réparties en mille huit hymnes, il en a traduit et commenté deux mille, dont cent cinq hymnes en entier. Sa version porte sur 34 hymnes du premier *mandala* et sur 43 hymnes du cinquième. Dans ce dernier *mandala*, il a traduit tous les hymnes à *Agni* et à *Mitra et Varouna*. En ce qui concerne les différents dieux et les types de poèmes, il a pris des exemples dans chaque cas important.

En résumé, la méthode a été appliquée, soit à des fragments étendus (jusqu'à la moitié du total) d'un même *mandala**, soit à l'ensemble des hymnes de certains *Rishis* (les *Atris*), soit à l'ensemble des hymnes consacrés à une divinité particulière (*Agni*). Enfin, des sondages ont été faits dans toutes les directions importantes, et vingt-quatre symboles essentiels ont été étudiés. Dans tous ces cas la méthode s'est montrée applicable et féconde en résultats. Non seulement elle fournit une interprétation claire des hymnes pris séparément, mais elle permet de tracer les grandes lignes de cette conception védique du monde, de l'homme et des dieux,

*

*Une traduction de la presque totalité du premier *Mandala* faite selon la méthode de Sri Aurobindo par son disciple Kapali Shastri.

*

que Sri Aurobindo appelle "*La doctrine des Mystiques*".⁵ La doctrine védique est tout d'abord une: elle ne présente aucune variation d'un *mandala* à l'autre. Sous les noms de ciels et de terres, elle décrit l'univers comme une série de mondes, une hiérarchie de plans de conscience correspondant à des principes psychologiques et dont les agents caractéristiques sont les dieux. Ces régions forment "un système complexe de mondes que nous trouvons à la fois en nous et hors de nous, subjectivement connu et objectivement senti".⁶

Les dieux sont donc en nous, comme pouvoirs de conscience, et également hors de nous comme puissances cosmiques. Créateurs, ils firent tous les mondes avec leurs plans et construisirent la même série ordonnée dans la conscience humaine. Par le sacrifice, par l'action consacrée, ils s'accroissent en nous, nous transformant à leur ressemblance, nous élèvent de monde en monde jusqu'à l'absolue lumière. Notre position ordinaire dans cet ensemble d'états possibles est moyenne: elle ne nous laisse connaître que notre nature mortelle, placée entre deux océans: celui d'en haut, supraconscient, et celui d'en bas, subconscient, sombre domaine des forces inférieures. Les autres mondes intermédiaires sont ici, en nous et autour de nous. "C'est du monde vital que l'homme tire sa vie, du monde mental, sa mentalité; il est toujours en communication secrète avec eux; il peut y pénétrer consciemment, y naître s'il le veut. Il peut même s'élever jusqu'aux mondes solaires de la vérité, passer les portails du Superconscient, franchir le seuil du suprême." ⁷ L'homme peut explorer ces régions car il possède en lui "des facultés subjectives cachées, correspondant à tous les strates du système cosmique objectif, et qui forment autant de plans d'existence possibles pour nous".⁸

Ces mondes sont au nombre de sept, mais la tendance trinitaire du *Véda* les groupe souvent, ce qui conduit à une triade supérieure: *Sat-Chit-Ananda*, les trois mondes divins; à un monde intermédiaire, le Vrai, le Juste, le Grand; et à la triade inférieure du Ciel, de la Région moyenne et de la Terre. On reconnaît là sans peine ce qui, beaucoup plus tard, formera les sept *lokas* des *pouranas*.

Ces mondes sont leur vie. En pénétrant dans ceux qui nous entourent (les trois mondes inférieurs qui forment autour de la conscience de l'homme ordinaire comme un immense circumconscient), ce que trouve l'explorateur de la connaissance est une guerre. Guerre entre les puissances des régions sombres contre les fils de la lumière, lutte immense, occupant toute la profondeur, tout le volume, de ces univers et dont la projection superficielle est la raison même de notre vie et de celle du monde qui nous entoure. Chaque fait, chaque acte, doit sa valeur aux liens qui le rattachent à ces mondes où nous vivons sans le savoir, et à la lutte incessante qui s'y déroule. Il est donc d'une importance primordiale de connaître ces relations et de substituer à leur mécanisme automatique la libre participation de notre volonté: en cela consiste la connaissance essentielle, le *Véda*. Une différence fondamentale va donc séparer l'homme qui, consciemment ou parce qu'il suit les conseils de ceux qui ont vu la vérité, choisit le côté des dieux lumineux, et celui qui fait un choix contraire ou, tout simplement, vit ignorant, au petit bonheur de ses illusions. Celui qui sait, celui qui a choisi le bon combat, celui-là est l'aryen.

Quand le guerrier arien, ayant conquis les degrés nécessaires dans les mondes inférieurs, s'élève au-dessus des combats, sa récompense est l'entrée dans les mondes de la paix lumineuse, au-delà des dieux mêmes, dans le Divin et la transcendance du soleil de l'esprit.

Nous disions un peu plus haut que cette doctrine se retrouvera, plusieurs siècles plus tard, dans les théories des *pouranas*; on ne l'y reconnaît pas tout de suite, car son vêtement symbolique a subi des altérations profondes. Le symbolisme védique est exclusivement matériel, il emprunte ses matériaux à la vie simple d'un peuple de pasteurs nomades, aux combats qu'il doit soutenir contre des tribus rivales, aux épisodes de son culte et du sacrifice qui en est le centre. De là, cette sorte d'opposition entre la simplicité parfois fruste de la forme et la profondeur du fond, qui entraîne souvent des obscurités et des incohérences. Car le sens psychologique prime: c'est sa transmission qui importe, et si l'enchaînement des symboles qui le représentent doit en souffrir, il n'importe.

Et pourquoi ce mode d'expression? Tout d'abord, parce que la langue védique, langue d'un âge symbolique, n'éprouve pas le besoin de séparer en des mots différents les idées qu'unit une même qualité et qui forment ensuite un tout symbolique, une sorte de complexe psychologique. Mais ensuite, pour assurer aux seuls vraiment dignes, aux purs ariens, la Connaissance et les pouvoirs qu'elle apporte. Ceux-là sauront, parce qu'ils ont l'expérience de la vérité, la reconnaître sous le voile des symboles et trouveront dans les hymnes les indications nécessaires à leur entreprise. Les autres s'arrêteront à la surface, confondront la forme avec le fond, seront tout occupés du rituel et des cent détails du culte des forces naturelles: mais ils transmettront et conserveront, sous l'apparence qu'ils croient comprendre, le trésor apporté par les anciens sages. Ce genre de symbolisme n'est pas particulier à l'Inde.

Derrière les personnifications de l'Olympe hellénique, on retrouve des divinités de la nature, très proches des dieux védiques, car elles se rapportent aux mêmes expériences intérieures. Ce sont celles-ci qui décident, en fait, des images choisies; c'est donc elles qu'il faut rechercher, puisqu'elles sont le sujet véritable du texte.

Un exemple fera comprendre à quel point le sens de la phrase dépend du sens attribué aux mots principaux.⁹

Un proverbe assez répandu dans l'Inde dit:

- "Lakshmi et Sarasvati refusent d'habiter sous le même toit. "

Si le sens des deux noms propres est inconnu, on peut à volonté y voir n'importe quelle paire d'opposés: le jour et la nuit, le chaud et le froid, l'eau et le feu. . . Il suffit de les remplacer par leur signification courante pour obtenir une traduction claire:

- "Richesse et Connaissance vont rarement ensemble. "

De manière analogue, la phrase védique:

- "Par le sentier de la vérité, Sarama découvre les troupeaux", perd son caractère champêtre dès que le chien céleste Sarama au flair subtil se montre comme un symbole de l'intuition; il faut alors comprendre:

- "Par la voie de la vérité, l'intuition arrive aux illuminations cachées".

Une telle interprétation ne peut être écartée a priori, même si sa justification complète reste à donner: elle s'appuie déjà sur assez de résultats pour mériter l'attention. De plus, elle justifie le respect traditionnel accordé au *Véda* par toute l'Inde et en tous temps, elle explique l'extrême difficulté éprouvée par les spécialistes d'Orient et d'Occident pour comprendre ce texte, et elle en rend compte par une théorie générale du langage. Il est à craindre que sa vraie faiblesse aux yeux des Occidentaux soit sa postulation de l'expérience intérieure du voyant védique comme réalité vraie: c'est évidemment un point de vue difficile à accepter pour ceux qui n'ont aucune connaissance de ces faits spirituels. " Il y a peu de chances qu'en un âge qui aveugle nos yeux avec les gloires passagères de la vie extérieure, et assourdit nos oreilles avec les trompettes victorieuses de la connaissance matérielle et mécanique, ils soient nombreux ceux qui veulent accorder plus qu'un coup d'œil de curiosité intellectuelle et imaginative aux jeux de mots de leur ancienne discipline, ou qui cherchent à pénétrer au cœur de leurs rayonnants mystères. Le secret des *Védas*, même dévoilé, reste un secret."¹⁰

*

L'interprétation du *Véda* comme monument d'une ère psychologique révolue éclaire d'un jour nouveau son aspect poétique. La révélation y est exprimée en vers: le rythme et le son y sont parties intégrantes de sa signification. C'est un aspect des études védiques qui paraît avoir jusqu'à présent défié l'appréciation des savants étrangers: il est vrai que la position de juge leur serait ici malaisée. La tradition hindoue est unanime, ici aussi, à donner pour but suprême à toute poésie et à la poésie védique en particulier, cette expression verbale et sonore très spéciale qui est le *mantra*. Le mot, à l'époque des Rishis, était doué, par sa nature même, d'une puissance d'évocation très supérieure à celle qu'il peut encore posséder: chaque mot entraînait un cortège d'expériences associées, d'une incomparable richesse. "Le *Véda* était pour ces anciens voyants le Mot révélant la Vérité et revêtant d'images et de symboles les significations mystiques de la vie. Il était la découverte divine et la découverte des pouvoirs du mot, de sa mystérieuse puissance de révélation et de création; non pas du mot (utilisé par) l'intelligence logique et raisonnée, ou esthétique, mais de l'expression intuitive selon un rythme inspiré, le *mantra*. L'image et le mythe y sont librement utilisés, non comme des concessions à l'imagination, mais comme des paraboles vivantes et des symboles de choses qui étaient parfaitement réelles pour leurs auteurs..."¹¹ Le poète, d'une manière tout à fait générale, ne peut pas se contenter d'utiliser le langage du philosophe: ce qu'il doit transmettre, ce n'est pas une idée, c'est la vie d'une expérience. Et quand cette expérience s'applique à des domaines qui dépassent les pouvoirs habituels de notre conscience, c'est un monde qu'il doit révéler, dans son plan propre et dans ses réactions sur notre vie habituelle; par là il change la valeur de toutes choses, charge les êtres et les faits d'un sens nouveau et doit, puisqu'il emploie le langage des autres humains, donner aux images qu'il partage avec eux un sens nouveau qui leur fasse exprimer ses expériences spirituelles. Cette surcharge est l'un des procédés qui lui sont offerts, ce n'est pas le seul. Il peut s'efforcer de découvrir, dans le monde des faits courants, ceux qui sont plus manifestement la contrepartie des événements intérieurs qu'il entend évoquer. Si le parallélisme est assez parfait, seul celui qui possède la connaissance spirituelle le découvrira dans le poème; pour tout autre le sens extérieur sera seul visible. La poésie dévotionnelle a beaucoup employé ce procédé, notamment chez les *vaishnavas* bengalis. Ici c'est l'amour de l'âme pour le Divin qui est le sujet véritable et c'est l'amour humain qui lui prête son langage. "Les deux méthodes peuvent se réunir, le système fixe d'images extérieures étant employé comme base

de la poésie, alors que l'on se permet de franchir souvent les limites primitives de ces images, de les traiter comme des suggestions initiales, de les transmuier subtilement OIJ même de les laisser de côté, ou de ne leur donner qu'un rôle secondaire, ou de les sortir d'elles-mêmes de sorte que le voile translucide qu'elles offrent à notre esprit se lève ou disparaisse dans une révélation directe. Cette dernière est la méthode du *Véda*..."¹²

Les images que les poètes védiques ont à évoquer appartiennent à deux domaines: d'une part le monde psychique, c'est-à-dire l'approfondissement dans l'universel des principes et des pouvoirs de notre être; d'autre part le monde spirituel, divin. C'est le premier qu'ils décrivent le plus; les deux mondes, physique et psychique "étaient pour eux des images différentes mais liées et semblables des divinités cosmiques; la vie humaine, intérieure ou extérieure était un commerce divin avec les dieux, et au-delà était l'Esprit ou l'Être dont les dieux sont les noms, les personnalités et les pouvoirs. Ces divinités étaient à la fois les maîtres de la nature physique et ses principes, ainsi que les pouvoirs divins et les états nés des énergies correspondantes dans notre être psychique, parce qu'ils étaient... les gardiens de la vérité et de l'immortalité, les enfants de l'infini. . . " "Pour ces voyants la vie de l'homme était un mélange d'erreur et de vérité, un mouvement de la mort vers l'immortalité, d'une lumière mélangée de ténèbres vers la splendeur de la vérité divine . . . une bataille entre les enfants de la lumière et les fils de la nuit; une chasse au trésor, à la richesse: butin donné par les dieux au guerrier humain; un voyage et un sacrifice..."¹³

Une poésie de ce genre ne peut être jugée selon les canons dérivés de la seule existence physique. Mais une première chose est sûre, c'est que le *Véda* n'est ni par la forme ni par le fond une production barbare, mais bien celle d'une jeunesse toute baignée déjà d'une divine lumière. "Les poètes védiques sont maîtres d'une technique consommée; leurs rythmes sont sculptés comme les chars des dieux, soulevés par d'amples ailes sonores, ils sont à la fois concis et de grande portée. . . U ne tradition hiératique et sacrée fidèlement suivie leur donne à la fois leur forme et leur substance, mais cette substance est faite de la plus profonde expérience psychique et spirituelle dont l'âme humaine soit capable. , . "¹⁴

C'est donc à juste titre que l'Inde a fait remonter l'origine de sa philosophie, de sa religion, de sa sagesse, aux voyants des anciens âges. Sens de l'infini, richesse des images, transfiguration de la vie terrestre par la révélation de son sens divin, tels sont les trois caractères essentiels de l'art indien et tous trois sont déjà puissamment exprimés dans le *Véda*, non comme une imagination poétique, émouvante et belle, mais comme l'expression d'une expérience constamment présente. Dans les hymnes, "Le spirituel, l'infini, est proche et réel et les dieux sont réels, et les mondes au-delà ne sont pas tant au-delà qu'immanents à notre propre existence. Ce qui, pour l'esprit occidental, est mythe et imagination, est ici une présence actuelle de la vie de notre être intérieur; ce qui est là une belle idée poétique et une spéculation philosophique est ici une chose constamment réalisée et présente à l'esprit,"*

*

Les *Oupanishads*¹⁵ sont liées au *Véda*; comme lui elles sont des écritures révélées et, jusqu'à une époque relativement récente, on ne les en séparait pas. Elles couronnent et terminent les hymnes, qu'elles dépassent parfois en profondeur; elles sont l'essence du véritable *Vedanta*,

Les séparer, y voir un commencement vrai, c'est prendre la forme pour le fond, c'est nier, en raison de différences réelles, mais secondaires, la tradition hindoue tout entière et le témoignage des plus hautes autorités mystiques. En effet, la valeur des *Oupanishads* vient de ce qu'elles constituent le lien, le pont, par lequel l'humanité actuelle a pu conserver un contact réel avec les vérités éternelles exposées par les *Rishis* dans un langage dont le sens se perdait.

En distinguant l'humanité actuelle de l'humanité védique, c'est à une différence psychologique que l'on se rapporte et non à une différence physique.

*

* Ici, et dans ce qui suit, le mot *oupanishads* désigne douze textes de ce nom faisant partie de la révélation.

*

La doctrine de l'invasion de l'Inde par des aryens possesseurs du *Véda* et formant une race étrangère s'appuie uniquement sur une certaine interprétation des hymnes védiques; nulle part, dans l'énorme masse de la tradition indienne, elle n'est mentionnée. Si le *Véda* est essentiellement religieux et si son langage est symbolique, son

témoignage sur une migration de tribu devient singulièrement faible. Cela ne signifie pas qu'il n'y ait pas eu dans l'antiquité des arrivées, dans l'Inde du Nord, d'individus étrangers, ni que des combats réels, comme toutes les tribus primitives ont eu à en soutenir, n'aient pas fourni aux *Rishis* des images pour leurs poèmes. Mais cela ne suffit pas à prouver que l'idéal aryen, tel que le *Rig Véda* l'exprime, ait une origine extérieure à l'Inde ou qu'il ait été la possession d'un groupe ethnique différent par son origine de ses voisins indiens. L'aryanisme n'était pas une qualité raciale mais une ouverture de conscience, une manière de vivre tournée vers les valeurs de l'esprit, dont le *Véda* forme l'expression fondamentale et les *Oupanishads* le complément nécessaire.

Dans ces dernières œuvres, l'intellectualité naissante donne à l'expérience mystique une forme où philosophie, religion et poésie forment une unité parfaite. Elles sont philosophiques car les exigences de la mentalité rationnelle y sont satisfaites autant que la nature de leur sujet le permet; elles sont religieuses puisque c'est invariablement la vie spirituelle et ses sommets les plus élevés qui sont leur but; elles sont enfin poésie car le rythme et le son y suggèrent et évoquent ce que le simple discours ne peut dire. Pourtant elles ne sont pas des traités philosophiques, mais des livres de connaissance comprise non pas comme la simple possession d'un concept, mais comme la vision du vrai, l'identification de la conscience avec son objet: ce sont les créations d'un esprit pénétré par la révélation et l'intuition de la vérité.

En dépit du changement de registre psychologique dont elles témoignent, les *Oupanishads* utilisent encore les images du symbolisme védique. Le texte part alors de l'ancienne formule pour en faire le point de départ psychique d'une ascension jusqu'au domaine spirituel. Actuellement, pour exposer les mêmes faits, nous utiliserions un langage plus abstrait, plus intellectuel; mais les symboles imagés n'ont pas perdu leur valeur pour ceux qui, par la pratique du yoga, ont redécouvert les secrets de notre être. Des exemples typiques de ce monde d'exposition des vérités psychiques se trouvent dans l'explication du sommeil et du rêve donnée par *Ajatashatrou*; dans les passages de la *Prashna Oupanishad* sur le principe vital et son mouvement; dans ceux où les divinités védiques sont mises plus directement que dans le *Véda* en relation avec leurs fonctions intérieures dans l'homme. Tel ce passage de la *Taittiriya* où *Indra* est le pouvoir et la divinité du mental divin:

"Puisse celui qui est le Taureau des *Védas* et de la forme universelle, celui qui est né de l'Immortel et des rythmes sacrés, puisse *Indra* me satisfaire par l'intelligence.⁶ Dieu, puissé-je devenir le réceptacle de l'Immortel! Puisse mon corps être plein de vision et ma langue de douceur, puissé-je entendre le plus et le grand avec mes oreilles. Car tu es l'enveloppe de *Brahman* couvert et caché par l'intelligence. "

On peut citer encore ce passage de *Isha* (15 & 16) où *Sourya*, le Dieu Soleil, est invoqué comme divinité de l'intelligence dont le suprême éclat est l'unité de l'esprit et dont les rayons dispersés ici-bas au niveau mental sont la brillante diffusion de la pensée mentale qui cache sa propre vérité supramentale, infinie, corps et soi de ce soleil, vérité de l'esprit, Éternel:

"Par un masque doré est couverte la face de la vérité; ôte cela, Toi, Évoluteur, pour la loi de Vérité et pour la Vision. Évoluteur, unique *Rishi*, Recteur, Illuminateur, Fils du Père des existences, dispose et rassemble tes rayons. Le rayonnement, qui est ta forme la plus bénie, est ce que de toi je perçois. Ce *Pourousha* qui est là et partout, je Le suis. "¹⁶

L'origine védique de ce symbolisme est évidente quand on la rapproche du passage suivant d'un des hymnes des *Atris*:

"Cachée par ta vérité est la Vérité qui est invariable pour toujours, là où sont détachés les chevaux du Soleil. Là les dix mille sont réunis. Cela est l'Un: j'ai vu la Divinité suprême des dieux incarnés."¹⁷

"Ces images védiques et védantiques sont étrangères à notre mentalité actuelle qui ne croit pas à la vérité vivante du symbole, parce que l'imagination révélatrice intimidée par l'intellect n'a plus le courage d'accepter, de s'identifier avec elle, et d'incarner avec force une vision psychique et spirituelle; mais elles sont certainement bien loin d'exprimer Un mysticisme enfantin ou primitif et barbare. "¹⁸

. De cette union intuitive avec l'unité suprême, trouvée dans les profondeurs du monde intérieur comme dans l'immensité cosmique, les sages ont rapporté la connaissance directe de l'identité entre le Soi, *l'Atman* et l'Éternel, *Brahman*. Par là *l'Oupanishad* énonce une vérité dont la pensée moderne découvre, par une voie toute différente, une première approximation, quand elle nous dit que derrière les opérations connues de la conscience ordinaire se déroulent celles d'une conscience subliminale qui détient les secrets les plus élevés de notre être.

Certaines *Oupanishads* sont en prose rythmée, les autres en vers groupés en distiques de quatre demi-vers. Chaque vers présente un sens complet dont chaque demi-vers exprime un aspect ou une partie; le mouvement sonore suit une ligne semblable où le silence est rempli par le prolongement des sonorités précédentes. "Le passage, la phrase, la strophe, le vers et même le demi-vers suivent ceux qui précèdent après un certain intervalle

plein de pensée inexprimée, de silence plein d'écho, de pensée apportée sous forme de suggestion globale et impliquée par le pas franchi, mais que l'esprit est libre d'extraire à son profit; et ces intervalles de fécond silence sont grands: les pas de cette pensée sont comme les foulées d'un Titan marchant de roc en roc lointain, à travers les eaux infinies... Il y a là un type de poésie - paroles de vision, rythme de l'esprit- qui n'a été écrite ni avant ni depuis. "19

"Ici le mental intuitif et l'intime expérience des voyants védiques atteint à un suprême sommet où l'esprit, selon la phrase de la *Katha Oupanishad*, manifeste son propre corps, révèle le mot même qui est sa propre expression et découvre à l'esprit la vibration de rythmes qui, par leur répétition dans l'ouïe intérieure, semblent construire l'âme et l'établir, satisfaite et complète, dans les hauteurs de la connaissance de Soi. "21

Le caractère universel de la vérité révélée par les *Oupanishads* explique l'immense rayonnement de leur influence. Le bouddhisme est le développement d'un aspect de l'expérience qu'elles décrivent, et c'est leur vérité que la foi prêchée par *Gautama* a portée à travers toute l'Asie et jusque vers l'Europe. On retrouve chez Pythagore et chez Platon plusieurs de leurs idées, qui s'expriment aussi dans le néo-platonisme et les spéculations gnostiques que le soufisme musulman a reprises en une autre langue. Il n'est pas jusqu'à la métaphysique occidentale moderne, allemande surtout, qui ne reprenne leurs thèmes.

La tradition hindoue a donc raison de voir dans la révélation védique la source de la sagesse indienne; mais elle reste ainsi en de ça de la vérité: cette révélation fut et reste le centre de rayonnement de l'idéal aryen et de la sagesse aryenne en tous les lieux où ils ont pénétré.

*
* *

CHAPITRE XIX

LES ÉPOPÉES

L'âge des *Oupanishads* est par excellence l'âge des brahmanes. Aux temps védiques la sagesse était toute entière expérience, inspiration, vision; privée de support mental, trésor d'un nombre infime d'individus, elle se transmettait par les lignées de *Rishis*. Son intellectualisation va permettre sa transmission d'une manière plus large. Les *Oupanishads*, traités ésotériques, sont réservés à une minorité, celle des brahmanes; mais elles sont accessibles à tous les brahmanes, ce qui représente malgré tout un groupe important. La caste et sa doctrine se créent réciproquement. Partie des sommets de l'expérience spirituelle et de la connaissance de l'unité, la pensée indienne, ayant affermi dans le *Vedanta* les conquêtes du *Véda*, évolue par une descente vers les domaines où la conscience, immergée dans la manifestation divine, s'enrichit de variations, se différencie, mais aussi se divise.

Un grand effort de systématisation s'applique à tous les domaines et donne lieu à la composition des *Shastras*, livres des diverses écoles. Le style déjà concis des époques précédentes s'y condense encore en aphorismes de quelques mots. Le livre n'est plus un bréviaire d'expériences, c'est un aide-mémoire.

Le nombre des opinions en présence, leur opposition même, n'empêche pas leur ensemble de s'inscrire dans l'unité d'une charpente définie par la conception traditionnelle de la vie. Car la révélation est close et la tradition commence.

Toutes les écoles philosophiques ont pour but la libération spirituelle et non la satisfaction esthétique de fournir une image du monde; chacune d'elles préconise une méthode particulière mise au point par une succession de *gourous*, et dont les commentateurs offrent des différenciations supplémentaires. Chaque école est un arbre de la forêt des doctrines, mais selon l'image célèbre, c'est un arbre dont la racine est au ciel et dont les branches couvrent la terre, portant autant de feuilles que de disciples, autant de rameaux et de branches qu'il y a de groupes

d'études, de monastères ou *d'ashrams*. Ces méthodes utilisent et élaborent en commun la grande idée du *dharma*, qui inclut celle de la loi, mais l'enrichit et la dépasse à la manière dont le concept de loi naturelle excède celui de loi juridique. Le *dharma* est divin par essence, il est le vouloir, c'est-à-dire à la fois l'idée et le pouvoir divins en ce qui concerne chaque être. Il est donc une norme, mais son autorité ne s'exerce pas de manière directe: l'être reste libre ou non de suivre son *dharma*, et par là met en jeu des réactions d'ordre cosmique qui détermineront de vie en vie son destin. Et comme la liberté de l'individu dépend du développement de sa conscience, il en résulte que le *dharma* se présente avec des aspects différents selon les niveaux de ce développement: automatisme et déterminisme mécanique aux stades inférieurs, il est au sommet pure participation à la liberté divine. Dans chaque domaine, connaître le *dharma* correspondant et le suivre est le moyen de se mettre en harmonie avec la volonté divine, avec tout ce que cela comporte de prospérité, d'ordre et de bonheur. Mais de tels avantages ne sont possibles que par certains renoncements, de manière à ne pas mélanger les *dharmas*, à ne pas troubler leur caractère. Une hiérarchisation minutieuse en résultera, dans tous les domaines de la nature et de la vie humaine. Chaque être, chaque acte, a sa place définie dans la société idéale: la concurrence ne peut s'exercer qu'à l'intérieur d'un groupe restreint dont les devoirs et les droits sont définis. Et tout dans cette architecture tend vers le faite. Même les légistes et les sociologues quand ils se limitent à des buts matériels veulent faire du gouvernement une application du *dharma*; si bien que toute vie, étant engagée dans des voies conformes à sa nature propre, devienne une préparation à la libération dans l'esprit.

La littérature de cette époque est représentée par les deux grands poèmes épiques du *Mahabharata* et du *Ramayana*. Ils représentent les formes intellectualisées de la tradition védique des *itihasa*, récits historiques ou légendaires transformés pour devenir les véhicules d'un enseignement spirituel, moral ou religieux. Les divers auteurs de ces poèmes ne se sont en effet pas proposé de décrire leur époque, encore qu'ils l'aient fait souvent avec bonheur, mais bien de décrire les types d'une société idéale qui fasse vivre les grands principes dont les expressions plus directes étaient réservées à une élite. Les épopées ne sont pas des ouvrages historiques mais des exemples, leur but est d'éduquer, non d'instruire. Et sous ce rapport elles ont rempli leur rôle avec une perfection inégalée: c'est elles qui ont été le plus puissant moyen d'éducation des masses. Soit sous leur forme originale sanskrite, soit traduites dans les diverses langues indiennes, elles furent répandues par les *Kathokas*, à la fois trouvères et exégètes, dans toutes les couches de la société indienne: elles sont devenues et sont restées la base de l'éducation populaire.

Le *Mahabharata* est une œuvre collective qui reflète non pas les conceptions d'un auteur, mais l'esprit d'une nation tout entière. Elle ne raconte pas seulement l'histoire des fils de *Bharata*, mais celle des luttes de l'âme indienne sous les diverses formes de son expression. Ce poème appartient à la pure tradition par son sujet qui est le *dharma*, sous les innombrables formes de son application. Par sa construction il est semblable aux temples grandioses où chaque panneau porte sa population sculptée d'animaux, de dieux et demi-dieux, et d'humains magnifiés.

Il ressuscite le grand symbole védique du combat des enfants de la lumière contre les fils des ténèbres, et le transport du monde de l'âme dans celui des événements extérieurs. C'est ici un combat entre les représentants des vertus aryennes (du *dharma*) et ceux de l'égoïsme des *asouras*, mais c'est aussi une lutte politique aboutissant à établir un nouveau royaume de justice ordonné selon ce *dharma*. Enfin le matériau de l'œuvre est emprunté aux guerres qui, à la haute époque, ont opposé les familles royales du nord de l'Inde. Ces plans superposés sont explorés de front, mêlant leurs expressions et révélant ainsi la complexité des mobiles réels de nos vies. Ce sujet immense est traité par grands ensembles remplis de détails où trouvent place sous forme de contes, d'épisodes particuliers, de légendes, des exposés de théories morales ou philosophiques. L'ouvrage est inégal, ce qui est inévitable quand on songe au nombre des poètes qui ont contribué à son élaboration; il n'en constitue pas moins un poème d'une puissance unique dans son expression de toute l'âme et de toute la vie d'un peuple.

Malgré ce caractère populaire, au sens le plus vrai et le plus élevé du terme, ce poème aborde les plus hauts sujets et leur donne parfois des développements nouveaux. Il marque en cela une étape nouvelle de l'évolution spirituelle de l'Inde: le *Mahabharata* s'adresse avant tout aux guerriers et c'est à eux qu'il offre sa présentation de la sagesse. Nous sommes ici sortis du sanctuaire, bien que ses lumières et ses ombres et l'image divine qu'il contient restent très visibles au travers de sa porte ouverte. C'est une nouvelle enceinte du temple qui est construite; elle laisse prévoir la suivante où les responsables de l'économie pourront eux aussi recevoir l'enseignement.

De toutes les parties de ce poème traditionnel, de ce mystère joué à la porte du sanctuaire, il en est une plus proche du seuil sacré que toutes les autres; c'est la *Bhagavad Guita*. Ces sept cents vers ont connu la plus

merveilleuse carrière. Aucun autre ouvrage religieux ne jouit, dans l'Inde; d'une popularité comparable à la sienne, aucun ne suscite chaque année autant de commentaires et d'éditions. Il n'est guère d'instructeur spirituel hindou qui ne l'ait commentée et l'un des plus célèbres, Shri Chankaratcharya, y voyait un résumé de toute la doctrine des *Védas*. Aussi la *Guita* est-elle tenue pour l'essence du *Vedanta*. Elle est traduite dans toutes les langues importantes de l'Inde 'et dans seize langues étrangères, y compris le malgache et l'espéranto; et dans tous les pays du monde elle a trouvé des admirateurs fervents.

Aucun snobisme ne peut suffire à expliquer cette ferveur. Si tant d'hommes, et si divers, sont venus boire à cette source, c'est qu'elle pouvait les désaltérer. Le poème exprime, dans un décor indien, des vérités d'une valeur éternelle et universelle. Elle présente, avec toute l'autorité de l'expérience, une solution intégrale au problème de la vie humaine. Peu importe que pour ce faire elle emprunte à l'Inde des mots particuliers et des idées; ce qu'elle décrit n'a pas été seulement pensé, mais vécu. Elle appartient à tous ceux qui sentent la réalité de l'idéal, qui veulent que la vie ait un sens et entendent la vivre dans sa plénitude.

Or la *Guita* est consacrée au yoga. Dès que son texte fut séparé du reste de l'épopée, chacun des chapitres- ou des lectures- qui la composent, reçut un titre qui le spécifie deux fois. Qu'un tel ouvrage ait satisfait les aspirations d'hommes si divers par la race ou l'époque appuie l'une des grandes affirmations du livre d'après laquelle le yoga est la voie offerte à tous les hommes, la voie conforme aux desseins divins. Il est même davantage: il est l'image de l'activité divine elle-même. Et c'est le Divin qui l'enseigne.

Le Divin est le conducteur du char qui conduit à la bataille le prince Ardjourna, son ami, son camarade et bientôt son disciple. Sa forme est aussi celle d'un guerrier, Krishna, dont le nom est cité par l'une des plus anciennes *Oupanishads*. Et celui qui est encore profane ne voit rien de plus en lui; Mais l'heure du grand combat est venue. Et c'est Ardjourna lui-même qui a voulu que son char fût placé entre les deux armées; les conques sonnent, l'air frémit et le prince voit avec horreur dans les rangs ennemis ceux-là même que tout lui commande d'aimer et de respecter. Les devoirs de sa caste et ceux de son rang s'affrontent, il s'abat, désemparé.

Alors la voix divine s'élève et, du fond de son désarroi, l'homme qui est prêt à entendre, reconnaît sa nature: dès la fin du premier discours il se déclare le disciple de Celui qui parle, sollicite ses instructions, se réfugie en lui (II, 7). Les enseignements profonds ou subtils n'apaisent pas son désir de connaître par vision directe ce maître dont il admet la divinité (X, 12 à 15) ; il veut pénétrer sa nature vraie et le voir dans sa totalité. Cette grâce lui est accordée, elle le terrifie, lui révèle l'étendue de son ignorance passée (XI, 36 à 46), mais lui donne en son maître une confiance sans limites, qui lui permet de résoudre ses derniers doutes et d'entrer au combat.

Il ne s'agit pas là d'un développement logique déroulé magistralement pour une abstraction d'étudiant: c'est la parole d'un instructeur qui suit la nature même du disciple, profite de ses questions pour éveiller chaque partie de sa conscience, restant toujours à son niveau pour l'aider à son ascension vers l'étape suivante. Au long de ce chemin la conscience du disciple s'élargit et s'élève, et l'enseignement s'adapte au point de se contredire en apparence, tendant vers la suprême synthèse où toute opposition se fond dans l'unité. Il n'y a point là un syncrétisme de doctrines en miraculeuse harmonie, mais une synthèse véritable, la révélation d'une unité.

C'est ainsi que la *Guita* peut toucher tant d'âmes, en des corps si différents: chacune d'elles, si elle peut entendre, y trouve une réponse à ses propres questions. Cette volonté d'union s'exprime du reste dans l'ordonnance même des chapitres qui se laissent grouper assez naturellement en trois séries de six. * La première a pour but la synthèse de l'action et de la connaissance et tend vers la dévotion que les chapitres de la seconde série intègrent: ils nous font pressentir un suprême secret promis à notre volonté libérée, une divine espérance. La troisième partie complète les enseignements précédents et nous mène au seuil de ce secret, nous ouvre le chemin qui conduit à lui et nous le nomme, sans révéler sa nature. Krishna se proclame connaisseur du *Véda* et créateur du *Vedanta* (XV, 15) ; c'est donc lui qui termine un cycle de vie et c'est en effet sa mort qui marque, d'après la tradition, le début de l'âge de fer, le *Kali youga*, le plus long, le plus difficile mais spirituellement le plus profitable, des quatre *yougas* qui se partagent un cycle cosmique.

Il y a dans cette affirmation une autre précision: c'est que la doctrine enseignée par le Divin à son disciple,

*

* Répartition déjà utilisée par Deussen en 1911, mais d'un autre point de vue que celui de Sri Aurobindo.

*

si elle révèle des secrets nouveaux, n'est pas nouvelle, mais bien une expression de ce qui fait l'essence de la

connaissance des anciens *Rishis*. C'est ce que le début du quatrième chapitre avait annoncé déjà en précisant que cet ancien yoga s'était perdu au cours du temps et se trouvait révélé à nouveau. Cette perte a dû se produire par conséquent entre l'ère des *Oupanishads* et celle de la *Bhagavad Guita*. Or le grand événement de cet intervalle a été l'apparition du bouddhisme et du djainisme, et la constitution de philosophies et de mystiques considérant le monde comme illusoire, essentiellement douloureux, opposé à la réalité du nirvâna; doctrines et méthodes préconisant l'abandon de toute activité extérieure pour ceux qui veulent atteindre à l'extinction suprême.

Ce courant, soutenu par des expériences vraies, exprimé par des personnalités puissantes, issu de la sagesse védique, avait brisé tout lien avec ses origines, non pas tant par les libertés qu'il prenait vis-à-vis des livres révélés (la *Bhagavad Guita* va fort loin dans le même sens) que parce qu'il rejetait toute possibilité d'une transmutation spirituelle de la vie matérielle. Même la possibilité d'atteindre le *nirvana* et de s'y fixer au cours de la vie a rapidement été considérée comme tellement exceptionnelle que cela revenait à la juger impossible.

L'un des aspects de la *Bhagavad Guita* est une réfutation de cette thèse aussi bien sous son aspect "illusionniste" que sous celui d'une dévalorisation de l'action. Cette réfutation est d'autant plus complète qu'elle ne conteste pas la valeur de ce qu'elle attaque mais en montre le caractère incomplet. Certes le renoncement total conduit à une libération, mais à une libération qui reste partielle puisqu'elle conduit à l'identification de l'être avec un aspect seulement de l'Éternel. Il est une autre voie, qui distingue l'acte accompli avec attachement pour son fruit, de l'acte accompli selon l'exemple de l'activité divine, en toute liberté: le premier est à rejeter, le second à conserver et celui-ci devient alors le parfait sacrifice.² Il faut donc distinguer le renoncement du détachement et, par la parfaite pratique de ce dernier, atteindre et participer à la vie divine elle-même.³ Ainsi la vision partielle des hérésies est complétée, rétablie, en tant qu'aspect particulier du grand message aryen.

*

La *Bhagavad Guita* est donc une clef pour comprendre toute la doctrine hindoue. Dans la prison d'Alipore, Sri Aurobindo se pénètre de son sens et le compare à celui des *Oupanishads*, saisit leur profonde unité et, la vivant, pénètre au-delà de sa première grande expérience, celle du silence et de la paix, et trouve en chaque être, en chaque objet même, le Divin. L'histoire de l'Inde s'ordonne à cette lumière, son rôle dans le cycle humain se précise, ses possibilités futures apparaissent. Sorti de prison Sri Aurobindo consacre à la *Guita* un article de son journal *Dharma*; mais c'est à Pondichéry, dans *Arya*, qu'il fait paraître son célèbre commentaire.

Ouvrage si brillant, si clair, si convaincant que l'on a cru y trouver toute la philosophie de son auteur. Ce n'est pas exact. Les *Essays on the Gita* sont une des voies d'accès les plus faciles à l'œuvre de Sri Aurobindo; on peut à ce titre leur donner une place centrale dans son œuvre; elles n'en sont pas moins une étape seulement le long du chemin qui mène au suprême secret. De même que la grande épopée elle-même est, dans la Vie indienne, l'expression d'une étape fondamentale, mais non la somme de sa sagesse.

*

Le *Mahabharata* atteint aux plus hauts sommets de la vie spirituelle; le *Ramayana* est consacré bien davantage à la morale familiale ou personnelle et à ses conflits avec les devoirs des hautes charges. On y trouve plus de grâce que dans le *Mahabharata*, et plus d'unité, avec moins de puissance. Le fond du sujet est le même dans les deux ouvrages: c'est la lutte des forces divines et des forces démoniaques, de l'idéal du *dharma* contre les puissances anarchiques d'un égoïsme surhumain. L'un et l'autre veulent nous faire prendre conscience de tout le monde des forces invisibles qui double celui où nous tient la vie quotidienne. Et comme la trame de l'action est dans le *Ramayana* bien proche des expériences de la vie courante, comme sa geste s'y traduit en images familières dans l'esprit de l'auditeur, il n'est pas étonnant que les héros divinisés du poème soient devenus l'objet d'un culte dans toute l'Inde et qu'aucun ouvrage n'ait eu autant d'influence que le *Ramayana* sur la formation du caractère indien.

*

* *

L'ÂGE CLASSIQUE ET LA DÉCADENCE

L'âge épique avec sa charge de promesses se fond progressivement dans la richesse de l'âge classique, où le mouvement esquissé par les *Shastras* et les épopées atteint à son plein développement. "La divine enfance, la jeunesse héroïque, la brillante et forte adolescence sont passées et remplacées par une opulente maturité, puis par un déclin d'aussi riches et opulentes couleurs."¹

Une imperceptible fissure s'est produite dans l'unité de la vie indienne, que la prospérité va élargir en séparation, puis en opposition, entre la vie spirituelle et la vie mondaine. Les castes supérieures, celles qui guident les nations, ont brillamment failli au plus haut but de leur mission. Brahmanes et Kshatriyas remplissent avec gloire une grande part de leurs devoirs, mais non leur totalité; ils sacrifient les plus austères à un monde de prestige et de jouissances.

Sri Aurobindo a consacré deux poèmes à ces aspects d'un moment redoutable. Le héros de *Love and Death* qui voit devant lui s'ouvrir un long avenir lui permettant un progrès décisif, préfère mourir pour retrouver sa bien-aimée; et *Pourouravas*, le roi victorieux, abandonne le rude exercice du pouvoir pour le merveilleux amour de la nymphe *Ourvasie*.

Mais cette menace ne paraît pas avoir été consciemment perçue le long des grands siècles indiens. Des liens variés se tissent entre les deux courants séparés de la vie spirituelle et de la vie mondaine; leurs rapports sont nombreux, mais prévus et réglés, et l'unité qui en résulte est construite, non créée. La guerre et l'amour sont les grandes préoccupations des princes et des rois, la politique et l'économie celles de leurs conseillers, les arts majeurs et mineurs celles de leurs artistes. A l'arrière-plan de cette vie brillante se dressent encore la forêt qui abrite les ascètes, les montagnes divines, les retraites paisibles des fins de vies bien remplies: c'est un aspect de la vie, ce n'est plus un élément agissant sur les autres aspects.

C'est de l'époque classique, qui couvre un millénaire d'histoire, que datent les premiers chefs-d'œuvre indiens des arts figurés qui nous soient parvenus, et tous sont religieux d'inspiration. Cela s'explique non seulement par la destruction des objets plus anciens, mais comme une conséquence de l'évolution psychologique du groupe. "La religion védique n'avait pas besoin d'images, car les signes physiques de ses divinités étaient les formes de la nature physique et l'univers était leur demeure. La religion des *Pouranas* adorait la forme psychique de la divinité en nous; elle avait à l'exprimer extérieurement en images symboliques et à les loger dans ces temples qui étaient un signe architectural des significations cosmiques. Et c'est justement ce caractère intérieur avec sa complexité qui exigeait une profusion de symboles extérieurs pour donner corps à l'imagination et à la représentation physique."² Le bois d'abord, puis la pierre et le bronze, vont matérialiser les visions de l'artiste.

L'appréciation de l'art indien s'est heurtée, en Occident, à des préjugés qui ne sont dissipés qu'en partie et qui proviennent du long entraînement du goût occidental selon les canons d'une esthétique gréco-latine. Or "la critique en art est une chose vaine et morte quand elle ignore l'esprit, le but, le motif essentiel d'où part un type de création artistique et ne juge les détails extérieurs qu'à la lumière d'un esprit, d'un but, d'un motif, entièrement différent".³ "En matière d'art, l'esprit occidental est longtemps resté prisonnier de la tradition grecque et plus tard, de celle de la renaissance, modifiée par un point de vue postérieur qui ne lui a donné que deux chambres latérales pour s'échapper: la romantique et la réaliste. Mais ce n'étaient que des ailes d'une même maison, car la base était la même et un canon commun fondamental unissait leurs variations. La superstition conventionnelle de l'imitation de la nature (considérée) comme première loi, qui est une règle de limitation de l'art, a gouverné même ses productions les plus libres et a donné son ton à l'intelligence artistique et critique. Les canons de la création artistique occidentale ont été considérés comme les seuls critères valides et tout le reste était regardé comme primitif et semi-développé, ou bien comme étrange et fantastique et intéressant seulement comme curiosité."⁴ Au début de ce siècle un changement remarquable s'est manifesté dans cette attitude, amenant la "découverte" des arts de la Chine, du Japon, de l'Inde et même de l'Afrique et de l'Amérique précolombienne; mais le changement n'a

pas encore été assez loin pour (permettre) une appréciation complète de l'esprit le plus profond et le plus caractéristique de l'inspiration de l'art indien".⁵ L'occidental continue à rechercher dans cet art quelque chose qu'il n'a pas à manifester, mais qui appartient de droit à l'art européen; et parce qu'il ne le trouve pas il voit dans cette absence une infériorité. C'est ce qui explique, par exemple "la préférence de critiques parfois bien informés pour l'art bâtard du Gandhara plutôt que pour (quelque) grande œuvre originale, sincère et vraie en son unité."⁶

"Toute la base de la création artistique indienne, parfaitement consciente et reconnue dans les canons, est directement spirituelle et intuitive."⁷ Bien entendu toute œuvre d'art, d'Occident ou d'Orient, procède d'un acte d'intuition: ce n'est pas sur ce point que l'Inde et l'Europe s'écartent. C'est par le domaine de leurs visions, par la méthode utilisée pour l'exploiter, par tout ce qui concourt à l'exprimer, par la région de notre être à quoi l'œuvre s'adresse.

"L'artiste européen reçoit son intuition d'une suggestion (provenant) d'une apparence de la vie et de la nature, ou, s'il part de quelque chose en son âme, il le relie aussitôt à un support extérieur. Il fait descendre cette intuition dans son mental normal, dispose, modifie son idée intellectuelle et son imagination dans son intelligence de manière à l'habiller de raison émue, d'émotion, de sentiment esthétique. Puis il donne mission à son œil et à sa main de l'exécuter en des termes, qui partent d'une "imitation" admissible de la vie et de la nature - et qui trop souvent en des mains ordinaires s'arrête là - pour arriver à une interprétation qui la transforme en l'image de quelque chose qui n'est extérieur ni à notre être ni à l'être universel, et qui est la chose réellement vue. Aussi en regardant l'œuvre avons-nous à remonter de la couleur, de la forme, de la composition, ou de tout autre moyen extérieur, à ce qu'ils suggèrent mentalement, et à travers cela jusqu'à l'âme de tout cet ensemble."⁸ "Le quelque chose de plus que l'esprit indien sait être derrière ces choses, ne se manifeste, s'il le fait, que par-derrière bien des voiles. La présence directe et non voilée de l'infini et de ses attributs n'est pas évoquée ni considérée comme nécessaire pour la plus complète grandeur ou la plus haute perfection. "

"La théorie de l'ancien art indien à son sommet...est d'une autre sorte. L'œuvre la plus haute aux regards de l'âme est de découvrir quelque chose du Soi, de l'infini, du Divin - du Soi à travers ses expressions, de l'Infini à travers ses symboles vivants et finis, du Divin à travers ses pouvoirs; . . . les attributs doivent être révélés, interprétés lumineusement ou suggérés de quelque manière à la compréhension de l'âme ou à sa dévotion, ou tout au moins à une émotion spirituellement ou religieusement esthétique"⁹..."Cela ne veut pas dire que chaque œuvre indienne réalise cet idéal; dans beaucoup sans doute il tourne court, demeure rabaissé, inefficace, mais c'est son influence et ce qu'il a produit de meilleur et de plus caractéristique qui donnent son ton à un art et c'est par cela que nous devons le juger. En fait, l'art indien est identique en son but et en son principe au reste de la culture indienne. "

"Une vision dans le Soi est donc la méthode caractéristique de l'artiste indien et lui est ordonné directement par le canon. Il doit, d'abord voir dans son être spirituel la vérité de la chose qu'il doit exprimer et en créer la forme dans son mental intuitif; il n'est pas obligé de considérer d'abord la vie extérieure et la nature comme son modèle, son autorité, sa règle, son maître ou la source de ses suggestions."¹⁰

L'art indien. . . " est un art intuitif et spirituel et doit être regardé par un œil intuitif et spirituel". . .

"Tel est le caractère distinctif de l'art indien, et l'ignorer est tomber dans une incompréhension totale ou dans un égal malentendu. L'architecture, la peinture, la sculpture indiennes ne sont pas seulement inspirées par ce qui est le centre de la philosophie, de la religion, du Yoga, de la culture de l'Inde, mais elles sont une expression particulièrement intense de leur signification. Une part assez grande de la littérature peut être suffisamment appréciée sans pénétrer bien profondément dans ces domaines; mais ceci n'est vrai que d'une partie relativement faible des autres arts, hindous et bouddhistes."¹¹

L'énorme différence de fond et de forme qui sépare Bhartrihari et Kalidasa des épopées correspond à un changement dans la place occupée par le sanskrit, que le développement du pali comme langue savante du bouddhisme a privé de son monopole culturel, et à une évolution de la langue elle-même. Celle des épopées a toute la vigueur spontanée, tout le jaillissement de la vie même; celle de Kalidasa est d'un art supérieur "sculpté comme une statue, coloré comme une peinture"..." Il est soigneusement mûr, il n'a plus la facilité spontanée d'une première nature, mais cette facilité accomplie qui naît d'une habitude devenue seconde nature."¹² Le sanskrit devient la langue des pandits et cesse d'exprimer directement la vie et l'esprit d'un peuple.

Le sanskrit classique est probablement le langage le plus parlait qu'un esprit humain, aryen ou sémitique, ait créé: clair, précis, compact sans pauvreté, riche de mots et de nuances, suggestif et sonore de tout l'héritage rythmique de son passé magique. L'abus des mots composés a déformé ses expressions tardives, mais son opulence classique a su restreindre la manifestation de cette tendance. L'unité poétique est le *shloka*, composé de quatre quarts, ou

padas, et chaque *shloka* doit être en lui-même une œuvre d'art parfaite, complète, l'expression "harmonieuse et vivante d'un objet, d'une scène, d'un détail, d'une pensée, d'un sentiment; . . . la suite des *shlokas* doit être un développement constant, par addition d'un ensemble à un ensemble; la totalité du poème (ou de chaque chant d'un long poème), étant une architecture construite selon cette loi, la succession des chants étant une progression de mouvements réalisant une harmonie d'ensemble. C'est ce type de création poétique si profondément artistique et si hautement cultivée qui a, par Kalidasa, atteint au sommet de la perfection".¹³

Kalidasa domine toute la poésie de cette époque, mais chez d'autres poètes l'intellectualisation croissante des esprits se manifeste davantage. L'indépendance du *shloka* est utilisée pour présenter avec le minimum de moyens, une pensée, un incident vécu, un sentiment. Les plus parfaits de ces poèmes sont les trois centuries que Bhartrihari a consacrées respectivement à la morale, à la passion amoureuse et à l'abandon ascétique du monde. La littérature reste certes pénétrée de morale et de religion, mais elles y sont plus pensées que vécues et perdent l'immense pouvoir qu'elles avaient dans le *Mahabharata* et le *Ramayana*. Il n'est pas jusqu'aux *Pouranas* et aux *Tantras*, qui prolongent la tradition épique, qui ne manifestent une simplicité plus voulue que naturelle; pourtant ce sont leurs littératures assez tôt réunies et mélangées, qui forment la partie la plus durable de l'influence de l'âge classique. Elles sont à l'origine de la plus grande part des littératures populaires plus récentes, et il est très caractéristique de la mentalité indienne que, des œuvres parfois étroitement apparentées aux analyses serrées de la psychologie bouddhique et s'élevant à de hauts niveaux d'abstraction intellectuelle aient pu depuis des siècles nourrir l'intelligence indienne de telle sorte qu'aujourd'hui un homme de culture moyenne, s'il a son attention éveillée, réagit avec une vivacité surprenante à des idées profondes ou subtiles. "Il est remarquable qu'aucune religion hindoue vieille ou récente n'a pu se fonder sans, développer pour s'y appuyer un contenu philosophique clair et suggestif."¹⁴

Les textes philosophiques en prose n'ont pas de prétention littéraire; un soin plus grand de la forme est accordé aux traités en vers; ils n'occupent pourtant pas un rang bien élevé dans la poésie, les préoccupations logiques et didactiques y détruisant toute possibilité d'inspiration; "l'éclat lumineux qui fait la puissance des *Oupanishads* est absent, comme est absente la pensée directe jaillissant de la vie et de l'expérience de l'âme, la phrase parfaite, forte et suggestive, la beauté vivante de la progression rythmique qui font la grandeur poétique de la *Guita*".¹⁵ Ces poèmes sont pourtant admirables dans leurs limites propres: s'ils ne sont pas des créations, ce sont de maîtresses constructions de l'intellect coulées en un rythme élégant et certains font même entendre un écho intellectuel des grandes œuvres du passé.

Les créations philosophiques indiennes diffèrent radicalement des œuvres analogues de l'Europe en ce que "même quand elles adoptent le plus la forme et la méthode intellectuelles, leur substance réelle n'est pas intellectuelle, mais est le résultat de l'application d'une intelligence très profonde et subtile à la matière de la vision et de l'expérience spirituelles. Tel est le résultat de l'unité constante que l'Inde a conservée entre philosophie, religion et Yoga".¹⁶ ... "Et ce rythme d'échange entre l'esprit et l'intelligence, l'esprit illuminant, l'intelligence cherchant, arrivant, aidant la vie inférieure à observer les intuitions de l'esprit, a joué son rôle en donnant à la spiritualité indienne une intensité, une sûreté et une persistance admirables et sans exemple chez aucun autre peuple. C'est en fait largement l'œuvre de ces philosophes, qui étaient en même temps des yoguis, qui a sauvé l'âme de l'Inde et l'a gardée vivante à travers la nuit croissante de la décadence."¹⁷

Pour réussir cette grande tâche, la philosophie avait besoin d'être soutenue par des idées, des images, plus faciles à saisir et à retenir que celles des époques précédentes, de manière à devenir une transition entre la religion courante et la mentalité spirituelle. Le monde de ses auditeurs s'est élargi et s'élargira encore: les vérités de l'esprit ne sont plus offertes seulement aux religieux et aux guerriers, mais au peuple lui-même pour qui les récits sacrés devront adapter leur forme. C'est à quoi ont servi les *Tantras* et les *Pouranas*. On a voulu y voir des formes dégénérées de la religion antérieure: c'est méconnaître d'une part leur fidélité à l'essence de ce qu'elles transmettent et, d'autre part, les nécessités de forme que l'évolution leur imposait. Les *Pouranas*, comme leur nom l'indique, (*pourana* signifie ancien), sont des résumés populaires des anciennes traditions religieuses; mais qui dit populaires ne veut pas dire vulgarisés. Les divinités védiques et leurs symboles tirés de l'univers Visible sont relégués à l'arrière-plan et remplacés par des symboles nouveaux choisis dans l'univers psychique vivant en nous. "Les dieux et les déesses védiques cachent au profane leur signification psychique et spirituelle grâce à leur apparence physique. La trinité pouranique * et les formes féminines de ses énergies n'ont au contraire aucun sens pour la mentalité ou l'imagination physiques, mais sont des conceptions philosophiques et psychiques qui incarnent l'unité et la multiplicité de la Divinité partout manifestée."¹⁸

Il ne s'agit pas dans ces textes de substituer des idées nouvelles à des conceptions anciennes, mais d'exprimer

sous une nouvelle forme des connaissances qui ne sauraient vieillir. *Pouranas* et *Tantras* sont une enceinte nouvelle, une nouvelle extension du Temple vers le monde qui l'entoure.

Quant aux formes nouvelles accompagnant ces idées, leur abondance n'est pas une preuve de dégradation mais le résultat inévitable du soin avec lequel la pensée et l'art indiens cherchaient à exprimer dans une matière limitée l'extrême richesse des domaines intérieurs. Les textes religieux indiens ont pour but de rendre accessibles à une certaine catégorie d'auditeurs ou de lecteurs, les vérités supérieures, et ils utilisent pour cela le langage qui convient, les images les plus compréhensibles: Les *Pouranas* et les *Tantras* contiennent les plus hautes vérités spirituelles, exposées de façon plus dense et systématique dans les seconds au moyen du symbolisme du yoga, de manière plus libre dans les *Pouranas* qui utilisent le mythe, la légende, voire les symboles naturels à la manière védique. Que n'a-t-on pas dit contre la géographie fantaisiste de ces textes! On l'aurait trouvée plus claire et plus raisonnable si on l'avait rapportée à son objet véritable; pour ne prendre qu'un exemple, la triple confluence du Gange, de la Jamouna et de la Sarasvati est beaucoup plus facile à trouver dans l'âme humaine éclairée par le yoga que sur les cartes géographiques. . .

Il est vrai que l'ignorance de ces significations a conduit peu à peu à des superstitions, mais ce défaut inévitable, que toutes les religions connaissent,

*

* [Brahma, Vishnou, Shiva et leurs campagnes Sarasvati, Lakshmi et Parvati.](#)

*

n'enlève rien à la valeur éducative des *Pouranas*. On peut même dire que s'ils tendent à être délaissés aujourd'hui en faveur de doctrines plus raffinées, ces dernières doivent beaucoup à leur influence.

L'immense expansion de ces enseignements - car ils ont couvert toute l'Inde et l'ont largement dépassée - est due à leur double nature: celle qui vient d'être esquissée, d'une version nouvelle des vérités éternelles, et celle qui provenait de l'importance de plus en plus grande qu'ils donnaient aux langues populaires. La littérature sanskrite continue son existence, et, dans le sud de l'Inde, produit encore quelques œuvres de prix, mais elle perd assez vite son génie pour rester la langue d'une aristocratie de lettrés. Les littératures populaires ont commencé, selon le caractère propre à toute littérature indienne, par la poésie inspirée des saints et des fidèles. Elles y ont atteint une excellence qui, dans le même domaine, n'a été dépassée en aucun pays. En même temps que fleurissaient ces poèmes on se préoccupait de traduire en langue courante les grands textes du passé, surtout ceux des épopées.

Tous les genres sont représentés dans cette immense production, tous les sujets y sont traités, depuis la politique, avec Ramdas, jusqu'à la morale, qui a inspiré le plus parfait exemple de poésie gnomique, le Koural de Tirouvallouvar. La vie paysanne a ses chantres, et les amours mystiques de Radha et Krishna déploient les mille variétés de leur unité dans la poésie *vaishnava* des diverses régions indiennes. Traditionnelle chez les premiers poètes de la langue bengalie, Bidyapati et Chandidas, celle-ci devient chez la reine rajpoute Mirabaï le chant d'amour de l'âme anxieuse de retrouver son amant divin. Parfois un autre avatar du dieu, Rama, sera le héros du poème: les chants de Toukaram sont à ce sujet les plus connus. A l'époque musulmane le Bengale a les hymnes à la Mère Divine de Ramprasad, le sud de l'Inde a ses poèmes *shaiva* d'une dévotion ardente, alors que la pensée védantique se renouvelle dans les poèmes hindi de Sourdas et que la foi des Sikhs inspire Nanak et ses successeurs. Rien n'arrêtera ce mouvement. L'originalité n'est pas ce que recherchent ces poètes mais ils l'atteignent parfois; deux des adaptations du Ramayana, celle de Kamban en tamoul, celle de Toulosidas en hindi, ont atteint une maîtrise et une beauté qui leur font reprendre une valeur de création.

Décadence? Si l'on veut, mais alors décadence riche de promesses d'une ascension nouvelle dès que les sources d'inspiration seront plus largement ouvertes.

*

L'architecture et les deux arts majeurs auxquels elle sert de cadre et de support, la sculpture et la peinture, montrent plus directement que la littérature les caractères généraux que nous avons cités au début de ce chapitre et qui se résument en ceci, que "pour la mentalité indienne la forme n'existe que comme création de l'esprit et tire de l'esprit tout son sens et toute sa valeur".¹⁹ Il est donc inutile de vouloir comprendre une telle œuvre d'art par une

synthèse de l'étude de ses détails matériels. "Ici le seul bon chemin est de pénétrer immédiatement la signification spirituelle et son atmosphère, soit par une intuition d'ensemble, soit par une impression révélatrice, ou bien par une pénétration méditative de l'ensemble - par *dhyana* selon la terminologie technique indienne - et alors Seulement le sens accessoire et la valeur de tout le reste apparaîtront avec une force totale et révélatrice." ²⁰

De tous les arts indiens, l'architecture est celui qui exige cette attitude avec le plus de force. "Ignorer la suggestion spirituelle, le sens religieux, la signification des symboles et leurs indications, ne regarder qu'avec une mentalité rationnelle, (imbue) d'esthétique mondaine, c'est rendre vain tout espoir d'apprécier cet art avec vérité et discernement." ²¹

"Un temple indien, quelle que soit la divinité pour laquelle il fut construit, est dans sa réalité intérieure un autel élevé au Soi divin, une maison de l'Esprit Cosmique, un appel et une inspiration vers l'Infini. " Pour le sentir il faut que la conscience du spectateur s'ouvre à quelque "réponse au contact de la conscience cosmique, à quelque révélation du plus grand soi spirituel, à quelque suggestion de l'infini". ²²

Chaque temple est donc une vue de l'unité, conçue dans son cadre naturel et humain, intégrée dans la vie comme une expression spéciale du divin. Dès que cela est saisi, dès que l'on possède cette vérité centrale, tous les détails s'ordonnent autour d'elle et quelle que soit leur abondance, se fondent dans l'unité pour l'enrichir sans la briser. Suivre la voie inverse conduit inévitablement à l'erreur. L'une des plus courantes après l'accusation de surabondance, consiste à relever comme terrifiantes et sombres les décorations de certains temples. Elles ne donnent pas cette impression aux hindous qui perçoivent aisément, sous le voile de l'apparence redoutable, la grandeur et la sérénité de la réalité cachée. La plus décriée des déesses indiennes, Kali, est avant tout une grande Mère divine aimante et pleine de compassion: elle accepte de prendre un aspect terrible et d'être la destructrice seulement pour vaincre les démons. Son conjoint, l'austère Maheshvâra ou Roudra, est aussi Shiva, le bienveillant, Ashoutosha, le refuge des hommes. Retenir l'aspect déplaisant, en projeter l'ombre sur toute la divinité est une réaction occidentale, une interprétation totalement erronée des conceptions indiennes.

Avant de quitter ce sujet, il convient de dire un mot de l'architecture indo-musulmane. Il est assez fréquent de voir des critiques occidentaux l'opposer à l'architecture hindoue en célébrant ses perfections. Et quand ils précisent les raisons de leur appréciation, c'est à la perfection des détails, à l'harmonie et à la simplicité de l'ensemble qu'ils s'en prennent. Toutefois ils se reprennent souvent en ajoutant, correction finale, que tant de grâce et de soin évoque une civilisation d'un luxe sensuel et décadent. "Je n'exige pas de l'architecture des "suggestions morales", mais est-il vrai qu'il n'y ait rien de plus qu'une grâce sensuelle extérieure, du luxe et de la beauté dans ces édifices indo-musulmans? Ce n'est aucunement vrai des œuvres caractéristiques les plus grandes. Le Taj n'est pas seulement le souvenir sensuel d'impériales amours ou un enchantement féerique taillé aux brillantes carrières de la lune, c'est le rêve éternel d'un amour qui survit à la mort. Les grandes mosquées donnent souvent corps à une aspiration religieuse s'élevant à une noble austérité qui supporte sans en être amoindrie la grâce subordonnée de ses ornements. Les tombes atteignent au-delà de la mort la joie et la beauté du Paradis. . . En vérité on ne trouve pas là le grand contenu spirituel de l'ancien esprit indien, mais c'est tout de même un esprit indien qui, dans ses créations, absorbe l'influence de l'occident asiatique, manifeste la sensualité comme charme immatériel, s'élève de la terre, sans la quitter tout à fait, jusqu'à la beauté magique du monde intermédiaire, et dans ses mouvements religieux touche d'une main pieuse le vêtement du Divin. L'obsession spirituelle pénétrant tout n'est pas là, mais d'autres éléments de la vie, que la culture indienne n'a pas ignorés et qui y ont conquis une place depuis les âges classiques sont manifestés par une nouvelle influence, encore pénétrés de quelque rayonnant reflet d'une lumière supérieure." ²³

La sculpture est un art où l'Inde, avec l'Égypte et la Grèce occupe le tout premier rang. Mais alors qu'en Grèce cet art a passé vite de la sobre grandeur de Phidias à la complaisance de Praxitèle et de là à son déclin, en Égypte et dans l'Inde elle fut une des sources de création les plus durables. Ce n'est pas un mince titre de noblesse que deux millénaires de création artistique continue. Et, ici comme en architecture, cette continuité est une conséquence de l'union étroite de l'esprit esthétique avec la grande source d'inspiration d'une religion et d'une philosophie vivantes.

On a beaucoup reproché, en Occident, à la sculpture indienne le choix de ses sujets, ces êtres mythologiques d'une constitution impossible, munis de bras ou de visages en surnombre, et l'on met en parallèle avec eux les beaux corps humains qui ont inspiré la statuaire grecque. Sans diminuer en rien les mérites helléniques, il faut remarquer que le domaine exploré par les maîtres antiques n'est pas large; "ce que la sculpture grecque a exprimé était beau, gracieux et noble, mais ce qu'elle n'a pas exprimé et ne pouvait pas espérer exprimer en raison des limites de son canon, était considérable, était immense en possibilité: c'était cette profondeur et cette étendue dont l'esprit humain a besoin pour ses expériences les plus grandes et les plus profondes. Or c'est précisément la

grandeur de la sculpture indienne d'exprimer en pierre et en bronze ce que la mentalité esthétique grecque ne pouvait ni concevoir ni exprimer, et de lui avoir donné corps avec une compréhension profonde de ses justes conditions et avec une perfection spontanée".²⁴

"Les olympiens de Phidias sont des hommes magnifiés, les dieux de la sculpture indienne sont des êtres cosmiques, des expressions des pouvoirs de l'âme. Il n'est, pour s'en rendre compte, que de considérer des images du Bouddha, de Kalasanhara ou de Nataraja. Les Bouddhas de la meilleure époque ne sont pas et n'essayent pas d'être des portraits du sage Gautama: ils sont l'expression de l'infini dans une image finie, et ce n'est sûrement pas un petit succès ou une réussite barbare que d'avoir su incarner le calme illimité du Nirvâna dans une forme et un visage humains. Shiva Kalasanhara est suprême non seulement par la majesté, le pouvoir, la maîtrise puissante de soi, la dignité et la royauté sur l'existence que tout l'esprit et la pose de la figure incarnent visiblement-ce n'est qu'une moitié, ou moins de la moitié, de ce qu'elle accomplit - mais bien plus par la divine passion concentrée (de celui qui a) dépassé par l'esprit le temps et l'existence, que l'artiste a su placer dans les yeux, le front, la bouche et chaque détail, qu'il a subtilement accentuée et que suggère avec mesure, de manière spirituelle et non émotive, chaque partie du corps de la divinité dont le rythme significatif est répandu à travers toute l'unité de sa création."²⁵

Reste la question des impossibilités matérielles, des divinités à quatre visages ou dix-huit bras. C'est tout d'abord une question mal posée: aucune règle n'impose à l'artiste de prendre comme étalon de beauté pour ses dieux le corps humain. Telle était l'habitude des sculpteurs grecs et ils ont produit des chefs-d'œuvre, mais cela ne suffit pas à justifier une généralisation de cette coutume qui est une exception. Elle ne peut convenir à l'artiste indien qui veut exprimer des expériences spirituelles, que la glorification de ses perceptions physiques ne peut satisfaire. Son point de départ peut être terrestre, mais il en modifiera la forme ou la couleur pour l'adapter à la réalité perçue de son modèle spirituel. Dès lors il n'est pas question de savoir si les muscles sont en place et les os au complet dans son œuvre, mais bien de décider si la méthode qu'il emploie permet d'exprimer ce qui ne peut l'être autrement, et si cette expression par sa beauté révèle des harmonies autres que celles du monde physique.

Peuvent seuls répondre à la première demande ceux qui sont capables de voir se répéter en eux-mêmes la vision de l'artiste: aucune objection ne vient de leur part; quant à la seconde, l'appréciation que l'Occident lui-même accorde depuis quelques décades aux œuvres indiennes constitue, venant des Occidentaux la meilleure des réponses.

La sculpture indienne est une expression "singulièrement puissante, pénétrante et profonde de l'âme d'un peuple dans la pierre et le bronze".²⁶ Ce peuple a pu connaître la décadence, son art a pu déchoir de son ancienne gloire, "mais ce dont il a jailli, le feu spirituel intérieur, brûle encore, et il se peut que dans la renaissance qui s'annonce ce grand art revive aussi, non pas bridé par les graves limitations des œuvres occidentales, mais vivifié par la noblesse d'une impulsion nouvelle et par la puissance de l'ancien but spirituel".²⁷

Cette renaissance n'a pas encore atteint la sculpture mais elle est un fait accompli en peinture. * L'impulsion initiale donnée par

*

* Elle se manifeste également par la danse et la musique, arts dont Sri Aurobindo n'a pas parlé.

*

Abanindranath Tagore a fait naître un mouvement étendu qui a révélé des talents remarquables. Il ne s'est pourtant pas encore manifesté de style indien nouveau, les personnalités en présence n'ayant pas déterminé l'éclosion d'un mode où la majorité du peuple reconnaisse une expression de sa sensibilité.

Certains en ont conclu que la peinture était étrangère au génie indien, qu'elle n'en constituait qu'une manifestation secondaire, et ils ont pensé confirmer leur position en remarquant combien peu de peintures le passé indien nous a transmis.

Il se peut que l'esprit indien indifférent au temps et négligeant la gloire personnelle (il est tout à fait exceptionnel de voir une signature sur une statue indienne) ait trouvé dans la sculpture une expression de son idéal artistique particulièrement conforme à sa nature, et que l'Europe éprise de vitesse, séduite par le chatoiement des apparences, soit plus apte à la peinture, mais cela ne peut être qu'une partie de la vérité. Tout d'abord la peinture se

conserve mal, surtout dans les climats chauds et souvent humides que l'on rencontre dans l'Inde. Tout support léger, de bois, de tissu, de papier, y disparaît rapidement, et les pigments colorés posés sur la pierre finissent par être attaqués: la disparition, sous les yeux des archéologues, de certaines fresques d'Ajanta, en est la preuve. Ce qui nous reste de la peinture indienne peut n'être qu'une très petite partie d'une production importante. Il s'est agi longtemps d'exemples isolés, clairsemés sur d'immenses territoires: une douzaine de cavernes à Ajanta, quelques fragments à Bagh, d'autres à Ceylan. Les explorations de temples dans le sud de l'Inde ont beaucoup étendu nos connaissances pendant ces dernières années. Les fresques djain de Sittanavasal, dans l'état de Poudoucottah, et surtout celles qui ornent les plafonds du corridor intérieur du grand temple de Tanjore, de nombreux vestiges relevés dans des sanctuaires isolés, permettent de croire que dès le temps des rois Pallava tous les temples du sud de l'Inde étaient ornés de peintures intérieures, d'une qualité remarquable. L'usage de peindre les plafonds des édifices sacrés s'est du reste continué jusqu'à nos jours. Et les textes disent qu'aux temps d'Ashoka, trois siècles avant l'ère chrétienne, l'esthétique indienne distinguait six éléments présents en toute œuvre exprimant une forme et une couleur. * Tout concourt donc à nous faire admettre que les peintures que nous possédons sont les reliques

*

* Ce sont la distinction des formes, leur composition, le sentiment esthétique qu'elles expriment, la recherche de la beauté, la vérité des formes et de ce qu'elles suggèrent et l'harmonie des couleurs.

*

d'une longue tradition sans brisures qui par Ajanta, Bagh et Siguriya, par Tanjore et les enluminures des manuscrits bouddhiques, par les fresques des temples du Ladakh, conduit aux peintures rajpoutes et aux toutes récentes créations d'une tradition réveillée.

Il est en tout cas une forme d'art qui n'a jamais cessé de vivre intensément dans l'Inde, c'est l'art décoratif sous toutes ses formes et particulièrement sous ses formes populaires. Art des tissus et des tapis, peinture murale populaire, poterie, orfèvrerie, mobilier sculpté de bois ou d'ivoire, armes et parures, témoignent sans interruption pendant de longs siècles de la sensibilité, du goût et de l'amour de la vie d'un peuple que l'on a voulu croire perdu dans les nuages d'une métaphysique hautaine.

Il est vrai que l'illusionnisme bouddhique longtemps limité dans son expansion a remporté, grâce au génie de Shankara, un succès considérable, pendant l'âge classique. Cette fois il ne s'agit plus d'une doctrine nouvelle se séparant du vieux tronc traditionnel et par là même diminuant ses moyens d'action, mais d'une insertion de l'attitude au sein même de la doctrine orthodoxe. Malgré des réactions très vives, la victoire devint à ce point complète que le monisme védantique fut assez vite une manière de doctrine officielle hindoue qui ne s'est guère laissé entamer par les œuvres, pourtant importantes, de sages tels que Ramanoudja. La pensée philosophique et mystique du passé indien est apparue à la plupart des occidentaux et à certains indiens sous les couleurs que lui prêtait le védantisme de Shankara. La distorsion générale qui en est résultée n'a pas seulement fait naître des malentendus persistants, elle a eu des conséquences fort graves pour l'évolution sociale et politique de l'Inde.

*

L'administration de la société indienne a connu de grandes variations dans le temps, et parfois une variété dont les survivances féodales actuelles ne donnent aucune idée. Il est nécessaire de s'y arrêter car s'il est vrai que "la valeur primordiale d'une culture est son pouvoir d'élever et de grandir l'homme intérieur, le mental, l'âme, l'esprit; sa validité n'est pas complète tant qu'elle n'a pas transformé aussi l'existence "extérieure et n'en a pas fait le rythme d'un progrès vers de hauts et grands idéals".²⁸

Chez les premiers aryens, l'élément stable était le clan ou la tribu plus que le territoire, et celui-ci portait le nom du groupe qui l'habitait. Quand le nomadisme s'apaise, l'élément social qui apparaît est la communauté villageoise dont l'assemblée détient le pouvoir réel. Rois et prêtres sont élus, ou choisis, et leurs fonctions ne sont pas héréditaires. Le pouvoir spirituel proprement dit n'appartient pas au sacrificateur, mais au *Rishi*, dont l'origine sociale est quelconque. Son autorité s'étend à tous, il est conseiller du roi dont parfois il fut le précepteur. Cette préoccupation d'attacher une valeur et une sanction spirituelle à chaque acte de la vie sociale - et même privée - est caractéristique de l'esprit indien; elle poussera les brahmanes d'époques plus récentes, faisant fonction de législateurs, à faire remonter leurs codes aux *Rishis* de jadis bien qu'ils n'aient été que la systématisation de règles et de coutumes du temps.

Assez vite les successions des fonctions importantes se sont faites sous forme héréditaire et les castes se sont formées, mais leur importance ne signifie pas l'adoption exclusive de royautés absolues. Celles-ci, au sens européen du mot, n'ont du reste à peu près jamais existé dans l'Inde. En dépit du caractère sacré de ses fonctions, le roi n'était pas le chef religieux du pays et son autorité ne ressemblait "ni à celle des anciens monarques persans, ni à celle des souverains de l'Asie centrale ou occidentale, de la Rome impériale ou de plus récentes autocraties européennes; elle différait aussi de ce que furent celles des empereurs pathans ou mongols".²⁹ L'élévation au trône avait besoin d'être sanctionnée par les assemblées, et les autorités publiques possédaient des libertés et des pouvoirs leur permettant de limiter ceux du souverain s'il lui prenait fantaisie d'en abuser. Il se trouvait ainsi partager en réalité le pouvoir avec ses subordonnés et sa situation se rapprochait de celle d'un monarque constitutionnel; le maintien même de son pouvoir dépendait, plus que chez ses semblables de l'Europe du moyen-âge, du constant assentiment et de la volonté du peuple.

Cette forme de gouvernement, qui finit par prévaloir, avait été précédée par des royautés électives, parfois même temporaires, et dans certaines régions par des républiques démocratiques ou, plus souvent, des républiques dirigées par un sénat aristocratique. Ces communautés républicaines ont joui d'une haute réputation.

"D'après une intéressante parole du Bouddha, tant que les institutions républicaines seraient pures et vigoureuses, un petit état de ce genre resterait invincible même au regard de la puissante et ambitieuse monarchie du Magadha, et cette opinion est amplement confirmée par les écrivains politiques qui considèrent l'alliance avec les républiques comme le soutien politique et militaire le plus solide et le plus valable pour un roi, ajoutant qu'elles peuvent être réduites non tant par la force des armes...que par des moyens machiavéliques... ayant pour but de miner leur unité intérieure et l'efficacité de leur constitution".³⁰

Vigoureuses encore au VI^e siècle avant l'ère chrétienne, ces républiques disparurent progressivement quand le pays ressentit, notamment après l'expédition d'Alexandre, un besoin croissant d'unité.

Le *raja* hindou était essentiellement le gardien, le serviteur et l'exécutant du *dharma* qui, seul, était le vrai souverain. La liberté religieuse était assez complète pour que l'on voie des rois bouddhistes protéger les hindous de son royaume et réciproquement. Il y eut des persécutions religieuses, dans le sud notamment, mais toujours locales et brèves et considérées comme des infractions regrettables au *dharma* dues à des circonstances accidentelles; une politique hindoue intolérante n'est pas concevable. Cela est vrai aussi bien pour l'organisation sociale que pour la vie religieuse. Quand les rois Séna ont voulu réorganiser le système des castes au Bengale après une longue période de gouvernement bouddhique, ils n'ont pu le faire qu'après avoir pris l'avis des intéressés. L'administration, et particulièrement l'administration financière, n'était pas à la discrétion du souverain. Son caractère de délégué du *dharma* était si nettement reconnu que Manou lui-même déclare qu'un roi injuste et oppresseur peut être tué par ses propres sujets comme un chien enragé. Cette royauté assez spéciale ne peut être correctement comprise si l'on se borne à la juger selon son aspect extérieur. Il faut donc tout d'abord en éclaircir les principes dominants, puis montrer comment ils ont déterminé les mouvements qui viennent d'être esquissés.

Dans son organisation sociale comme dans son art ou sa religion, l'Inde prend la vie spirituelle pour but, car l'Inde est une dans ses réalisations comme dans son idéal. Dans l'esprit de ses sages; "la vie de la société était considérée non pas comme un but en elle-même, en dépit de la spécialisation nécessaire des parties de son système, mais dans toutes ses parties et dans son ensemble comme un grand cadre et un champ d'entraînement pour l'éducation du mental et de l'âme humaine pour son développement à travers une existence naturelle vers la vie spirituelle".³¹

Il faut remarquer qu'il est autrement difficile de faire de la vie sociale une expression des plus hautes expériences de l'esprit qu'il ne l'est de chercher à les exprimer par l'art ou la pensée. Il n'est donc pas étonnant que l'Inde, qui a remporté de si grandes victoires chez ses yoguis, ses poètes et ses sculpteurs, n'ait réussi que très partiellement son organisation sociale. Il serait profondément injuste de le lui reprocher car elle a obtenu dans cette direction des résultats que nul autre pays n'a connus. "La politique, la sociologie, l'économie, sont les domaines naturels des deux premiers buts, les plus grossiers, assignés à l'homme par la tradition indienne...: l'intérêt et le désir de jouissance; le *dharma*, la loi supérieure n'a été nulle part exprimée dans cet aspect extérieur de la vie sinon de façon partielle, et en politique moins qu'ailleurs; car l'effort de diriger la politique gouvernementale par la morale est en général tout au plus une prétention. La coordination ou l'union de la vie collective, de la vie extérieure, avec *moksha*, l'existence spirituelle libérée, n'a même guère été conçue ou tentée, encore moins réussie, où que ce soit au cours de l'histoire passée de la race humaine maintenant à peine adulte."³² Ce que l'Inde a pu faire en ce sens, sa claire volonté de trouver dans le *dharma* la règle sociale essentielle, était tout ce dont son ancienne organisation

était capable. C'est pourtant à ses essais persistants dans cette voie que sa société doit ses caractères propres. "Il appartient peut-être à l'Inde future, reprenant (la charge de son ancienne mission), l'élargissant par un but plus complet réconciliant la vie et l'esprit, de découvrir le statut et l'activité de l'être humain collectif dans la réalisation de la vérité spirituelle non encore réalisée de notre existence, et par là de donner une âme à la vie de son peuple pour en faire la *Lila* du plus grand Soi dans l'humanité, - une âme commune consciente avec un corps de *Virât*, l'esprit universel." ³³

Ceci est l'aspect plus spécialement indien de ce problème, mais il prend place dans un plus vaste ensemble. L'apparition et le développement progressif de la conscience mentale chez les êtres humains permet de distinguer trois stades successifs dans le développement des sociétés. Au cours du premier, l'existence commune est réglée par le libre jeu des principes et des pouvoirs de la vie. Il s'y forme, par concurrence et coopération, un état ne possédant ni système ni organisation voulue: celle qui se produit est une expression spontanée de la psychologie collective dirigée par ses intuitions vitales et leurs premiers prolongements mentaux.

La seconde étape est dominée par une intellectualité croissante, par une réflexion mentale sur les problèmes de la communauté. Deux grands avantages en résultent: tout d'abord l'apparition de l'esprit scientifique avec tout ce qu'il représente de clarté, d'efficacité, de vigueur; ensuite l'apparition des grands idéals sociaux promettant d'élever la condition humaine au-dessus des limites de l'être vital, au-delà des désirs et des besoins de la société primitive. Ce sont ces deux grands résultats qui sont les acquisitions les plus remarquables de l'effort social de l'Europe. Elles ont leur revers. La prépondérance de la raison conduit à son culte, à la substitution des idées à la vie, des systèmes aux faits, à la sujétion des droits spontanés de l'individu libre à un système sans âme parce qu'il s'est séparé de la vie, à une organisation mécanique et artificielle. C'est payer un gain purement extérieur par "la perte de la vérité de vie d'une âme commune se développant suivant sa propre loi organique dans le corps d'un peuple vivant et libre". ³⁴

C'est seulement au cours de la troisième et dernière étape que l'homme découvre la source, le sens et la valeur véritable des idéals qu'il avait jusque-là pensés, et qu'il se rend compte des moyens qui peuvent permettre de les mettre en pratique. Cela, signifie que l'homme commencera à vivre plus profondément et à gouverner sa vie non plus d'après les impulsions vitales ou les constructions, mentales, "mais d'abord, surtout et toujours par le pouvoir d'unité, de sympathie, de liberté spontanée, d'ordre souple et vivant du soi supérieur et de l'esprit qu'il a découverts, dans lesquels l'existence individuelle et (l'existence) commune ont leur loi de liberté, de perfection et d'unité". ³⁵ Cet état n'a nulle part trouvé les conditions voulues pour apparaître: il exige en effet que l'on reconnaisse la loi spirituelle comme la base nécessaire du prochain mouvement dans l'évolution de la race.

La tradition indienne a exprimé un autre aspect de cette évolution en fonction de l'idée de *dharma*. Dans la forme sociale idéale, le *dharma* est la loi spontanément suivie par tous les êtres qui vivent pénétrés d'une vérité formant leur être même; mais une première dégradation rend nécessaire de surveiller l'application du *dharma*; une seconde spécialise cette fonction et crée le législateur: celui-ci n'est pourtant que l'interprète d'une loi préexistante; c'est dans l'âge sombre seulement, le nôtre, que l'homme, croyant créer de toutes pièces un ordre social déterminé entièrement par les circonstances extérieures, aboutit par une artificialité croissante à l'anarchie, au conflit, à la disparition du *dharma*, prélude à un intermède violent où le cycle s'abîme, pour préparer "une nouvelle expression de l'esprit dans l'être humain". ³⁶

Le droit de suivre son propre *dharma* étant le droit suprême, l'autorité n'étant légitime qu'en tant que pouvoir de coordination générale laissant à chaque élément la liberté de suivre son *dharma*, l'administration de la société indienne se présente comme "un complexe de liberté communale et de libre détermination avec une autorité suprême de coordination, une personne souveraine, armée de pouvoirs, avec une position et un prestige efficaces, mais limitée à ses propres droits et fonctions, à la fois chargée du contrôle et contrôlée par le reste, admettant (les autorités locales) comme collaborateurs actifs dans tous les services partageant la régulation et l'administration de l'existence communale; tous ces éléments, le souverain, le peuple et toutes les communautés qui le constituent, étant destinés à soutenir le *dharma* et restreints par son pouvoir". ³⁷

*

L'Inde a connu quatre phases de son évolution sociale: la période aryenne, une longue période d'expériences variées, la constitution des royaumes définitives, et enfin la stagnation de tout ce mouvement du fait de l'obligation d'adopter les cultures étrangères venues d'Asie occidentale ou d'Europe. Les trois premières périodes montrèrent une solidité et une stabilité remarquables dont l'élément essentiel était le principe d'une vie commune

organiquement et librement déterminée pour chaque communauté sociale. À l'origine, chaque village constituait une unité autonome et l'excellence de ce système était si grande qu'il a duré jusqu'à nos jours et n'a été "que récemment écrasé par la mécanique brutale et sans vie du système bureaucratique britannique".³⁸ Par contre il ne pouvait pas conserver sa simplicité première alors que les villages s'agrégeaient en royaumes ou en républiques et ceux-ci en empires. Il fallait un dispositif nouveau qui vint établir l'unité de ces ensembles: ce fut la création des quatre ordres sociaux.

Aux temps du *Véda* on ne peut parler de castes, mais déjà aux temps de l'épopée chaque ordre avait son domaine propre d'activité privilégiée, sans en avoir le monopole. L'étude des textes sacrés n'était, par exemple, pas réservée aux brahmanes, mais restait ouverte aux trois castes supérieures. De plus l'exclusive jetée contre les serviteurs et les sans castes n'a pas empêché que des yoguis, des saints, des poètes religieux et des bardes n'en proviennent. Il faut aussi noter que l'esclavage a toujours été inconnu dans les sociétés hindoues et que rien ne retirait aux femmes les droits civiques. Il est vrai que leur subordination et leurs devoirs domestiques rendaient presque nulle cette disposition; pourtant les archives nous parlent non seulement de reines qui furent des administrateurs capables ou des guerriers courageux - le fait est assez fréquent - mais de femmes élues aux assemblées civiques.

La répartition des fonctions sociales entre les castes créait une communauté d'intérêts entre les membres de groupes différents et empêchait d'autre part une des castes d'usurper tout le pouvoir. "Une théocratie de prêtres comme celle du Tibet, des gouvernements d'aristocratie terrienne et militaire comme ceux qui ont prévalu pendant des siècles en France, en Angleterre et dans d'autres pays européens, une oligarchie de marchands comme à Carthage ou à Venise, sont des formes de gouvernement étrangères à l'esprit indien."³⁹ Elles ont pu se manifester, mais seulement comme des déviations passagères, et cela explique que l'Inde n'ait pas connu de luttes entre patriciens et plébéiens, entre idées démocratiques et oligarchiques: la lutte de classe y était inconnue, tout comme celle de l'église et de l'état.

La décadence a fossilisé les ordres sociaux dans le système des castes: l'ordre des brahmanes s'est subdivisé pour des raisons surtout religieuses, celui des guerriers a conservé plus d'unité. Quant aux producteurs de richesses et aux serviteurs, leurs ordres se sont morcelés en innombrables sous-castes sous la pression des nécessités sociales: il y a donc eu multiplication des fonctions et apparition du caractère strictement héréditaire de la caste. Chaque caste avait, à l'intérieur de chaque village, sa propre assemblée décidant de ses affaires intérieures, en même temps qu'elle participait aux assemblées plus générales. Ainsi toute la société était une union de groupes autonomes, imbriqués et dépendants dans la mesure où ils devenaient les éléments constituant d'unités plus étendues. On en trouverait bien d'autres exemples que ceux qui viennent d'être donnés; mentionnons seulement celui des communautés religieuses dont le premier et le meilleur exemple est fourni par l'ordre des moines bouddhiques, qui est une application directe à la vie ascétique de la théorie hindoue du *dharma*.

*

Comment se fait-il alors qu'une société possédant une conception politique aussi souple, aussi bien adaptée à la forme particulière de ses propres problèmes, n'ait pas achevé son organisation en unifiant son administration sous une autorité unique ? Ce n'est pas que l'idée n'en ait pas existé; dès l'âge épique le royaume du *dharma* de Youdhishthira et le juste règne de Rama sont donnés en exemple, et l'idéal d'une fédération impériale ordonnée autour d'un pouvoir central coordonnant tout le cercle de ses dépendances était établi, détaillé, consacré par des rites spéciaux: les grands sacrifices de l'*Ashwamedha* et du *Rajashuya*. Pourquoi donc l'unité indienne, cette âme vivante, ne s'est-elle pas incarnée?

On a pensé, en Europe, découvrir là une sorte d'incapacité nationale propre aux Indiens, que l'on a voulu expliquer en partie par l'étendue du pays et la diversité de ses groupes humains et, en partie par une influence néfaste de ses religions et de ses philosophies.

On vient d'esquisser rapidement la nature et les principaux modes d'expression de l'idéal indien: une étude plus détaillée ne ferait que renforcer la conclusion qu'elle impose et qui est l'efficacité de cet idéal pour réaliser une vie sociale active, pratique, parfaitement consciente et respectueuse des réalités matérielles. Sur un point seulement on peut faire une réserve, mais elle s'applique à des déviations ou à des imperfections des expressions de l'idéal et non pas à celui-ci. Les doctrines qui ont prétendu résoudre l'opposition de l'esprit et de la matière en supprimant l'un des termes en présence portent en Occident comme en Orient la responsabilité de leur erreur. La négation matérialiste a aidé la conquête d'une suprématie technique accompagnée d'un déséquilibre moral et social; la négation spiritualiste a retardé le progrès matériel et aidé l'affaiblissement social; l'une et l'autre en brisant l'unité

du monde total, seule réelle, ont oublié l'universalité du *dharma* et ont dirigé les hommes vers des structures sociales incomplètes, instables et fragiles. L'Europe contemporaine en témoigne autant que l'Inde, car elle n'a pas plus que l'Inde su réaliser son unité; elle l'a même réalisée moins que l'Inde, car les divisions des états européens ont depuis longtemps acquis une fixité que ceux de l'Inde ignorent, et les rêves impériaux d'Occident, reflets de brèves apparences de succès, ne se présentent plus à l'imagination européenne que comme les ombres de gigantesques oppressions politiques menaçant l'avenir humain.

La conception impériale indienne est toute différente de l'europpéenne. Pénétrée d'un idéal spirituel, il est inévitable que l'unité indienne soit d'abord et avant tout une réalité intérieure, puis une réalité culturelle. Or c'est bien l'essentiel. " Après tout, l'unité spirituelle et culturelle est la seule durable et c'est par la persistance d'une pensée et d'un esprit bien plus que par un organisme physique et une organisation durable que survit l'âme d'un peuple. C'est là une vérité que l'esprit occidental positif peut ne pas comprendre ou admettre, bien que les preuves s'en trouvent tout au long de l'histoire. D'anciennes nations, contemporaines de l'Inde, et beaucoup de plus jeunes sont mortes et leurs monuments seuls restent derrière elles. La Grèce et l'Égypte n'existent que sur la carte et comme des noms, car ce n'est pas l'âme de l'Hellas ou cette âme nationale plus profonde qui construisit Memphis que nous trouvons maintenant à Athènes ou au Caire. Rome a imposé une unité politique et culturelle purement extérieure aux peuples méditerranéens, mais elle n'a pas pu créer leur unité spirituelle et culturelle et en conséquence l'Orient rompit avec l'Occident, l'Afrique ne garda pas d'empreinte de l'épisode romain, et même les nations occidentales encore appelées latines n'ont pas pu offrir de résistance vivante aux envahisseurs barbares et ont dû renaître par infusion d'une vitalité étrangère pour devenir l'Italie, l'Espagne et la France modernes. Mais l'Inde vit encore et conserve la continuité de sa pensée profonde, de son âme et de son esprit avec (ceux) de l'Inde de toujours. L'invasion et la loi étrangères, le Grec, le Parthe et le Hun, la robuste vigueur de l'Islam, le rouleau compresseur de l'occupation britannique et du système anglais, l'énorme pression, de l'Occident, n'ont pas été capables d'entraîner ou d'arracher hors de son corps l'âme ancienne que les *Rishis* védiques ont faite pour elle. "40

Une telle résistance, une telle continuité, une unité si réelle et efficace n'aurait pas été possible si le pays avait reçu la structure dure mais fragile d'un empire matériel, et l'on peut se réjouir que l'Inde n'ait pas réussi à la constituer. L'intuition des anciens sages était bonne qui conduisit à conquérir l'essentiel et à le conserver au prix d'un danger réel, car c'est lui, et lui seul, qui peut justifier un plus grand avenir.

Les empires indiens (car sous les Mauryas, Soungas, Kanwas, Andhras et Gouptas les Indiens en ont établi qui furent grands sous tous les aspects de la grandeur), sont autant de tentatives pour concilier l'unité du pouvoir avec les diversités régionales. Trop souvent construits pour répondre aux exigences d'une défense hâtive, ils ont détruit les autonomies locales sans réaliser leur synthèse, et ouvert un vide entre un peuple, satisfait quand on respectait ses coutumes, et une administration lointaine. Cette séparation répétait celle qui écartait la vie spirituelle du monde de l'action: réduit à une abstraction, le *dharma* fut oublié, le machiavélisme remplaça le noble idéal des épopées, la morale se raidit et donna naissance à la législation pénale draconienne des Mauryas et à la sanglante conquête de l'Orissa par Ashoka. Une fois engagée sur la mauvaise pente, l'Inde devait la parcourir jusqu'au bout; "(l'esprit) déchaîné d'agression mutuelle, l'égoïsme sans frein des princes et des chefs, une absence totale de principes politiques et de capacité d'union réelle, l'absence de patriotisme commun et l'indifférence traditionnelle du peuple aux changements de chefs livrèrent la totalité de la grande presqu'île à la merci d'une poignée de marchands d'outremer".41

Malgré cela ces empires ont rempli leur rôle; ils ont pendant des siècles empêché les hordes qui battaient la frontière du nord-ouest de pénétrer le pays, et c'est leur destruction dans cette région précise, leur morcellement en rivalités mesquines qui a permis l'invasion. Encore faut-il noter que ces défaites militaires n'ont pas déterminé de bouleversements durables car le nombre des envahisseurs a été faible et leurs lignées royales dans l'Inde se sont totalement indianisées en deux ou trois générations. La conquête musulmane elle-même n'a été à peu près complète qu'après plusieurs siècles et n'a dû ses succès décisifs- par exemple contre les

radjpoutes- qu'à l'aide des Indiens. "Et ceci à son tour n'a été possible que parce que - c'est un fait trop souvent oublié la domination musulmane a très vite cessé d'être étrangère. Le plus grand nombre des musulmans dans le pays étaient et sont de race indienne; il n'y eut qu'un très faible mélange de sang pathan, turc et mongol, et même les rois et les nobles étrangers devinrent presque immédiatement complètement indiens d'idées, de vie et d'intérêts.

"42 Le problème indo-musulman n'est pas un problème de conquête, mais un problème de lutte entre deux civilisations, l'une ancienne et locale, l'autre étrangère et moyenâgeuse, soutenues, l'une par une religion agressive, l'autre par une foi tolérante mais irréductible à sa loi. "Deux solutions étaient concevables: l'apparition d'un principe et d'une organisation spirituelle supérieure qui puissent réconcilier les deux (religions); ou bien (celle)

d'un patriotisme politique dépassant les luttes religieuses et unissant les deux communautés. La première était impossible à cette époque. Akbar l'a tentée du côté musulman, mais sa religion était une création plus intellectuelle et politique que spirituelle qui n'a jamais eu aucune chance d'obtenir l'assentiment des esprits fortement religieux des deux communautés. Nanak l'a tentée du côté hindou, mais sa religion universelle en principe, devint en pratique une secte. "43 Et l'empire des Mogols, même sous Akbar, n'a pas pu réaliser la seconde solution. Deux tentatives remarquables ont marqué la dernière période de vie indépendante de l'Inde: l'essai de ressusciter le *Maharashtra Dharma* sous l'inspiration de Ramdas, et le *Khalsa* des Sikhs. La première, malgré le génie de Shivaji, a échoué comme sont destinées à échouer toutes les tentatives de résurrection d'un passé révolu, et la seconde, malgré son originalité, n'a pu créer entre l'esprit et la vie extérieure l'échange nécessaire à la création d'une culture nouvelle. "Isolée et singulière avec sa direction théocratique et son âme et sa structure démocratiques, son commencement profondément religieux, son premier essai de combiner les éléments les plus profonds de l'Islam et du Vedanta, elle était une impulsion prématurée vers le début du troisième stade - spirituel- de la société humaine. " 44 Les conditions nécessaires à la réussite d'une telle entreprise n'étaient pas alors réalisées.

Et ce fut la chute. L'unité que l'Inde n'avait pas su créer lui fut imposée de l'extérieur; elle l'a payée d'une immense destruction de son patrimoine social: puissent ces ruines être fécondes pour les moissons futures. . . "Ce que nous devons essayer d'éveiller n'est pas un peuple oriental anglicisé, un élève docile de l'Occident condamné à répéter le cycle des succès et des échecs occidentaux, c'est l'ancienne *Shakti* immémoriale, retrouvant son Soi le plus profond, élevant sa tête vers la source suprême de lumière et de force en se préparant à découvrir le sens complet et une plus large expression de son *dharma*. "45

*
* *

CHAPITRE XXI

LA RENAISSANCE DE L'INDE

Les trois aspects, religieux, artistique et social, de l'évolution indienne, fournissent trois séries de faits qui permettent d'indiquer les caractères probables de la prochaine étape de cette évolution, si celle-ci veut être véritablement indienne, c'est-à-dire conforme à la tradition vivante de *l'Aryavarta*.

L'évolution religieuse a pour trait essentiel d'offrir les plus hautes vérités spirituelles à un cercle de plus en plus large. Réservées aux temps védiques à l'entourage immédiat des *Rishis*, limitées plus tard par l'ésotérisme brahmanique, elles sont devenues accessibles ensuite aux guerriers, puis aux producteurs de richesses et enfin, par l'intermédiaire des grands courants dévotionnels, à tous. Ne sont restés exclus que ceux qui n'ont pas de caste. Exclusion théorique surtout, car des Indiens sans caste, et même des étrangers, ont acquis une connaissance réelle de la vie spirituelle indienne. Mais ce sont des exceptions, et cela est si bien senti qu'en Asie comme en Europe nombreux sont ceux qui croient encore que le tempérament occidental est en quelque sorte réfractaire au yoga: il y en a même qui en tirent vanité. Ceux-là méconnaissent leur nature et leur histoire. Dans le passé, "depuis l'introduction de la chrétienté, des européens ont suivi des disciplines mystiques qui sont une en essence avec celles de l'Asie, même si elles en diffèrent, fortement dans leurs formes, leurs noms et leurs symboles".1

L'avantage que l'Indien possède est un avantage de position. "Il provient simplement de la forte survivance dans l'Inde d'une atmosphère de recherche spirituelle et d'une longue tradition de pratique et d'expérience, alors qu'en Europe l'atmosphère a été perdue, la tradition interrompue, et les deux ont à être rétablies. "2

L'aide de l'Inde peut être efficace en ce sens, et son action peut avoir des conséquences considérables sur l'avenir

occidental en rétablissant l'équilibre de la conscience moderne, en lui rendant un but qui vaille la peine d'être vécu. Et d'où qu'elle vienne cette aide est nécessaire: l'Occident a suffisamment montré son incapacité à se soigner lui-même. Que l'on n'aille pas songer à une propagande à la manière actuelle. L'Inde n'a jamais songé à imposer ce qu'elle croyait vrai, elle l'a offert. Il s'agit pour elle de prendre conscience de la nature essentiellement spirituelle de sa mission dans le monde et de l'accomplir. Son entrée dans le concert des nations libres lui impose évidemment de réorganiser sa vie matérielle selon les exigences de ses devoirs et de ses droits nouveaux. Mais s'il est normal et inévitable qu'elle adopte pour cela des solutions techniques mises au point par d'autres pays, il faut avant tout qu'elle conserve les caractéristiques essentielles de son âme et qu'elle en imprime la marque sur ce qu'elle importera des cultures étrangères. La réciproque est vraie: il faut que l'Occident assimile, et ne copie pas seulement, les richesses que l'Inde lui offre. Cette contribution à la paix du monde, cette offre de connaissance, est le trait le plus important que puisse présenter l'avenir immédiat de l'Inde dans le domaine spirituel.

Mais ce n'est pas seulement vers les autres peuples que l'Inde doit tourner son rayonnement, c'est aussi vers elle-même. "Redécouvrir l'ancienne connaissance et l'expérience spirituelle dans toute sa splendeur, sa profondeur et sa plénitude est son premier travail, le plus essentiel; la descente de cette spiritualité dans de nouvelles formes de philosophie, de littérature, d'art, de sciences et de connaissance critique est le second; une attaque originale des problèmes modernes à la lumière de l'esprit indien et la volonté de formuler une plus haute synthèse par une société spiritualisée est le troisième et le plus difficile. Ses succès selon ces trois lignes seront la mesure de sa contribution à l'avenir de l'humanité;" ³ Le courant imposé d'une culture étrangère fut le ferment qui, à travers l'obscurité d'une destruction, conduisit l'Inde à une renaissance dont les premiers signes ont été visibles en art, particulièrement, et non seulement parmi la pléiade des artistes du Bengale. Deux réactions opposées se manifestèrent de prime abord à ce contact: l'acceptation complète et le refus. L'une comme l'autre ont eu des motifs hautement patriotiques, l'une comme l'autre n'étaient pas conformes au véritable esprit national: la première parce qu'elle reniait l'originalité du pays et, en acceptant pour l'Inde une civilisation de confection, la rejetait au rang d'une copie; la seconde parce qu'elle niait cette originalité nationale dans sa capacité vitale de créer les formes nécessaires à son expression propre. Il y eut une plus juste attitude qui, partant de "l'esprit de la culture ancienne, et tout en respectant ses formes et souvent en les conservant pour les revivifier, n'a pourtant pas hésité aussi à remodeler, à rejeter ce qui était hors d'usage et à admettre tout motif nouveau paraissant assimilable par l'ancienne spiritualité ou apte à élargir la voie de sa plus ample évolution. L'exemple conducteur de cette libre attitude vis-à-vis du passé et du présent, de cette conservation par reconstruction, a été au temps de sa vie (celui) de Vivékananda. Mais ceci non plus ne peut être une fin en soi et conduit de soi-même vers le principe d'une nouvelle création. " ⁴ Il faut éviter le risque de construire une culture hybride, semblable aux étranges vêtements "mi-européens, mi-indiens, que nous plaçons maintenant sur nos corps". ⁵ Le but à atteindre est une culture réellement indienne et réellement moderne, donc essentiellement originale dans sa forme, mais fidèle en son esprit à la tradition vraie.

Une telle conception de la vie va nécessairement avec une rénovation de la structure sociale. Celle-ci, dans l'Inde, a pris comme idéal directeur celui du *dharma* mais, comme on l'a noté plus haut, n'a pas eu la possibilité de pousser son application jusqu'à la plus large et profonde connaissance; jusqu'à l'unification du pays et son intégration libre dans l'ensemble des nations, jusqu'à la mise en évidence de la libération spirituelle comme but de l'activité sociale.

Si cette libération est conçue comme un renoncement à l'activité du monde, cette dernière aspiration n'a évidemment ni signification ni portée. Pour que la règle ancienne ait un sens il faut que la libération soit une condition spirituelle dans la vie, une vie divine réalisée. Celle-ci n'a évidemment rien de commun avec une religion nouvelle: "La spiritualité est bien plus compréhensive que toute religion particulière, et, pour l'ampleur des idées qui nous viennent maintenant, même la plus grande religion ne peut être qu'une simple secte ou une branche de la religion universelle; par quoi nous devons entendre la recherche par l'homme de l'éternel, du divin, du plus grand soi, de la source d'unité, et son effort pour arriver à quelque équation, à quelque croissante approximation des valeurs de la vie humaine avec les valeurs éternelles et divines". ⁶

La difficulté que présente l'établissement d'une société fondée sur le *dharma* vient de sa qualité même qui est de respecter la multiplicité dans l'unité, de laisser le maximum de liberté à chaque groupement, voire à chaque individu, dans l'accomplissement de son *dharma* particulier. Une réussite en ce sens sur le plan national suppose qu'un élément de cohésion nationale a été trouvé et domine les tendances à la séparation. On peut arriver à le concevoir sous diverses formes, mais cela est plus difficile sur le plan international. C'est pourtant une nécessité de le découvrir là aussi si l'on veut envisager une solution de l'organisation du monde dans son ensemble, sans

laquelle les solutions imparfaites et partielles, essayées en particulier lors des rapports entre races différentes, ne peuvent aboutir à un règlement définitif. On voit que la question indienne est liée à un problème humain général. Elle l'est même doublement puisque nous avons pu dès le début de cette étude, la rattacher à une théorie de l'évolution psychologique humaine. Il faut donc, pour saisir toute sa portée, la relier au cycle humain d'une Part, et à l'idéal de l'unité humaine, de l'autre.

Nous débouchons dans un domaine nouveau, qui ne peut plus être abordé du point de vue d'une nation particulière, et où les problèmes ne sont plus simplement la somme de ceux de toutes les nations. Sri Aurobindo, dans deux ouvrages importants, les a examinés sous une autre perspective, embrassant l'humanité dans son ampleur, et nous allons nous efforcer de l'y suivre maintenant.

*

* *The Psychology of social Development*, édité en volume à Pondichéry en 1949 sous le titre *The Human Cycle*, et *The Idéal/ of Human Unity*, qui a fait l'objet d'une édition en volume à Calcutta en 1919, et d'une édition révisée à Pondichéry en 1950. Pour l'étude de ces deux ouvrages nous avons suivi le texte de *l'Arya*.

*

*

* *

TROISIÈME SECTION

Le Cycle Humain

*

* *

CHAPITRE XXII

LE CYCLE HUMAIN

,!

Du point de vue des formes de la conscience humaine, le cycle humain commence par une étape symbolique, où l'intuition vitale domine les éléments d'ordre mental. L'évolution psychologique se fait par un renversement progressif de cette situation, par l'acquisition d'une objectivité croissante de nos connaissances. C'est-à-dire que l'individu s'efforce de distinguer, puis de séparer de plus en plus le sujet - identifié avec son élément vital et

affectif - et l'objet. Vaste mouvement qui culmine dans l'élaboration d'une science du monde physique à la fois ordonnée, indéfiniment étendue, et précise.

Mais l'efficacité, la vérité de cette science objective pose alors un problème qu'elle ne peut résoudre. Deux éléments radicalement distincts et séparés, tels que sont supposés l'être le sujet et l'objet, la conscience et le monde, ne devraient pas agir l'un sur l'autre: s'il y a action, c'est-à-dire connaissance, c'est que des liens cachés existent entre eux. Les découvrir sera le but de la philosophie scientifique et, plus généralement, de la théorie de la connaissance. Mais ces études, par leur nature même, vont se trouver obligées d'introduire des formes nouvelles de connaissance qui sous le nom d'intuition, joueront le rôle d'intermédiaire.

Il est assez vite évident que cela n'est pas, et ne peut pas être, la solution cherchée: découvrir un intermédiaire ou plusieurs, donne une meilleure description des faits, mais ne les explique pas, ne les relie pas à un principe qui en fasse les aspects d'une unité générale. C'est le problème de la conscience qui se pose alors et c'est le point que l'humanité a atteint aujourd'hui. La reconnaissance de l'intuition, d'éléments non rationnels, fait découvrir autour de la conscience mentale un vaste domaine inconscient par rapport à elle, mais de nature consciente. Cette conscience mentale dont on avait fait un soleil central monopolisant la lumière du ciel n'est plus qu'une étoile perdue dans une immense nuit. Celle-ci se révèle à l'examen comme un univers formé de parties diverses : un subconscient inférieur à la raison, un superconscient qui la dépasse et, autour du noyau rationnel qui nous est accessible, à son niveau et tout mêlé avec lui, un monde subliminal.

La connaissance objective peut se développer indéfiniment en étendue et en précision sans pouvoir ni se justifier ni s'approfondir. Dès que la conscience humaine sent le besoin d'aborder ces problèmes, c'est vers elle-même, vers un élément subjectif qu'elle se tourne. Et ceux qui ont franchi l'étape, les grands précurseurs, nous ont prévenu qu'en ce royaume intérieur se trouve le Soi individuel percevant le Soi universel et, au degré supérieur, un avec lui. C'est l'identité de *l'atman* et du *brahman*, l'entrée dans l'unité de l'esprit.

*

L'importance croissante de cette tendance subjective est visible sans peine au cours des dernières décades. Ses premières manifestations furent une sorte de vitalisme psychologique voulant saisir les nuances et le jeu des tendances cachées mais qui, privé de la connaissance réelle des lois de la conscience, s'est souvent limité à nous présenter l'envers de nos émotions et de nos activités superficielles. Il l'a fait avec une habileté consommée qui l'a conduit à décrire plus souvent les maladies de la vie que sa santé et sa force. L'art russe fut un des sommets de cette période à quoi les éléments celtiques présents en France et en Grande-Bretagne ont ajouté une tendance plus profonde dirigée vers une découverte de l'âme des choses. Quelque imparfait que ces débuts aient été, ils marquent le moment capital où commence la vraie découverte: celle d'un nouveau monde intérieur capable de créer un jour, extérieurement, une nouvelle vie sociale.

Ce mouvement de conscience, cette révolution, n'a pas été sans luttes. Pendant une période qui n'est pas terminée, "les activités dominantes du monde . . . ont été, en Occident, le résultat d'une lutte confuse et d'un essai d'adaptation des vieilles impulsions intellectuelles et matérialistes avec de nouvelles, subjectives et vitales. Ces dernières n'étant pas illuminées par un développement réel, intérieur, de l'âme, ont essayé de s'emparer des premières et de les utiliser pour (satisfaire) leur exigence effrénée de la vie: le résultat en a été cette monstrueuse et parfaite organisation de volonté de vie et de volonté de puissance qui s'est déversée sur le monde avec l'agression germanique (de 1914-18)".¹ Le plus récent conflit a intensifié encore cette note démoniaque où l'asservissement de l'intelligence à la satisfaction d'une vitalité dramatique, coupée de toute source de vérité et même ouvertement dressée contre elle, a atteint sa redoutable perfection. La tendance à faire des masses humaines un troupeau discipliné, la conception de l'éducation collective de l'enfance en sont autant de marques.

Ce domaine de l'éducation est pourtant l'un de ceux où les progrès les plus décisifs ont été réalisés. Après des hésitations nombreuses on a fini par admettre que l'enfant n'est pas un objet remis au maître pour être éduqué, mais une âme vivante qui cherche à s'exprimer et que "le devoir des parents aussi bien que du maître est de rendre l'enfant capable de s'éduquer lui-même..."² Il reste encore à nos éducateurs à découvrir que le vrai secret, qu'il s'agisse d'un adulte ou d'un enfant, est de l'aider à découvrir son vrai soi, la véritable entité psychique intérieure et de lui donner la première place; car alors elle prendra charge elle-même du travail de l'éducation.

Ce sont là quelques aspects de la tendance subjective limitée ou reliée à la nouvelle conception que nous nous faisons de l'individu. L'évolution qu'elle a donnée aux idées de collectivité humaine et particulièrement de nation, sont tout aussi importantes.

*

Une nation, comme un individu, n'est pas un corps qui possède une âme, mais une âme qui s'exprime par un corps: tel est l'aspect essentiel du nouveau point de vue. Elle s'oppose à l'idée d'une nation objective, groupe d'individus et localisation géographique, unie par des facteurs uniquement matériels, présents ou passés. C'est pourtant à travers le matérialisme social que l'âme nationale s'est d'abord manifestée, mais ce n'étaient que des mouvements isolés avec "si l'on peut dire, un sens objectif de la subjectivité".³ Au début de ce siècle, au contraire, le mouvement s'est étonnamment accéléré. C'est là qu'il faut voir le sens véritable du *Swadeshi* au Bengale ou du *Sinn-Fein* irlandais dans sa première période, non politique. Mais ce n'est que plus récemment encore que ces diverses tendances ont pris conscience de leur vraie nature, et que les nations qui voulaient être elles-mêmes ont compris tout ce que ce but impliquait.

L'éveil du sentiment subjectif, la découverte de l'âme, est un résultat, et une étape de l'évolution: il ne faut pas en conclure qu'elle détermine toujours ce que le langage courant appelle un progrès. Toute évolution comporte ses dangers d'échec ou de déviation. Le rôle déterminant de l'éveil subjectif a été particulièrement net dans le cas de l'Allemagne. En 1914, ce pays était "le plus remarquable exemple d'une nation subjective parce qu'elle avait, en premier lieu une certaine espèce de vision - malheureusement plus intellectuelle qu'illuminée - et le courage de la suivre malheureusement là aussi par une hardiesse plus vitale et intellectuelle que spirituelle - et, secondement . . . elle était capable d'ordonner sa vie de manière à exprimer sa propre vision. . . La source réelle de cette grande force subjective qui a été tellement défigurée dans son activité objective, n'était pas dans les hommes d'état ou les soldats de l'Allemagne - pour la plupart d'assez pauvres types d'hommes- mais venait de ses grands philosophes subjectifs, Kant, Hegel, Fichte, Nietzsche, de son grand penseur et poète subjectif Goethe, de ses grands musiciens subjectifs Beethoven et Wagner, et de tout ce qu'ils représentaient dans l'âme et le tempérament allemands. Une nation dont les maîtres succès appartiennent presque entièrement aux deux domaines de la philosophie et de la musique est clairement prédestinée au subjectivisme et à produire un résultat profond en bien ou en mal au début d'un âge subjectif."⁴

De ce qu'il soit résulté ce que l'on sait de ces possibilités il ne faut rien conclure d'autre que la nécessité de ne pas suivre l'exemple donné et de ne pas pervertir les forces spirituelles. Le mauvais emploi d'un pouvoir n'est pas un argument contre son usage légitime. Et nul ne doit se faire d'illusion, nous aurons tous à tenter ce que l'Allemagne n'a pas su faire; il est donc important que nous sachions pourquoi et en quoi elle a échoué. Elle a échoué pour la raison même qui fait tomber d'ardents disciples sur le chemin du yoga: "elle a pris son ego vital pour son être véritable, elle a dit: je suis ma vie et mon corps, et il ne peut y avoir de plus grande erreur pour un homme ou pour une nation".⁵

L'individu qui cherche la loi profonde de son être ne peut la découvrir sans danger que s'il respecte deux fois fondamentales. Tout d'abord l'ego n'est pas le soi: Dieu est le soi. Ensuite l'individu n'est pas isolé, mais solidaire de ses semblables. "La société n'a pas le droit d'écraser ou d'annuler l'individu; l'individu, aussi longtemps qu'il choisit de vivre dans le monde, n'a pas le droit de négliger. . . ses semblables et de vivre en guerre avec eux ou de rechercher un bien égoïstement isolé. Et quand nous disons (qu'il n'en a) pas le droit, ce n'est pas d'un point de vue social, moral ou religieux, mais du point de vue le plus positif et par suite simplement de la loi même de l'existence".⁶

Ces deux vérités s'appliquent aux nations comme aux individus. En s'identifiant à son ego l'Allemagne a été conduite à une série de conséquences logiques qui étaient autant d'erreurs subjectives. Tout d'abord elle ne "vit plus l'individu que comme une cellule de l'ego collectif", dont la vie devait être complètement soumise aux nécessités de la vie de la nation, c'est-à-dire aux volontés de l'État. Ensuite elle décida que, en conséquence du principe précédent, "le service de l'État et de la communauté est la seule règle absolue de moralité . . . L'insuffisance, l'incompétence, l'échec sont la seule immoralité"⁸... "Troisièmement la survivance du meilleur étant le plus grand bien pour l'humanité et la survivance du meilleur étant assurée par l'élimination des inaptes, la conquête du monde par la culture germanique est la voie droite du progrès humain. . . Donc toute vie incapable de cette culture doit être éliminée ou détruite, toute vie capable (de cette culture) mais n'en atteignant pas le niveau doit être conquise et assimilée. . . "⁹

On a voulu voir dans ces principes, qui se sont singulièrement répandus depuis lors, sous des noms variés, voire opposés, ne cachant pas leur identité foncière, le renouveau de quelque paganisme ou de la religion d'Odin. Il n'en est rien. "Il s'agit d'un évangile nouveau et moderne né de l'application d'une logique métaphysique aux

conclusions de la science matérialiste, d'un subjectivisme philosophique lié au positivisme objectif et pragmatique d'une pensée récente. "10 Pour voir clairement l'origine de ces erreurs il faut remonter à leur source et trouver la véritable individualité de l'homme ou de la nation. Elle ne réside pas dans leur vie physique ou économique, pas même dans leur culture, qui ne sont que des moyens d'expression d'une unité profonde, d'un soi unique reliant harmonieusement ses aspects divers.

L'exemple qui vient d'être donné montre assez que le simple fait d'adopter une attitude subjective ne constitue pas la solution du problème: c'est une condition nécessaire mais non suffisante. Il existe en effet un bon nombre d'attitudes subjectives qui sont autant de solutions partielles, incomplètes, et par là chargées de dangers. Celle dont nous venons de parler est un individualisme subjectif, capable de se limiter à un individu social ou humain parce qu'elle ne considère que les aspects physique et vital de l'être et n'admet comme but que la satisfaction de leurs tendances. Cette attitude peut inclure aussi l'aspect mental, ériger des systèmes que l'individu se fera un devoir d'universaliser en les imposant. Aucune de ces solutions partielles ne peut établir sur leur vraie base les relations du groupe et de l'individu: elles ont fourni avec éclat la preuve de leur incapacité sur ce point. C'est pourquoi elles ne peuvent durer et aboutissent à une sortie hors de l'individualisme ou, dans les cas extrêmes, à la mort.

Franchir le pas libérateur est difficile parce qu'il n'est rendu possible que par l'abandon des confortables limites individuelles. En avoir le courage, c'est "élargir la notion du soi et, comme la science objective qui voit dans la nature une force universelle qui est la réalité une dont tout procède, arriver objectivement à la réalisation d'un être universel ou d'une existence qui s'accomplit dans le monde et dans l'individu et dans le groupe avec une égale considération pour tous en tant que pouvoirs égaux de sa propre manifestation".¹¹ "L'idéal de l'existence humaine personnelle et sociale serait { alors) sa transformation progressive en un jaillissement conscient, joie, puissance, amour, lumière, beauté du transcendant et universel Esprit. "¹².

On ne peut se contenter à moins, dès que le but que l'on se propose est vraiment une solution totale du problème. L'être humain possède, seul dans la nature, le pouvoir, d'atteindre consciemment à la réalité qui est son être véritable et "de posséder le Soi, l'Idée, la Volonté qui l'ont constitué, et il peut par là devenir le maître de sa propre nature et de plus en plus . . . le maître de la nature elle-même. Accomplir cela . . . selon la loi et la nature de l'existence humaine, mais d'une existence humaine accomplie en Dieu et accomplissant Dieu dans le monde, tel est le destin du monde, et de l'homme et l'objet de son existence individuelle et sociale".¹³ C'est pourquoi les périodes subjectives de la vie humaine sont toujours incomparablement les plus fécondes et les plus importantes, car l'homme y prend contact avec la source de toutes ses possibilités. Mais l'individu n'est que le début d'une série dont l'humanité est l'extrémité et le groupe social le moyen terme: à chacun de ces trois termes correspond un aspect de la loi de l'existence.

"Pour l'individu, la loi est de perfectionner son individualité par un libre développement provenant de l'intérieur, mais de respecter, d'aider et d'être aidé par le même libre développement en d'autres, d'harmoniser sa vie avec la vie du groupe social et de se manifester en tant que force de croissance et de perfection de l'humanité.



Immeuble principal de l'Ashram



"La loi de la communauté ou de la nation est également de perfectionner son existence corporelle par un libre développement (provenant) de l'intérieur, aidant celui de l'individu et en tirant plein avantage mais de respecter, d'aider et d'être aidée par le même libre développement d'autres communautés et nations, d'harmoniser sa, vie avec celle de l'ensemble humain et de se manifester elle-même en tant que force pour la croissance et la perfection de l'humanité. "La loi de l'humanité est de poursuivre son évolution ascendante pour trouver et exprimer le Divin sous forme de l'ensemble humain, en tirant plein avantage du libre développement et des gains de tous les individus et des nations et groupes d'hommes, afin de travailler à atteindre le jour où l'humanité pourra réellement et non seulement idéalement, être une divine famille."¹⁴

*

Un tel énoncé satisfait notre intuition d'un équilibre des manifestations humaines, mais il se heurte à ce fait évident que l'humanité n'existe que comme une somme, et non comme une unité organique. Le plus ample groupement humain existant est la nation, étape intermédiaire, et c'est à ce qui a été fait à son niveau qu'il faut nous adresser pour voir ce que signifie, en fait, cette tendance à la connaissance de soi qui nous paraît le sens évident ou caché de l'évolution individuelle ou sociale.

Or les étapes de ce qu'il est convenu d'appeler le progrès humain sont schématisées par les deux mots de barbarie et de civilisation. Nous pouvons les adopter, mais en précisant leur sens un peu vague: la barbarie est l'identification de soi-même avec la partie physique et vitale de l'être, la civilisation est ce qui implique une union avec l'élément mental, humain par excellence. Et dans la civilisation nous distinguerons deux zones suivant que la conscience y présente seulement des réactions mentales ou qu'elle y possède une activité mentale propre. A ce dernier stade, le plus élevé, nous réserverons le nom de civilisation cultivée ou de culture.

La culture n'est pas d'un accès facile car l'homme entraîne avec lui toute la charge d'un long passé d'évolution animale et même végétale, qui lui fait comprendre parfois que la connaissance, la science, la philosophie, l'art et la religion forment son domaine propre, mais qui fait qu'il lui est difficile de s'y consacrer exclusivement.

Le domaine de la culture n'est pas exempt de divisions et de luttes. La plus connue est celle qui oppose l'éthique, l'homme moral à l'artiste, l'Athènes de Périclès à Sparte sa contemporaine. Ces deux aspects de l'homme correspondent à deux des principes essentiels de la tradition indienne, *tapas* et *ananda*, le principe d'action et celui de félicité. Rien ne les oppose dans leur vérité, aussi doit-il être possible de trouver un autre principe qui permette de les utiliser chacun à enrichir et à élargir l'autre: on a cru le trouver dans la raison et la volonté intelligente.

Ce haut pouvoir de notre être se montre un juge utile et un législateur compétent quand il s'adresse en nous aux forces inférieures dont les tendances discordantes sont une source constante de déséquilibre et de souffrance. La raison leur fait comprendre leur nature et leur rôle véritable et les enrichit en les disciplinant. Malheureusement ce pouvoir de la raison sur la vie s'arrête à un niveau bien superficiel: le cœur de tous les problèmes vitaux importants lui échappe, elle n'a pu en maîtriser aucun par ses propres forces. Quand un succès se manifeste il est visible que la raison en a été l'instrument, mais non pas la source. La raison peut aussi transmettre à notre conscience des vérités supérieures et la mettre en contact avec les principes universels. Mais le contact est indirect, le mécanisme intellectuel traduit l'unité complexe en un groupement de vérités et d'idéals séparés, disparates, il engendre plus de discussions que d'harmonies; il est assez vite évident que la raison est prête à justifier toute idée, toute théorie, tout système politique. Elle ne leur demande pour cela que d'être raisonnables, c'est-à-dire de pouvoir donner prise à son mécanisme. La raison n'est pas un roi mais un ministre, c'est d'un plus haut pouvoir qu'elle reçoit ses ordres.

Ce caractère subordonné reste caché par deux principes, ou plutôt par deux articles de la foi rationaliste. D'après le premier il existe une bonne raison en chaque cas, et toute autre qui en diffère est fautive; d'après le second, l'avenir doit apporter à la raison tous les succès dont elle se montre actuellement incapable. Ses faiblesses constitutionnelles sont imputées à une information incomplète ou à un entraînement insuffisant.

Ainsi l'homme confronté par les grands problèmes de la vie, qui sont tous des problèmes d'harmonisation de termes apparemment opposés, tend-il à éluder le problème sans le résoudre en supprimant un des termes en présence, et refuse-t-il d'accueillir l'élément supérieur qui seul peut apporter la solution par une synthèse.

L'insuffisance de la raison à fournir une solution réelle aux grands problèmes de notre vie se voit particulièrement bien dans le domaine religieux. Pour la raison, la religion n'est qu'une masse de superstitions considérées tantôt comme nuisibles, tantôt comme utiles, mais en ce dernier cas on s'efforce d'expliquer leur origine, d'en excuser les extravagances, d'en corriger les excès, en un mot de la purifier en vue d'exalter sa valeur morale ou son utilité pour l'État. On a même été jusqu'à la chimère d'une religion rationnelle, alors que l'aspect de l'activité religieuse qui se rapproche le plus des démarches de la raison est de toute évidence la connaissance de Dieu, c'est-à-dire d'un être qui échappe au domaine rationnel en le dépassant. Ce qui ne veut pas dire que la raison ne puisse aider à le connaître, mais seulement quand cette raison sera pénétrée d'une lumière supérieure.

Un échec analogue se rencontre dans le domaine esthétique. La raison s'est efforcée d'énoncer des règles de beauté sous forme de canons artistiques et réserve le titre de classiques aux périodes qui sont sensées les avoir appliqués le plus exactement. C'est une prétention assez peu légitime car l'obéissance aux canons a généralement produit des travaux qui sont beaux malgré les règles et non grâce à elles, et l'on peut même se demander si lors d'une ère artistique nouvelle le génie créateur n'a pas tout d'abord fait naître le style nouveau duquel la raison a extrait par la suite ses formules, qui constatent et résument mais ne guident pas.

En réalité, l'esprit d'un art classique est d'atteindre à l'universelle beauté et de lui subordonner ses expressions individuelles, à l'inverse du mouvement romantique. Mais "tout grand art porte en soi avec un élément classique (des éléments) romantiques et réalistes - en comprenant le réalisme dans le sens d'une mise en évidence de la vérité extérieure des choses".¹⁵ La dominance de l'un d'eux ne constitue pas un caractère essentiel. "L'appréciation constante de la beauté atteint les sommets de l'illumination et de la joie, non par l'analyse... mais par une exaltation de l'âme, dans laquelle celle-ci s'ouvre elle-même entièrement à la lumière, à la puissance et à la joie de la création..."¹⁶ Cet acte créateur n'est certes pas rationnel bien qu'il puisse parfois être rationalisé après coup. Or chez l'artiste, les mobiles de l'action montrent que "...la recherche de la beauté est à son début seulement une satisfaction par la beauté de la forme... elle est à (son étape) intermédiaire seulement une satisfaction par la beauté de l'idée saisie, de l'émotion évoquée. Au-delà, l'âme de beauté en nous désire le contact, la révélation... d'une beauté absolue,... suprarationnelle... mais à laquelle l'âme elle-même veut arriver à travers ses voiles. Quand elle peut recevoir le toucher de cette beauté universelle, absolue, de cette âme de beauté, de ce sentiment de sa

révélation dans la moindre ou la plus grande chose, la beauté d'une fleur, d'une forme, la beauté et la puissance d'un caractère, d'une action, d'un événement, d'une vie humaine, d'une idée, d'un coup de pinceau ou de ciseau, ou d'un éclair de l'intelligence, des couleurs d'un couchant ou de la grandeur de la tempête, c'est alors que le sens de la beauté en nous est réellement, puissamment, entièrement satisfait. . . Trouver la plus haute beauté c'est trouver Dieu; révéler, incarner, créer comme l'on dit, la plus haute beauté, c'est exprimer par notre âme la vivante image et la puissance de Dieu". 17

Et c'est encore une volonté de s'approcher de Dieu qui anime toute morale, toute recherche d'un bien totalement satisfaisant. Et, de même que la multiplicité des styles et des canons peuvent tous se justifier rationnellement, la multiplicité des morales, toutes justifiables, montre que la raison ne peut ni découvrir ni créer par elle-même dans le domaine du bien, mais seulement transmettre en donnant une forme. Aussi "n'est-il qu'une règle sûre pour l'homme moral: s'attacher à son principe du bien, à son intuition du bien, et gouverner ainsi sa conduite. Il pourra se tromper mais il sera sur la bonne voie . . . parce qu'il sera fidèle à la loi de sa nature". 18 "En fait, l'éthique...est un essai de croître dans la nature Divine."19

Dans toutes ses manifestations supérieures, l'homme tend donc vers Dieu. Faut-il croire qu'une tendance opposée domine les royaumes infrarationnels, ces domaines où se rencontrent les plus grandes résistances à la pénétration de l'esprit. Ou bien peut-on là aussi déceler la marque divine d'une action suprarationnelle voilée, promesse d'une possibilité qui engage l'avenir et détermine faiblement le présent? "La première marque du suprarationnel, quand il intervient pour saisir une portion quelconque de notre être est l'apparition d'idéals absolus. . .";20 Ceux-ci ne manquent certes pas dans le domaine vital: amour, politique, patriotisme en fournissent abondamment. Il n'est pas jusqu'à la guerre qui n'incite à l'héroïsme "et sans héroïsme l'homme ne peut croître jusqu'à la Divinité".21 Rien en nous n'est donc exclu du domaine d'influence de la vie supérieure.

On pourrait s'attendre à ce que la religion, qui est toujours consacrée à ces domaines élevés, soit un guide tout désigné pour cette ascension. C'est en effet cela qui est son vrai rôle, et si elle ne l'a pas rempli c'est que l'on a confondu la vraie religion avec des crédos particuliers, des sectes, des cultes, des sociétés religieuses ou des églises. "La vraie religion est une religion spirituelle, qui cherche à vivre dans l'esprit, dans ce qui est au-delà de l'intellect, au delà de l'être esthétique, éthique et pratique de l'homme, et (qui cherche) à informer et à gouverner ces membres de notre être par la lumière et la loi de l'esprit. Le religionisme au contraire se retranche en quelque étroite exaltation piétiste des formes inférieures, donne donc une importance exclusive à des dogmes intellectuels, des formes et des cérémonies, à quelque code moral fixe et invariable, à quelque système religioso-politique ou religioso-social... choses qui sont des aides et des supports, (mais) non l'essence."22 Cette attitude arrive à détacher la spiritualité de la vie, ce qui explique la décadence de la vie religieuse en Occident et la contraction progressive de son domaine qui, en partant de l'attitude médiévale, a conduit à travers la renaissance et la réforme jusqu'à l'attitude rationaliste moderne. Ni le moine retiré du monde cherchant son salut, ni le matérialiste voulant satisfaire ses appétits ne peuvent être les guides de l'humanité. "L'homme spirituel qui peut guider la vie humaine vers sa perfection est représenté par l'ancienne idée indienne du *Rishi* qui, tout en vivant la vie d'un homme, a trouvé le monde de la vérité supra-intellectuelle, supramentale, spirituelle. Il s'est élevé au-dessus des limitations inférieures et peut regarder toutes choses d'en haut, mais il est aussi en sympathie avec leurs efforts et peut les voir de l'intérieur; il a la connaissance complète et la connaissance supérieure. Il peut donc humainement guider le monde comme Dieu le guide divinement, parce que comme le Divin, il est dans la vie du monde et pourtant au-dessus d'elle."23

C'est donc dans la spiritualité que réside le dernier, le seul espoir de perfection pour l'individu comme pour la communauté.24 Une ère subjectiviste rend possible cet avènement, et toutes les manifestations supérieures de notre conscience actuelle montrent les caractères de début d'une telle époque. Cela ne suffit pas pour annoncer, même pour un avenir lointain, la venue du royaume de Dieu sur terre, mais seulement une possibilité. Une ère de subjectivité peut aboutir à un échec, cela s'est vu, mais ce fut en général en raison d'une insuffisance de préparation. Ce danger est moins à craindre quand la conscience est plus riche, plus libre et plus variée dans son contenu: "Dans de telles circonstances, bien qu'un progrès total puisse n'être pas accompli, un grand progrès peut être prévu comme certain".25

Si tel est le but de l'évolution humaine, il est possible de résumer ses phases en trois mouvements principaux: infrarationnel, rationnel, suprarationnel. Chacun d'eux met à la première place l'aspect correspondant de notre être. Mais tous les trois s'ont toujours présents, et même les manifestations individuelles ou sociales primitives contiendront leur part de raison et de spiritualité. L'homme est essentiellement mental, il est donc juste qu'il soit jugé selon son pouvoir d'exprimer puis de dépasser son élément caractéristique. Dans le domaine collectif cette

évolution commence comme nous l'avons dit, par une liberté soumise aux intuitions vitales, qui, progressivement organisées, puis remplacées par une raison de plus en plus puissante, laisse s'instaurer l'individualisme ou le collectivisme. Ceux-ci, incapables comme nous le constatons, de trouver dans la raison leur loi véritable et leur justification, placent l'homme devant la nécessité d'une conversion vers le centre et l'origine de son être. Cette période de réorganisation subjective tend vers ce que l'on peut appeler une anarchie spirituelle puisque chaque conscience pleinement développée doit trouver en elle-même sa propre loi vécue et l'intégrer dans la loi de la communauté. Ce qui a été dit de la vie divine et de son expression peut faire saisir ce que l'on peut entendre par là. Il est clair que la révolution que cela représente doit nécessairement commencer par la formation d'individus nouveaux de par la structure de leur conscience, où l'élément mental ne pourra plus prétendre à une illusoire suprématie, mais sera mis à sa place véritable de ministre de la connaissance spirituelle. Aucune recette sociale et politique ne peut éviter cette nécessité, mais le milieu social peut se montrer plus ou moins favorable à l'apparition d'une humanité nouvelle: il peut même rendre impossible pour un temps tout progrès en ce sens. C'est à un danger de ce genre que nous venons d'échapper.

La voie même de l'évolution humaine à notre époque est donc l'ouverture de la conscience humaine à ses plus hautes possibilités: c'est le yoga tel que nous l'avons exposé sous sa forme intégrale. Et ceci justifie la possibilité, que l'évolution historique de l'Inde nous avait fait rencontrer, de voir ce pays jouer le rôle central dans l'époque humaine qui commence.

*
* *

CHAPITRE XXIII

L 'IDÉAL DE L'UNITÉ HUMAINE

L'aspect du problème humain qui vient de nous occuper est surtout individuel, le groupe n'y a joué qu'un rôle secondaire, considéré comme un ensemble où les valeurs psychologiques les plus fréquentes définissent le comportement général. On peut examiner la question du point de vue de la collectivité, directement.

Il existe dans les sociétés humaines une tendance à élargir sans cesse les limites du groupe: de la famille au clan, à la tribu, de la province à la nation, de celle-ci à l'empire. Et, sous-jacent à cette évolution, on voit s'élever dans la conscience l'idéal de l'unité humaine, à la fois aspect subjectif et origine du mouvement extérieur, subconscient dans ses premières phases, inexprimé puis pleinement visible. Son expression sociale se heurte à plusieurs difficultés. Tout d'abord aucun groupe stable plus étendu que la nation n'a été encore créé; la nation est à peu près éternelle, les empires sont passagers; c'est donc le stade national qui doit être notre point de départ. Ensuite, de même que la manifestation des tendances subjectives ne constitue pas forcément ce que l'on appelle un progrès, de même l'agrandissement de l'unité sociale et politique n'est pas nécessairement un avantage à tous les points de vue; "Il semblerait plutôt que la vie collective soit plus à son aise, plus originale, variée, féconde quand elle peut se concentrer en des espaces limités et des organismes plus simples - L'Europe moderne doit les deux tiers de sa civilisation à trois de ces moments suprêmes de l'histoire humaine: la vie religieuse des groupes de tribus qui s'appelaient elles-mêmes Israël et, par la suite, celle de la petite nation des juifs; la vie aux multiples aspects des petites cités grecques; enfin, semblable mais plus restreinte, la vie artistique et intellectuelle de l'Italie médiévale. Aucun âge non plus ne fut en Asie plus riche en énergie, plus digne d'être vécu, plus productif des résultats les meilleurs et les plus durables, que la période héroïque de l'Inde où celle-ci était divisée en petits royaumes dont la plupart n'étaient pas plus grands qu'un district actuel."¹

Pour qu'une collectivité dure, développe, produise, il faut que les tendances séparatives, centrifuges, disruptives de ses parties soient contrebalancées par des tendances opposées: il faut que l'individualisme y soit subordonné à une règle générale, ce qui peut se faire de nombreuses manières qui se rangent en deux grandes classes: par la

force d'un élément (province, classe, caste) dominant, ou par un consentement mutuel.

Notons avant de poursuivre que des conflits sont inévitables au sein de toute collectivité, car la prédominance y appartient au groupe qui développe le mieux ce qui est nécessaire au moment considéré pour l'évolution de l'ensemble. Et comme cette évolution a pour résultat de modifier les besoins, il s'ensuit que le pouvoir passe nécessairement d'un groupe à un autre, ce qui ne va pas sans conflits. C'est ainsi qu'on a vu en Europe et en Amérique les possesseurs des fonctions sociales supérieures - les brahmanes et les ksatriyas - disparaître en tant que classes dominantes et ne laisser subsister que les deux grands groupes opposés des possesseurs de richesses et des travailleurs. L'élimination n'a eu pour résultat qu'un déplacement des conflits.

Le refus d'une classe de se soumettre à son destin naturel, d'abdiquer au moment voulu, peut avoir les plus graves conséquences. Ce fut le cas dans l'Inde "où le refus final des brahmanes et des ksatriyas d'élever à leur niveau dans la mesure du possible l'ensemble de la nation, la création d'un abîme infranchissable de supériorité entre eux-mêmes et le reste de la société, a été la cause principale du déclin et de la décadence".²

Même si cette cause de difficultés était supprimée, l'opposition des tendances individualistes et collectivistes ne cesserait pas pour cela. Elle ne peut disparaître que si les tendances qui en sont responsables s'harmonisent en une synthèse supérieure. Or dans tous les problèmes de la vie, qui sont tous des problèmes d'harmonie de paires opposées, la nature agit par une sorte de balancement qui fait passer la prépondérance alternativement de l'un à l'autre de ces deux termes. Ces alternatives ont fait surgir deux attitudes principales: l'une affirme la prépondérance absolue de l'État sur l'individu - Sparte dans l'antiquité, l'Allemagne d'Hitler et la Russie de Staline- L'autre qui, tout en voulant la primauté de l'État, cherche en même temps à donner autant de liberté, de pouvoir et de dignité~ qu'il est possible à l'individu - l'ancienne Athènes, la France de la III^e République. - Il faut y ajouter une troisième attitude "Où l'État abdique le plus possible en faveur de l'individu.. . de ce type l'Angleterre a été jusqu'à ces derniers temps le grand exemple".³

Quand nous parlons d'État, il va sans dire que la forme politique de cet État n'a pas d'importance. Ce qui compte c'est le rôle qu'il accorde à l'individu, c'est le degré où il pousse la substitution de sa machine administrative et bureaucratique à la réalité vivante de la nation. En théorie, l'État est la sagesse et la puissance de la collectivité organisée en vue du bien de tous; en pratique il ne contient de ces deux pouvoirs que la portion dont il permet l'expression. Ce n'est pas un être correspondant à une forme définie de conscience; "c'est un être militaire, politique et économique; mais il n'est intellectuel et moral qu'à un degré faible et rudimentaire; et malheureusement, le principal usage qu'il fait de son intellect peu développé est de tromper la conscience morale mal assurée par des fictions, des formules et, récemment, par des philosophies d'État".⁴ Pour justifier son existence, il s'efforce d'organiser le bien-être des individus et, depuis quelque temps, leur développement intellectuel et moral. En échange de ses efforts sur ces points, il exige d'absorber toutes les activités individuelles. Prétention tout au moins prématurée et qui, "si elle était satisfaite, finirait certainement par un arrêt du progrès humain, par une stagnation confortablement organisée comme celle qui envahit le monde gréco-romain après l'établissement de l'empire romain".⁵

L'État prétend aussi être le meilleur moyen d'aider l'évolution de l'individu. Il devrait en effet créer et conserver un milieu favorable au progrès, et s'arrêter à cela. Car c'est toujours de l'individu que vient le progrès alors que la collectivité tend à perpétuer l'ordre établi: "il en sera ainsi tant que le groupe ne sera qu'une entité économique et physique, tant qu'il ne prendra pas conscience d'incarner une âme collective".⁶ Et c'est là que nous en sommes car il n'existe pas actuellement dans les consciences individuelles un sentiment de l'État comparable au sentiment national. On trouverait bien, surtout dans les pays où l'État est monopolisé par un seul parti politique, un écho d'un tel sentiment, provoqué par les efforts du parti dominant pour éduquer politiquement les masses de manière à assurer la continuation de sa suprématie. Mais quelque ampleur que ces tentatives aient prise, les résultats actuels et notamment la réapparition des nationalismes au sein de régimes ayant une portée essentiellement internationale, corroborent ce fait que la plus ample unité sociale ayant une existence psychologique propre est la nation.

Le meilleur exemple du caractère inévitable et naturel de sa formation est sans doute fourni par l'évolution de l'Inde. Nulle part les tendances sociales centrifuges n'ont été plus fortes et plus durables, nulle part elles ne peuvent se vanter d'avoir détruit tant de puissants empires. Et pourtant la tendance nationale naturelle s'y est obstinée durant des millénaires, avec cette capacité habituelle aux énergies subconscientes de transformer les circonstances les plus défavorables en puissantes possibilités de succès. Dès son origine l'Inde a exprimé son idéal du *Samrat* ou *Chakravarti Radja* et les deux grandes épopées n'en sont qu'une expression, la première décrivant l'établissement d'un règne impérial du *dharma*, la seconde faisant la description d'un tel royaume supposé réalisé au cœur du pays. "Et l'histoire politique de l'Inde est celle d'une succession d'empires indigènes et étrangers,

chacun d'eux détruit par les forces centrifuges, mais amenant chacun la tendance centripète plus près de son émergence triomphale. Et c'est une circonstance significative que plus le gouvernement était étranger, plus grande a été la force d'unification du peuple soumis. Cela est toujours un signe sûr que l'unité nationale essentielle est déjà là et qu'une vitalité nationale indissoluble nécessite l'inévitable émergence d'une nation organisée." 7

L'échec des empires dans l'histoire montre que pour aucun d'eux ne s'était constituée une semblable unité psychologique. Tout le problème revient donc à savoir comment il serait possible de passer d'un empire hétérogène à un vaste ensemble humain unifié et cohérent.

La seule tentative historique importante en ce sens est celle de l'empire romain. Par une pression généralement pacifique, Rome fit disparaître les sentiments nationaux séparés et put admettre ses sujets latinisés aux plus hautes charges civiles et militaires, voire à la pourpre impériale. "Le résultat fut que tout l'empire devint psychologiquement, et non seulement politiquement, une seule unité gréco-romaine. Jusqu'à ce point, le Romain remporta un succès; mais en détruisant, même paisiblement, les cultures vivantes ou les individualités naissantes des nations qu'il gouvernait, il a privé ces nations de leur vitalité; et en conséquence . . . son empire vivait seulement en son centre... Et quand il tomba en pièces, ce sont les barbares, et non les vieux peuples ressuscités, qui ont été ses héritiers. Car leur barbarie était au moins une force vivante et un principe de vie, alors que la civilisation gréco-romaine était devenue un principe de mort; . . . elle devait être détruite dans sa forme et semée à nouveau dans son principe dans le champ de la vigoureuse culture vitale de l'Europe médiévale". 8

Quelque chose nous reste de cette grande expérience, qui nous montre ce qui est possible et ce qui doit être évité. C'est un nouveau type d'empire qui peut atteindre le but cherché, celui d'une fédération impériale. Mais il reste à savoir si un tel groupement peut être fondé avec une stabilité suffisante et comment un empire en apparence aussi artificiel pourrait être transformé en une unité psychologique naturelle.

L'évolution de l'empire britannique vers une communauté de libres nations, l'ampleur donnée à la notion de dominion, la création au sein de l'empire d'une possibilité de double nationalité sont autant de signes d'une haute importance. Il ne faut pourtant pas se faire d'illusion sur les obstacles que rencontrerait une telle formation si elle devait tenter d'unir le monde entier. Le Common-wealth britannique reste, quelle que soit sa souplesse, un groupement britannique, une sphère d'influence de la Grande-Bretagne. Il représente donc des intérêts qui doivent inévitablement contrarier ceux d'autres nations ou d'autres groupements. L'attitude anglaise vis-à-vis des tentatives de fédérations européennes passées ou présentes, suffit à montrer que si un pas est fait, il en reste beaucoup à faire. Le problème des relations entre le tout et ses parties s'est déplacé au cours de l'évolution sociale sans pourtant se résoudre. Les sociétés antiques européennes étroitement hiérarchisées réservaient à une classe privilégiée les bénéfices de leur organisation. La société indienne ancienne fit un meilleur départ mais bientôt la quatrième caste - celle des *shoudras* - et surtout le groupe des sans caste, joua le rôle dévolu aux esclaves en Occident, tandis que les formes supérieures de la culture étaient, comme en Europe, pratiquement refusées aux femmes, "ce qui abaissa rapidement la société indienne au niveau de ses congénères d'Occident". 9 En fait la constitution de la nation fut une charge léguée par l'antiquité au moyen âge, et l'on serait tenté de dire que la nature a su alors réparer ses précédentes erreurs. "Cependant il n'y a pas d'erreurs dans la nature, mais seulement les variations voulues de démarches allant et venant à un rythme prévu, dont chaque pas a un sens et une place dans les actions et les réactions d'une avance progressive. C'est ainsi que la domination écrasante de l'uniformité romaine offrait un moyen, non de tuer définitivement, mais de décourager la vitalité séparative excessive des plus petites unités; de telle sorte qu'elles puissent revivre sans présenter un obstacle insurmontable à la croissance d'une véritable unité nationale". 10 Ceci fut possible en grande partie grâce "à la vie civile prolongée de Rome elle-même et par la persistance dans les *municipia* italiens du sens d'une vie séparée". 11

Deux stades se sont partagés ensuite l'évolution sociale. Au cours du premier s'est constitué une quadruple hiérarchie sociale de classes ou de castes, alors que le second tendait à effacer ces distinctions au profit d'une unification croissante. Il s'en est suivie une lutte inévitable entre la religion et l'État qui, en Europe, fut la longue opposition de la monarchie et de l'église: sa conclusion au bénéfice du pouvoir séculier est une des caractéristiques de l'histoire européenne. "Dans l'Inde, la domination d'une caste gouvernée par des considérations et des intérêts sacerdotaux, religieux et partiellement spirituels, d'une caste qui a dominé la pensée et la société et a déterminé le principe de la vie nationale mais n'a en fait ni gouverné ni administré, a toujours bloqué la voie suivie par d'autres peuples, plus tournés vers le monde, européens ou mongols. C'est maintenant seulement, après l'apparition de la civilisation européenne, maintenant que la caste des brahmanes non seulement a perdu la plus importante partie de sa mainmise sur la vie nationale, mais s'est largement sécularisée, que des considérations politiques et séculières ont pu passer au premier plan, qu'une conscience politique étendue s'est éveillée et qu'une unité organisée de la

nation, distincte de son unité spirituelle et culturelle, est devenue possible..."¹²

En Europe l'État monarchique a progressivement centralisé l'autorité et, ce faisant, a réduit la hiérarchie dont elle sortait à un simulacre vide: en accaparant la première place elle détruisait sa propre base. La société, ayant perdu son ordre, renversa toute sa hiérarchie sociale. "Liberté devint le mot de passe de la race. . . Mais la liberté est insuffisante, la justice aussi est nécessaire et devient une exigence impérieuse; un cri jaillit: l'égalité... Comme nous l'avons noté, ce besoin .aurait pu se satisfaire sous forme d'un idéal de libre coopération guidé et aidé par une autorité centrale sage et libérale exprimant la volonté commune, mais il s'est en fait retourné contre la vieille notion d'un État absolu et efficace. . . Peut-être que la liberté et l'efficacité organisée ne peuvent jamais se réconcilier de façon réellement satisfaisante tant que l'homme, individuel ou en groupe, vit par l'égoïsme, tant qu'il ne peut subir une grande transformation spirituelle et psychologique et s'élever au-delà de la , simple association jusqu'à ce troisième idéal qu'un instinct intérieur fit ajouter par les penseurs de France à leurs mots de passe de liberté et d'égalité, - le plus grand des trois, bien qu'il ne soit plus maintenant qu'un mot vide sur les lèvres des hommes: l'idéal de fraternité."¹³

Les choses ayant pris cette direction, on peut imaginer que l'unification administrative du monde puisse se faire par l'intermédiaire d'une première répartition des nations en un petit nombre de sphères d'influences, suivie de leur réunion en un État mondial; ou bien qu'un État déjà répandu sur toute la surface du globe, comme l'empire britannique, accède à la suprématie: formule beaucoup plus difficile à faire accepter que la première. Mais en faisant ces hypothèses il faut se rappeler que l'évolution politique, que nous avons seule considérée, pourrait bien "être interrompue par la guerre des classes longtemps crainte. . . L'espoir d'une harmonie entre travail et capital, qui arrangerait idyllyquement leurs causes aiguës de conflit, aux chants d'un mélodieux compromis pour le bien des plus hauts intérêts nationaux, risque d'être aussi trompeur que décevant. Même la socialisation des gouvernements et la nationalisation croissante des industries ne détruiront pas la cause première du conflit. Car la question cruciale de la forme et des conditions du nouveau socialisme d'État restera (posée): sera-t-il dirigé selon les intérêts du travail ou selon ceux de l'État capitaliste, et sa direction sera-t-elle exercée démocratiquement par les travailleurs eux-mêmes ou de manière oligarchique ou bureaucratique par les classes dirigeantes actuelles? Cette question peut fort bien conduire à des luttes qui peuvent facilement s'étendre en un conflit international, ou tout au moins intereuropéen, séparant en deux chaque nation au lieu de les unir... Et les résultats d'une telle lutte peuvent avoir un effet incalculable, à la fois en changeant dynamiquement les idées et la vie des hommes pour les engager dans de nouvelles directions, et en brisant les barrières (entre) les nations et les empires actuels".¹⁴

Il n'est pas impossible de concevoir un monde non seulement uni, mais uniformisé selon les idées développées par certains socialismes récents. "Mais la liberté est aussi nécessaire à la vie que la loi et l'ordre, la diversité (lui est) aussi nécessaire que l'unité."¹⁵ Et "par liberté nous entendons la liberté d'obéir à la loi de notre être, de nous élever vers l'accomplissement naturel de nous-même, de construire naturellement et librement notre harmonie avec notre milieu".¹⁶ Si cette liberté présente des dangers c'est que le sens de l'unité entre individus ou entre groupes est insuffisant: là encore la nécessité préalable d'une unité psychologique se manifeste. Celle-ci ne peut s'exprimer que par un groupement libre des éléments. La monarchie ayant outrepassé ses limites naturelles s'est montrée incapable de réaliser ces conditions: l'État démocratique estime avoir une meilleure chance: c'est l'idée qui domine la vie politique moderne, et tout ce qui vient d'être dit montre que deux solutions et deux seulement s'offrent à elle: la constitution d'un État mondial et celle d'une libre fédération.

Un tel État mondial implique que soit remise entre ses mains la totalité des pouvoirs militaires et du contrôle économique; l'uniformité et la centralisation y seraient des buts inévitables; il y aurait disparition des libertés des éléments, violation d'une loi de nature et formation d'une structure artificielle, donc instable. La création d'un État mondial se heurte dès le début à la vigueur renouvelée de l'idée de liberté nationale qui a suivi les deux dernières grandes guerres et la révolution russe. Les guerres ont sans doute beaucoup plus fait parler de liberté qu'elles n'en ont créé, mais le fait même d'avoir cru nécessaire d'en invoquer le principe montre son importance vitale et l'a en même temps renforcée. Mais surtout "le pur idéalisme de la révolution russe a introduit dans ce nouveau chaos créateur un élément entièrement nouveau par la reconnaissance distincte, positive, sans compromis, libre de toutes réserves diplomatiques et d'intérêt personnel, du droit de tout groupement humain naturellement distinct des autres groupements, de décider de son propre statut politique et de sa destinée".¹⁷ Or ce principe n'est ni économique ni politique, mais essentiellement psychologique et, à ce titre, appartient à une libre union de l'avenir où il sera ou l'origine ou le résultat de la nouvelle organisation. "Si cette idée est capable de faire son chemin à l'intérieur des limites de la Russie et arrive à quelque principe d'action commune..., cela signifiera (l'introduction) d'un nouveau pouvoir moral dans le monde."¹⁸ Quelque développements, modifications, déviations que ce principe ait à subir,

le fait qu'il ait été énoncé, choisi et proclamé comme principe d'une nouvelle politique est d'une importance considérable.

Son application à la formation d'une libre fédération doit soulever des difficultés de divers ordres dont les plus importantes sont de nature économique, car sur ce point une fédération est moins bien placée qu'un État centralisé. Mais la condition fondamentale de durée est l'apparition et le développement d'un sentiment qui englobe, dépasse et enfin remplace l'actuel sentiment national. C'est l'absence d'un tel sentiment qui, en réduisant l'internationalisme à une pure idée, lui a retiré toute possibilité de devenir un pouvoir d'organisation. Ce qui est nécessaire c'est: "premièrement une religion de l'humanité, bien plus puissante, explicite, consciente d'elle-même, universelle dans son appel, que la religion nationaliste du pays; secondement la claire reconnaissance par chaque homme, dans toute sa pensée et toute sa vie, d'une seule âme dans l'humanité, dont chaque homme et chaque peuple est une incarnation et une forme; troisièmement une ascension de l'homme au-delà du principe de l'ego qui vit de séparativité, sans qu'il y ait pourtant destruction de l'individualité, car sans cela l'homme verrait son évolution arrêtée; quatrième, donc, un principe et un arrangement de la vie ordinaire qui laisse un libre jeu aux variations individuelles, aux échanges par différences et à ce besoin d'aventure et de conquête par lequel l'âme de l'homme vit et devient grande, avec des moyens suffisants pour exprimer toute la vie complexe qui en résulterait et assurer la croissance dans une forme souple et progressive de la société humaine". 19

Cette religion n'est pas nouvelle: elle existe, non formulée, subconsciente mais agissante et c'est à son action que sont dus les grands changements que les autres religions n'ont pu accomplir. Elle a humanisé la société, et même - bien partiellement - ses guerres, elle a augmenté la dignité de l'homme, ouvert des voies nouvelles à son éducation et à ses possibilités. Nous avons déjà parlé de son apparition. "Le but de la religion de l'humanité a été formulé au XVIIIe siècle par une sorte d'intuition première; ce but était et est encore de recréer la société humaine à l'image des trois grandes idées apparentées: liberté, égalité, fraternité. Aucune d'entre elles n'a été vraiment conquise, en dépit de tous les progrès qui ont été accomplis. . . Ceci parce que l'idée d'humanité a été obligée dans un âge intellectuel de masquer son vrai caractère de religion, de chose de l'âme et de l'esprit, et de s'adresser au mental, vital et physique de l'homme plus qu'à son être intérieur." 20 Ces trois idées "sont trois divinités de l'âme, elles ne peuvent être vraiment possédées . . . tant que l'homme et la société vivront seulement dans l'ego individuel ou commun. Quand l'ego proclame la liberté, il arrive à l'individualisme; quand il affirme l'égalité, il arrive d'abord à la lutte, puis à un essai d'ignorer les variations de la nature, et, comme seul moyen d'y réussir, il construit une société artificielle et faite à la machine.

"Une société qui prend pour idéal sa liberté est incapable de réaliser l'égalité, une société qui tend vers l'égalité sera obligée de sacrifier la liberté. Pour l'ego, parler de fraternité, c'est parler d'une chose contraire à sa nature. . . Pourtant c'est la fraternité qui est la vraie clé du triple évangile de l'idéal de l'humanité. Mais la fraternité n'existe que dans l'âme et par l'âme, et ne peut exister par rien d'autre. . . Quand l'âme proclame la liberté, c'est la liberté de son propre développement, le développement du divin dans tout l'être de l'homme; quand elle proclame l'égalité, ce qu'elle proclame c'est l'égalité de cette liberté pour tous et la reconnaissance de la même âme, de la même divinité dans tous les êtres humains; et quand elle tend vers la fraternité, c'est en basant cette égale liberté de développement sur un but commun, une vie commune, une unité de pensée et de sentiment fondée sur la reconnaissance de cette unité spirituelle intérieure. Ces trois choses sont en fait la nature de l'âme; car liberté, égalité, unité, sont les attributs éternels de l'esprit. C'est la reconnaissance pratique de cette vérité, c'est l'éveil de l'âme dans l'homme et l'essai de le faire vivre selon son âme et non selon son ego qui est le sens intérieur de la religion, et c'est à cela que la religion de l'humanité doit arriver avant de pouvoir s'accomplir elle-même dans la vie de l'espèce". 21

*

Ce but spirituel que nous sommes conduits à voir comme origine et sens de toute évolution sociale est celui-là même que nous avons trouvé au cœur de l'évolution individuelle. C'est aussi celui que l'Inde a indiqué depuis toujours comme but de sa recherche, et elle peut à juste titre espérer apporter au monde de demain sa contribution de lumière et de vie: "L'Inde a la clé de la connaissance et de l'application consciente de l'idéal; ce qui lui était obscur auparavant dans son application, elle peut maintenant l'éclairer d'une nouvelle lumière; ce qui était faux et dévié dans ses anciennes méthodes, elle peut maintenant le rectifier; les barrières qu'elle a créées pour protéger la croissance extérieure de l'idéal spirituel et qui plus tard sont devenues des obstacles à son expansion et à de plus lointaines applications, elle peut maintenant les abattre et donner à son esprit un champ plus large et un plus ample

envol: elle peut, si elle le veut, donner un tour nouveau et décisif aux problèmes auxquels toute l'humanité travaille et (sur lesquels elle) trébuche, car l'indication de leurs solutions est dans son antique connaissance. Qu'elle s'élève à la hauteur de ses possibilités au cours de la renaissance qui commence pour elle, telle est la question qui fixera son destin".²²

*

Notre enquête nous a ainsi ramenés chaque fois au cœur d'une même unité, et nous pressentons qu'il va enfin être possible à l'action de trouver où établir fermement son principe. C'est, par-delà la formulation intellectuelle, vers cette nécessité profonde de l'action que Sri Aurobindo va maintenant se tourner.

*

* *

TROISIÈME LIVRE

L'ACTION SUPRAMENTALE

*

* *

CHAPITRE I

LA RÉALISATION DE 1926

La publication de *l'Arya* avait, dans la vie de Sri Aurobindo, marqué de son caractère propre la période qui s'étend d'août 1914 à janvier 1921. Il avait, nous l'avons vu, choisi de donner au long de ces années une vaste formulation des problèmes qui confrontent l'humanité, et proposé un sens à l'évolution et à la croissance de l'homme.

Si l'on jette un coup d'œil sur l'ensemble de cette œuvre, on se trouve en présence d'une synthèse progressivement édifiée par des développements menés parallèlement à partir de points de vue différents, et dont l'unité réside dans le centre de référence au-delà des formulations particulières en fonction duquel chacun des développements s'est ordonné. Chaque chose trouve automatiquement sa place et concourt à l'accomplissement à la fois d'elle-même et du tout si elle suit son *dharma*, qui est son "mode d'action juste et intrinsèquement correct,

dans le cadre duquel si elle s'y tient, elle devient pure et utile à notre perfectionnement". Si bien que toute vraie discipline doit s'appliquer en premier lieu à éliminer les impuretés et les confusions d'expression des *dharma*s. La règle proposée est parfaitement claire et universelle; elle est valable pour, le perfectionnement individuel comme pour celui des collectivités; elle s'applique aussi aux grands courants de culture et de pensée par lesquels s'expriment dans le monde les forces qui sont les moteurs profonds de son évolution.

C'est ainsi par le sommet seulement que peuvent être réconciliés, et pourvu qu'ils soient sincères vis-à-vis d'eux-mêmes, les mouvements qui courent, se heurtent, et s'entrelacent, et dont le jeu est le mode d'action même de la Nature. La synthèse entre l'Orient et l'Occident doit être cherchée à ce niveau, que chaque culture peut atteindre par les voies qui lui sont propres. C'est ainsi qu'elle a été réalisée en Sri Aurobindo. "Notre intention originelle, écrivait-il dans *l'Arya* en juillet 1918, était d'arriver à cette synthèse en partant des deux lignes de culture qui divisent la pensée humaine, et qui se rencontrent maintenant au sommet de cette pensée, la connaissance qui appartient à l'Occident et la connaissance qui appartient à l'Orient; mais, par suite des exigences de la guerre * ,

*

*Il s'agit de la guerre 1914-1918 (N. d. T.).

*

cette intention n'a pas pu être réalisée. L'Arya, à l'exception d'une série restée inachevée * s'est approché de la plus haute vérité où tout se réconcilie en partant du point de vue de la mentalité indienne, et la connaissance de l'Ouest y a été envisagée sous cet angle".²

On peut regretter certes que Sri Aurobindo ne nous ait pas donné la contrepartie à laquelle il avait songé. Aussi bien en était-il arrivé à un point où son action allait changer de caractère. Après avoir longuement pris la peine de répondre à l'intellect - après l'avoir élevé aussi haut qu'il pouvait aller; jusqu'à toucher le silence, et lui avoir fait entrevoir la lumière à laquelle, uni aux autres facultés, il ne lui était plus que de s'ouvrir - il s'agissait maintenant d'accélérer la descente de cette lumière. La formulation intellectuelle allait donc passer au second plan. Elle restait une étape, désormais étudiée en détail et qui était sûre, Fondée en toute solidité dans la tradition hindoue, elle ne s'en était pas moins dégagée par le haut jusqu'à être directement accessible d'autres points de départ; les Occidentaux en particulier pouvaient y accéder de plain pied, en suivant leur propre ligne d'évolution, et sans avoir à prendre le détour de l'hindouisme.** Appuyé sur cette base, Sri Aurobindo allait maintenant convier ses compagnons à se concentrer avec lui sur un effort d'une nature et d'une portée nouvelles, où tout allait être subordonné à une réalisation effective; la nature devait se prêter à une transformation dans toutes ses parties, et l'intellect lui-même devait se soumettre.

Sri Aurobindo avait autour de lui à cette époque (1921) une dizaine de disciples qu'il traitait en compagnons, et qui habitaient en ville au hasard des locations. Le groupe, quoique très homogène, était libre de tout formalisme. Après des emplois du temps variables pour chacun, qui faisaient leur part au travail et au gagne-pain, la journée trouvait son sens et sa valeur dans la méditation en commun et les entretiens du soir.

*

* Il s'agit de la *Sagesse Éternelle*. Voir note page 58.

** "Dans cet Ashram", écrira plus tard Sri Aurobindo, "j'ai trouvé que ceux des membres qui venaient de l'Occident (et je parle spécialement de ceux qui ont été ici le plus longtemps) étaient typiquement occidentaux... Ils ont bien sûr adopté dans leur principe les conditions du Yoga, mais ils n'avaient pas une perspective hindoue quand ils sont arrivés, et je ne pense pas qu'ils aient essayé d'en acquérir une." (*Letters on Yoga*; vol. 23, p. 557). Cette lettre contient par ailleurs des remarques intéressantes sur les tempéraments respectifs des Occidentaux et des Orientaux et sur les difficultés d'ordre différent qu'ont à surmonter les uns et les autres dans leur approche du Yoga. Ces différences n'affectent pas le cœur du problème qui, d'après Sri Aurobindo, est le même pour tous.

*

Certains disciples prirent l'habitude de noter ce qui s'y disait, et ces "journaux", auxquels on commence à avoir accès * sont pleins d'indications précieuses sur cette période. Il s'en dégage une atmosphère faite à la fois de

spiritualité et d'érudition, d'humour et de camaraderie, dominée par l'ampleur des vues et par une insondable qualité de bienveillance, Tous les sujets sont abordés, comme ils le seront plus tard dans les lettres; et le respect instinctif de chacun pour le maître dont le rayonnement est si évident n'empêche pas de revenir avec obstination sur les idées qui semblent malgré tout valables, de discuter pied à pied un point de vue.

Nous voyons ainsi Sri Aurobindo déterminer la transition entre la période où son activité avait répondu sur son terrain à l'intellect questionneur et raisonneur, et celle qui allait la suivre. " A un certain stade de ma *sadhana*, j'ai éprouvé toutes les vérités intellectuelles comme fausses; puis j'ai réalisé qu'elles étaient des vérités incomplètes. Maintenant je peux mettre ces vérités à leur propre place... Si j'avais à écrire toutes les vérités dont j'ai eu l'expérience, il serait nécessaire d'écrire une centaine d'*Aryas* pendant une centaine d'années. Mais je ne le ferai pas, Je n'écrirai plus que ce qui sera d'une utilité immédiate, "3

Un événement d'une grande portée avait été l'installation définitive à Pondichéry, le 24 avril 1920, de Mira Richard, ** Il n'entre pas dans le cadre de cet ouvrage d'esquisser, même de loin, le rôle de celle qui, aux côtés de Sri Aurobindo, allait être "la Mère": le sujet est trop vaste. Nous la verrons plus loin associée à Sri Aurobindo dans les aspects les plus profonds de sa recherche comme de son action; soulignons seulement pour l'instant avec Sri Aurobindo l'importance extrême de sa présence au moment justement où il allait demander à ses disciples une concentration plus positive: "Quand je vins à Pondichéry, un programme me fut dicté intérieurement pour ma *sadhana*. Je le suivis en ce qui me concernait, mais sans progresser beaucoup dans l'aide à apporter aux autres;

*

* Longtemps Sri Aurobindo demanda qu'on ne publie rien sur la vie du groupe. puis de l'Ashram. Un recul apparaît en effet indispensable si on veut éviter de fatales erreurs de perspective, et de plus les disciples devaient regarder dans une seule direction. Depuis 1952, des extraits de ces journaux ainsi que quelques souvenirs commencent à être publiés dans certaines revues, notamment *Mother India*, *The Bombay Circle*, .outes deux éditées à Bombay, et *The Adventitée* à Madras. (Ces trois revues sont à présent éditées à l' Ashram.)

** Paul Richard, revenu lui aussi, partira seul le 26 novembre 1921.

*

alors arriva Mira, et avec son aide je trouvai la méthode nécessaire. "4 À une autre occasion, Sri Aurobindo avait souligné: "C'est lorsque je la vis que je compris que le don de soi complet était pratiquement réalisable, et que par conséquent le yoga que j'avais entrevu était effectivement possible sur cette terre. "

L'atmosphère du groupe évolue ainsi lentement. Sri Aurobindo déménage à deux ou trois reprises, et se fixe en 1924 dans l'immeuble qui est l'actuelle bibliothèque de l'Ashram: bien qu'il dût encore changer de chambre, il n'allait plus quitter le bloc de maisons qui, après certaines additions et transformations, deviendra l'immeuble central de l'Ashram tel qu'on le voit aujourd'hui. La vie matérielle, sous l'impulsion de la Mère, s'ordonnait elle aussi vers plus de régularité. Le nombre des disciples passe à vingt, puis à trente. Une tendance de plus en plus prononcée se manifeste pour organiser une communauté, un " Ashram", mais Sri Aurobindo se refuse à une décision qu'il estime encore prématurée. Il tempère les enthousiasmes qui voudraient grossir les rangs des disciples: que viennent seulement ceux chez lesquels l'appel se sera fait distinctement entendre, et qui seront sûrs de la réponse de leur âme. Et il résiste aussi à tous les plans, à tous les projets qui voudraient avec un zèle louable enfermer l'avenir. "Les voies de la vérité sont complexes: les constructions de notre-cerveau, les plans et les formes qu'il propose, sont des impédiments à son travail. Nous devons nous garder libres et plastiques pour que ce travail puisse s'accomplir. "5

*

Nous arrivons ainsi à l'année 1926. À l'occasion de son anniversaire, le 15 août de cette année-là, Sri Aurobindo formule une fois encore son but avec une extrême netteté:

"L'objet de notre yoga est de faire descendre une Conscience, un Pouvoir, une Lumière, une Réalité, autre que la conscience dont se satisfait l'être ordinaire sur la terre: - une Conscience, un Pouvoir et une Lumière de vérité, une Réalité divine destinée à élever la conscience terrestre et à transformer ici-bas toutes choses. Rappelez-vous que ce qui était le but des autres yogas n'est pour nous qu'un premier stade, qu'une condition préliminaire... Ils

cherchaient une condition statique qu'ils considéraient comme un aboutissement, la libération étant pour eux le but final. Mais cette réalisation, cette ouverture à la Puissance infinie et universelle pour recevoir ses intimations et ses expériences, pour aller au-delà de l'ego, réaliser le mental universel, l'âme universelle, l'esprit universel, - tout cela n'est qu'une condition préliminaire. Nous devons encore appeler cette plus grande conscience directement jusque dans notre être vital et notre être physique, si bien que le calme et l'universalité suprêmes puissent être établis dans toute leur plénitude du haut en bas. Si ceci ne peut être fait, la première condition de la transformation n'est pas réalisée. Le mental ne peut être transformé sans que l'être vital soit transformé. Et si l'être vital n'est pas transformé, rien ne peut être réalisé, car c'est l'être vital qui réalise. Et le changement complet de l'être vital ne peut être fait si l'être physique n'est pas lui aussi ouvert et transformé, car le vital divin ne peut se réaliser lui-même dans un milieu non approprié. Et il n'est pas possible pour l'être physique intérieur de changer si l'être extérieur, l'homme extérieur, n'est pas transformé. Ce processus de yoga forme un tout, et chaque stade dépend des autres. S'arrêter en chemin peut laisser subsister une préparation en vue d'une autre vie, mais n'est pas la victoire. Tout doit être changé avant que quoi que ce soit puisse être changé de façon permanente".⁶

Pour un tel travail de transformation, le groupe est amené à se replier profondément sur lui-même. L'action entreprise est certes à l'extrême opposé du narcissisme comme de l'égoïsme: elle est à l'avant-garde du grand yoga de la nature, dans le sein duquel et pour le compte de laquelle elle travaille en définitive.* Mais un élément d'effort conscient y est introduit, qui doit en accélérer l'évolution, et cet effort ne peut au départ trouver son extrême concentration que sur un point, autour duquel doit se former une zone de maîtrise où les clameurs du monde perdent leur arrogance.

Ce retrait de surface n'est d'ailleurs qu'un aspect d'un mouvement plus complexe où ne s'interrompent pas les échanges profonds et qui doit ultérieurement, comme par un retour, se manifester jusque dans les "chambres encombrées de la vie". On verra ce deuxième aspect venir au plein jour au cours du développement ultérieur de l'Ashram. En 1926, l'accent est mis sur la concentration intérieure, toute orientée vers un effort pour passer un mur de conscience que chacun pressent confusément en avant.

*

* Sur les rapports entre les yogas particuliers, conscients, et le mouvement cosmique d'évolution que Sri Aurobindo appelle le "Yoga obscure de la Nature", voir en particulier *La Synthèse des YogQS*, Ch. 50.

*

Cette intensité d'atmosphère culmine dans la soirée du 24 novembre 1926. Voici la description qu'en a laissée un de ceux qui étaient présents ce jour-là:

"Le soleil s'était presque couché, et chacun vaquait à ses occupations - certains étaient allés se détendre à la plage - lorsque la Mère fit circuler un message invitant tous les disciples à se réunir aussitôt que possible dans la véranda où avait lieu d'habitude la méditation. Le message fit vite le tour. A six heures la plupart des disciples étaient arrivés. Il commençait à faire sombre. Au mur de la véranda, près de l'entrée de la chambre de Sri Aurobindo, et derrière la chaise qui lui était réservée, pendait un voile de soie noire avec trois dragons brodés d'or... Une prophétie chinoise annonce que la vérité se manifestera sur la terre quand les trois dragons se rencontreront.

"Un profond silence s'était établi. . . L'atmosphère était chargée, comme d'une énergie électrique. Dans ce silence, dans cette atmosphère pleine d'attente et d'aspirations concentrées, le "tic" habituel se fit entendre derrière la porte, mais il semblait maintenant inusité. L'attente atteignit son point culminant. Sri Aurobindo et la Mère apparurent alors dans la porte entr'ouverte. La Mère, d'un signe des yeux, demanda à Sri Aurobindo de passer le premier, mais Sri Aurobindo d'un signe analogue suggéra que ce soit elle qui le devance. La Mère entra lentement, suivie par Sri Aurobindo dans son port majestueux. La petite table qui était devant sa chaise fut enlevée ce jour-là. La Mère s'assit sur un tabouret à son côté droit.

"Silence absolu, silence vivant - plus que vivant, débordant de, présence divine. La méditation dura environ quarante-cinq minutes. Puis, l'un après l'autre, les disciples s'inclinèrent devant la Mère. Elle et Sri Aurobindo donnaient à chacun leur bénédiction. Quand un disciple s'inclinait devant la Mère, la main droite de Sri Aurobindo s'avavançait derrière celle de la Mère, comme pour bénir à travers elle. Après la bénédiction, il y eut encore dans le silence une courte méditation.

"Pendant toute cette période de bénédiction et de méditation, plusieurs parmi les disciples eurent des expériences

distinctes. Quand tout fut terminé, ils eurent l'impression de s'éveiller d'un rêve. Puis ils réalisèrent la grandeur, la poésie et la beauté très pure de ce qui venait de se passer. Il ne s'agissait plus d'une poignée de disciples recevant sur un petit coin du globe la bénédiction de leur Maître. La portée était autre. Il était évident qu'une conscience plus haute était descendue sur la terre. „ *

*

Nous nous garderons d'aucun commentaire sur ce qui s'accomplit ce jour-là. Sri Aurobindo lui-même en a dit très peu de chose. Transcrivons seulement ce qu'il écrira à un disciple en, 1935, en soulignant que cet ordre d'événements qui dépend d'éléments supérieurs au mental ne se prête à aucune expression adéquate en termes mentaux; aussi bien Sri Aurobindo a-t-il recours au symbole, et celui-ci ne peut-il agir que par résonance sur un niveau de conscience préparé à le recevoir.

"Le 24 novembre 1926, écrira-t-il, vit la descente de Krishna dans le physique. La descente de Krishna signifierait la descente de l'attribut divin du surmental, préparant, sans être lui-même le supramental, la descente du supramental et de l'Ananda. Krishna est l'Anandamaya ** ; il soutient l'évolution par l'intermédiaire du surmental, et la conduit vers son Ananda. " 7

L'importance de cet accomplissement allait se juger par les événements extérieurs qui devaient suivre et prendre brusquement un tour nouveau.

Le plus marquant fut la retraite de Sri Aurobindo. Du jour au lendemain il annule tous ses rendez-vous, et interrompt tout contact direct avec ses disciples. Il changera une dernière fois de chambre l'année suivante, pour s'installer définitivement à l'angle Nord-est de l'immeuble de l'Ashram, et pendant vingt-quatre ans désormais il ne se départira plus d'un isolement presque complet. La Mère lui reste plus que jamais associée; mais à part deux ou trois familiers indispensables à son service, il ne recevra plus personne, à de très rares exceptions près.

*

* Extrait d'une note inédite de A. B. Purani. Le nombre des disciples présents ce jour-là était de 24.

** *Anandamaya*: "dont la substance même est faite d'Ananda". Le symbolisme de Krishna ici employé par Sri Aurobindo est emprunté à la tradition hindoue, mais la même vérité pourrait être suggérée par un autre symbolisme.

Le lecteur peut se référer au Deuxième Livre et à l'analyse sommaire qui y a été faite du surmental dans ses relations à la fois avec le mental ordinaire et le supramental. Voir aussi le chapitre "Mind of Light" dans *The Supramental Manifestation* (Vol. 16, pp. 67 sqq.).

On trouvera dans le numéro du 5 décembre 1953 de *Mother India* les réponses données par Sri Aurobindo à quelques questions posées par Nirodbaran.

*

Il paraîtra en public quatre fois par an, aux *darshans* sur lesquels nous aurons l'occasion de donner plus loin quelques détails. *

Son activité n'en reste pas moins considérable, non seulement dans le travail immédiatement tangible, - lettres, directives, écrits de toutes sortes, notamment une abondante production poétique, allant de pair avec la révision et la publication des grands ouvrages parus dans *l'Arya*, - mais encore sur des plans plus profonds dont nous nous interdrons de parler à la légère. N'a-t-il pas dit lui-même: "Personne ne peut écrire sur ma vie, car elle n'est pas à la surface pour que l'homme la voie", ** et nous ne pouvons mieux faire que de référer le lecteur aux quelques indications, très fragmentaires, que Sri Aurobindo a données lui-même.*** Retenons seulement l'aspect de lutte tenace qui marque toutes ces années, la détermination avec laquelle Sri Aurobindo entreprend, pour y porter la lumière, de descendre les degrés de l'inconscient, - son courage aussi, sa lucidité, sa rigueur, son sens pratique, et son inébranlable certitude. "Non, ce n'est pas l'Empyrée qui m'occupe: je souhaiterais que cela fût. C'est plutôt l'autre extrémité des choses; c'est dans l'abîme que je dois plonger pour construire un pont entre les deux. Mais cela aussi est nécessaire pour ce que j'ai à faire et il me faut y faire face. " 8 "Vous écrivez comme si je n'avais jamais eu un doute ou une difficulté. J'en ai eu de pires qu'aucun mental humain ne peut le penser. Ce n'est pas parce que j'ai ignoré les difficultés, mais parce que je les ai vues plus clairement, - parce que je les ai expérimentées dans une mesure plus large qu'aucune personne vivante maintenant ou avant moi, - que, leur ayant fait face et les ayant mesurées, je suis sûr du résultat de mon travail. Et même si je voyais une possibilité que ce travail n'aboutisse à rien (ce qui est impossible), je continuerais sans m'émouvoir, parce que j'aurais ainsi fait du

mieux en mon pouvoir ce que j'avais à faire; et ce qui est fait de cette façon compte toujours dans l'économie de l'univers." 9 "C'est une question entre le Divin et moi-même de savoir si c'est ou non la volonté divine que je sois envoyé pour amener ici-bas le divin, ou pour ouvrir la voie à sa descente, ou pour au moins la rendre mieux possible.

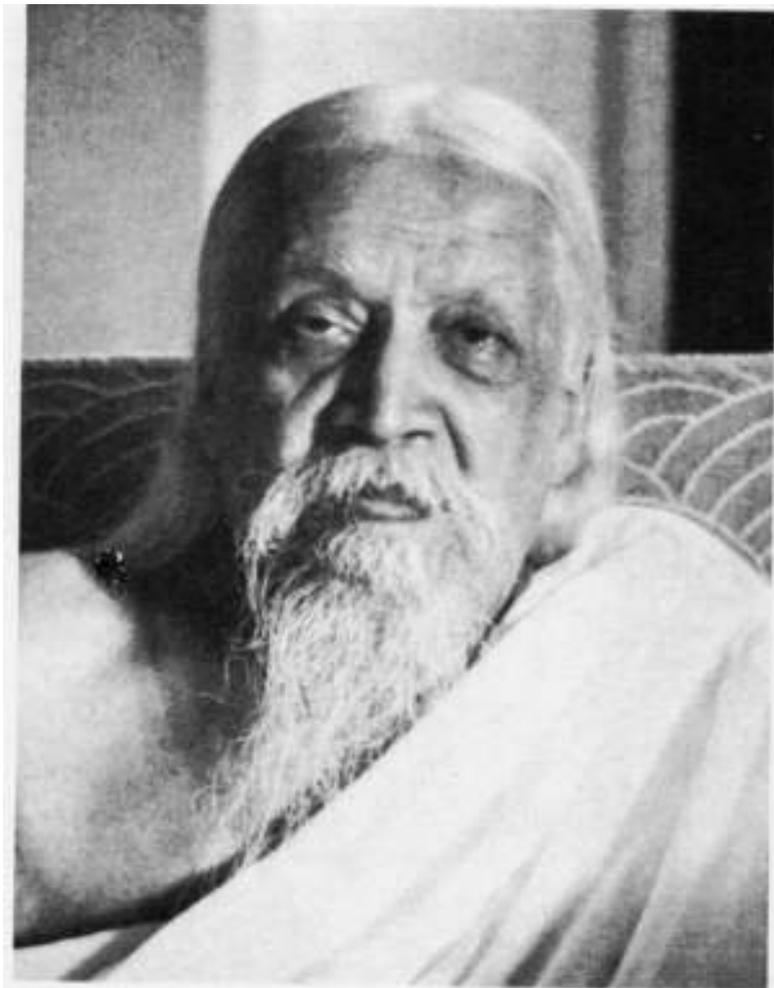
*

* Voir p. 342.

** Cité par K. D~ Sethna dans un article de *Mother India*, traduit dans *France-Asie*, mars 1951, p. 1045. .

*** Surtout dans ses lettres, parfois par une correction ou une note marginale à un travail qui lui était soumis. On peut consulter les recueils des *Lettres (Letters on Yoga, Vol. 22-24)* ainsi que les notations réunies sous le titre *Sri Aurobindo on Himself and on the Mother*. Voir Bibliographie.

*



Sri Aurobindo dans ses dernières années



Sri Aurobindo, le jour de son Mahāsamādhi (5 décembre 1950)

Que les hommes se moquent de moi s'il leur plaît, ou que l'enfer me tombe sur la tête pour ma présomption, - mais je vais de l'avant jusqu'à ce que je conquière ou que je périsse. Tel est l'esprit dans lequel je cherche le supramental, certainement sans aucun désir de grandeur, ni pour moi-même, ni pour l'autre. ¹⁰ "La Mère et moi-même sommes tous deux dans un aspect de notre mentalité aussi positifs qu'un Russel ou que qui que ce soit, aussi exigeants de résultats pratiques - et peut-être même davantage... Nous savons parfaitement distinguer une expérience subjective de l'action d'une force dynamique, orientée vers l'extérieur, et génératrice de réalisation. Aussi, tout en ayant la foi (et qui fit jamais quelque chose dans le monde sans avoir foi en sa mission ou en la vérité qui est au travail derrière lui?) nous ne fondons pas sur la foi seule mais sur un grand fondement de connaissance que nous avons développé et éprouvé pendant toutes nos vies. Je crois pouvoir dire que j'ai expérimenté jour et nuit, année après année, plus scrupuleusement que ne le fait aucun savant de sa théorie ou de ses méthodes sur le plan physique. Le résultat en est que je ne suis pas alarmé par l'aspect du monde autour de moi, ni désorienté par la furie, souvent couronnée de succès, des forces adverses, qui grandissent dans leur emportement au fur et à mesure que la lumière approche le champ de la terre et de la matière."¹¹

Il est enfin impossible d'évoquer cette période sans souligner la place qu'y tient le long poème symbolique auquel Sri Aurobindo travailla - le prenant, le laissant, et le reprenant- tout au long de ces années et jusqu'à la veille de sa

mort: *Savitri*. Ce sont probablement cette lecture et sa méditation qui peuvent entraîner le plus loin en compagnie de Sri Aurobindo dans l'ampleur et la multiplicité de sa vision. Nous reviendrons sur *Savitri* avec le peu qu'on peut essayer de dire sur la nature extérieure de son contenu. En nous gardant de le donner comme une "clef", notons ici l'aide que peut apporter ce poème - qui est par ailleurs d'un accès difficile - pour entrevoir la profondeur des plans où se mouvait Sri Aurobindo, et, par-dérrière son immobilité apparente, l'extrême intensité de sa vie intérieure.

*

Parallèlement à la retraite de Sri Aurobindo, la date du 24 novembre 1926 voyait la fondation de l'Ashram. On pourrait presque dire que les deux événements sont complémentaires. Sri Aurobindo soulignera à plusieurs reprises l'aspect d'objectivation qui est inséparable de la descente d'une force nouvelle, et qui fait justement toute la différence entre une expérience subjective et une action. Or l'action a besoin d'une base appropriée où puissent s'affirmer et se développer des facteurs suffisamment stables. L'Ashram, si longtemps différé, entrait maintenant dans l'ordre des choses; par ailleurs Sri Aurobindo, comme il le dira lui-même, * avait maintenant la certitude que la communauté pouvait compter sur un afflux soutenu et puissant de force spirituelle; il pouvait donc consentir à sa fondation. La longue gestation qui avait précédé allait permettre à l'Ashram de prendre corps sur le champ. Elle allait lui permettre aussi de trouver d'emblée ses traits caractéristiques, ceux qui, sous la forme concrète qui va grandir et évoluer, feront la permanence de sa personnalité et de sa vigueur. Le soir même du 24 novembre, il était constitué.

Son but est de créer des conditions qui permettent l'action d'une force de vérité qui ne soit plus emprisonnée dans les limitations des egos. Il s'agit d'une expérience, dans la pleine acception du terme. On a même pu parler de laboratoire: "Il est nécessaire, et même inévitable, que dans un Ashram qui est, suivant le terme employé par X, un "laboratoire" pour un yoga spirituel et supramental, l'humanité soit représentée par des types variés".¹² "Cet Ashram a été créé . . . non pour la renonciation au monde, mais comme un champ de mise en pratique où puisse s'évoluer une autre espèce de vie."¹³ On est ainsi en présence d'une plage de concentration, intensive plutôt qu'extensive, dont le rayonnement n'est pas voulu, mais se révélera spontanément à mesure que sera plus large l'accès qu'elle aura conquis auprès de la force profonde. "Pour tout travail sérieux, la publicité est un poison. Elle entraîne soit un "boom"... soit un "mouvement". Un mouvement dans le cas d'un travail comme le mien veut dire la fondation d'une école ou d'une secte ou un autre non-sens. Des centaines ou des milliers de gens inutiles arrivent et corrompent le travail; ou bien ils le réduisent à une farce, pompeuse d'où la vérité qui était sur le point de descendre se retire pour le secret et le silence. C'est ce qui est arrivé aux "religions"

*

*Annotation à une étude inédite d'Anilbaran Roy écrite en 1950.

*

et c'est la raison de leur faillite, Si je tolère qu'on écrive un peu à mon sujet, c'est seulement pour créer un peu de contrepoids dans le chaos amorphe qu'est la mentalité publique, pour contrebalancer l'hostilité que soulève toujours la présence d'une nouvelle force dynamique de vérité dans ce monde d'ignorance" * Le groupe ne fait aucun prosélytisme: ceux qu'un appel impérieux pousse à s'associer à l'expérience sont admis après que leur sincérité ait été éprouvée; ceux qui, sans s'y consacrer entièrement, désirent néanmoins y prendre une part active, le peuvent de différentes façons, Le reste de l'humanité suit la multiplicité de ses chemins dans le grand yoga de la nature; et si quelque progrès permanent, quelque "mutation" ou "point de spéciation " peut être atteint ou préparé, le bénéfice en appartient automatiquement à tous, pour être véhiculé dans les chemins capricieux de l'évolution.

Cette expérience porte globalement sur tous les plans de l'être; c'est celle d'une transformation qui ne peut être acquise de façon durable tant qu'un seuil d'ensemble n'aura pas été franchi: après quoi les rapports entre les différents plans pourront s'ordonner d'une façon nouvelle et stable. Ce progrès est lié à l'émergence d'une nouvelle faculté, une faculté supramentale, maintenant involuée dans la nature, et dont l'intervention consciente doit marquer un progrès analogue à ceux qui ont permis le passage de la matière à la plante, puis à l'animal, puis à l'homme: "Le but de ma sadhana est une évolution rapide et concentrée, et pour cela il faut un processus, un travail du plus haut vers le plus bas, une mise au point dans tous les intervalles nécessaires - il ne s'agit pas d'une prouesse soudaine de la création par laquelle tout serait réalisé à une date donnée: c'est un processus supramental, mais non pas irrationnel".¹⁴ Ce processus, avec la discontinuité et la difficulté des transitions qu'il suppose,

requiert des conditions appropriées, Le but assigné par Sri Aurobindo à son ashram est de réunir ces conditions, et d'y appeler la descente de la force qui seule peut faire le travail de transformation, L'exercice normal de nos facultés, même poussé à son plus haut degré, est en effet totalement inapproprié: il faut qu'un doigt lumineux touche la racine même des choses, pour les fonder dans une nouvelle lumière et un nouveau dynamisme.

*

* *Lettres sur le Yoga, L'incornpréhension et l'hostilité auxquelles Sri Aurobindo fait allusion comme étant inévitables n'ont pas manqué de se manifester de diverses manières. Est-il besoin de dire qu'elles n'ont jamais influencé la continuité du travail, même dans ses aspects les plus extérieurs, et qu'après un temps plus ou moins long on les a toujours vues s'arrêter ou se détourner.*

*

La réalisation de ces conditions et de cette aspiration suppose enfin que ne s'y mêle pas la recherche d'un bénéfice personnel: "il est légitime d'aspirer (à l'achèvement supramental), à condition que: (a) on n'en fasse pas une affaire trop personnelle et égoïste, la tournant en une ambition à la Nietzsche de devenir un surhomme ; (b) on soit prêt à se soumettre aux conditions et aux stades nécessaires; (c) on soit sincère et le regarde comme une part de la recherche du divin, comme la culmination en soi-même de la volonté divine, et qu'on n'insiste sur rien de plus que l'accomplissement de cette volonté quelle qu'elle soit, qu'elle mène à une réalisation psychique, ou spirituelle, ou supramentale. Tout doit être regardé comme un accomplissement du travail de Dieu dans le monde, non comme une chance personnelle ou un accomplissement personnel".¹⁵

Installé ainsi, à la faveur d'un subtil décalage, d'une invisible frontière, dans une homogénéité psychique qui lui est propre, l'Ashram n'en est pas pour autant, et loin de là, retranché de la vie. Son objectif de transformation lui fait au contraire une nécessité de la regarder attentivement et de revenir sans cesse sur tous ses détails.

Il a d'abord sa vie propre, riche et active, collective aussi bien qu'individuelle, basée sur le travail où ne sont reniées aucune des acquisitions de la technique; la discipline qu'impose spontanément le but commun n'est marquée d'aucun des retranchements de l'ascétisme; aucun rite, aucune formule n'interfère avec la vie intérieure et la libre expression de chacun, et le group~ est resté remarquablement exempt du conformisme et des attitudes. La croissance est vigoureuse, quoique constamment freinée. Les âges, les provenances, les humeurs se sont ainsi diversifiés: on trouve en 1953 environ huit cents disciples avec un peu plus d'hommes que de femmes, et environ un tiers d'enfants et d'adolescents, qui représentent toutes les régions de l'Inde avec un nombre non négligeable d'Occidentaux. * Le tout forme un corps cohérent, mais plus complexe que le noyau des débuts, capable aussi de traduire une gamme plus grande de comportements, jusqu'à ceux qui sont les plus spontanés et les plus près de la nature.

*

* En 1953 cinq Français, cinq Anglais, quatre Américains, deux Allemands, deux Suisses, sans compter une dizaine d'enfants.

*

Cette croissance amène des contacts accrus avec le monde extérieur; par-dessus le psychisme central s'est créée une zone d'échanges plus en surface et plus quotidiens. A côté de l'échange des idées, ou des contacts dus au travail, tout un domaine se développe dont l'évolution est probablement celle qui intéressera le plus directement l'observateur extérieur: c'est celui de l'éducation. Il n'est pas étonnant de trouver l'éducation dans son sens le plus large au centre des préoccupations d'une communauté qui vise à faire de l'homme un instrument capable de mieux exprimer la plénitude divine. Mais elle y a pris une actualité plus concrète depuis 1941, avec l'arrivée d'enfants en nombre croissant. Une école a été créée, qui compte maintenant 250 élèves dont les études sont menées jusqu'au niveau du baccalauréat; l'éducation physique et les sports ont été parallèlement développés avec un soin particulier.

En 1951 enfin, quelques mois après la mort de Sri Aurobindo, un congrès réuni à Pondichéry décidait la création d'un Centre Universitaire International, "dans le but d'accomplir l'un des idéaux les plus chers à Sri Aurobindo et pour donner une forme concrète à ce qu'il considérait comme l'un des meilleurs moyens de préparer l'humanité à recevoir l'illumination supramentale". * Ce centre, qui s'appuiera sur la maturité psychique et sur les ressources spirituelles que lui offre l'Ashram, en reste cependant distinct. Il ne s'adresse plus à des disciples, mais à des

étudiants, hommes mûrs ou jeunes gens, venus de tous les horizons, auxquels il ne demande plus une concentration aussi rigoureuse. Il offre un terrain de confrontation qui peut devenir du plus haut intérêt, une Zone de contact plus extérieure dans le vaste champ d'exploration et de réalisation ouvert par Sri Aurobindo.

*

Toute cette évolution est puissamment conditionnée, non dans la spontanéité de son expression, mais dans sa source intérieure la plus profonde, par la personnalité spirituelle qui est à son centre. La date du 24 novembre 1926, qui voyait l'impulsion initiale, mettait en même temps en lumière la place centrale qui, à côté de Sri Aurobindo, revenait à la Mère. Sri Aurobindo déclarait avec la plus grande netteté qu'elle était son égale spirituelle,

*

*. Article I des résolutions du Congrès. Voir *Le Centre Universitaire International Sri Aurobindo, Annexe I* (Pondichéry 1953).

*

et que leurs deux actions étaient si intimement associées qu'on ne pouvait les concevoir l'une sans l'autre. "La conscience de la Mère et la mienne sont la même. . . Si quelqu'un sent réellement sa conscience, il doit savoir que je suis là par-derrière, et, s'il me sent moi, la même remarque s'applique à elle."¹⁶ Au moment où lui-même allait poursuivre sa tâche dans de nouvelles voies, il la mettait pleinement en avant et lui confiait l'Ashram dès sa naissance.

Il était certes loin d'abandonner ses disciples qu'il continuera au contraire à suivre individuellement de très près: on n'en veut pour preuve que tant de lettres et de réponses minutieuses auxquelles il consacra pendant de nombreuses années plusieurs heures de chacune de ses nuits. Mais la Mère devenait la vraie médiatrice: "Si vous ne pouvez pas retirer un bénéfice de son aide, vous en retirerez encore moins de la mienne... Et, de toute façon, je n'ai aucune intention de changer les dispositions que j'ai prises et par lesquelles tous les disciples doivent recevoir d'elle la lumière et la force, et non directement de moi, - être guidés par elle dans leur progrès spirituel".¹⁹

L' Ashram naissait ainsi avec un gourou qui se présentait indifféremment sous l'un ou l'autre visage. Celui de la Mère complétait les traits de l'Instructeur, du Compagnon, de l'Ami. A l'ampleur calme, à l'énergie, à la constante présence, elle ajoutait la capacité de connaissance intime, de travail minutieux, de perfection tranquille et précise en toutes choses. ¹⁸ En lui confiant ses disciples Sri Aurobindo les assurait contre les deux grands écueils de la vie spirituelle: l'orgueil spirituel d'une part, et de l'autre le sectarisme ou, ce qui est encore pire, le rétrécissement d'un esprit chagrin en marge de la vie.

La force de la Mère, la "fiance" à cette force sont ainsi au centre de la *sadhana* des disciples. A l'autre aspect, plus extérieur, des choses, on ne saurait assez souligner combien également la mise en ordre, l'encouragement patient, la claire vision de ce qui doit être fait, l'inspiration et l'activité quotidiennes ont reposé et reposent sur elle.

Le chapitre suivant voudrait maintenant évoquer l'aspect extérieur de l'Ashram, tel qu'on pouvait le voir dans les années qui ont immédiatement précédé la mort de Sri Aurobindo. Il touchera également quelques-uns des problèmes de caractère plus individuel auxquels ont à faire face les disciples pour surmonter leur nature et contribuer à l'expérience collective de transformation à laquelle nous avons plus haut fait allusion.

*

* *

CHAPITRE II

L ' ASHRAM DE SRI AUROBINDO

L ' ASHRAM ET SON MILIEU

Un ashram n'est pas un couvent, ni une société, mais une communauté de disciples vivant avec leur instructeur spirituel - leur gourou. Son but est d'offrir à chaque disciple les meilleures conditions possibles pour mettre en pratique les instructions du maître; ce qui suppose une consécration totale à la vie spirituelle, un abandon des liens et des activités du monde extérieur dans une mesure plus ou moins grande, variable d'une communauté à l'autre. L'ashram, étant l'expression vécue d'un idéal représenté par son chef, est essentiellement lié à la présence de ce chef; à sa mort son ashram disparaît, et si ses disciples restent groupés autour d'un autre membre de l'ashram, c'est en fait une communauté nouvelle qui se crée *.

Reflet fidèle d'une personnalité puissante, chaque ashram possède des caractères qui le distinguent de tout autre. L'homme qui a décidé de pratiquer aux pieds d'un gourou la vie spirituelle, cherche l'instructeur dont l'idéal corresponde à l'aspiration de son âme. Il peut lui arriver de s'adresser pour cela successivement à plusieurs ashrams, jusqu'au jour où il découvre son maître. Car il semble bien que dans la grande majorité des cas, à chaque disciple corresponde un seul maître. Mais si le maître est unique à chaque moment, il peut changer au cours du temps.

Le disciple accepté devient un enfant du maître avec tout ce qu'une telle relation comporte dans l'Inde. Il ne saurait rien posséder en propre: ce qu'il a, il le donne, comme tout ce qu'il peut recevoir par la suite. De son maître il reçoit tout ce dont il a un besoin véritable, le vivre et le couvert, le travail et la distraction, et c'est le maître qui est seul juge de la réalité des besoins que le disciple peut désirer satisfaire.

Cette obéissance tellement étendue du disciple au gourou ne s'adresse pas à l'homme qui est l'apparence visible du maître, mais à cet aspect du Divin qui, à travers lui se manifeste et par lui devient physiquement proche.

*

*A la différence des Maths, des monastères hindous, où la communauté suit une règle fixe sous la direction de supérieurs élus

*

Le disciple est du reste toujours libre de retourner à la vie ordinaire si la discipline de l'ashram lui pèse, signe évident qu'il s'est trompé en croyant y trouver le milieu qui lui convenait.

Le disciple est donc obéissant et pauvre, il est aussi chaste. Et l'on ne veut pas dire par là qu'il est simplement continent, mais qu'il vise à un détachement parfait, de cœur et de pensée, de tout désir sexuel. Au même titre que le refus de la richesse, celui de la vie familiale et de l'activité sexuelle sont des manifestations nécessaires de toute consécration véritablement totale.

Enfin le disciple doit suivre un régime alimentaire soigneusement choisi et le plus souvent strictement végétarien; mais ici, comme pour les désirs sexuels, l'abstinence ne suffit pas; ce qui doit être atteint est un état de détachement réel vis-à-vis des plaisirs alimentaires. De plus le régime choisi obéit en général à des raisons d'hygiène. Il est fréquent de voir les prescriptions de ce dernier ordre, et tout d'abord une parfaite propreté corporelle, être imposées dans les ashrams comme une expression physique importante de l'idéal de pureté.

Il y a des ashrams de types très différents, néanmoins les indications précédentes s'appliquent à la grande majorité d'entre eux et celui de Sri Aurobindo ne fait pas exception. On verra plus loin comment la vie des disciples y est réglée. Pour l'étranger à la communauté, celle-ci apparaît comme un groupe de huit cents personnes- dont un peu plus de deux cents enfants - où l'élément masculin domine légèrement. Cette population est logée dans près de cent immeubles, les uns achetés, les autres loués par Sri Aurobindo ou par la Mère. L ' Ashram n'ayant pas de personnalité légale ne possède rien, et tous les biens dont il dispose sont au nom de son chef ou de la Mère.

Quel que soit l'état dans lequel l'Ashram loue un immeuble, celui-ci est toujours remis en fin de bail à son propriétaire en parfait état, les réparations ou améliorations ayant été faites aux frais du locataire ou à ceux du propriétaire et, dans ce cas, sous forme de retenues sur le loyer. Il est résulté de cette habitude une amélioration systématique de la qualité des bâtiments loués par l'Ashram alors que les Pondichériens entretiennent en général fort mal leurs maisons. Bien entendu la valeur locative des immeubles ainsi réparés s'est élevée et certains n'ont pas manqué de rendre l'Ashram responsable de l'augmentation générale du prix des loyers, voire même de la rareté actuelle des logements, bien que l'un et l'autre fait soient communs à l'Inde tout entière depuis les grands mouvements de population qui ont suivi la fin de la guerre.

D'autre part, il ne faut pas oublier que l'exemple persévérant de l'Ashram a déterminé une transformation profonde du quartier tout entier où il se trouve et même des autres parties de la ville de Pondichéry. Autrefois la partie sud de la ville, entre le canal et la mer, était la plus richement habitée et la plus soignée, * la présence de l'Ashram au nord, en incitant par son exemple à une tenue supérieure des bâtiments, en a fait la partie où les logements sont maintenant le plus recherchés. Enfin, au moment où une baisse du prix du ciment japonais incitait aux travaux, c'est sur les plans d'un des disciples de l'Ashram, ancien ingénieur du Corps des Ponts et Chaussées, que toute la Place du Gouvernement a été refaite.

Même du point de vue purement économique, l'Ashram de Pondichéry est, de loin, le meilleur client de la ville et du territoire; son budget mensuel dépasse cent mille roupies (sept millions et demi de francs) dont 93% sont dépensés à Pondichéry. L'Ashram produisant sur ses terrains la totalité du riz qu'il consomme et qui est le seul aliment rationné (avec le sucre) dans nos Établissements de l'Inde, ces rentrées sont pour la région un enrichissement net.

*

Quatre fois dans l'année les disciples ont l'occasion de voir Sri Aurobindo et de le saluer: ce sont les quatre *darshans*. Chacun d'eux est l'anniversaire d'un événement important. Le premier fut celui du 24 novembre 1926, dans les circonstances que nous avons relatées. On le commémore chaque année ainsi que l'anniversaire de la Mère (21 février), celui de son arrivée définitive (24 avril) et celui de Sri Aurobindo (15 août). Des visiteurs étrangers sont reçus ces jours-là avec les disciples. Le nombre total des personnes venant ainsi saluer le sage dépasse souvent deux mille; leur défilé dure plusieurs heures. Les cours du groupe de bâtiments où loge Sri Aurobindo ne peuvent les contenir toutes, aussi un toit en feuilles

*

* Pondichéry a la forme d'une ellipse allongée du nord au sud au bord de la mer; la ville est coupée dans toute sa longueur, à 200 mètres du rivage environ, par un canal de drainage, reste de l'ancien canal Buckingham reliant Point Callimere au nord de Madras.

*

de palmier est-il dressé pour protéger du soleil et parfois de la pluie ceux qui attendent leur tour sur le trottoir de la rue le long de la maison. Les hommes sont en blanc, les femmes et les jeunes filles brillent des plus belles couleurs. L'un après l'autre les groupes se lèvent, s'allongent en file étroite à travers les cours fleuries et, suivant le contour de la salle de méditation, montent un escalier. En haut, à droite, une salle s'ouvre: au fond, dans une deuxième petite pièce qu'un divan remplit presque, est assis Sri Aurobindo avec à sa droite la Mère. Chaque visiteur porte des fleurs, s'approche, s'incline, dépose son offrande sur le seuil et s'éloigne.

Ces quatre jours sont les repères de plusieurs activités de l'Ashram: on y publie les œuvres nouvelles du maître ou les fascicules des périodiques consacrés à son activité. D'autres dates sont commémorées; le 2 décembre et le jour suivant rappellent la fondation de l'École: des programmes variés, une grande fête de gymnastique offrent à chaque élève une occasion d'extérioriser la joie qu'il connaît dans cette école. Les enfants ont encore une fête à Noël, pour célébrer la nouvelle Lumière, où des cadeaux sont distribués. Enfin le 31 décembre disciples et amis réunis dans les cours fraîches écoutent la musique jouée par la Mère avant de l'entendre lire, en français d'abord puis en anglais, une phrase qui caractérise l'année nouvelle.

*

Les disciples proprement dits, c'est-à-dire ceux qui ont consacré totalement à la vie spirituelle leur personne et

leurs biens, ne sont pas seuls à reconnaître un instructeur comme leur gourou: autour de chaque maître se groupent des disciples séculiers, des sympathisants qui peuvent être fort nombreux. Parmi les postulants à l'état de disciple, un certain nombre sont écartés parce que leur nature exige un autre instructeur, d'autres parce que le temps n'est pas venu; le sage accepte de les guider mais leur demande de continuer leur vie dans le monde. De plus les hasards des conversations ou des lectures peuvent révéler à des individus même lointains les affinités qui lient leurs aspirations à l'enseignement d'un certain maître. Ils lui écrivent parfois, mais souvent se contentent d'une liaison tout intérieure, d'une communion spirituelle avec lui.

Il se crée ainsi autour de chaque ashram un cercle d'amis et de sympathisants, de disciples extérieurs, membres de la famille spirituelle quoique moins proches du chef que ceux qui vivent avec lui; ils viennent en général reprendre périodiquement un contact matériel avec cette famille. Ces visiteurs temporaires (particulièrement nombreux aux époques de *darshan*) font des séjours dont la durée varie de quelques jours à quelques années, puis retournent dans le monde avec une vision renouvelée de la vie et des êtres, souvent avec une conscience plus claire du Divin.

Cet incessant mouvement de fidèles entre le monde et les ashrams fait pénétrer l'idéal des maîtres dans la vie quotidienne de l'Inde sur d'immenses distances et chez un nombre considérable d'individus. Rares sont les indous de quelque culture n'ayant pas un gourou, plus rares encore ceux qui ne reçoivent pas, au moins indirectement, l'influence de l'un d'eux. Bien des sans-caste, indiens ou étrangers, sont aussi liés à un instructeur; la vie spirituelle circule ainsi dans la société indienne, passant de palier en palier, depuis la source jaillie aux pieds du maître jusqu'aux limites de la terre aryanne, et même au-delà.

Des Européens ont pu penser que ces organisations servaient à d'autres buts qu'à ceux de la vie spirituelle, et particulièrement à des propagandes politiques. Les autorités britanniques et françaises l'ont craint pendant des années de l'Ashram de Sri Aurobindo, en raison du passé politique de ce sage. Une légende s'est ainsi formée qui dure encore avec d'autant plus de persévérance qu'elle n'a pas de preuves à avancer et par là échappe à toute discussion.

Il est naturel que des mentalités étrangères à l'Inde n'aient pas pu comprendre comment un homme, arrivé pauvre en 1910 avec trois compagnons aussi pauvres que lui se trouve quarante ans plus tard l'un des plus importants propriétaires de la ville. L' Ashram n'a pas eu d'autre source de revenu que des dons et son travail. Les sommes dépensées ont paru à certains trop considérables pour provenir de particuliers. Telle est du moins l'opinion des étrangers: les Indiens ne la partagent pas car ils savent que dans toute l'Inde des centaines d'ashrams vivent ainsi et que certains administrent des biens importants. De l'avis d'Indiens compétents, les hindous ayant une modeste aisance donnent en moyenne à ces institutions désintéressées telles que les ashrams de 20 à 25 pour cent de leurs revenus; il n'est pas étonnant que cette générosité conduise à des résultats considérables.

De tels dons ne constituent pas un revenu fixe et sont nécessairement irréguliers. Aucune réserve, aucun placement n'étant fait par l'Ashram de Pondichéry, les travaux s'y ralentissent ou s'y accélèrent selon les possibilités du moment.

*

Parmi les Indiens, la personne et l'œuvre de Sri Aurobindo sont l'objet d'un profond respect, même auprès de ceux qui ne les acceptent pas sans réserves.

Les principales critiques viennent des hommes politiques: la majorité des anciens compagnons d'Aurobindo Ghose, leader nationaliste, comprend difficilement sa retraite; certains s'en indignent. Beaucoup d'entre eux ont suivi depuis lors les traces du Mahatma Gandhi et l'on sait qu'entre les idées de ce grand chef et celles de Sri Aurobindo il existe des différences importantes dont la principale concerne la non-violence. Pour le Mahatma elle est un principe, pour Sri Aurobindo elle est une règle élevée, mais elle n'est pas la règle suprême. Ses déclarations à ce sujet ne laissent place à aucun doute: "On a suggéré, qu'il était un pionnier de l'évangile d'Ahimsa. C'est tout à fait inexact."¹ Et dans une lettre à un disciple, il précise sa pensée: "Il y a une vérité dans l'Ahimsa, il y a une vérité aussi dans la destruction . . . une destruction peut être accomplie quand elle est une partie de l'œuvre divine ordonnée par le Divin. En tant que règle, la non-violence est meilleure que la violence, et pourtant la violence peut être parfois la chose à faire."² Et plus loin: "La destruction en elle-même n'est ni bonne ni mauvaise. Elle est un fait de la nature, une nécessité du jeu des forces, (conforme) à ce que les choses sont dans ce monde. La Lumière détruit les Ténèbres et les Pouvoirs des Ténèbres, et cela n'est pas un mouvement d'ignorance!"³ Nous touchons ici au centre du problème. On ne peut pas placer sur le même plan tous les combats. Il en est où la parfaite égalité

d'âme peut suffire, mais il en est d'autres où "une œuvre est à faire, une vérité à établir contre laquelle d'immenses forces sont rangées, forces invisibles qui peuvent employer comme leurs instruments des choses, des personnes et des activités visibles. Si l'on est parmi les disciples, les chercheurs de cette vérité, il faut se ranger du côté de la vérité, se dresser contre les forces qui l'attaquent et veulent l'étouffer".⁴ Refuser de combattre au nom d'un principe de pureté personnelle, c'est parfois se laisser manœuvrer par l'adversaire et lui céder: alors, c'est trahir.

Deux fois le principe de la non-violence fut mis à l'épreuve des faits, la première fois lorsque l'invasion japonaise menaça l'Inde. Alors que Gandhi hésitait, Sri Aurobindo fut formel: dès le début du conflit, dès 1939, il avait annoncé que les forces déchaînées par les nazis et leurs satellites étaient directement opposées à la réalisation du but spirituel qu'il proposait. En 1940, pour marquer sa position, il envoyait avec la Mère au Gouverneur de Madras sa contribution personnelle au "*Viceroy's War Purpose Fund*" accompagnée d'une lettre où on lisait: "Nous considérons non seulement que ce combat est engagé pour une juste et légitime défense, celle des nations menacées par la domination mondiale de l'Allemagne et par le système de vie nazi, mais qu'il est une défense de la civilisation et des plus hautes valeurs sociales, culturelles et spirituelles que celle-ci ait atteintes, (une défense) de tout l'avenir de l'humanité".

L'an suivant, dans une lettre alors réservée aux disciples, la Mère était plus directe encore:

"Ceux qui souhaitent la victoire des Nazis et de leurs associés doivent comprendre maintenant que c'est un souhait de destruction de notre œuvre et un acte de trahison envers Sri Aurobindo. " (6 mai 1941)⁶

Il était certes dur pour beaucoup d'Indiens de voir le grand patriote se ranger du côté anglais, et difficile de distinguer ce qui appartenait au domaine spirituel et ce qui appartenait au domaine politique. Il était inconcevable pour beaucoup que l'Angleterre pût se trouver du côté de la vérité. L'attitude prise par Sri Aurobindo et par la Mère envers les nazis et leurs associés reste d'ailleurs la seule occasion où le chef de l'Ashram en tant que tel ait pris position dans un conflit politique d'une manière qui engageait la communauté dans son ensemble.

Sri Aurobindo fit cependant connaître publiquement son opinion personnelle dans une autre circonstance; ce fut en avril 1942 pour approuver les propositions apportées à l'Inde par Sir Stafford Cripps. Cette approbation n'engageait alors en rien les membres de l'Ashram. Les propositions ayant été rejetées par le Congrès National et la majorité des leaders politiques indiens, parce qu'elles paraissaient faire fi de l'indépendance de l'Inde, Sri Aurobindo fut accusé de nouveau de faire le jeu de l'Angleterre. Trois ans plus tard on s'apercevait qu'en acceptant les propositions Cripps on aurait probablement évité la partition du Pakistan et les atroces massacres dont elle fut l'origine. Mais les réflexes immédiats l'emportaient. Plusieurs disciples eurent des doutes sur la conduite de leur Maître. A l'un d'eux il répondit ce qui suit, le 29 juillet 1943:

"Il est inutile de se concentrer sur les défauts ou les erreurs des nations; toutes ont des défauts et ont commis de sérieuses erreurs; mais ce qui importe est de savoir de quel côté elles se sont rangées dans la bataille. Il s'agit d'une bataille pour la liberté de développement de l'humanité, pour préserver des conditions dans lesquelles les hommes conservent la liberté et la possibilité de penser et d'agir l'accord avec la lumière qui est en eux, de croître dans la vérité, de croître dans l'esprit. Il ne peut y avoir le moindre doute que si l'un des camps gagne, alors finira, toute liberté, tout espoir de lumière et de vérité, et que l'œuvre qui doit être accomplie sera subordonnée à des conditions la rendant humainement impossible; alors règneront la fausseté et les ténèbres, l'oppression cruelle, avec, pour une majorité de la race humaine, une dégradation dont le peuple de ce pays ne peut, en imagination, se rendre pleinement compte. Si l'autre camp, qui s'est déclaré pour un libre avenir de l'humanité, triomphe, ce terrible danger sera évité et les conditions qui préluderont laisseront une chance à l'Idéal de croître, à l'œuvre divine d'être accomplie, à la vérité spirituelle pour laquelle nous nous dressons de s'établir sur terre. Ceux qui combattent pour cette cause combattent pour le Divin et contre le règne menaçant de l'Asoura. "⁷

En dehors de l'Ashram et du milieu de ses amis et disciples, l'opposition n'en a pas moins continué. Certains ont reproché longtemps à Sri Aurobindo d'être un agent de l'impérialisme français, et cela au moment même où les autorités françaises voulaient voir en lui un adversaire de la France! La simple vérité n'était vue ni à New-Delhi ni à Pondichéry, encore moins à Paris. Aurobindo a toujours désiré voir son pays libéré de toute influence politique étrangère, et n'a certes pas de raison d'avoir changé d'avis ces dernières années; il n'en était pas moins resté partisan d'échanges culturels importants entre l'Inde et la France. Après l'Inde, la France était le pays vers lequel il penchait le plus; et il est vrai que l'Ashram où l'on enseigne le français, dont la grande majorité des achats extérieurs à l'Inde est faite en France, a été un centre d'influence française dans le sens le meilleur du terme. Mais il s'est agi uniquement d'une influence culturelle n'impliquant une conséquence politique ni aucun lien, direct ou indirect, avec l'administration française. En septembre 1946 le Président de la République le reconnut en adressant à Sri Aurobindo, par l'entremise d'un parlementaire en vue, l'expression officielle de son appréciation. Il ne

s'agissait pas seulement d'une visite courtoise, mais d'examiner si un centre culturel français adapté aux besoins de l'Inde pourrait être créé à Pondichéry sous la direction de Sri Aurobindo. Un tel centre soustrait par sa nature même aux remous des conditions politiques, aurait pu avoir la plus heureuse influence sur les relations franco-indiennes: le projet rencontra pourtant à Paris des résistances qui le firent abandonner. Il a été repris depuis par la Mère sous une autre forme, avec la création du Centre Universitaire International auquel nous avons déjà fait allusion. Dans la plupart de ces discussions on a confondu les opinions personnelles de Sri Aurobindo et celles qu'il a pu exprimer en tant que chef d'une communauté. On vient de voir que ce dernier cas se ramène à un unique exemple. Cette confusion vient de ce que le monde extérieur, et surtout le monde européen, éloigné par des préoccupations du sens traditionnel des valeurs spirituelles, comprend difficilement qu'un *ashram* soit une collectivité consacrée essentiellement à une œuvre spirituelle, et que si son chef est amené à définir la position du groupe par rapport à des événements extérieurs, ce ne peut être qu'en fonction du but spirituel qu'il poursuit avec lui; et c'est bien ce qui eut lieu dans le cas unique qui a été cité.

LE MAITRE ET SES DISCIPLES

L'apparence de l'Ashram, les réactions à son égard du monde extérieur, ne sont pas ce qui est important. Si l'on en exclut les mouvements des visiteurs lors des darshans, les contacts extérieurs sont une simple conséquence de l'existence d'un centre de vie spirituelle.

Le sacré et le profane définissent deux domaines d'existence qui peuvent se côtoyer, s'unir, confondre leurs expressions, mais qui restent distincts. Le même acte, accompli dans l'un et l'autre domaine, a des valeurs différentes. Les activités du monde ordinaire sont, pour la plupart, des réactions à des actions antérieures dont la suite forme une série continue d'activités mécaniques: les lois de la nature en expliquent toute l'allure, et ceci s'applique au comportement des humains aussi bien qu'aux phénomènes appartenant à ce qu'il est convenu d'appeler "la nature inanimée". Dans le domaine de la vie spirituelle, c'est-à-dire pour celui qui s'est consacré au Divin, chaque acte, chaque événement, est une expression de la vie divine à travers les instruments matériels. Cela n'annule pas le déterminisme naturel, lui-même expression de l'idée divine; mais dès que s'y introduit une possibilité de choix - et c'est ce qui se produit quand une volonté humaine intervient- alors une liberté vient s'insérer qui permet la manifestation de réalités de conscience plus profondes que celles de la nature.

Entrer à l'Ashram, devenir disciple, c'est proprement franchir l'invisible frontière qui sépare les deux mondes et que symbolise la pierre du seuil. On pourrait y inscrire la phrase de Dante: *Nunc incipit Vita nova*. Et ceci même si cette vie nouvelle se présente à celui qui n'en voit que la forme et non l'aspect conscient, comme très semblable à l'ancienne.

On s'étonne souvent que les disciples d'un maître admirable ne soient pas meilleurs, et l'on reproche ces imperfections à l'Instructeur ou à sa doctrine. C'est méconnaître l'état de disciple: celui-ci, pour avoir ouvert les yeux à un domaine plus vaste, n'est pas transformé pour cela. Il perçoit une nouvelle valeur en chaque acte de sa vie, et dans la mesure où il est sincère en acceptant cette valeur comme vraie, cette conscience même l'amène à modifier sa nature. C'est pourquoi le maître juge le disciple non d'après ce qu'il dit, pas même d'après ce qu'il fait, mais d'après ce qu'il devient.

Le devoir du disciple est donc essentiellement dynamique: il est celui qui se transforme. C'est pourquoi les deux qualités essentielles, et presque suffisantes, pour le qualifier, sont l'aspiration ardente vers la vie spirituelle et la totale sincérité envers la voix de la conscience supérieure. L'aspiration est la certitude de ne pouvoir vivre autrement qu'en marche vers la vie spirituelle, c'est une nécessité, non une tentative, La sincérité est la capacité de considérer que ce qui est vu clairement doit être appliqué; c'est l'accomplissement de l'aspiration dans la vie, la reconnaissance en acte de la valeur nouvelle perçue derrière chaque décision.

Ce schéma si simple rend inutile en apparence et le maître et, l'ashram. C'est qu'il néglige la nature du disciple, cette chair, cette vie, ce mental, tous pétris d'un immense passé où l'animal l'emporte si souvent sur l'homme et où le Dieu s'annonce à peine.

C'est cette nature, fragment de la grande nature, qui limite la conscience, protège l'ego, écarte l'homme du divin. Elle est l'écran qui nous sépare de la vérité. Non pas un écran opaque et sombre, mais une épaisseur d'obscurité variable, des transparences qui déforment avec, parfois, l'incompréhensible éblouissement d'une ouverture imprévue. Interpréter correctement ces signes, messagers divins marqués de substance humaine, terrestre, est une

longue tâche. On peut imaginer que d'erreurs en moindres erreurs, par corrections et retouches, on puisse en venir à bout, seul, sous le regard de Dieu. En fait quelques très grands yoguis n'ont pas eu de gourous humains, mais ils sont rares, très rares, Sri Aurobindo est du nombre. Dans la plupart des cas le voyageur solitaire épuise ses forces devant l'incessante répétition des mêmes problèmes qu'il ne sait pas résoudre. Et s'il réussit en partie, un risque grave l'attend, celui de confondre avec la pure vérité le mélange d'ombre et de lumière qu'il a pu saisir. Si brillante, si pleinement satisfaisante est, pour le débutant - et qui n'est pas débutant là où chaque pas se fait dans un domaine nouveau - la plus petite parcelle de la vie divine, qu'elle risque de transfigurer l'erreur et de nous la faire accepter comme une partie d'elle-même. Se refuser à ce mirage est d'une extrême difficulté sans une longue expérience du discernement intérieur. ,

Pour éviter ces erreurs, et ne pas s'enliser dans les répétitions stériles, il faut que, dans le monde qui nous entoure, un être ayant déjà parcouru le chemin veuille bien guider nos pas: c'est notre Maître. Il est le relais nécessaire entre le disciple et le Divin, celui qui, de la nourriture trop forte du monde vers lequel nous aspirons, choisit ce qui est assimilable pour notre faiblesse actuelle.

L'aspect personnel du Maître n'a aucune importance si ce n'est comme un signe parmi tant d'autres. Il est le Divin rendu accessible à notre conscience limitée. Des trois modes de son enseignement: par la parole, par l'exemple et par l'influence, seul le premier nécessite sa présence, et c'est le moins important. Le disciple qui entre à l'Ashram de Pondichéry n'est pas obligé de connaître les œuvres de Sri Aurobindo, et l'instructeur ne lui conseille pas de les lire. Aucune conférence, aucune classe, même à l'école, ne touche les questions philosophiques ou religieuses, encore moins la vie spirituelle. Parfois un disciple ancien, sollicité par de plus jeunes, est autorisé à lire à haute voix une œuvre du sage, mais le cas est rare et ce genre d'initiative n'est pas encouragé. Une fois, en 1948, la Mère eut l'occasion de lire les premiers chapitres de *La Synthèse des Yogas*, en français, devant un groupe de disciples: elle fit les lectures, mais refusa, comme inadmissible, de les commenter. Elle accepta de donner un commentaire d'une de ses propres œuvres, mais la tentative fut abandonnée après peu de temps.

Toute la théorie, tout l'exposé intellectuel de l'expérience de Sri Aurobindo, son articulation en une métaphysique et son application raisonnée, tels que les résume la seconde partie de ce livre, tout cela est à la disposition du disciple, s'il désire l'utiliser. Mais c'est là une source à laquelle tous peuvent puiser, il est seul à profiter vraiment de l'exemple et de l'influence.

Il peut sembler étrange de parler de l'exemple de Sri Aurobindo qui n'est visible que quatre fois par an, pendant les quelques secondes de chaque *darshan*. L'exemple de sa vie passée appartient au passé recueilli par les livres. Sa vie présente, dans son détail quotidien, n'appartient qu'à lui, n'a pas de valeur pour un autre que pour lui-même: la copier n'aurait aucune efficacité. Ce n'est pas le cas de nombreux autres instructeurs qui offrent au contraire l'exemple de chaque moment de leur vie comme enseignement aux disciples: cela conduit facilement à l'uniformité des activités extérieures, à une forte unité, parfois à des règles précises qui rappellent la vie monastique de l'Europe.

Et pourtant Sri Aurobindo détermine une activité extérieure considérable, celle de l'Ashram tout entier. Sans lui pour l'inspirer, elle n'existerait pas, et sans la Mère pour l'exprimer, elle ne se manifesterait pas. Il ya ici unité de but et dualité d'expression, mais dualité analogue à celle de l'esprit et du corps, insécable dans la réalité vivante: la dualité d'Ishvara et de sa Shakti.

La Mère conseille, dirige, choisit et contrôle. Elle est accessible de l'aube à la nuit, sans cesse au travail, ne connaissant ni hâte ni lenteur, ne gaspillant ni un objet ni un moment, prête à chaque instant à comprendre, à sentir, à adapter. Dès six heures, quand l'aube tropicale révèle un monde frais, elle accueille déjà, en haut de l'escalier qui monte à ses appartements, quelques fidèles qui le désirent. Jeunes et vieux, anciens et nouveaux s'y coudoient. Un jour on y vit, premier et second de la file, celui que l'on appelait "le tout petit" à cause de ses cinq ans et de sa taille, et celui que l'on appelait "grand-père", vieux routier de la lutte politique, écrivain, magistrat. . . Chacun gardait sa place: tous sont égaux devant la vraie grandeur. L'enfant reçu par la Mère est écouté avec autant de soin que le penseur subtil: étincelles l'un et l'autre de l'unique lumière, chacun est selon ce qu'il est.

À sept heures, la Mère paraît à un balcon qui surplombe la rue Saint Gilles qui longe l'arrière du bloc principal de l'Ashram. Dans la rue, sur les toits des maisons voisines, de nombreux disciples sont venus la saluer. À la fin de la matinée les légumes et les fruits des champs de l'Ashram lui sont présentés avant d'être envoyés aux cuisines. Pendant l'après-midi la Mère se rend souvent à l'un des ateliers ou chez quelque disciple, puis vient l'heure du sport. Et quand la nuit descend, les rapports des services sont sur sa table et chacun reçoit sa part d'attention. Le courrier, les visites, les lectures nécessaires, les repas aussi et un peu de sommeil, sont intercalés entre ces

moments d'activité publique dont le dernier, la méditation du soir, se place entre dix heures et minuit, parfois plus tard. Là est le grand exemple qui attend le nouveau disciple.

La première chose que celui-ci va faire, c'est d'organiser sa vie matérielle. On lui a donné une chambre, des vêtements, mais aucun travail. Il connaît les heures des repas: sept heures, onze heures trente, dix-neuf heures - celles où les portes s'ouvrent et se ferment : cinq heures, vingt-deux heures (sauf lors de la méditation), son temps est un grand espace vide qu'il doit remplir. Et pour y parvenir, le disciple est seul: Aucun modèle précis ne peut lui servir de guide, pas même celui du Maître. C'est que l'on attend précisément de lui qu'il apprenne à trouver en lui-même l'indication de ce qu'il doit faire: première leçon d'un long entraînement qui développera son intuition. Première libération aussi: rien dans ce qui l'entoure, dans sa famille, dans ses habitudes, dans tout son passé, rien ne vient s'opposer à son libre choix. Il va découvrir son vrai métier et l'entreprendre. C'est peut-être celui qu'il a toujours exercé, mais c'en est peut-être un autre.

On a vu, à l'Ashram, avocats ou paysans continuer leur vie passée en changeant son but, mais on a vu l'officier devenir agriculteur, le cultivateur musicien, le commerçant poète. Oui, même poète: dans cette république ils ont leur place parmi les artistes et les artisans. Il peut arriver, malgré la diversité des activités de cette communauté de huit cents âmes, qu'aucune ne corresponde exactement aux souhaits du nouveau venu et qu'on ne puisse en créer une pour lui. Il lui faudra donc choisir hors de ses désirs immédiats et cette adaptation lui sera plus facile s'il y sent une indication de l'importance secondaire des contingences matérielles. Non que celles-ci soient négligées: tout est exécuté avec ce souci de la perfection, de la beauté dans la simplicité, dont l'activité de la Mère donne un constant exemple; mais ce qui fait la valeur de l'acte matériel est plus la qualité de son exécution que sa nature particulière. Il importe assez peu de composer à l'imprimerie ou de planter au jardin, mais il est capital que l'un ou l'autre travail soit parfait, parce que le travail est au corps ce que la prière est au mental et au cœur: un appel au Divin pour qu'il manifeste sa propre perfection dans l'activité de son instrument.

Il y a dans l'acte libre parfaitement accompli, sans aucune arrière pensée d'un bénéfice quelconque, une source de joie, un simple bonheur qui peut s'approfondir indéfiniment. Ainsi le disciple organise sa vie; et c'est une vie qui ressemble de l'extérieur à celle de bien d'autres, alors qu'elle est intérieurement toute éclairée de liberté. Elle a son sens, sa plénitude, ses problèmes. Ceux-ci, s'ils sont trop sérieux, sont présentés à la Mère ou bien, par lettre; à Sri Aurobindo; entre eux, les disciples n'en parlent guère. Et comme ils sont trop occupés pour se livrer à des conversations inutiles, on découvre qu'en se croisant ils échangent un sourire, mais se parlent peu. Le disciple est seul avec son Maître à exécuter la grande œuvre de sa transmutation, bien qu'il trouve dans la communauté dont il fait partie le milieu où se développent ses expériences.

Il y a, certes, des expériences purement intérieures, rêves, visions: on ne les encourage pas, on ne les méprise pas non plus. Les intuitions ne sont recommandées que soumises au contrôle strict des faits, et ce contrôle constant n'est possible que pour les décisions simples de la vie quotidienne. Ceci précise ce que le disciple avait déjà perçu: le sens spirituel de sa vie. En d'autres temps et dans un grand nombre de pays, l'entraînement à la vie spirituelle s'est trouvé confié à des écoles initiatiques, groupements généralement isolés où la règle imposait une vie particulière, une activité ésotérique. De tels groupes existent encore, représentants bien diminués des époques passées. Mais l'école la plus parfaite, l'entraînement le plus rapide et le plus complet à la vie spirituelle, est aujourd'hui la vie de tous les jours, la vie ordinaire, pourvu que son sens devienne manifeste à celui qui la vit. Le disciple a vingt, occasions chaque jour d'éprouver sa qualité de disciple, d'évaluer son avance sur le chemin du yoga. Par là ce yoga s'intègre dans le grand mouvement de la vie universelle, et prend lui-même un sens nouveau: il n'est plus une fuite, mais un accomplissement.

Le disciple doit être en paix avec le monde quand il entre à l'Ashram. Celui-ci n'est pas un havre de grâce où les épaves de l'existence trouvent une consolation; il accueille ceux qui, ayant résolu leurs propres problèmes sociaux et personnels, veulent s'élever au-dessus et au-delà du monde qu'ils connaissent, et acceptent pour cela d'affronter de nouveaux problèmes. La première étape du yoga intégral est de découvrir puis de vivre sa vraie vie. Découvrir qu'elle s'insère naturellement dans la vie générale, c'est saisir que cette grande vie elle aussi, dans son essence, peut être un yoga et qu'il existe une conscience qui la contient. Cette conscience est celle du Divin et la vie universelle est son yoga, selon le mot de la *Guita*. Dans cet immense mouvement, la vie du disciple n'est plus un épisode isolé, une fuite individuelle hors des souffrances des cycles naturels, mais une partie - qui est un symbole du tout- d'une vie divine; et la conscience du disciple, un reflet lointain, brumeux, intime, mais authentique, du Soi rayonnant dont la sagesse et l'amour meuvent les univers.

Quand le disciple tourne son attention vers le monde qui l'entoure, il le voit transfiguré. Le maître n'a effacé ni ses affections pour des êtres chers, ni ses intérêts désintéressés pour les idées, pas même ses goûts et ses

préférences: il lui a ouvert les portes d'un plus grand amour et d'une plus large connaissance; en chaque être qui cherche la vérité, le disciple aime un frère; en chaque idée juste il perçoit un éclair de la Sagesse; et dans ses caractéristiques individuelles, il perçoit les formes que sa nature propre donne à son propre bonheur.

Cela ne va pas sans luttes, et contre soi-même et contre ce qui nous entoure. L'existence de l'Ashram desserre l'étreinte du monde, de ses préjugés et de ses prétentions, mais moins complètement que les communautés qui se mettent résolument à l'écart d'un monde et d'une vie qu'elles déclarent mauvais. Constamment, à L'Ashram, on lutte contre les habitudes dont le passé a fait la chair de notre chair, dont est tissée cette âme de désir qui est le centre de notre personnalité. Et comme il n'existe pas plus d'egos identiques que de feuilles identiques dans une forêt, chacun connaît d'autres difficultés et d'autres luttes.

*

Pour répondre à tous ceux qui lui demandaient conseil, Sri Aurobindo a consacré pendant huit ans presque dix heures par jour à sa correspondance. Ses lettres sont, et de beaucoup, la partie la plus abondante de son œuvre écrite. La plupart ont un caractère personnel et ne peuvent être utiles qu'en réponse à une question particulière. Mais il y en a qui touchent à des problèmes plus généraux. Quand il s'agit d'un sujet pouvant intéresser tous les disciples, un extrait de la lettre est affiché au tableau qui est à côté de la porte de la bibliothèque, dans la cour principale; s'il est de portée plus lointaine, il reste disponible pour un livre. C'est ainsi que se sont formés les volumes sur la technique du yoga qui ont paru depuis 1933 et continuent de paraître: *Lumières sur le Yoga*, *Les Bases du Yoga*, *L'Énigme de ce Monde*, *Plus de Lumières sur le Yoga*, et les quatre séries des *Lettres de Sri Aurobindo*. Depuis 1942 il a dû interrompre cette correspondance pour se consacrer à des tâches plus importantes, ce qui n'empêche pas qu'il réponde encore dans les cas d'une importance exceptionnelle.

Trois catégories de questions ont la réputation de fournir les premiers obstacles concrets rencontrés sur le sentier de la perfection: l'argent, le sexe et la nourriture. C'est à coup sûr une liste très incomplète, mais elle définit assez bien les premiers problèmes qui se lèvent. Il est frappant de constater que les questions d'argent n'occupent aucune place dans les lettres publiées de Sri Aurobindo. Ces questions, prises dans leur sens littéral, ont été résolues à l'Ashram. Le disciple reçoit, en nature, tout ce dont il a besoin. Pour cela il dépose vers la fin de chaque mois dans la boîte personnelle de la Mère, une liste de ce qu'il désire pour le mois suivant puis, le premier jour de ce mois, il se rend à "Prospérité".

C'est une cérémonie très simple, une occasion de plus de saluer celle dont procède toute la vie de la communauté. On se rend d'abord chez le jardinier, qui vous remet une fleur- à moins que l'on n'en trouve dans son propre jardin (beaucoup de maisons sont ornées de fleurs, en terre ou en pots), puis à la salle qui surmonte l'entrée de l'Ashram. Une longue queue s'est formée sous la véranda; elle s'élève le long de l'escalier étroit, et les jeunes enfants, dont les droits, dans l'Inde, sont sans limites, se faufilent hardiment pour conquérir les premières places. Il arrive aussi qu'un disciple, très occupé arrive tard ou puisse difficilement attendre, en ce cas il n'a rien à demander et peut prendre une place dans les premiers rangs, nul ne lui manifesterait d'opposition.

Vers 14 heures 30 la porte est ouverte, on longe une véranda, puis on pénètre dans une salle où la Mère attend, assise, entourée de quelques disciples. L'un d'eux tient un grand panier de fleurs. Chacun à son tour s'approche, donne à la Mère la fleur qu'il porte en échange d'une autre, puis passe devant un disciple qui lui remet une boîte à son nom contenant les objets qui lui sont nécessaires ou, s'ils sont trop volumineux, un bon pour les recevoir du magasin. La salle est assez grande pour que les nouveaux arrivés puissent, en avançant lentement, voir s'incliner leurs prédécesseurs, lors de l'échange symbolique des fleurs. A chacun la Mère accorde un regard, un sourire, qui ne sont que pour lui. A ce moment, qui est celui du don véritable et réciproque, chaque enfant reçoit ce qui est sa vraie part.

Les fleurs jouent dans la vie de l'Ashram un rôle considérable. Des jardiniers fervents les cultivent en grand nombre et les cours du bâtiment principal en sont pleines. Chaque chambre, chaque atelier a ses fleurs. Lors de son anniversaire chaque disciple reçoit un bouquet de la Mère et chaque bouquet est un message. Chaque fleur est le symbole d'un aspect de la conscience et se fait messenger. Langage des fleurs? Oui, mais avec un sens plus profond que dans l'usage populaire. Entre la fleur et son sens existe une relation semblable à celle qui lie la forme et la sonorité d'un vers à sa signification extérieure. L'échange des fleurs est une conversation muette à laquelle s'ajoute l'expression plus matérielle du don par la Mère des objets utiles à l'existence.

Il n'est pas exclu que ce don puisse comprendre de l'argent liquide, mais, répondant à une libre demande, l'argent prend alors un caractère de gratuité sans ombre. Toute la vie du disciple est soustraite aux calculs monétaires,

aussi bien dans ce qu'il donne, son travail, que dans ce qu'il reçoit. Logement, vêtements, nourriture, tout est gratuit, même ses jeux, même l'argent qu'il peut recevoir, privé de sa triste auréole de nécessité. A la consécration totale correspond le "don total: "Le Divin se donne à ceux qui se donnent sans réserve et totalement au Divin".⁸ L' Ashram en est la preuve qui, depuis vingt ans, vit et se développe. En se donnant lui-même, le Divin donne tout, et dans la partie matérielle de cette totalité, la monnaie n'est qu'un point de référence: ni désiré, ni méprisé, ni craint, l'argent n'est plus un pouvoir mais seulement un moyen.

Le problème des biens matériels et particulièrement celui de l'argent est ainsi résolu. Il est résolu non pas grâce à une réglementation, mais par le fait d'une vie dont le centre d'intérêt a été déplacé. Le problème n'est pas seulement résolu: il ne se pose plus, de même qu'il ne se pose pas à l'enfant normalement à la charge de ses parents. Mais la solution est ici plus profonde et surtout plus durable. Pour l'enfant le problème n'existe pas parce qu'il n'a pas d'argent et n'éprouve pas le désir d'en avoir; pour le disciple le problème est éliminé bien que l'argent reste à sa portée, parce que la valeur même de l'argent, sa valeur effective, a été transformée.

*

Il n'existe pas à l' Ashram de conditions analogues pour le problème sexuel. La solution, nous l'avons dit, adoptée jusqu'à présent, est la chasteté. Elle n'est pas seulement conseillée, mais ordonnée: ceux qui ne sont pas capables de l'accepter sont priés de partir. Bien entendu il n'y a là aucun jugement de valeur et des disciples qui se sont éloignés pour se marier sont restés de fervents amis du Maître; le temps de leur complète consécration n'est pas venu.

Il y a donc ici une règle, une frontière, et non pas une solution. Règle nécessaire, car donner et retenir ne vaut, et pour s'approcher du but le disciple a besoin d'unifier l'ensemble de ses énergies, de les détacher de leur but, surtout quand celui-ci vise le plaisir ou la conservation de l'ego et son extension par la multiplication des corps. Mais cette mesure ne peut constituer la solution définitive, qui doit être une transformation. Sri Aurobindo, en traitant cette question ⁹ a parlé d'une transformation radicale du mode même de reproduction des corps: il s'agit là d'une étape finale et rien n'est dit des intermédiaires qui doivent y conduire. Pourtant une indication existe dans la tradition hindoue: celle qui voit dans la femme essentiellement la *sahadharmini*: la compagne du *dharma*, celle avec qui et par qui le couple accomplit sa double loi spirituelle et matérielle. Si cet idéal est assez fort pour imposer son dynamisme à la vie, on conçoit que les épisodes de la vie amoureuse, familiale et sociale deviennent autant d'aspects secondaires et temporaires d'une puissante réalité où l'union spirituelle profonde, inaccessible aux atteintes du temps, à la vieillesse et peut-être à la mort, découvre l'aspect éternel de l'amour et s'y réalise.

Dans l'Inde ancienne, cette évolution des relations du couple était prévue, incomplètement mais sans équivoque, sous forme de la troisième étape de la vie. Le jeune homme vivait chaste jusqu'à son entrée par le mariage dans la vie sociale. Entre l'état de chef de maison et le renoncement de l'ermite, quatrième et dernière étape, était admise une retraite dans la forêt que l'homme pouvait accomplir avec sa femme. Il est entendu parmi les hindous que cette troisième étape, dite du *vanaprastha*, n'est plus pratiquée. C'est peut-être littéralement vrai, en ce sens qu'aucun *ashram* n'abrite de couples vivant en commun, mais ce n'est pas strictement exact. On rencontre souvent, dans l'Inde, et surtout parmi les brahmanes, des couples libérés de tous leurs devoirs de famille, vivant en marge de la société, animés d'un haut idéal religieux qu'ils expriment dans les gestes quotidiens d'une union fraternelle.

L' Ashram de Sri Aurobindo a redonné aux couples animés d'un tel esprit une place légitime dans son sein. Ils sont disciples de l' Ashram, dont ils sont les éléments les plus voisins des familles de sympathisants qui vivent auprès de la communauté sans en faire partie.

L'exercice de la chasteté, non seulement en acte mais dans la pleine maîtrise du désir et de la pensée, conduit à découvrir l'erreur qui consiste à lier le désir à notre corps matériel et à rendre celui-ci responsable des difficultés que la soif de jouissance nous procure. En fait le désir n'est ni créé ni satisfait par le corps. Il n'est pas créé par lui car il peut naître et subsister en dehors de toute possibilité physique d'expression; il n'est pas satisfait par lui puisque chaque essai de satisfaction corporelle aboutit à le faire renaitre avec de nouvelles forces. Le corps a des besoins, non des désirs, et, contrairement à ce que l'on en pense, sa voix, pour réclamer son dû, est étrangement sourde en comparaison des éclats de l'être vital et de l'insistance mentale. Il faut une concentration très calme et insistante pour démêler ses demandes. Le corps est un animal fidèle et d'une incroyable résistance, constamment malmené par deux maîtres brutaux, égoïstes et souvent en désaccord dont chacun recherche sa propre satisfaction, tire à hue et à dia jusqu'à détruire leur commune monture;

À celui qui l'écoute en faisant taire ses préférences, le corps révèle ses besoins véritables, exprimés par un

instinct très sûr dès qu'il n'est pas troublé, et pour celui qui s'applique à les satisfaire en qualité et en quantité, il réserve des trésors de santé et d'endurance, et cette humble joie du serviteur satisfait qui est à la base du vrai travail de transformation. Il accepte même de se modifier, adaptant son repos, son sommeil et son activité à la volonté qui le dirige. Mais dans ce domaine il montre ce qui est sa vraie faiblesse: l'inertie. Il lui est long de prendre une habitude nouvelle et pénible d'en changer. Tout travail dans ce domaine est un véritable dressage, exigeant patience et fermeté pour surmonter non un mauvais vouloir, mais une incapacité de l'organisme à se transformer rapidement.

Cette discrimination du corporel, du vital et du mental dans nos désirs montre assez vite la disproportion entre leurs parts relatives et ceci est vrai pour toutes les catégories des soi-disant besoins.

*

Les habitudes alimentaires se prêtent bien à cette étude. Les accès de soif ou les fringales subites révèlent un besoin réel, modéré, auquel se superpose un grand désir de prolonger, amplifier, renouveler l'agréable satisfaction, le tout étant justifié, expliqué, commenté et défendu par un jeu de pensées souvent très habilement choisies, stimulé par des souvenirs alléchants. Le tout est une masse de mensonges gonflés autour d'une mince vérité. Cela est si vrai que les menus s'ingénient, par le chilly indien ou la moutarde européenne, par d'heureuses variations et des unions imprévues, à stimuler l'appétit pour augmenter le volume ingéré. L'on se persuade même qu'en l'absence de ces raffinements, l'individu dégoûté renoncerait à se nourrir: il n'est pas si facile de mourir de faim.

En tous cas l'expérience est simple à faire et l'Ashram l'offre à tous, l'impose presque. Les trois repas de la journée ont vu leurs menus varier légèrement au cours du temps, selon les possibilités du marché, mais les principes suivis pour leur composition n'ont guère changé. Tout d'abord l'élément de surprise est supprimé. Chacun sait en se rendant à la salle à manger qu'il y trouvera, le matin, un bol de lait chaud (qui, avant la guerre, pouvait contenir un peu de cacao), un petit pain (de pain complet); il versera dans son lait ce qu'il voudra de sa ration de sucre, qu'il a trouvée en entrant, sur une étagère spéciale, dans une boîte à son nom. Au milieu du jour il recevra un bol de riz, un petit bol de ragoût de légumes, un petit bol de lait caillé, des tranches de pain, une ou deux bananes. Le soir il aura, soit un bol de soupe épaisse, soit un bol de légumes, un petit bol de lait, du pain. Ce schéma ne varie pas, mais chaque jour la préparation des légumes change, de sorte que s'il n'y a pas d'imprévu, il reste néanmoins une variation suffisante pour éviter à l'organisme le dégoût de l'ennui.

La préparation et la distribution de la nourriture sont entourés des soins les plus minutieux. Chaque aliment est examiné du point de vue de sa fraîcheur ou de sa qualité. Les bananes, apportées en régimes, sont détachées au couteau, tout fruit défectueux ou dont la peau est fondue, est éliminé et ceux qui sont admis sont conservés sur claies, séparés, jamais superposés. L'épluchage, la cuisson, la manutention, sont réservés à des disciples: aucun travailleur de l'extérieur n'est admis à ces travaux.

Le disciple est servi selon le système de la cafétéria. Sur son plateau, à mesure qu'il passe devant eux, les serveurs déposent les diverses parties du repas. Dans la salle où il pénètre alors sont disposées, devant de longues nattes, de petites tables basses, analogues à celles qui sont utilisées au Japon. Dans un coin un récipient d'eau potable, soigneusement filtrée, est à sa disposition. Longtemps hommes et femmes ont utilisé deux salles distinctes mais communicantes: cette distinction est maintenant supprimée. Supprimée aussi la permission de ne pas utiliser la cuillère au bénéfice des doigts, selon l'immémorial usage indien. A l'exclusion des enfants, on ne parle pas en mangeant, bien qu'aucune règle n'existe à ce sujet, mais l'usage indien du repas rapide et silencieux est suivi. En sortant, le disciple se rend devant les cuisines, et remet son gobelet, ses bols, sa cuillère et son plateau qui sont aussitôt lavés, essorés, séchés et rangés: seuls des disciples sont chargés de ces soins.

On pourrait croire qu'en présence d'un régime si judicieusement équilibré- il a vingt ans d'expérience à son appui- et si bien réparti, les disciples sont unanimes à se réjouir. Il n'en est rien. En dépit d'un état sanitaire remarquablement bon, la très grande majorité des habitants de l'Ashram se plaint de la nourriture. Si l'on excepte les malades, on constate que chaque plaignant trouve impossible de changer ses habitudes alimentaires. Les Européens se plaignent du "genre indien" des mets et de leur uniformité, les Indiens se plaignent tout autant de l'absence de piment dans les légumes et de la pauvreté des plats en matières grasses. Certains qui mangent à domicile prennent la nourriture qui leur est distribuée comme matière première et s'efforcent de la recuisiner selon leurs goûts. D'autres avouent tout directement à la Mère ne pas pouvoir se priver de ceci ou de cela. Autrefois on les eût priés de se soumettre ou de partir; aujourd'hui il est rare qu'on ne les autorise pas à quelque forme d'exception, non point parce que leur désir est justifié, mais parce que l'idée qu'ils se font de leur incapacité leur

est plus nuisible encore que de commettre l'infraction qu'ils désirent. Mais en aucun cas l'exception autorisée n'est approuvée. Seules les enfants bénéficient régulièrement de suppléments en beurre, œufs et confiture.

Ce sont là des expériences bien banales mais elles enseignent au disciple l'importance et la valeur de forces intérieures qu'il s'est donné pour but de transformer ou d'éliminer. Et ces premières batailles, étroitement liées à la vie matérielle, ne sont pas les seules qu'il ait à gagner.

*

Dans ce qui touche à la matière, l'inertie est le principal obstacle, avec sa tendance à la répétition indéfinie, mais on trouve une certaine franchise des impulsions qui se laissent assez vite reconnaître pour ce qu'elles sont: il n'en est pas de même dès que l'on aborde le monde vital des sentiments. Ou, plus exactement (car aucun mouvement naturel de conscience n'est totalement dépourvu d'éléments vitaux et mentaux), dès que la part vitale devient prépondérante.

La conscience vitale, le moi vital en nous, excelle à entraîner le mental dans son sillage et à obliger l'organisme physique à réagir à son gré. Insinuante, insidieuse, indéfiniment variée dans ses formes, elle est étonnamment simple dans son but qui est double: la conservation de son autonomie et la constante variation de ses états. Si l'on ajoute à cela le fait que l'être vital se sent indestructible dans son essence et ne participe pas à l'instinct de conservation, qui est purement physique, on comprend la nature de ses menées.

Il s'agit tout d'abord pour le moi d'affirmer son importance, sa supériorité, ses droits. Dans la vie sociale cette tendance s'exprime dans la phrase: Pourquoi lui (ou elle), et pas moi? L'Ashram offre à de tels sentiments de nombreuses possibilités de se manifester. Chaque disciple ayant découvert sa propre discipline, chacun vit différemment et chacun reçoit de la Mère ou de Sri Aurobindo un traitement différent: autant d'occasions pour les envies, ou simplement les regrets, les bouderies, les peines, les sentiments d'infériorité ou de supériorité. Mais il y a là également autant d'occasions de découvrir la nature vraie de ses réactions, qui est celle de mouvements naturels, c'est-à-dire non spirituels - appartenant à la nature, non à l'esprit - et en présence desquels la conscience-témoin peut et doit dire "tu n'es pas moi". Ici encore discrimination, suivie du rejet, ou de l'acceptation. Notons bien qu'il ne s'agit pas de rejeter dans l'inconscient une tendance, mais, tout en la gardant en pleine conscience, de reconnaître sa vraie nature, son caractère extérieur, donc subordonné en nous à l'acceptation du pouvoir central. Il s'agit alors de la transformer ou, si cela est impossible, de l'éliminer.

Les essais d'élimination conduisent à reconnaître que l'origine de très nombreux mouvements affectifs se présente comme réellement extérieure à nous. Ils appartiennent à leur monde et pénètrent en nous dans la mesure où notre être leur accorde l'entrée. Quand cela se produit dans la zone de la conscience claire, la garde est facile à monter. Malheureusement l'intrusion se fait généralement à des niveaux subconscients, c'est-à-dire en dehors de notre regard intérieur, pour surgir ensuite dans le conscient sous une forme bien personnelle, toute armée des justifications mentales entraînées au passage. Malgré ce déguisement, le caractère essentiellement égoïste du mouvement révèle sa nature. Rejeté après analyse, il se replie presque toujours vers le subconscient où, même dans les cas les plus favorables, son séjour a laissé bien des complications.

Ici apparaît un nouvel aspect du yoga: la transformation de la personnalité profonde. Elle n'est pas possible par le seul jeu de la discrimination appliquée aux tendances manifestées; en effet même si celles-ci représentaient la totalité du contenu subconscient à un moment donné, leur élimination ou leur transformation n'aurait pas épuisé les réserves du subconscient qui, véritable tonneau des Danaïdes, se serait rempli par des apports de l'extérieur presque aussi vite qu'il aurait été vidé. Tant que subsiste cette perméabilité aux influences, le travail de discrimination est constamment à refaire: il ne peut représenter qu'une étape, que doit compléter une réorganisation complète assurant même aux régions profondes de l'être la sécurité vis-à-vis des tentatives d'infiltration de l'extérieur. Or ces infiltrations sont conditionnées par la similitude: un mouvement ne peut être induit dans le subconscient que s'il y trouve un élément, une trace, analogue à lui-même. L'influence d'une tendance fâcheuse est donc nulle sur un milieu pur, celle d'une tendance bonne est au contraire acceptée par le subconscient possédant déjà cette tendance. C'est ce fait qui rend nécessaire, pour toute habitude acceptée, d'être acquise non seulement en acte, mais dans toute la profondeur du subconscient, voire de l'inconscient. Notons en passant que l'aversion violente indique aussi sûrement que la tentation l'existence dans le disciple d'une capacité de réponse; seule l'indifférence correspond à une libération.

Il est malheureusement évident que la personnalité, c'est-à-dire en définitive l'ego, qui est le plus clair de notre

conscience de veille, ne peut pas fournir l'énergie nécessaire à la transformation du subconscient: ce serait pour lui une manière de suicide. L'œuvre ne peut être accomplie que par l'action d'une force supérieure à l'individu. C'est ici que le yoga, et particulièrement celui de Sri Aurobindo, se sépare des diverses techniques analytiques de l'inconscient pratiquées en Europe et en Amérique depuis quelques décades. Le subconscient ne peut être efficacement transformé que par le supraconscient. C'est dans la mise en action de cette force supérieure que réside l'influence du Maître, la plus importante de ses activités.

Pour agir sur ce qui n'est pas conscient il est possible de passer par l'intermédiaire du conscient, c'est-à-dire d'utiliser la parole écrite ou parlée. Ce procédé a l'inconvénient, chez les disciples qui ne sont pas maîtres de leurs réactions psychologiques, d'évoquer une masse d'éléments qui peuvent être utilisés par le subconscient pour défendre ses positions. Il est préférable d'agir directement sur le subconscient. Cela est possible si l'individu aspire réellement à sa transformation: l'aspiration ouvre ici la porte à la possibilité de guérison. Pour qui se trouve au voisinage de l'instructeur, cette ouverture extérieure, cet appel confiant à son influence, est très souvent suffisante. Tout se passe comme si, dans le calme, une mise en ordre des éléments inconscients ou subconscients était faite. Le calme, la sincérité, la disparition des "problèmes" intérieurs à la suite d'une telle méditation, sont des expériences quotidiennes dans tous les *ashrams*. Elles s'accompagnent de l'amélioration progressive, voire de la guérison, de certains troubles organiques, et peuvent aller jusqu'à faire toucher la vie spirituelle.

Ce ne sont pas là les conséquences des pouvoirs d'une "forte" personnalité sur une plus faible, une manière de suggestion, mais une action particulière généralement considérée chez un maître comme caractéristique de sa qualité d'instructeur, nécessaire en quelque sorte pour que lui soit reconnue cette qualité. Cette action porte une marque divine, supérieure à la personnalité visible du Gourou. Celui-ci ayant réalisé l'union de sa conscience avec le Soi un en tous les êtres, cet *atman* identique à l'éternel et divin *brahman*, est par là même capable de transmettre une influence divine, et c'est elle en définitive, qui est l'agent de la transformation. En principe le Maître n'est pas indispensable: "Il n'y a de *Gourou* que Shiva" est-il souvent dit. Mais il est d'expérience courante que seuls de très rares privilégiés peuvent suivre le sentier solitaire. Il y faut, notamment, une humilité devant le Divin tout à fait exceptionnelle. La présence de l'instructeur est toujours une aide puissante et, dans la très grande majorité des cas, un guide nécessaire est la seule sauvegarde au long d'une voie parfois dangereuse.

La transformation du subconscient et de l'inconscient se fera donc par le supraconscient. Mais ce dernier doit également réordonner le conscient, dont l'attitude, à la fois passive vis-à-vis des actions extérieures et inerte vis-à-vis des influences intérieures, est une source constante de réinfection du subconscient. Le yoga de Sri Aurobindo est donc intégral déjà en ce sens qu'il se donne pour but la transformation de l'individualité tout entière, mentale, vitale, physique, subconsciente et inconsciente. Son domaine commence là où s'arrêtent beaucoup de disciplines des sentiers classiques: à l'union de la conscience individuelle avec le Divin. Mais si l'Ashram n'avait accepté que ceux qui remplissent cette double condition, il ne contiendrait qu'une douzaine de disciples. D'autre part si tous ceux qui ont demandé leur entrée avaient été admis, ils seraient trois mille. . . Les huit cents habitants actuels dont deux cents enfants - sont donc le résultat d'une sélection à la fois bienveillante et sévère.

L'acceptation du disciple, nous l'avons dit, est déterminée surtout par sa capacité d'ouverture à l'influence spirituelle, par ce qu'il accepte de chercher à devenir bien plus que par ce qu'il est. Comme il est impossible au postulant de prévoir quelle voie prendra son évolution et à quel résultat elle peut conduire, il doit accepter a priori de se laisser guider par son instructeur vers le but que le Maître voit pour lui, et non vers le but que lui, disciple, peut imaginer. Or les forces manifestées par le Maître peuvent elles mêmes varier en étendue et en qualité: il s'en suivra des modifications correspondantes pour l'acceptation par lui de disciples. Il semble bien qu'un développement de ce genre se soit exprimé à partir de 1939 par l'admission à l'Ashram des enfants et de leurs familles. À ce mouvement s'est associé un intérêt de plus en plus grand à la préparation physique de toute transformation spirituelle, en particulier au moyen des sports.

*

Moins personnels que les désirs liés aux habitudes physiques, mais souvent aussi tenaces, sont les liens nés des sentiments les plus légitimes: amour familial, amitié, tendresse désintéressée. Leur danger vient du mélange très subtil qui les compose, unissant aux pouvoirs divins du dévouement la satisfaction personnelle de bien faire, le plaisir de la joie donnée à l'être aimé. Or l'amour désintéressé est nécessaire pour accomplir le yoga: il est le seul phare dont la lumière soit visible aux heures de doute et de dépression; à ces moments-là il s'identifie à la foi, à ce courage du cœur que rien ne peut remplacer. Il n'est donc pas question pour le disciple de réprimer ses sentiments;

il faut les purifier et les transformer.

La même nécessité s'applique au domaine des croyances et des idées. Tout comme nos sentiments, nos idées ne sont pas nôtres, mais nous viennent du vaste milieu mental qui nous baigne et dont nous acceptons les influences. L'une des plus générales et des plus fortes parmi ces influences provient de la religion.

A l'Ashram de Sri Aurobindo le problème religieux n'existe pas. Il ne peut en effet subsister que sur le plan social où la conciliation des diverses confessions n'est pas possible puisque, sur ce plan, elles sont non seulement distinctes, mais souvent opposées. La tentative de fraternité indo-musulmane du Mahatma Gandhi par exemple n'avait pas de chance de réussite. La solution ne peut exister par un accord basé sur la reconnaissance de principes communs: beaucoup trop d'éléments affectifs sont en jeu. On ne peut donc pas espérer de solution au sens mental du terme. Il faut satisfaire les aspirations religieuses en les portant à un niveau qui dépasse la discussion.

C'est ce qui se produit à l'Ashram où chacun, ayant consacré son être et sa vie au Divin, faisant de tout travail, de chaque instant, une offrande au Divin, n'a aucune raison de limiter sa dévotion aux formes d'un culte particulier. Aucun disciple ne participe régulièrement à des cérémonies religieuses hors de l'Ashram, et aucune n'est célébrée à l'intérieur. Ce qui ne signifie pas qu'un disciple attiré par une forme divine déterminée n'ait pas liberté de l'adorer: mais cela de façon privée, toute personnelle. Hindous, musulmans, chrétiens, israélites, parsis et bouddhistes ont, ou ont eu, des représentants parmi les disciples, sans que les diversités de leurs cultes d'origine ne soient opposés.

Dans le cas d'idées politiques et surtout intellectuelles, on se trouve dans un domaine plus purement mental. Chacun tient à ses idées et, lors d'une discussion, s'attache à prouver qu'il a raison. Ce qui est dangereux dans une telle attitude, quand elle dure chez le disciple, et en dehors de l'aliment qu'elle fournit à l'agressivité, est qu'elle finit par entraîner la croyance au plein pouvoir de la raison, même dans des domaines qui ne sont pas le sien. Il y a là une difficulté très répandue, surtout chez les Européens: ils croient que la raison est juge des connaissances spirituelles. Or toutes les expériences importantes de cet ordre dépendent de domaines supérieurs au monde mental, c'est-à-dire qu'à une même expérience spirituelle peuvent correspondre de très nombreuses expressions mentales, distinctes et parfois opposées, dont les formes varient selon la richesse intellectuelle et les préférences de l'individu considéré. Quand ce fait est reconnu, quand il est vécu, alors l'attachement à une forme donnée cesse, puisque l'on est devenu conscient de la nature relative et nécessairement partielle de sa valeur. La discussion stérile disparaît et fait place à des confrontations d'idées où chaque interlocuteur, au lieu d'essayer de donner tort aux opinions différentes de la sienne, se sent un élément actif dans une recherche collective du vrai.

Cette unité harmonieuse s'obtient par l'abandon individuel de la prétention à la souveraineté intellectuelle. Elle admet comme principe, ou entraîne comme conséquence, que chaque opinion, même étayée, complétée par d'autres, reste une approximation mentale des vérités spirituelles, un aspect d'un ensemble infiniment plus étendu. La conscience ainsi débarrassée de ses attachements reste alors ouverte à la lumière d'une intuition supérieure, elle peut considérer l'idée comme un symbole, lui faire crédit de tout ce qu'elle n'exprime pas directement et s'en servir comme d'un moyen pour atteindre à une connaissance plus profonde.

C'est de cette manière qu'il faut prendre la description qui précède, et ce qui la suivra. Il ne peut être question de décrire réellement la vie du disciple: elle ne comporte que des cas d'espèce. Il est vrai que l'on peut y distinguer des groupes, axés sur l'une des trois tendances des yogas classiques: action, dévotion, connaissance; mais ces tendances n'existent pas isolées, les disciplines de vie correspondantes présentent des nuances indéfiniment variées qui les unissent en un tout, surtout auprès de Sri Aurobindo dont le yoga vise à une rénovation intégrale de l'être sous tous ses aspects. Ce qui a été dit est donc une esquisse de traits généraux, non pas absolument constants, mais très fréquents, qui se rencontrent dans la pratique de la plupart des yogas. Ceux dont nous allons maintenant dire quelques mots sont plus particulièrement associés au yoga intégral.

*

Les notes précédentes négligent un point pourtant important; le sens de plénitude heureuse qui accompagne presque toujours la pratique du yoga intégral. Ce fait, qui a déjà été cité, ne s'explique pas seulement par la perfection de la vie matérielle à l'Ashram. En réalité cette vie n'est pas supportable pour celui que n'anime pas une aspiration élevée. Sans doute le disciple est-il soulagé de toutes les préoccupations matérielles: si l'un de ses volets grince au vent, si le vernis s'écaille sur sa porte, il sait qu'il n'a qu'à prévenir le disciple compétent pour que la réparation soit faite, et il en va de même pour tout le reste. Mais cela ne fait pas une vie heureuse. Il existe chez le disciple un ego toujours vivant qui lutte pour subsister et satisfaire ses désirs, et qui ne reçoit ni aide ni

subsistance. La cadence du travail et des repas est monotone, les satisfactions extérieures nulles, les amitiés rarement encouragées. Pour l'homme habile qui aurait réussi à s'introduire dans la communauté afin de s'y tailler une vie tranquille, l'existence serait rapidement insupportable. Si cette communauté est, au contraire, pénétrée d'un souffle heureux, c'est pour deux causes principales, l'une d'ordre particulier à l'Inde, l'autre plus générale.

La première est l'absence de l'idée de péché. Les dieux hindous n'ont pas les réactions humaines du Dieu d'Israël; en agissant mal on ne les offense pas, on manifeste simplement une nature bornée, primitive, dont les actions entraînent nécessairement de fâcheuses conséquences, en vertu d'une organisation cosmique tout à fait étrangère au bon plaisir. La tradition populaire attribue pourtant aux êtres célestes des accès de colère, de jalousie ou de bonté, mais seulement quand les hommes envahissent leur domaine, soit par l'usage de pouvoirs magiques, soit dans leurs rapports avec ceux qui, sur terre, sont messagers des dieux. L'Hindou est, pour les actes de sa vie ordinaire, totalement libre devant lui-même: son avenir est dans ses mains, aucune malédiction lointaine ne jette une ombre sur son chemin et les dieux s'occuperont de lui dans la mesure où lui se tournera vers eux.

La seconde est l'importance croissante que prend dans le yoga intégral un élément nouveau de la conscience du disciple: l'être psychique.

L'ego, centre apparent de notre conscience extérieure, n'est qu'une image déformée, une projection caricaturale sur la surface de notre être, de ce qui assure notre unité réelle: l'âme. Celle-ci n'est pas une étincelle spirituelle étrangère à la matière, c'est une condensation en nous de ce que notre vie peut attirer de divin. Elle résume et conserve l'essence de nos personnalités successives, et se trouve à la fois cause et conséquence de notre évolution spirituelle. Conséquence, car l'être psychique s'accroît de vie en vie: chacune ajoute quelque touche au tableau, modèle avec plus de netteté le chef-d'œuvre intérieur, qui n'accepte dans son argile divine que les empreintes de l'esprit. Cause car, divin lui-même, flamme sans cesse montante vers sa source et son but, c'est lui qui détermine, de loin d'abord, puis de plus en plus près à mesure que la conscience extérieure accepte ses suggestions, les tendances de l'être, ses mouvements, ses choix. Cette acceptation progressive qui révèle au disciple la nature véritable de son être psychique lui fait en même temps percevoir que celle-ci est en fait une extase calme, une félicité incarnée. Dès que l'âme se manifeste, elle révèle en chaque acte, en chaque état, le Divin sous son aspect d'éternelle félicité, complètement indépendant de la réaction agréable, désagréable ou neutre que la situation considérée peut éveiller dans l'ego.

Remplacer progressivement l'ego par l'être psychique, c'est vaincre toute douleur, c'est faire apparaître, sous le réseau mouvant des faits, l'immuable félicité qui les accompagne. Ceci ne s'applique pas seulement aux événements de la vie extérieure, mais avec plus d'importance encore aux phases du progrès intérieur. Le doute, l'aridité, l'oubli, provoquent des réactions atrocement douloureuses où l'être vital trouve l'occasion de reprendre des forces dans la trouble jouissance d'une défaite dramatique. Les tempéraments dévotionnels sont particulièrement sujets à ces dépressions foudroyantes, à ces dégoûts, à ces impatiences, mais tous en sont menacés. Les disciples qui suivent la voie ascétique où le renoncement est de règle, où le Gourou n'est qu'un instructeur qui indique la voie, les ressentent avec d'autant plus de force qu'ils ont plus complètement rejeté toute sympathie pour les joies naturelles. Quand le Maître est un père, quand il guide et soutient le disciple, il peut souvent diminuer les douleurs de ces moments obscurs. Mais c'est seulement quand l'être psychique a pris en toute lumière la place qui lui revient que tout danger disparaît. Alors le sentier du yoga devient cette route ensoleillée dont parle Sri Aurobindo. Non que ses difficultés soient supprimées ou que l'ego n'y ressente terriblement la mesure des forces qui le transforment; mais parce que la lumière chaude de l'amour divin en enveloppe chaque étape.

Quelque progressive que soit cette transformation, elle a comme résultat visible dans l'attitude du disciple une détente heureuse, une confiance croissante. Elle prépare un moment capital, une nouvelle naissance: après quoi le yoga n'est plus dirigé - en apparence - par le disciple, mais par une autre conscience, une autre force. Peu à peu il prend conscience de cette divine énergie, cette Shakti qui agit en lui: c'est à elle qu'il remet son être pour qu'il soit transformé, c'est elle qui va le transporter sur l'autre rive.

*

Les expériences que le disciple peut faire en dehors des domaines de la conscience habituelle ne sont pas des sujets de conversation. Le Maître seul, c'est-à-dire Sri Aurobindo ou la Mère, ont à les connaître, peuvent en déterminer le sens et la valeur. Quand elles sont réellement d'origine spirituelle, elles appartiennent à un domaine si profondément intime, si réellement sacré, qu'elles n'ont pas à être livrées à d'autres. Chacune d'elles est un

message, elle possède un pouvoir réel de transformation qu'une divulgation intempestive ferait disparaître. Leur publication est du reste inutile: elle ne pourrait généralement rien apporter à des étrangers, que des occasions de malentendu, pour ne pas dire pire. Elle serait nuisible parce qu'elle procéderait d'un désir personnel de faire valoir ses progrès qui ramènerait vers l'ego ce qui doit s'élever vers le Divin. Enfin, attirer sur elles l'attention, c'est exciter l'imagination mentale et augmenter les difficultés de ceux qui s'efforcent de la maîtriser.

Chez le Maître, la connaissance supérieure présente un autre caractère qui en rend une partie utilement communicable. Reflétée par un mental depuis longtemps d'un calme parfait (on se rappelle que le silence mental obtenu par Sri Aurobindo en 1908 ne l'a plus quitté depuis), elle lui a livré les détails et les vues d'ensemble des mondes qui déterminent notre existence. En eux se trouvent les causes réelles des effets que nous percevons, ce sont leurs liens avec le domaine accessible à notre conscience qui font la valeur de tout ce que nous sommes.

Sri Aurobindo n'a pas été le premier à parcourir ces domaines; l'Orient et, dans une moindre mesure, l'Occident, en ont conservé bon nombre de descriptions. Il est d'usage à notre époque et dans nos pays d'y voir des fantaisies d'imagination ou des images poétiques, voire des hallucinations. Il faut souligner que ces jugements proviennent de personnalités qui n'ont pas, et se félicitent de ne pas avoir, la moindre connaissance directe de ce qu'ils jugent. D'autre part, il faut rappeler que la majorité des chefs-d'œuvre de l'art oriental sont les expressions matérielles de telles visions spirituelles.* Nos intellects, si courageux dans leur domaine, sont malheureusement bien pusillanimes quand il s'agit de ce qui les dépasse et risque de leur faire perdre l'illusoire couronne qu'ils se sont attribuée; ils nient alors ce qu'ils ignorent.

L'expression de ces connaissances est rendue difficile par leur nature même. Appartenant par définition à un domaine supérieur à celui de notre raison, elles ne peuvent trouver dans un exposé rationnel qu'une approximation imparfaite. Puisqu'on ne peut espérer les enfermer dans le filet des mots, des formes ou des couleurs exactes, il faut que les moyens d'expression soient utilisés non pour décrire mais pour suggérer: ce n'est ni la science ni la philosophie qui sont utilisables, c'est l'art.

SAVITRI

Sri Aurobindo est l'un des grands poètes contemporains de langue anglaise, tant par la qualité de ses œuvres que par l'importance de ses travaux sur la technique poétique. Sans pouvoir nous étendre sur cet aspect de son œuvre, il importe de souligner l'intérêt considérable qui s'y attache; c'est dans sa production poétique que

*

* Il est difficile de croire qu'il n'en ait pas été parfois de même en Europe; après les études de Luigi Valli qui était poète mais non visionnaire on peut penser que Dante s'écriant: *Nel Ciel che plu de/la Sua luce prende, fu, io;* Au ciel qui prend le plus de Sa lumière, je fus, moi", n'usait pas d'une image poétique mais affirmait une connaissance réelle.

*

Sri Aurobindo a donné l'expression la plus riche de son expérience spirituelle. *

Sri Aurobindo n'a pas plus choisi de faire des vers qu'il n'a décidé de se lancer dans la politique ou la vie spirituelle: il est né yogui, patriote et poète. Aussi n'a-t-il pas eu besoin de maître dans ces domaines. Ces trois aspects de sa personnalité se sont manifestés, invinciblement imposés par la force intérieure qui les déterminait. Séparés à leurs débuts, ces aspects vont tendre à s'unir et y parviendront enfin, révélant dans les derniers poèmes l'unité d'une conscience indienne utilisant toute la culture occidentale, qu'elle a maîtrisée, pour donner une voix nouvelle à sa connaissance spirituelle.

Les lecteurs et les commentateurs de l'œuvre poétique de Sri Aurobindo ont noté le reflet en elle des grands poètes anglais et, plus encore, celui de la poésie grecque classique. C'est souvent donner trop d'importance à des questions de forme liées en définitive à des nécessités techniques.

Ayant choisi de s'exprimer en anglais, Sri Aurobindo acceptait un matériau dont les règles d'emploi dérivait de la poésie grecque et latine. Il commencera par épuiser les possibilités connues en maniant avec un rare bonheur non seulement le vers rimé, mais la poésie sans rime, que permet à l'anglais la richesse de sa modulation. On sait que cette modulation est triple, dépendant de l'accent, de l'importance (*stress*) et de la quantité des syllabes. Alors qu'en français l'uniformité sonore des syllabes permet de leur identifier dans la plupart des cas les pieds prosodiques, en anglais on reste plus près de l'art poétique grec ou latin où le vers compte un nombre donné de pieds dont chacun est fait de deux ou trois, et parfois quatre, syllabes où longues et brèves se combinent. Mais

alors que dans les langues de l'antiquité classique la détermination de ces longues et de ces brèves ne présente pas de difficulté, en anglais une incertitude se présente: lequel des trois caractères, accent, importance et quantité, sera choisi pour guider le rythme? S'ils tombaient sur les mêmes syllabes, tout serait facile, mais ce n'est pas le cas. Il faut donc faire choix de l'un d'eux et réduire les deux autres au rang secondaire de modulateurs du rythme principal.

*

*. Parmi les études indiennes sur ce sujet, citons celle parue dans le *Sri Aurobindo Mandir Annual* du 15 août 1949 sous le titre: *The Poetry of Sri Aurobindo*. Le lecteur peut aussi se reporter aux vues exprimées par Sri Aurobindo lui-même dans *The Future Poetry* (voir Bibliographie).

*

On se trouverait donc en présence de trois types possibles, si, d'un accord presque unanime, on n'éliminait l'accent du concours; donc deux possibilités: une poésie rythmée par l'importance majeure ou mineure des syllabes, et une poésie quantitative.

Chaucer fit triompher le premier type, mais malgré les admirables chefs-d'œuvre de la poésie anglaise, le problème du rythme quantitatif n'a cessé de hanter bien des poètes. Quelques uns parmi les plus grands lui ont même donné des solutions heureuses; malgré de brillantes réussites, les règles qu'ils s'étaient imposées en faisaient cependant des exceptions auxquelles seul le génie pouvait donner une liberté vivante. Le problème n'était pas résolu, et de sentir la solution proche la rendait plus désirable. Sri Aurobindo, rompu déjà à la technique courante, reprend la question par la base, s'appuyant uniquement sur les valeurs sonores et, négligeant pour un temps les règles valables en grec, la résout entièrement. Le premier poème qu'il publie en ce nouveau mode, *The Mother of Dreams*, utilise des vers exceptionnellement longs à double rime intérieure qui mettent remarquablement en valeur sa découverte. Depuis il a publié d'autres poèmes quantitatifs dont le plus connu est sans doute *Ahana* qui établit définitivement la réalité de cette découverte. A l'occasion de la publication de ses *Collected Poems and Plays*, il résume dans une importante étude ses travaux et précise les quatre règles auxquelles ils conduisent. ¹⁰

Sri Aurobindo avait donc à sa disposition une technique d'une richesse unique pour exprimer ce qui lui tenait à cœur. L'élément qu'il recherche, cela se sent dès les premiers poèmes, est un écho qui double en profondeur l'apparence décrite, qui la justifie, lui donne son sens réel et sa juste valeur. Il recherche cet esprit caché, par lui perçu dans tous les domaines qu'il fréquente. S'il est vrai qu'il emploie le style homérique dans *Iliad* et qu'il emprunte le mythe de Persée pour lui donner un sens nouveau, c'est pourtant l'Inde qui lui fournit le plus de sujets. Il chante ses grands hommes, adapte des strophes chaleureuses de Bhartrihari, donne de *Le Héros et la Nymphé* de Kalidas la plus belle version anglaise, essaye le style épique, expérimente en bengali comme en anglais. Dans de brefs poèmes, par place dans des œuvres longues, son expérience personnelle transparait. Avec le passage des années on la sent plus proche, elle vient à la rencontre de la forme qui va l'accueillir et la reçoit enfin dans *Savitri*. *Savitri* est ce que Sri Aurobindo appelle un poème mystique, en donnant à cet adjectif un sens particulier. Est mystique tout ce qui concerne les mystères du Soi, de l'Esprit, du Divin, ce qui commence là où le petit homme finit.

Du point de vue technique, *Savitri* est un poème en vers sans rimes, utilisant le pentamètre, d'une facture très simple, d'une grande variété mélodique. On y retrouve la peinture par touches successives, le soin extrême dans le choix des adjectifs et des adverbes, la richesse de la prose de Sri Aurobindo, mais il s'y ajoute la double évocation, du langage et du rythme, propre à la poésie, avec des rapprochements de termes que la prose n'accepte pas et ce jeu sonore qui double, par une action directe sur nos domaines profonds, ce que le sens des mots éveille à la surface.

Le vocabulaire de l'auteur est d'un modernisme qui peut surprendre ceux pour qui "spirituel" évoque des scènes antiques, ou tout au moins moyenâgeuses: c'est que Sri Aurobindo écrit une connaissance qui est pour lui présente, et n'a que faire d'une mise en scène quelconque, transposition, donc abaissement et déformation, de mondes qu'il entend peindre comme il les voit. Il s'adresse à notre conscience actuelle, moderne, dans son langage et sans refuser aucun des moyens qu'il y trouve. Il rejette la position du romantisme extrême qui refuse au poète le droit de penser et surtout de philosopher; il rejette les limitations d'une esthétique maniérée prétendant codifier le beau en des règles invariables. Il veut une poésie libre, soumise à l'inspiration, qui respecte les règles vraiment nécessaires; il veut la liberté, non le désordre. Et pour le choix des mots, celui qu'il veut est le mot inévitable. Car aux positions-clé d'un vers, et même parfois en prose, il n'est qu'un mot possible, juste, vrai, non seulement pour l'intellect mais pour l'oreille et pour l'âme. Le poète est celui qui reçoit et donne ce mot irremplaçable. Sri

Aurobindo y excelle, et c'est ainsi que *Savitri* présente un aspect défini, une autorité classique. Classique d'un âge qui n'est pas encore car, en prenant pour sujet ce qui échappe à notre conscience actuelle, on se condamne à n'avoir pour lecteurs véritables que ceux qui peuvent avoir au moins le sentiment qu'existe cette vérité que nous restons inhabiles à percevoir.

*

Le cadre choisi par Sri Aurobindo pour transposer et prolonger les grands thèmes que nous avons trouvés dans ses œuvres en prose est emprunté au Mahabharata (Aranyak Parva. Chapitre 248), qui transcrit lui-même une ancienne légende évocatrice de la puissance de réalisation à laquelle peut atteindre la piété de l'épouse. La princesse Savitri, fille du roi Aswapathy, veut épouser Satyavan, fils du roi Dyumatsena, qui vit en exil avec son père aveugle dans la forêt. Le sage Narad lui annonce que Satyavan doit mourir dans un an; mais Savitri ne revient pas sur sa parole. Au jour fatal, lorsque le dieu de la Mort, Yama, vient réclamer Satyavan, elle refuse de l'abandonner. En argumentant pas à pas avec Yama, qu'elle suit tandis qu'il emmène Satyavan au royaume des ombres, elle finit par obtenir que son mari soit rendu à la vie. Yama a redonné entre temps à Dyumatsena la vue et son royaume.

Sri Aurobindo a considérablement amplifié ce symbolisme pour y incarner en Savitri le toucher divin qui, dans les moments les plus sombres et lorsque tout semble sans espoir, vient redonner un sens au long travail des âges. Le poème s'ouvre sur l'immémoriale alternance de la nuit et du jour; mais ce jour, que la promesse de l'aube annonce semblable aux autres, est celui que le destin a marqué pour la mort de Satyavan. Alors Savitri va se dresser dans son être, et contester au nom de l'amour le mécanisme en apparence inexorable. L'enjeu est de savoir si l'humanité "doit s'accommoder de l'ignorance et de la mort, ou bien si elle fraiera sa voie vers l'immortalité".*

Cette intervention est possible parce que la terre elle-même aspire à cette délivrance. La naissance de Savitri a été la réponse de la Mère divine à un appel profond qui avait trouvé sa formulation à travers Aswapathy. L'âme du roi, préalablement éveillée à elle-même, avait parcouru les cycles cosmiques, exploré leurs sommets et leurs abîmes, acquis le sentiment aigu de leurs limitations. Elle s'était élevée jusqu'à la Mère de l'Univers à laquelle elle avait demandé de déléguer sur terre une part d'elle-même, pour que "se brise la loi de fer".

Le vœu a été exaucé. Savitri a grandi ici-bas, elle a épousé Satyavan. L'approche du destin tragique que Narad lui a révélé l'a centrée progressivement sur l'essence profonde qu'elle représente. Elle est prête, à l'aube du jour fatal, à affronter seule l'épreuve décisive.

Le drame se déroule alors dans des régions de plus en plus profondes de la conscience.

*

*. [Whether to bear with Ignorance and Death
Or hew the ways to Immortality.](#)

Savitri, I, II. 233-34.

*

Savitri refuse d'abord le néant et la mort; elle refuse aussi l'immuable félicité du ciel. La nuit et le grand jour sont les deux termes également immobiles d'une dualité; tant qu'ils subsistent, tous les contraires sont nécessaires au travail de la terre, pour qu'il retrouve l'unité toute-puissante. Mais ce travail sera soutenu dorénavant par une lumière nouvelle. Savitri accepte la force supramentale de paix, d'unité, de puissance, et d'amour qui lui est offerte - non pas pour elle, mais pour la ramener avec elle parmi les hommes, pour que cette force déploie progressivement la vie divine sur la terre.

Le poème comprend trois parties. La première situe d'abord comme nous l'avons dit l'enjeu, puis revient sur le yoga d'Aswapathy qui comprend une réalisation individuelle dans le *Livre des Commencements*, une réalisation cosmique dans le *Livre du Voyageur des Mondes*, et une réalisation transcendante dans le *Livre de la Mère Divine*. La deuxième partie, dans les *Livres de la Naissance et de la Recherche, de l'Amour, du Destin, du Yoga et de la Mort*, voit s'affirmer progressivement dans son ampleur divine l'âme de Savitri. La troisième partie la voit agir enfin avec une force souveraine dans le *Livre de la Nuit éternelle*, dans le *Livre des deux demi-jours*, et dans le *Livre du Jour sans fin*.

Nous n'entreprendrons pas de l'analyser, et encore moins d'interpréter son contenu, extrêmement multiple,

extrêmement riche, qui touche tous les aspects de la vision de Sri Aurobindo. Il restera pour celui que cela intéresse à s'élever par la pratique même du poème aux visions progressives qui lui sont suggérées. Cette pratique est à ce titre un *yoga*, et rien ne peut, même de très loin, être substitué au texte.

*
* *

CHAPITRE III

LE RETRAIT DE SRI AUROBINDO

Savitri fut, pour le monde extérieur, l'ultime expression de Sri Aurobindo.

Après les années de luttes solitaires, sa personnalité touchait maintenant une audience qui allait s'élargissant. Les milieux intellectuels avaient accueilli l'universalité de son œuvre écrite et, tandis qu'il trouvait parmi les philosophes un droit de cité, * Gabriela Mistral, à la tête d'un groupe d'écrivains, le proposait en 1949 pour le prix Nobel de littérature. L'Inde lui faisait, par-delà les barrières officielles, une place spéciale. Le 15 août 1947, qui coïncidait avec son soixante-quinzième anniversaire, avait vu le pays accéder à cette indépendance dont soixante ans plus tôt il avait fait la préoccupation centrale de sa vie. Au milieu des difficultés, certaines d'apparence insurmontable, qui assaillaient la jeune République, les meilleurs esprits se tournaient vers lui pour retrouver leur lucidité et leur courage; toutes les provinces s'apprêtaient à commémorer en 1951 le début de sa quatre-vingtième année.

Enfin, dans le monde entier, nombreux étaient ceux qu'il aidait à réévaluer les problèmes de la conscience et de la vie.

Tandis que s'approfondissait sans cesse son action intérieure, le temps qu'il réservait aux occupations extérieures allait en diminuant et celles-ci devaient progressivement se centrer sur l'achèvement de *Savitri*. Un symptôme physique avait à la fin de 1948 alerté son entourage. Ce nuage s'était dissipé et le rythme familial, qui faisait face dans une souveraine égalité à une multitude de tâches, n'en avait pas été troublé. Pourtant Sri Aurobindo exprimait maintenant le désir de conclure le poème auquel il avait travaillé sans se soucier du temps pendant tant d'années.

**

On arrivait à l'été 1950. Le *Livre du Destin* devait encore trouver sa forme définitive, après quoi il ne resterait plus à achever que le *Livre de la Mort*. Les symptômes physiques étaient revenus, mais Sri Aurobindo les ignorait. La maîtrise qu'il gardait sur les choses semblait se mesurer à ce qu'il voulait matériellement achever;

*

* Dans les universités indiennes et américaines notamment.

** Ces quelques notations sont empruntées à Nirodbaran, qui était depuis 1938 le secrétaire personnel de Sri Aurobindo. Cf. sa brochure *Sri Aurobindo, "I am here, I am here!"* (Pondichéry, 1951).

*



Méditation



Le samādhi de Sri Aurobindo

en mettant le point final. au *Livre du Destin*, il recouvra une disponibilité intérieure qu'il ne sembla plus vouloir aliéner. Il ne reprit pas le *Livre de la Mort*.

Le mal fit alors des progrès plus rapides. A son entourage qui attendait qu'il fasse appel pour lutter à la force divine, il répondait: "Il y a le divin, il y a aussi la loi du Divin." Et la Mère disait à ce même entourage: "Après avoir passé tant d'années avec Sri Aurobindo, comment pouvez-vous encore avoir peur?"

Le *Darshan* du 24 novembre 1950 eut lieu dans ces conditions. Quelque deux mille personnes passèrent une dernière fois, une à une, sous son regard; puis Sri Aurobindo entra dans le silence. *

Laissons la parole à l'un de ses proches disciples: **

"Depuis plusieurs années, l'effort de transformation exigé par le yoga intégral de Sri Aurobindo avait atteint les couches les plus profondes de l'inconscient. C'est un domaine qui n'avait jamais été touché par la lumière supramentale. Obscur et rebelle, sa transformation n'avait jamais été envisagée, même par les yoguis les plus hardis. Aussitôt touché, des difficultés énormes se sont présentées. Certaines ont été résolues; d'autres sont en cours de solution. Des répercussions se sont produites sur le corps physique de Sri Aurobindo et ont exigé son attention constante. Quelque temps avant le darshan du 24 novembre, la situation s'est aggravée et il devint évident qu'une lutte âpre était engagée. Le darshan lui-même n'eut lieu que par un grand effort de volonté. Finalement l'équilibre, longtemps maintenu, fut rompu et Sri Aurobindo succomba à ce qui fut officiellement une crise d'urémie (le 5 décembre à 1h 26 du matin).

"Nous pensions l'enterrer le lendemain. Mais l'état de préservation du corps était tel que nous avons différé l'inhumation. . . Nombre de personnes, même étrangères à l'Ashram, qui sont venues présenter leur dernier hommage à Sri Aurobindo, ont eu l'impression qu'il était en vie,

*

* On trouvera dans le numéro du 5 décembre 1953 de *Mother India*, sous le titre *A "Call" from Pondichéry*, les impressions du Docteur Sanyal, alors Professeur de Chirurgie Clinique à la Faculté de Médecine de Calcutta, qui se tint au chevet de Sri Aurobindo à partir du 30 novembre.

** Lettre de Philippe Barbier Saint-Hilaire à René de Berval, directeur de la revue *France-Asie*, datée du 17 décembre 1950. Cette lettre, que nous reproduisons à peu près in-extenso avec l'autorisation de MM. Saint-Hilaire et de Berval, a été publiée avec un *Hommage à Sri Aurobindo* dans le numéro de *France-Asie* de mars 1951.

*

endormi ou plutôt dans une profonde méditation. Il était évident qu'une partie de la conscience était restée volontairement dans le corps. Mais ensuite des signes d'altération se sont produits et l'inhumation a eu lieu le 9 à 19 heures.

"Dans l'Inde, une tradition existe, basée évidemment sur des raisons occultes, qui veut que les yoguis ne soient pas incinérés, mais enterrés. Nous avons obtenu l'autorisation de l'inhumer dans l'Ashram même et il repose maintenant sous un grand flamboyant à fleurs jaunes, au centre du groupe des bâtiments principaux. Sur sa tombe, couverte de fleurs, brûle continuellement de l'encens: Deux disciples veillent en permanence et les autres viennent offrir des fleurs, s'incliner ou se prosterner;

"Certes notre douleur a été grande, car le coup était inattendu. Nous mesurions surtout toute l'étendue de la perte que subissait le monde à une heure où il passe par une crise si grave. Mais une consolation nous a été donnée, qui s'est avérée de plus en plus grande et qui nous permet de faire face à l'avenir. Nous percevons la Présence de Sri Aurobindo, en nous et autour de nous, avec autant de force, sinon davantage, que de son vivant, et nous sentons aussi que cette présence s'identifie complètement avec celle de la Mère. Peu à peu s'est confirmée cette certitude que notre Maître ne nous a pas quittés, que son action continue et que son œuvre se poursuit. "Les raisons vraies de son retrait du corps physique sont sans doute profondes et n'apparaîtront clairement qu'avec le temps. Certains peuvent penser que Sri Aurobindo s'est retiré dans l'Absolu ou qu'il est entré au Nirvâna. La Mère nous dit, et beaucoup d'entre nous le sentent aussi, qu'il n'en est rien et qu'il est resté et restera avec nous, non seulement

comme une source d'inspiration, mais comme une Présence vivante et agissante, dispensatrice de lumière et de force, jusqu'à ce que son œuvre soit accomplie, c'est-à-dire jusqu'à ce que le Supramental soit pleinement descendu et manifesté sur la terre. Combien d'années ou de siècles cela prendra, elle ne le dit pas, et sans doute cela importe-t-il peu quand on voit les choses à l'échelle de l'évolution humaine ou cosmique.

"La Mère a donc décidé que l'Ashram continuerait. Avec une énergie accrue, elle en garde la direction qu'elle avait reçue de Sri Aurobindo lui-même dès la fondation en 1926. Pour tous les disciples, Sri Aurobindo et la Mère sont, maintenant plus que jamais, une seule et même Personne. Nous avons perdu la douceur des relations personnelles avec Sri Aurobindo, mais non sa direction, sa lumière et sa force, et il nous est resté la douceur des relations personnelles avec la Mère.

"Nous avons suspendu toutes les activités de l'Ashram et fermé tous les services pour douze jours en signe de respect. Demain toute cette vie reprendra. Certainement, il y aura des modifications apportées à l'Ashram; mais il est encore trop tôt pour en faire état. Certaines nous seront imposées par les circonstances mêmes; d'autres résulteront du choc causé par le douloureux événement: une plus grande concentration dans l'aspiration, une vision plus claire de l'essentiel. "

*

Ceux qui visitèrent l'Ashram dans les mois qui suivirent furent frappés par une détermination tranquille, où ne se laissaient déceler ni tristesse ni regrets. Le travail, qui avait repris partout au matin du 18 décembre, fut pour tous les disciples l'acte de foi le plus simple et le plus puissant. La fidélité à Sri Aurobindo se situait désormais dans l'ouverture de chacun à la conscience la plus haute, et dans l'application de tous les instants où la nature lentement se perfectionne dans l'intimité d'une présence.

La Mère reste au cœur de cet effort, qu'elle situe très haut, dans la "bataille de l'avenir qui doit naître contre le passé qui veut durer". Elle est la conscience créatrice du travail de transformation et de reconstruction dont Sri Aurobindo lui a laissé la charge.

"Ce qui a été accompli par chaque grande époque de l'univers a été d'ajouter un degré à l'échelle de la conscience sans perdre le contact des choses matérielles, d'atteindre au plus Haut, et en même temps de relier le haut et le bas sans laisser une solution de continuité couper les uns des autres les plans de la conscience. . . le degré qui est maintenant en cours d'être ajouté à l'échelle de la conscience a été appelé par Sri Aurobindo le Supramental; il permettra à la conscience d'entrer dans le monde supramental sans perdre son contrôle sur la forme personnelle et en retenant son individualité; puis de redescendre pour établir ici-bas une nouvelle création. . . Il s'agit essentiellement de la réalisation d'un ordre, de la mise de chaque chose à sa place vraie.

". . . Nous devons nous élever très haut avant de pouvoir rencontrer cette Volonté dans la splendeur plénière de son authenticité; et ce n'est que lorsque nous lui aurons ouvert notre nature inférieure qu'elle pourra se manifester en expressions de vérité. La vie est un champ de bataille sur lequel le divin ne triomphe jusque dans le détail que si la nature inférieure s'ouvre à ses impulsions. . . Il nous faut donc nous donner à la grâce du divin. C'est sous la forme de la grâce, de l'amour, qu'il a consenti à soulever l'univers après qu'eut été établie l'involution première. Dans l'amour divin réside le pouvoir suprême de transformation. Car c'est pour le transformer que le divin s'est donné au monde et qu'il s'y manifeste partout.

". . . Nous ne sommes pas ici pour répéter ce que les autres ont fait, mais pour nous préparer à l'éclosion d'une conscience et d'une vie nouvelles. . . Sri Aurobindo, incarnant dans un corps humain la conscience supramentale, nous a non seulement révélé la nature de la route à suivre et les moyens de la suivre pour atteindre le but, mais il nous a lui-même donné l'exemple par sa réalisation personnelle; il nous a fourni pour ainsi dire la preuve que la chose peut être faite et que le moment est venu de la faire. ,, *

*

* Explications données par la Mère au cours de divers entretiens, rapportées dans *Words of the Mother, Third Series* (version anglaise de Nolani), pp.88 et 78, et dans le No 4 du volume V du *Bulletin d'Éducation Physique*, pp. 74 et 73.

*

*
* *

APPENDICE

Quand ce livre a été écrit, Sri Aurobindo a pris connaissance de tout ce qui précède le dernier chapitre, et a donné son accord à sa publication. C'est la seule étude de ce genre qui ait eu cette chance. C'est pourquoi rien n'est à changer de son texte. Mais le temps passé depuis le retrait de Sri Aurobindo de sa forme visible donne assez de recul pour nous permettre d'essayer aujourd'hui, dans ces quelques pages nouvelles, d'évoquer une image d'ensemble de la signification de sa vie. Elle fut, comme la Mère l'a dit, à la fois l'annonce d'un avenir, la preuve de sa possibilité, le début de sa réalisation.

*

L'évolution de l'humanité ne se fait pas à l'allure grandiose et monotone des grands fleuves, mais par ondes successives, par cycles, où l'allure change sans cesse, et même la direction du mouvement. Dans chacun d'eux, quelques êtres dominant, et donnent à l'époque son caractère unique. Ils ignorent, en général, l'origine de leur valeur et le sens profond de leur vie; très rares sont ceux qui savent ce qui s'exprime en eux et par eux, et s'identifient assez complètement à cela pour être l'apparence transparente d'une Vérité dont leur voix et leurs gestes sont l'expression.

Manifestation du déploiement progressif des aspects d'une seule et même Existence, celle-ci se révèle tout d'abord, à chaque étape en un être choisi qui est ainsi l'annonciateur d'une ère dont il est le premier exemple. Sri Aurobindo est l'un de ceux,-là: sa vie est la preuve de sa mission, son œuvre est le miroir de sa Vie. Essayons, en rappelant à nouveau ses aspects, de les voir en perspective, de leur origine à leur accomplissement.

*

C'est un patriote, un révolutionnaire, qui débarque à Bombay en 1893; c'est un poète aussi, celui des chants pour Myrtila. Devenu professeur, il publie des articles de critique littéraire et prend contact avec le problème de l'éducation. Pénétrant au cœur de ce problème, il s'aperçoit que l'Inde a découvert, depuis des millénaires, le sens de la vie et le chemin qui conduit à son accomplissement: le yoga. Il s'y consacre aussitôt, seul et sans maître, suivant les, voies classiques. Il ne le fait pas pour échapper aux douleurs de ce monde, mais seulement pour obtenir la force de libérer sa patrie. Cette consécration marque le début d'une existence nouvelle: il est désormais dans les mains du Divin qui va modeler sa vie.

C'est d'abord une flambée d'action politique et sociale qui, en quatre ans, fait de lui le chef incontesté du mouvement de libération nationale. Il mène de pair cette ardente vie extérieure et son travail intérieur de yogui. Un obstacle l'arrête: l'irruption continuelle de pensées ou d'images venant du passé ou de ce qui l'entoure. Il fait alors appel, pour une seule et unique fois, à une aide extérieure et, après trois jours d'exercices obtient, pour toujours, le silence mental: la voie est libre en lui pour une expression sans défauts de la Vérité.

Mais une autre difficulté surgit, du succès même de son action; il ne peut plus se consacrer au travail sur lui-même avec la continuité nécessaire, il n'a pas, dans l'action publique incessante, la possibilité de recueillement qui exige la solitude. Cette fois l'aide lui est imposée plus que donnée: on l'arrête pour ses activités politiques et il est interné dans la prison d'Alipore, au secret, pendant un an. Année riche d'expériences. À sa libération il part pour Pondichéry: matériellement, il a tout perdu, spirituellement il est maître de sa vie. Dès son arrivée il perçoit la voie

que sa Sadhana doit suivre et pendant quatre ans il y consacre chaque instant.

Première certitude: sa destinée n'est pas de réussir une révolution matérielle, soumise comme toutes celles dont l'histoire nous est connue, à la médiocrité des hommes, sursauts qui déplacent l'injustice et ne la suppriment pas. Il s'agit d'atteindre une solution totale et définitive, un état nouveau du monde tout entier, dont l'Inde sera la source de rayonnement. Ceci n'est possible que si l'homme lui-même est totalement renouvelé: les yogas classiques ne peuvent y suffire et la poursuite du but nouveau exige un nouveau yoga, non plus d'évasion mais de transformation intégrale, qui réalise ce qui est la raison d'être de la nature humaine.

Il voit la tâche immense qui l'attend et ne sait pas encore si le yoga qu'il a entrevu est réalisable "sur cette terre". Quatre années passent encore. Quand il rencontre celle qui sera la Mère, la certitude lui est donnée, et il trouve la méthode nécessaire pour aider les autres que lui-même dans cette rude ascension. Son aide n'est pas seulement pour les quelques disciples vivant avec lui: il rédige et publie - dans *Arya* - la connaissance qu'il a conquise. Pendant sept ans, Sri Aurobindo écrit ses œuvres essentielles, quatre mille pages où l'on voit en quelle lumière s'est transmué le feu de sa jeunesse.

*

Le patriote passionné a découvert à travers des millénaires d'histoire l'unité spirituelle de l'Inde et montre les monuments littéraires de son histoire religieuse comme autant d'étapes de la manifestation d'une même vérité. Celle-ci, développée selon les besoins de notre époque, se libère de toute religiosité particulière et prend la forme universelle de *La Vie divine*.

Mais cette métaphysique n'est pas un jeu mental. Elle conduit à une action: celle du yoga intégral qui prolonge et complète ceux qui l'ont précédé. À des techniques qui subsistaient en glorieux témoins du passé, il fait reprendre vie par sa *Synthèse des yogas*.

Ce pouvoir de transformation fait, du charmant poète des *Chants pour Myrtille*, le prophète de la *Poésie future* annonçant sa valeur unique et son pouvoir irremplaçable et fait surgir l'épopée spirituelle de *Savitri* où la magie du mantram charge le poème d'une incomparable puissance en décrivant la vision de tout ce que notre vue terrestre ne sait pas encore voir.

Enfin nous voyons l'homme politique devenir l'analyste minutieux du *Cycle humain*, dont la réalisation dans notre âge, doit être l'accomplissement de *L'Idéal de l'unité humaine*.

Dans chaque domaine essentiel de la connaissance vivante, Sri Aurobindo est devenu le messager de l'avenir, nous présentant ses différents visages, les raisons de s'en approcher, et nous prouvant par son propre exemple qu'il nous offre les moyens d'y parvenir.

*

L'œuvre écrite n'est pas la seule. Le yoga de transformation doit atteindre toutes les formes de vie et tout d'abord celle des disciples. Pendant les cinq années qui suivent l'arrêt de la revue *Arya*, le petit groupe vit en contact quotidien avec son Instructeur, c'est une vie d'intense aspiration spirituelle. Pour étrange que cela puisse paraître, Sri Aurobindo, qui est assuré de la possibilité de réaliser son yoga, n'en voit pas encore le but avec la clarté voulue. Elle lui est donnée le 24 novembre 1926. Cette certitude entraîne la nécessité d'une concentration encore plus totale: du jour au lendemain Sri Aurobindo se retire de toute vie commune; il répondra aux lettres, mais ne recevra plus, et confie à la Mère les soins spirituels et matériels de la communauté: l'Ashram est né.

Grâce à la sagesse créatrice de la Mère, il s'organise et prospère. Ses maisons dispersées dans Pondichéry sont un village dans la ville, avec son réfectoire et tous les services communs: c'est dans leurs activités que chacun trouve l'occasion de rendre réel l'idéal du yoga intégral.

Ce rayonnement vers les problèmes extérieurs de la vie quotidienne va se poursuivre. Il est une caractéristique essentielle de l'Ashram. Les circonstances vont, une fois encore, manifester leur rôle.

Les remous de la guerre ont amené à Pondichéry des familles sympathisant avec l'Ashram, venues s'y réfugier avec leurs enfants. Ceux-ci posaient par leur présence un grave problème, car le yoga n'est pas leur fait. Les admettre dans l'Ashram, c'était en changer profondément les habitudes. Chercher à adapter son idéal à des êtres très jeunes, c'est en voir le but esquissé déjà chez l'enfant et s'engager à aider l'évolution de son âme vers sa destinée véritable. C'est une nouvelle extension de la vie spirituelle dans la vie, quotidienne, sous forme d'une éducation nouvelle.

Sri Aurobindo l'avait prévue: ce sont les principes qu'il avait énoncés en 1909 qui sont alors mis en pratique et ensuite baptisés par la Mère: Libre Progrès. Celui qui avait été professeur à Baroda et à Calcutta devient l'inspiration d'un Centre international d'éducation, qui va répandre la connaissance dans la joie. Expérience permanente, entièrement fidèle aux principes de l'Ashram, elle prépare l'avenir: c'est l'avant-garde en marche du monde nouveau. Ce n'est encore qu'une étape. Une ultime transformation se prépare qui, comme les précédentes, exige une retraite mais à nos yeux, plus décisive: le 5 décembre 1950, Sri Aurobindo quitte son corps physique.

Désormais la Mère est le centre unique de l'Ashram et de sa vie. Il fallait que l'idéal humain, proclamé en 1914, prenne une forme vivante, matérielle, en inspirant et soutenant un mouvement neuf vers une société nouvelle qui l'incarne: ce fut la naissance d'Auroville.

D'abord un rêve de la Mère, puis une réalité lentement construite, à travers la jungle des aspirations d'une jeunesse à qui s'offre une occasion unique de prendre en main la responsabilité de son libre progrès, Auroville étend encore plus loin vers les hommes du monde extérieur le message de Sri Aurobindo, clef d'or de l'avenir.

P
ondiché
ry 1972

LES RÉFÉRENCES

PREMIER LIVRE

LES PREMIÈRES ANNÉES

Chapitre II

*
* *

1. *Bande Mataram*, p. 8.
2. *ibid.*, pp. 12, 13.
3. *ibid.*, p. 40.
4. *ibid.*, pp. 43, 44.
5. *The Harmony of Virtue*, p. 99.
6. *ibid.*, p. 98.
7. *ibid.*, p. 80.
8. *ibid.*, p. 79.
9. *Bande Mataram*, p. 66.
10. *Collected Poems*, p. 25.
11. *Bande mataram*, p. 658.
12. *ibid.*
13. *Sri Aurobindo and His Ashram*,

édition 1981, pp. 10-11

14. *ibid.*, p. 10.
15. *Karmayogin*, p. 7.
16. *Bande Mataram*, p. 515.
17. *Letters on Yoga*, pp. 637-638.
18. *ibid.*, p. 660.

Chapitre III

1. *Bande Mataram*, pp. 652-65.
2. *ibid.*, pp. 855-858.
3. *ibid.*, p. 687.
4. *Karmayogin*, pp. 57-66.
5. *ibid.*, pp. 1-10.
6. *Bande Mataram*, p. 652.

DEUXIÈME LIVRE

LES ŒUVRES PRINCIPALES

Chapitre I

1. *The Supramental Manifestation*, pp. 411-430.
2. *ibid.*
3. *Yoga Sutra*, I, 2.
4. *Bhagavad Gita*, XVIII, 57.
5. *ibid.*, II, 48.
6. *ibid.*, IV, 1-3.
7. *The Synthesis of Yoga*, p. 508.
8. *ibid.*, pp. 82-83.
9. *ibid.*, p. 49.
10. *ibid.*, p. 47.
11. *ibid.*, pp. 55-56.
12. *ibid.*, p. 60.
13. *ibid.*, p. 61.
14. *ibid.*
15. *ibid.*, p. 63.
16. *ibid.*
17. *ibid.*, p. 63.
18. *ibid.*, pp. 67-68.
19. *ibid.*, p. 74.

20. *ibid.*

21. *ibid.*, p. 79.

Chapitre II

1. *The Synthesis of Yoga*, pp. 84-85.
2. *Bhagavad Gita*, VI, 1.
3. *ibid.*, IX, 27-28; XVIII, 56.
4. *The Synthesis of Yoga*, p. 100.
5. *ibid.*, p. 101.
6. *ibid.*, p. 190.
7. *ibid.*, p. 102.
8. *ibid.*, p. 103.
9. *ibid.*, p. 105.
10. *ibid.*
11. *ibid.*, p. 107.
12. *ibid.*, p. 109.
13. *ibid.*, p. 112.
14. *ibid.*, p. 113.
15. *ibid.*, p. 115.
16. *ibid.*, p. 118.
17. *ibid.*, p. 119.

Les références

387

- | | |
|--------------------------------------------|----------------------------|
| 18. <i>ibid.</i> , p. 121. | 6. <i>ibid.</i> , p. 347. |
| 19. <i>ibid.</i> , p. 122. | 7. <i>ibid.</i> , p. 349. |
| 20. <i>ibid.</i> , p. 133. | 8. <i>ibid.</i> , p. 290. |
| 21. <i>ibid.</i> , p. 141. | 9. <i>ibid.</i> , p. 291. |
| 22. <i>ibid.</i> , p. 145. | 10. <i>ibid.</i> , p. 354. |
| 23. <i>ibid.</i> , p. 233. | 11. <i>ibid.</i> , p. 355. |
| 24. <i>ibid.</i> , p. 147. | 12. <i>ibid.</i> , p. 356. |
| 25. <i>Bhagavad Guita</i> . | 13. <i>ibid.</i> , p. 364. |
| 26. <i>The Synthesis of Yoga</i> , p. 235. | 14. <i>ibid.</i> , p. 366. |
| 27. <i>ibid.</i> , p. 176. | 15. <i>ibid.</i> , p. 371. |
| 28. <i>ibid.</i> , p. 149. | 16. <i>ibid.</i> , p. 372. |
| 29. <i>ibid.</i> | 17. <i>ibid.</i> |
| 30. <i>ibid.</i> , p. 259. | 18. <i>ibid.</i> , p. 373. |
| 31. <i>Bhagavad Guita</i> , VI, 31. | 19. <i>ibid.</i> , p. 381. |
| 32. <i>The Synthesis of Yoga</i> , p. 259. | 20. <i>ibid.</i> , p. 383. |
| 33. <i>ibid.</i> | 21. <i>ibid.</i> , p. 384. |
22. *ibid.*, p. 389.
23. *ibid.*, p. 390.
24. *ibid.*, p. 392.
25. *ibid.*, p. 398.
26. *ibid.*, p. 401.
27. *ibid.*, p. 402.
28. *ibid.*, p. 399.
29. *ibid.*, p. 406.
30. *ibid.*, p. 408.
31. *ibid.*, p. 416.
32. *ibid.*, p. 417.
33. *ibid.*
34. *ibid.*, p. 420.
35. *ibid.*, p. 439.
36. *ibid.*, p. 441.
37. *ibid.*, p. 439.
38. *ibid.*, p. 462.
39. *ibid.*, p. 463.
40. *ibid.*, p. 466.
41. *ibid.*, p. 469.
42. *ibid.*, p. 472.
43. *ibid.*, p. 474.
44. *ibid.*, p. 484.
45. *ibid.*, p. 485.
46. *ibid.*, p. 489.
- Chapitre III
1. *The Synthesis of Yoga*, p. 259.
 2. *ibid.*, pp. 296-297.
 3. *ibid.*, p. 298.
 4. *ibid.*, p. 299.
 5. *ibid.*, p. 300.
 6. *ibid.*, p. 302.
 7. *ibid.*, p. 303.
 8. *ibid.*, p. 498.
 9. *ibid.*, p. 499.
 10. *ibid.*, p. 432.
 11. *ibid.*, p. 435.
 12. *ibid.*, p. 500.
 13. *ibid.*, p. 503.
 14. *ibid.*, p. 307.
 15. *ibid.*, p. 309.
 16. *ibid.*
 17. *ibid.*, p. 310.
 18. *ibid.*, p. 314.
 19. *ibid.*
 20. *ibid.*, p. 318.
 21. *ibid.*, p. 323.
 22. *ibid.*, p. 326.
 23. *ibid.*, p. 327.
- Chapitre IV
1. *The Synthesis of Yoga*, p. 333.
 2. *ibid.*, p. 336.
 3. *ibid.*, p. 338.
 4. *ibid.*, p. 344.
 5. *ibid.*, p. 345.
- Chapitre V
1. *The Synthesis of Yoga*, p. 527.
 2. *ibid.*, pp. 553-555.
 3. *ibid.*, p. 562.
 4. *ibid.*, pp. 562-563.
 5. *ibid.*, p. 563.

6. *ibid.*, p. 565.
7. *ibid.*, p. 567.
8. *ibid.*, p. 568.
9. *ibid.*, p. 569.
10. *ibid.*, p. 570.
11. *ibid.*, p. 571.
12. *ibid.*, p. 572.
13. *ibid.*, p. 574.
14. *ibid.*, p. 575.
15. *ibid.*, p. 579.

Chapitre VI

1. *The Synthesis of Yoga.*, p. 583.
2. *ibid.*, p. 586.
3. *ibid.*, p. 587.
4. *ibid.*, p. 588.
5. *ibid.*, p. 589.
6. *ibid.*, pp. 592-593.
7. *ibid.*, p. 593.
8. *ibid.*, p. 595.
9. *ibid.*, p. 596.
10. *ibid.*, p. 597.
11. *ibid.*, p. 598.
12. *ibid.*, p. 600.
13. *ibid.*, p. 602.
14. *Ibid.*, p. 612.
15. *ibid.*, p. 606.
16. *ibid.*, p. 613.
17. *ibid.*, p. 614.
18. *ibid.*, p. 620.
19. *ibid.*, p. 621.
20. *ibid.*, p. 623.
21. *ibid.*, p. 636.
22. *ibid.*
23. *ibid.*, p. 625.
24. *ibid.*, p. 626.
25. *ibid.*, p. 630.
26. *ibid.*
27. *ibid.*, p. 634.
28. *ibid.*, p. 630.
29. *ibid.*, p. 641.
30. *ibid.*, p. 634.
31. *ibid.*, p. 643.
32. *ibid.*, p. 645.
33. *ibid.*, p. 648.
34. *ibid.*, p. 653.
35. *ibid.*, p. 654.
36. *ibid.*, p. 663.

Chapitre VII

1. *The Synthesis of Yoga.*, p. 147.
2. *ibid.*, p. 674.
3. *ibid.*, p. 673.
4. *ibid.*, p. 679.
5. *ibid.*, p. 680.
6. *ibid.*,
7. *ibid.*, p. 687.
8. *ibid.*, p. 688.
9. *ibid.*, p. 689.
10. *ibid.*, p. 690.
11. *ibid.*, p. 702.
12. *ibid.*, p. 704.
13. *ibid.*, p. 705.
14. *ibid.*, p. 706.
15. *ibid.*, p. 707.
16. *ibid.*, p. 708.
17. *ibid.*, p. 708.
18. *ibid.*, p. 709.
19. *ibid.*, p. 710.
20. *ibid.*
21. *ibid.*, p. 713.
22. *ibid.*, p. 714.
23. *ibid.*, p. 719.
24. *ibid.*, p. 721.
25. *ibid.*, p. 723.
26. *ibid.*, p. 724.
27. *ibid.*, p. 725.
28. *ibid.*, p. 727.
29. *ibid.*, p. 730.
30. *ibid.*
31. *ibid.*, p. 731.
32. *ibid.*
33. *ibid.*, p. 735.
34. *ibid.*, p. 736.
35. *ibid.*, p. 740.
36. *ibid.*
37. *ibid.*, p. 741.
38. *ibid.*, p. 742.
39. *ibid.*, p. 743.
40. *ibid.*
41. *ibid.*, p. 752.
42. *ibid.*, p. 753.
43. *ibid.*, p. 761.
44. *ibid.*, p. 762.
45. *ibid.*, p. 763.
46. *ibid.*, p. 764.
47. *ibid.*

Les références

389

48. *ibid.*, p. 765.
49. *ibid.*, pp. 765-766.
50. *ibid.*, p. 766.
51. *ibid.*
52. *ibid.*, p. 770.
53. *ibid.*, p. 772.
54. *ibid.*, p. 774.
55. *ibid.*, p. 775.
56. *ibid.*
57. *ibid.*, p. 777.
58. *ibid.*, p. 780.
59. *ibid.*, p. 785.
60. *ibid.*, p. 786.
61. *ibid.*
62. *ibid.*
63. *ibid.*, p. 787.
64. *ibid.*, p. 781.
65. *ibid.*, pp. 781-783.
66. *ibid.*
67. *ibid.*, p. 790.
68. *ibid.*
69. *ibid.*
70. *ibid.*
71. *ibid.*
72. *ibid.*
73. *ibid.*, p. 791.
74. *ibid.*, p. 792.
75. *ibid.*
76. *ibid.*, p. 793.
77. *ibid.*, p. 768.
78. *ibid.*, p. 809.
79. *ibid.*
80. *ibid.*, p. 815.
81. *ibid.*, p. 818.
82. *ibid.*, p. 820.
83. *ibid.*, p. 821.
84. *ibid.*
85. *ibid.*, p. 822.
86. *ibid.*, p. 823.
87. *ibid.*, p. 824.
88. *ibid.*, p. 825.
89. *ibid.*, p. 826.
90. *ibid.*, p. 827.
91. *ibid.*, p. 829.
92. *ibid.*
93. *ibid.*
94. *ibid.*
95. *ibid.*, p. 832.

96. *ibid.*
97. *ibid.*, p. 833.
98. *ibid.*, p. 834.
99. *ibid.*
100. *ibid.*, p. 836.
101. *ibid.*
102. *ibid.*, p. 837.
103. *ibid.*, p. 842.
104. *ibid.*, p. 847.
105. *ibid.*, p. 848.
106. *ibid.*, p. 851.
107. *ibid.*, p. 855.
108. *ibid.*
109. *ibid.*, p. 856.
110. *ibid.*, p. 857.
111. *ibid.*, p. 858.
112. *ibid.*, p. 859.
113. *ibid.*, p. 861.
114. *ibid.*, p. 870.

Chapitre IX

1. *The Life Divine*, p. 22.
2. *ibid.*, p. 30.
3. *ibid.*, p. 31.
4. *ibid.*

Chapitre X

1. *The Life Divine.*, p. 34.
2. *ibid.*, p. 36.
3. *ibid.*
4. *ibid.*, p. 43.
5. *ibid.*, p. 36.
6. *ibid.*, p. 75.

Chapitre XIII

1. *The Life Divine*, p. 197.

Chapitre XIV

1. *The Life Divine*, p. 396.
2. *ibid.*, p. 509.
3. *ibid.*, p. 510.
4. *ibid.*, p. 565.
5. *ibid.*, p. 580.
6. *ibid.*, p. 584.

Chapitre XV

1. *The Life Divine*, p. 633.
2. *ibid.*, p. 760.

3. *ibid.*, p. 857.
4. *ibid.*, p. 864.
5. *ibid.*, p. 876.
6. *ibid.*
7. *ibid.*, p. 877.
8. *ibid.*, p. 878.
9. *ibid.*, p. 881.
10. *ibid.*, p. 882.
11. *ibid.*, p. 883.
12. *ibid.*, p. 884.
13. *ibid.*, p. 886.
14. *ibid.*, p. 888.
15. *ibid.*

Chapitre XVI

1. *The Life Divine*, p. 890.
2. *ibid.*
3. *ibid.*, p. 926.
4. *ibid.*, p. 922.
5. *ibid.*, p. 944.
6. *ibid.*, p. 947.
7. *ibid.*, p. 961.
8. *ibid.*, p. 966.
9. *ibid.*, p. 972.
10. *ibid.*
11. *ibid.*, p. 984.
12. *ibid.*, p. 987.
13. *ibid.*, p. 994.
14. *ibid.*, p. 995.
15. *ibid.*, p. 998.
16. *ibid.*, p. 1003.
17. *ibid.*, p. 1008.
18. *ibid.*, p. 1013.
19. *ibid.*, p. 1016.
20. *ibid.*, p. 1017.
21. *ibid.*, p. 1018.
22. *ibid.*, p. 1023.
23. *ibid.*, p. 1024.
24. *ibid.*, p. 1031.
25. *ibid.*, p. 1033.
26. *ibid.*, p. 1046.
27. *ibid.*, p. 1047.
28. *ibid.*, p. 1050.
29. *ibid.*
30. *ibid.*, p. 1053.
31. *ibid.*, p. 1056.
32. *ibid.*
33. *ibid.*, p. 1059.

34. *ibid.*, p. 1067.
35. *ibid.*, p. 1069.

Chapitre XVII

1. *The Foundations of Indian Culture*, p. 1.
2. *ibid.*, p. 19.
3. *ibid.*, p. 37.
4. *ibid.*, p. 3.
5. *ibid.*, p. 57.
6. *ibid.*

Chapitre XVIII

1. *The Foundations of Indian Culture*, p. 142.
2. *ibid.*, p. 143.
3. *ibid.*, p. 146.
4. *The Secret of the Veda*.
5. *ibid.*, pp. 351-357.
6. *ibid.*
7. *ibid.*
8. *ibid.*
9. *ibid.*, p. 352.
10. *ibid.*, p. 356.
11. *The Foundations of Indian Culture*, p. 260.
12. *ibid.*, p. 264.
13. *ibid.*, p. 265.
14. *ibid.*, p. 266.
15. *ibid.*, p. 268.
16. *ibid.*, p. 276.
17. *ibid.*
18. *ibid.*
19. *ibid.*, p. 273.
20. *ibid.*, p. 269.

Chapitre XIX

1. *Bhagavad Guita*.
2. *ibid.*
3. *ibid.*

Chapitre XX

1. *The Foundations of Indian Culture*, p. 295.
2. *ibid.*, p. 312.
3. *ibid.*, p. 202.
4. *ibid.*, p. 201.
5. *ibid.*

Les références

391

6. *ibid.*, p. 205.
7. *ibid.*, p. 198.
8. *ibid.*, p. 207.
9. *ibid.*, p. 208.
10. *ibid.*
11. *ibid.*, p. 209.
12. *ibid.*, p. 295.
13. *ibid.*, p. 298.
14. *ibid.*, p. 308.
15. *ibid.*, p. 309.
16. *ibid.*, p. 310.
17. *ibid.*
18. *ibid.*, p. 311.
19. *ibid.*, p. 211.
20. *ibid.*, p. 212.
21. *ibid.*, p. 213.
22. *ibid.*, p. 214.
23. *ibid.*, p. 224.
24. *ibid.*, p. 230.
25. *ibid.*, p. 231.
26. *ibid.*, p. 238.
27. *ibid.*
28. *ibid.*, p. 323.
29. *ibid.*, p. 329.
30. *ibid.*, p. 327.
31. *ibid.*, p. 344.
32. *ibid.*, p. 335.
33. *ibid.*, p. 336.
34. *ibid.*, p. 338.
35. *ibid.*
36. *ibid.*, p. 342.
37. *ibid.*, p. 343.
38. *ibid.*, p. 346.
39. *ibid.*, p. 349.
40. *ibid.*, p. 367.
41. *ibid.*, p. 375.
42. *ibid.*, p. 377.
43. *ibid.*, p. 379.
44. *ibid.*, p. 380.
45. *ibid.*, p. 381.

Chapitre XXI

1. Lettre dans: *Sri Aurobindo Mandir Annual*, Jayanti No. 8, p. 2.
2. *ibid.*, p. 3.
3. *The Foundations of Indian Culture*, p. 409.
4. *ibid.*, p. 415.

5. *ibid.*, p. 416.
6. *ibid.*, p. 427.

Chapitre XXII

1. *Social and Political Thought*, p.24.
2. *ibid.*, p. 27.
3. *ibid.*, p. 31.
4. *ibid.*, p. 34.
5. *ibid.*, p. 36.
6. *ibid.*, p. 40.
7. *ibid.*, p. 42.
8. *ibid.*, p. 43.
9. *ibid.*
10. *ibid.*, p. 46.
11. *ibid.*, p. 53.
12. *ibid.*, p. 55.
13. *ibid.*, p. 57.
14. *ibid.*, p. 63.
15. *ibid.*, p. 130.
16. *ibid.*, p. 134.
17. *ibid.*, p. 135.
18. *ibid.*, p. 140.
19. *ibid.*, p. 143.
20. *ibid.*, p. 155.
21. *ibid.*, p. 156.
22. *ibid.*, p. 166.
23. *ibid.*, p. 169.
24. *ibid.*, p. 171.
25. *ibid.*, p. 172.

Chapitre XXIII

1. *Social and Political Thought*, p. 263.
2. *ibid.*, p. 270.
3. *ibid.*, p. 275.
4. *ibid.*, p. 280.
5. *ibid.*, p. 281.
6. *ibid.*, p. 284.
7. *ibid.*, p. 289.
8. *ibid.*, p. 296.
9. *ibid.*, p. 340.
10. *ibid.*, p. 347.
11. *ibid.*, p. 348.
12. *ibid.*, p. 355.
13. *ibid.*, pp. 359-60.
14. *ibid.*, p. 380. Ceci fut écrit en 1917 probablement, sûrement avant juillet 1918.

392

Sri Aurobindo

- | | |
|----------------------------|------------------------------------------------|
| 15. <i>ibid.</i> , p. 401. | 20. <i>ibid.</i> , p. 546. |
| 16. <i>ibid.</i> , p. 403. | 21. <i>ibid.</i> |
| 17. <i>ibid.</i> , p. 503. | 22. <i>The Foundations of Indian Culture</i> , |
| 18. <i>ibid.</i> , p. 516. | p. 433. |
| 19. <i>ibid.</i> , p. 540. | |

TROISIÈME LIVRE

L'ACTION SUPRAMENTALE

Chapitre I

1. *The Synthesis of Yoga*, p. 298.
2. *Arya*, Vol. IV, p. 764.
3. Journal d'Anilbaran Roy, dans *Mother India*, août 1952, p. 5.
4. Journal d'Anilbaran Roy, dans *Mother India*, octobre 1952, p. 5.
5. Journal d'Anilbaran Roy, dans *Mother India*.
6. Cité dans *Mother India*, février 1952, pp. 3 et 4.
7. *On Himself*.
8. *Letters on Yoga*.
9. *ibid.*
10. *ibid.*
11. *ibid.*
12. *Letters on Yoga*.
13. *ibid.*
14. *Letters on Yoga*.
15. *ibid.*
16. *The Mother*.
17. *ibid.*

18. *ibid.*

Chapitre II

1. *Sri Aurobindo and His Ashram*, Calcutta 1948, p. 9.
2. *Letters on Yoga*.
3. *On the War*, Calcutta 1944, p. 535 (19 septembre 1940).
4. *ibid.*, p. 596 (19 septembre 1940).
5. *ibid.*, p. 1 (19 septembre 1940).
6. *Messages of Sri Aurobindo and the Mother*, p. 2.
7. *ibid.*, pp. 2-3.
8. Epigraphe de Sri Aurobindo pour la revue *The Advent*.
9. *Le corps divin*, dans le *Bulletin d'éducation physique* d'août 1949, vol. I No. 3, pp. 3-39. Cf. Bibliographie, No. 76.
10. *On Quantitative Meter, Collected Poems*, p. 374.

* *

BIBLIOGRAPHIE

Il n'a pas été possible, à l'occasion de la présente réimpression, de mettre à jour la bibliographie des ouvrages de

Sri Aurobindo publiés en anglais. Nous nous contenterons de mentionner la collection des œuvres complètes parue en 1972, à l'occasion du centenaire de la naissance de Sri Aurobindo (Ashram, 30 volumes, format 19x28, nombreuses illustrations, photographies et fac-simile de manuscrits).

Cette collection est complétée et constamment tenue à jour par la revue bisannuelle, "Archives and Research", où le Département des Archives de l'Ashram publie, depuis 1977, les manuscrits jusqu'alors inédits au fur et à mesure de leur découverte et de leur déchiffrement.

La bibliographie des traductions françaises a été complétée et mentionne tous les ouvrages conservés aux archives de l'Ashram au 31 décembre 1981.

*
* *

Les œuvres de Sri Aurobindo ont été presque toutes écrites en anglais et ont paru dans différentes revues avant d'être réunies en volumes chez différents éditeurs. Une part considérable (notamment des ouvrages parus dans *l'Arya*) n'a pas encore été éditée; ce travail a été entrepris par l'Imprimerie de l'Ashram, qui publie également la correspondance et les poèmes de Sri Aurobindo. Une édition des œuvres de Sri Aurobindo a été entreprise aux États-Unis, d'abord par la *Sri Aurobindo Library Inc., New York*, puis par *E. P. Dunon & Co., New York*.

Les œuvres écrites directement en bengali sont peu nombreuses. Elles se composent des articles de l'hebdomadaire *Dharma* dont un certain nombre ont été réimprimés en trois brochures; de deux articles parus dans d'autres périodiques et réunis ensuite en volumes; et de deux séries de lettres, également publiées en brochures. On trouvera sur ces écrits bengalis quelques indications sommaires dans la liste qui suit.

Cette liste, mise à jour en janvier 1954, concerne par ailleurs seulement les *premières éditions* des œuvres réunies en volumes (et écrites en anglais); Seules ont été mentionnées les rééditions où ont été introduites des additions ou des modifications. Des indications sont données sur les périodiques qui ont publié les textes pour la première fois; il reste certainement des découvertes à faire dans ce domaine. Le lecteur désireux de se renseigner sur les éditions ultérieures pourra se référer au catalogue des ouvrages en vente à la bibliothèque de l'Ashram, où ces indications sont tenues à jour. (Le catalogue est envoyé sur demande adressée à l'Ashram de Sri Aurobindo, Publication Department, Pondichéry.)

La bibliographie anglaise est suivie d'une bibliographie des traductions en français dans deux cas l'édition de la traduction française a précédé celle de l'original anglais en volume (cf. NO8 506 et 510).

Je suis heureux d'adresser ici mes remerciements particulièrement vifs à Shri Prithwi Singh, bibliothécaire de l'Ashram de Sri Aurobindo, qui m'a généreusement permis d'utiliser son excellente bibliographie.

*
* *

BIBLIOGRAPHIE DES OUVRAGES PUBLIÉS EN ANGLAIS

1893-1894

C'est l'année même de son retour dans l'Inde - en 1893 - que Sri Aurobindo publia ses premiers articles, dans *Induprakash*, hebdomadaire de Bombay. Nous n'avons pu en consulter qu'une copie dactylographiée. L'ensemble se compose de deux séries d'articles:

a. New Lamps for Old

(Sans indication d'auteur.)

Neuf articles politiques publiés du 7 août 1893 au 6 mars 1894.

b. Bankim Chandra Chatterji

(by a Bengali)

Signés: Zéro.

Sept articles de critique littéraire publiés du 16 juillet au 27 août 1894. Cette étude est beaucoup plus longue et sans lien avec les deux autres publications de l'auteur sur le même écrivain (cf. N° 31 et 44).

1895**1. Songs to Myrtilla and Other Poems**

1ère Ed. - "Lakshmi Vilas" Printing Press Co Ltd. Baroda, s.d. 21, 5 x 15 cm; IV + 24 p.; broché. .

Hors commerce.

Une seconde édition, de 1909, n'est connue que par une annonce de *Karmayogin* (1909, N° 8).Réimprimés en 1923 par l'"Arya Publishing House" de Calcutta sous le titre de *Sangs ta Myrtilla* sous lequel ils figurent dans les *Collected Poems and Plays* (cf. N° 48).**1896 (env.)****2. Urvashi: A Poem**

1ère Ed. Même éditeur et même format que pour le N° I; 38 p. ; broché. Hors commerce.

Réimprimé un an plus tard environ par "Caxton Works" de Bombay, puis en 1909 en même temps que le N° 1: cette troisième édition n'est connue que par une annonce du *Karmayogin* (1909, N° 12). Fait partie des *Collected Poems and Plays* (cf. N° 48).**Parution du Bande Mataram et du Karmayogin
(1907-1910)**Pendant son séjour à Calcutta, Sri Aurobindo a publié, en anglais, deux journaux: *Bande Mataram* du 2 juin 1907 au 27 septembre 1908, et *Karmayogin* du 27 juin 1909 au 2 avril 1910. .La seconde des *Two Lectures* (cf. N° 3), trois des cinq discours de la première partie des *Speeches* (cf. N° 30), et *The Doctrine of Passive Resistance* (cf. N° 58) sont des réimpressions d'articles de *Bande Mataram*. Les rééditions d'articles de *Karmayogin* sont nombreuses: on les trouvera sous les numéros 4, 7, 8, 9, 22 à 27, 29, 31 et 32.**1908****3. Two Lectures or Sriyut Aravinda Ghose B.A. (Cantab.)**

1. - Advice to National College Students.

2. - The Present Situation.

1ère Ed. G. P. Murdeshwar. B.A. Bombay, 1908.

21 x 13 cm; II x 18 P.; broché.

"Bombay National Union Series" N° 1.

Lors de cette publication l'auteur était en prison depuis le 2 mai; la brochure contient deux appels de fonds destinés à payer sa défense, le second est signé de Sarojini Ghose, 6 Collège Square, Calcutta.

Les deux discours figurent dans *Speeches* (cf. N° 30).**1909**

4. An Open Letter to My Countrymen

1ère Ed. Manomohan Ghose, Sri Narayan Press, Calcutta, s.d. (1909). 25,5 x 17 cm; 8 p; broché.

Réédition d'un article de *Karmayogin* (1909, N° 6) portant comme titre *An Open Letter to My Countrymen*.

Forme l'appendice des *Speeches* (cf. N° 30).

Cette même année 1909, probablement, parut à Calcutta (Basumati Sahitya Mandir) une traduction du roman de Bankim Chandra Chatterji *Anandamath* dont les 15 premiers chapitres avaient été traduits par Sri Aurobindo et publiés dans *Karmayogin* (N° 14 à 17, 19 à 21, 23,24, 28,30 et 32). La préface de ce volume, par G.S.R. Chaudhuri, n'est pas digne de confiance en ce qui concerne l'influence de Bankim sur Sri Aurobindo.

C'est également en 1909 que Sri Aurobindo publia un hebdomadaire en bengali: *Dharma*, 24 x 16cm. (du mois de Bhadra à celui de Chaitya). Des articles publiés dans cette revue, trois ont fait l'objet d'une publication en brochure: *Gitar Bhumika* (Introduction à la Guita, cf. N° 28 bis) *Dharma o Jatiyata* (Religion et Nationalisme) - *Jagannather Rath* (Le Char de Jagannath).

1910

En 1910 Sri Aurobindo se fixe à Pondichéry; il publie en bengali dans la revue *Bharati* un essai sur *Prison et Liberté*; et, en bengali également, dans la revue *Suprabhat* {41, Rue François Martin, Pondichéry), *Vie en Prison*. Les deux articles ont été plus tard réunis en volume sous le titre du second (*Kara Kahini*) et publiés à Chandernagore en 1922 par la Prabartak Publishing House.

1911

5. Vikramorvasie or The Hero and the Nymph: A Drama by Kalidasa

1ère Ed. R. Chatterjee. Kuntaline Press. Calcutta. s.d. (1911)

1 x 10, cm; IV + 148 p.; cartonné.

Réédité par la suite par Sri Aurobindo Ashram, Pondichéry, avec quelques retouches.

Parution de l'Arya (1914-1921)

D'août 1914 à janvier 1921, Sri Aurobindo a fait paraître à Pondichéry la revue mensuelle *Arya* qui a publié ses œuvres les plus importantes et de nombreux articles secondaires. Celles de ces œuvres qui ont été réimprimées en volumes sont classées sous les numéros 10, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19,28. 45,46,51,53,54,57,61,62,73,74,85,86,88.

1915

6. Ahana and Other Poems

1ère Ed. The Modern Press, Pondichery, 1915.

15 x 10 cm; VI + 118 p.; broché.

Des 25 poèmes du recueil, deux avaient paru dans *Karmayogin* en 1909: *Invitation* (composé en prison), dans le N° 18; et *Who* dans le N° 19. Inclus dans les *Collected Poems and Plays*. (cf. N° 48)

Avant 1919

7. The Ideal or the Karmayogin

1ère Ed. Introuvable.

Plusieurs fois réédité, à Chandernagore puis à Calcutta, Arya Publishing House.

Les douze articles composant le volume ont paru dans *Karmayogin* en 1909 et 1910 (N° 1 à 38). Les deux derniers sont de Sœur Nivédita.

1919

8. The Uttarpara Speech

1ère Ed. Prabartak Publishing House, Chandernagore, Aug. 1919. 15 x 0,5 cm; 11 + 40 p.; broché.
Réédition d'un article de *Karmayogin* (1909 N° I & 2) - Indus dans les *Speeches* (cf. N° 30).

9. The Katha Upanishad

1ère Ed. Ashtekar and Co. Poona, 1919.

12 x 17,5 cm. IV (couverture) + 32 p.; broché.

Réédition de la publication faite dans *Karmayogin* (N° 3,6 à 10, 1909). Texte sanskrit et traduction anglaise sans notes ni commentaires.

10. The Ideal or Human Unity

1ère Ed. Sons of India Ltd. British India Press. Madras 1919. 15 x, 10cm; VIII + 10 + 408 + XVIII p. ; cartonné toile.

Réimpression du texte paru dans *Arya* de septembre 1915 à juillet 1918 avec une préface, un résumé, et 3 appendices: *Arya's Second Year* (I, N° 12, juillet 1915), *Our Ideal* (II, août 1918), *The Arya's fourth year* (IV, 12, juillet 1918). *Deuxième Édition*: Sri Aurobindo Ashram, Pondichéry, 1950. Le texte avait été révisé par Sri Aurobindo avant la deuxième guerre mondiale. Malgré les événements survenus dans l'intervalle, il a été réimprimé sans modifications nouvelles, mais avec l'addition d'un nouveau chapitre en guise de postscriptum.

Édition Américaine, Index, par The Sri Aurobindo Library Inc., New York ; 1950; 340 pages. Le chapitre additionnel a été placé en Introduction.

1920**11. The Seven Upanishads**

1ère Ed. Ashtekar & Co. Poona. 1920.

15 x 10 cm. 11 + 112 + 45 p.

Texte sanskrit, traduction et notes en marathe suivis des traductions anglaises par Sri Aurobindo de *Isha*, *Kena* et *Mundaka*, telles qu'elles ont paru dans *Karmayogin* (Vol. I, N° I juin 1909, N° 2 juillet 1909 et N° 31,32 et 34 de 1910).

12. Dayananda: The Man and his work, together with Dayananda and The Veda

1ère Ed. Gurukula Vishvavidyalaya, Gurukula Press, Kangri 1920.

21,5 x 10,75 CID.; 11+ 21 p.; broché.

Réédition d'articles du *Vedic Magazine*; contient un *Homage to Dayananda* par Paul Richard sous le titre de *Hail to Rishi* et quelques lignes de Dayananda.

Le second article seul a été réimprimé en 1926 par "The Tract Publishing Society" (Arya Kumar Sabha, Calcutta, 102 Dayananda, crown 8°, 18 p. broché), avec un article sur Dayananda et *Ten principles of the Arya Samaj*.

Les deux articles ont été réédités en 1939 sous le titre *Swami Dayananda Saraswati* puis inclus comme troisième partie dans *Bankim - Tilak Dayananda* en 1940 (cf. N°44).

13. The Renaissance in India

1ère Ed. Prabartak Publishing House, Chandernagore 1920.

17, 75 x 12,75 CID.; VI + 87 p.; cartonné toile.

Réédition de quatre articles publiés par *Arya* (Vol. V, N°s 1 à 4,1918) sur un livre de M. James H. Cousins du même titre.

14. Essays- Ideal and Progress

1ère Ed. Arya Publishing House, Calcutta, s.d. (1920). (Introuvable)

Contient cinq articles parus dans *Arya* (avec omission du premier paragraphe du dernier article): *On Ideals* (N° 11) - *Yoga and Skill in Work* (N° 12) - *Conservation and Progress* (N° 10) - *The Conservative Mind and Eastern Progress* (N° 12)-*Our Idea/s* (N° 1, 1915). N° 1 de la collection *Ideal and Progress*, composée de cinq ouvrages publiés par le même éditeur. Les éditions ultérieures ont été révisées. Même éditeur.

15. The Superman

1ère Ed. – d° - s.d. (1920) (Introuvable).

18 x 12 Cm; IV + 28 p.; broché.

Contient trois articles *d'Arya* (1915): *The Superman* (N° 9: titre *The Type I of the Superman*; - *All- Will and Free-Will* (N° 8); - *The Delight of Works* (N° 1).

N° 2 de la Collection *Ideal and Progress*.

Les éditions ultérieures ont été révisées et publiées par le même éditeur.

16. Evolution

1ère Ed. - do- s.d. (1920).

18,5 x 12,5 CID.; 11 + 55 p.; broché. .

Reproduit trois articles *d'Arya* (1915): *Evolution* (N° 1); - *The Inconscient* (N° 2); - *Materialism* (N° 3).

N° 3 de la collection *Ideal and Progress*.

La 2ème Ed. (1923) a été revue par l'auteur.

17. Thoughts and Glimpses

1ère Ed. – d° - s.d. (1920) (Introuvable).

Articles *d'Arya* groupés en deux sections: *Aphorisms* avec *The Goal* (1915, N° 8); *The Delight of Being, Man, the Purusha, The End* (N° 10); *The Chain* (N° 11); et *Thoughts and Glimpses* (1917, N° 1).

N° 4 de la collection *Ideal and Progress*.

La 2ème Ed. (1923) a été revue par l'auteur.

18. Wu and Self-Determination

1ère Ed. S. R. Murthy and Co., Madras s.d. (1920).

18 x 12 cm; IV + XXII + 176 p.; cartonné dos toile.

Introduction suivie de trois articles *d'Arya*: *The Passing of War* (Vol. II, 1916, N° 9); *The Unseen Power* (1918, N° 5); *Self-Determination* (1918, N° 2), et de *A League of Nations* (inédit).

Trois lettres en bengali de Sri Aurobindo à sa femme, saisies par la police et publiées lors du procès comme pièces à conviction ont été réunies en brochure ; la plus ancienne édition que nous ayons pu voir, la 3ème, est due à Prabartak Publishing House de Chandernagore, elle a paru en 1327 (1920) (17 x 11 cm. ; VI + 24 p. ; broché) sous le titre *Sri Aurobindo Patra* (Lettres de Sri Aurobindo), titre sous lequel elles furent ensuite réimprimées en même temps que *Pondicherry Patra* (Lettres de Pondichéry) -qui avaient paru précédemment en brochure.

1921**19. Isha Upanishad**

1ère Ed. Arya Publishing House. Calcutta s.d. (1921).

20,5 x 15,25 cm; IV + 65p; broché.

Texte sanskrit, traduction, analyse, conclusion et sommaire. Réédition des articles parus dans *Arya* 1915, N° 1 à 10.

N° 5 de la collection *Ideal and Progress* (Dernier numéro).

Le texte des éditions ultérieures a été revu et corrigé.

20. The Yoga and Its Objects

1ère Ed. Prabartak Publishing House, Sadhana Press, Chandernagore 1921.

21. Love and Death

1ère Ed. miss M. (Mrinalini) Chattopadhyay, printed at Vasant press, Adyar, Madras, 1921.

24 x 15 cm; 11 x 32 p. Broché dos toile.

Réimpression de la publication de la revue trimestrielle *Shama' a* (Vol. I, N° 4, 1921, pp. 252 à 278).

22. A System or National Education

1ère Ed. Tagore and Co. Madras, 1921.

17,5 x 12 cm; VIII + 67 p. ; cartonné toile.

Réédition de huit articles du *Karmayogin* (Vol. I, 1910, N° 32 à 39). Le chapitre 1: *The Human Mind*, s'appelait originellement *The Basis of Education*.

Éditions ultérieures avec des modifications mineures.

23. Kalidasa's Seasons

1ère Ed. Tagore and Co. Madras s.d. (1921).

17,75 x 12 cm; II + 18 p.; broché.

Réédition de trois articles du *Karmayogin* 1909 (Vol. I, N° 6 à 8) - (cf. N° 36).

24. The Age or Kalidasa

1ère Ed. - do- (1921).

17,75 x 12 cm; 11+ 17.; broché.

Réédition d'un article de la *Calcutta Review*.

Cet essai et le précédent ont été réunis en volume sous le titre de *Kalidasa* en 1929 à Calcutta, (Arya Sahitya Bhawan, 18 x 13cm. cartonné toile, VIII + 51 p.) - Texte revu, pas d'indication d'origine (cf. N° 36).

25. The Brain or India.

1ère Ed. Prabartak publishing House, Sadhana Press, Chandernagore 1921.

16,5 x 10,5 cm; 11+ 47 p.; broché.

Réédition de quatre articles de *Karmayogin* (1909, Vol I – N° 16 à 19) avec de légères corrections.

1922**26. Man - Slave or Free?**

1ère Ed. - do- s.d. (1922).

17, 5 x 12cm; 2+46p; broché.

Hors commerce.

Réédition de cinq articles de *Karmayogin*:

- *Man - Slave or Free?* (1909, N° 2)

- *Yoga and Human Evolution* (1909, N°3).

- *Yoga and Hypnotism* (1909, N° 4).

- *Fate and Free-Will* (1910, N° 30).

- *The Principle of Evil* (1910, N° 34). Cf. N° 32.

27. Baji Prabhau

1ère Ed. Arya Office, Pondicherry, 1922.

19,5 x 13 cm; 4 + 34 p.; broché.

Réédition d'articles de *Karmayogin* (1910, N° 33-35). Texte revu.

28. Essays on the Gita

1ère Ed. V. Ramaswamy Sas Aulre & Sons, Madras, 1922, 21 x 13,5 cm; IV + 332 p. ; cartonné toile.

Réédition des premiers chapitres parus sous ce titre dans *Arya* Vol. III & IV, d'août 1916 à juillet 1918.

La seconde édition (Arya Publishing House, Calcutta 1926) porte comme titre *Essays on the Gita, First Series*.

Même format que la première édition, IV + 379 p.; cartonné toile.

28 bis. Essays on the Gita, Second Series

En 1928 les *Second Series* comprenant le reste de ce qui avait paru dans *Arya* (Vol. V & VI, août 1918 à juillet 1920), ont été publiées chez le même éditeur (22 x 13,75 cm; VIII + 501 p. ; cartonné toile); Texte revu, revu encore à la seconde édition (1942- avril).

Ces essais sont complètement distincts de l'Introduction à *la Guita* publiée en 1909, en Bengali, et ayant pour titre: *Gitar Bhumika*.

Édition américaine en I Vol. Glossaire, Index. Publiée par The Sri Aurobindo Library, New York N. Y. 1950, 580 pages.

29. The National Value of Art

1ère Ed. Prabartak Publishing House, Chandernagore.

16 x 10, 5 cm; IV + 68 p.; broché.

Réédition d'articles de *Karmayogin* de 1909, N° 20 à 25.

La seconde édition (Arya Publishing House, Calcutta 1935) a eu son texte entièrement revu par l'auteur.

30. Speeches

1ère Ed. - do -1922 (Septembre).

16 x 10,5 cm. ; IV + 250 p. ; cartonné dos toile.

Deux parties et un appendice: celui-ci est une réimpression de *An open Letter to My Countrymen* (cf. N° 4).

La première partie contient des discours ayant paru, sauf deux, dans *Bande Mataram*, parfois sous d'autres titres:

- *The Present situation* (1908, N° 38).

- *Bande Mataram*.

- *United Congress* (1908, N° 46; titre *A Public Meeting at Panti's Math*).

- *Baruipur Speech*.

- *Palli Samiti* (1908, N° 48; titre *Speech of Sri Aurobindo at Kishoreganj*). La seconde partie contient des discours publiés par *Karmayogin* en 1909 et, en tête, *l'Uttarpara* publié en brochure en 1919 (cf. N° 8), suivi de:

- *Beadon square Speech* (N° 1; titre *A swadeshi meeting (Beadon Square) Sri Aurobindo's Speech*).

- *Jhalakati Speech* (K. N° 3).

- *The Right of Association* (K. N° 4, 6 & 7).

- *College Square Speech* (K. N° 5; titre *Meeting in College Square*).

- *Kumartuli Speech* (K. N° 8; titre *Sri Aurobindo's Speech, Kumartuli Meeting*).

Réédité en 1948 à Pondichéry.

Cette même année paraissait à Chandernagore en bengali *Kara Kahini* ("Vie en Prison") édité par la Prabartak Publishing House de Chandernagore. 19 x 13cm;

IV+ 96 p. ; cartonné dos toile.

1923

31. Rishi Bankim Chandra

1ère Ed. Prabartak Publishing House, Chandernagore, 1923. 21.5 x 16,5 cm.; 16 p.; broché.

Réédition de deux traductions (en prose et en vers) du chant national et de la note qui les accompagnait dans *Karmayogin* (1909, N° 20). Y ont été ajoutés: a) le texte original bengali en caractères devanagari; b) un poème sur Bankim Chandra, lui-même déjà publié dans *Songs to Myrtilla and other poems* (cf. N° 1).

Réédité avec d'autres études (cf. N° 44).

32. The Need of Nationalism and Other Essays

1ère Ed. S. Ganesan, Madras, 1923.

17, 5 x 12cm; IV+ 52 p.

Réédition de cinq articles de *Karmayogin* 1909: *The Need in Nationalism* (N° 1; titre: *Ourselves*, revu), *The Power that Uplifts* (N° 9), et trois autres (*Man - Slave or Free?*, *Fate and Free-Will* et *The Principle of Evil*) qui avaient paru dans la brochure "Man - Slave or Free?" en 1922 (cf. N° 26).

33. Songs of the Sea (Sagar-Sangit)

1ère Ed. Ganesh & Co. Madras, s.d. (1923).

17,75 x 12 cm; 49 + 96 p.; cartonné dos toile.

Contient une traduction en vers anglais par Sri Aurobindo, d'un poème bengali de C. R. Das dont les 48 premières

205

pages donnent une traduction anglaise en prose, par l'auteur; les noms de l'auteur et du traducteur sont joints sur le volume.

1924

34. The Century of Life

1ère Ed. The Shama'a Publishing House, Madras, 1924.

13 x 10,5 cm; IV + 133 p. ; cartonné toile.

Quelques-unes de ces épigrammes de Bhartrihari avaient paru dans *Karmayogin* (1910, N° 37) et dans *Arya* (1917, N° 5, et 1918. N° 4).

1928

35. The Mother

1ère Ed. Arya Sahitya Bhawan, Calcutta, 1928. 13 x 10,75 cm; VIII + 84 p. ; cartonné toile.

1929

36. Kalidasa

1ère Ed. Arya Sahitya Bhavan (Publisher: Rameshwar De), Calcutta, 1929. 7 x 4,75 cm; VIII + 51 p.

Ce livre est composé des deux pamphlets *The Age of Kalidasa* et *Kalidasa's Season*. Texte révisé (cf. N° 23 et 35).

1933.

37. The Riddle of This World

1ère Ed. Arya Publishing House, Calcutta, 1933.

18 x 12 cm; VI + 109p. ; cartonné toile.

Ce volume est le premier de la série de ceux qui sont formés d'extraits de lettres écrites en réponse à certaines questions.

1934

38. The Teaching and the Ashram of Sri Aurobindo

1ère Ed. Publiée par l'Ashram de Sri Aurobindo à Pondichéry. Baratny Press, Pondichéry.

17 x 10,5 cm; II + 11 p.; broché.

Hors commerce.

Texte anglais, traductions en bengali et en hindi.

Réédité en 1948 comme seconde partie de *Sri Aurobindo and his Ashram* (cf. N° 56).

1935

39. Six Poems

1ère Ed. Rameshwar & Co. Chandernagore.

16 x 19 CDI ; VIII + 32 + VIII p. ; broché.

Avec traduction en bengali. Les notes finales sont extraites de lettres de l'auteur.

40. Lights on Yoga

1ère Ed. Sri Aurobindo Library, Howrah. 1935.

17 x 10 cm; VIII + 100 p.; broché.

Extraits de lettres à des disciples.

La seconde édition (1942) contient un glossaire des termes sanskrits.

1936

41. Bases of Yoga

1ère Ed, Arya Publishing House. Calcutta. 1936. 18,5 x 14 CDL. ; VIII + 251 p. ; cartonné toile.
Extraits de lettres à des disciples.

1937

42. Sri Aurobindo: a Life Sketch

1ère Ed. (anonyme). Arya Publishing House, Calcutta -1937.
18 x 11 cm; II + 16 p.; broché.

Repris, entièrement refondu et augmenté en 1948 pour servir de première partie à *Sri Aurobindo and his Ashram* (cf. N° 56).

1939-1940

43. The Life Divine (2 volumes en 3 tomes)

1ère Ed. Arya Publishing House. Calcutta (Vol. 1, 1939- Vol. 2, 1940).

Vol. 1: 21 x 14 cm; X + 441 p.; cartonné toile.

Réédition des 27 premiers chapitres parus sous le même titre dans *Arya* d'août 1914 à octobre 1916. Les *Arguments* qui préfaçaient les chap. XIX à XXVII sont supprimés; quelques paragraphes (pp. 343-352) sont ajoutés au chapitre XXIII; le dernier chapitre (chap. XXVIII) est nouveau.

Vol. II (en 2 tomes): 21 x 14 cm; T. 1: X + 515 p. T. 2: X + 1186 p.; Cartonnés toile.

Réédition de la fin des chapitres parus dans *Arya* sous le même titre. L'ordre des chapitres et leur texte ont été modifiés souvent profondément; les chapitres I, II, VI, X, XIX, XXIV, XXV, XXVI et XXVIII sont nouveaux; les *Arguments ont été supprimés, les titres souvent modifiés.*

Édition Américaine en un volume. Index, Publiée par The Sri Aurobindo Library, New York. N. Y., 1949.1040 pages.

44. Bankim - Tilak - Dayananda

1ère Ed. Arya Publishing House. Calcutta. 1940.

18, 5 x 13 cm; VIII + 80p.; broché.

Réédition de cinq articles. Les deux premiers (*Bande Mataram* et *Rishi Bankim Chandra*) avaient déjà été publiés (cf. N° 31, le poème sur B. C. étant supprimé); le troisième avait paru comme préface à *Bal Gangadhar Tilak, his writings and speeches* (Ganesh & Co. Madras, 1918); *Dayananda* avait paru dans le *Vedic Magazine* (cf. N° 12); *The Man that Pass* avait paru à l'occasion de la mort de R. C.Dutt dans le *Karmayogin* de 1909, N° 22.

1941

45. Heraclitus

1ère Ed. Arya Publishing House. Calcutta -1941.

19 x 12,5 cm; VI + 70 p.; broché.

Réédition de sept articles sur Héraclite, parus dans *Arya* Vol. III, N° 5 à 11 de décembre 1916 à juin 1917, à propos du livre du Prof. R. D. Rande sur la philosophie d'Héraclite.

46. Views and Reviews

1ère Ed. Sri Aurobindo Library. Madras. s.d. (1941).

18,5 x 12,5 cm; VI + 88 p.; broché.

Réédition d'articles parus dans *Arya*: les quatre articles de la première partie, proviennent du vol. 1, N°1 à 3 et 6; les cinq de la seconde partie des vol. I (N° 10)-II (N°3)-III (N° 12)- VI (N°9)-IV (N°4) respectivement.

47. Poems

1ère Ed. Government Central Press. Hyderabad. 1941.

25,5 x 17,5 cm.; II + 12 p. ; broché. Imprimé au recto seulement.

Les trois premiers sonnets ont paru dans *Calcutta Review* (Vol. 53, N° 1, 1934). Ces poèmes ont été auparavant imprimés sur feuilles séparées. Hors commerce.

1942.

48. Collected Poems and Plays (2 volumes)

1ère Ed. Sri Aurobindo Ashram. Pondichéry, 1942.

24,75 X 19 cm; XIV + 306 et X + 392 p.; cartonné dos toile.

Œuvres poétiques et théâtrales complètes avec deux appendices: Appendice A: *Essays on Quantitative Metre*, avec des poèmes à l'appui (le tout inédit); Appendice B: *Bibliography*.

1944

49. On the War

1ère Ed. Arya Publishing House. Calcutta. 1944.

13,5 x 8,5 cm; 12 p.; broché.

Lettres de Sri Aurobindo et de la Mère.

Ce texte a été incorporé dans: *Messages of Sri Aurobindo & the Mother. Second series* (cf. 77).

1946

50. Poems Past and Present

1ère Ed. Sri Aurobindo Ashram. Pondicherry. 1946.

25,5 x 17 cm; VI + 17 p.; broché.

Trois des huit poèmes contenus dans cette plaquette ont paru dans *The Advent de Madras* (février et avril 1946), un autre dans *Sri Aurobindo Circle* (N° 2, 1946 p. 7).

51. Hymns to the Mystic fire

1ère Ed. Sri Aurobindo Ashram, Pondicherry. 1946.

23 x 15 cm; IV + XL VIII + 191 p. ; cartonné toile.

Foreword inédit, suivi de *The Doctrine of the Mystics*, seconde partie de l'introduction aux *Hymns of the Atris* publiés dans *Arya* (Vol. II pp. 105 à 112).

Deuxième édition, comprenant un grand nombre d'hymnes nouveaux, certains inédits, d'autres reproduits de *Hymns of the Atris*, Pondichéry, 1952. XXXVI + 607 p.

1947

52. Letters or Sri Aurobindo

1ère Ed. Sri Aurobindo Circle. Bombay. 1947. 18,5 X 12 cm; XVI + 416 p. ; cartonné toile.

Extraits de lettres à des disciples.

53. The Significance of Indian Art

1ère Ed. Sri Aurobindo Circle. Bombay. 1947.

19 x 12,5 cm; VIII + 103 p. ; broché.

Réédition des chapitres XII à XV de *Defence of Indian Culture*, parus dans *Arya* (Vol. VI, pp. 350 à 561).

54. The Spirit and Form of Indian Polity

208

1ère Ed. Arya Publishing House. Calcutta. 1947.

19,5 x 12,5 cm; IV + 91 p.; broché.

Réédition des chapitres XX à XXIII de *Defence of Indian Culture*, parus dans *Arya* (Vol. VII, pp. 166 à 340).

1948

55. More Lights on Yoga

1ère Ed. Sri Aurobindo Ashram, Pondicherry, 1948 (Octobre). 19 x 12,5 cm ; VIII + 141 p. ; broché.

En majeure partie extraits de lettres à des disciples.

56. Sri Aurobindo and His Ashram

1ère Ed. Arya Publishing House. Calcutta. 1948 (Novembre).

18,5 x 12,5 cm ; VIII + 61 p. ; broché.

Reprise, très augmentée, de *Sri Aurobindo: A Life Sketch* (cf. N° 42), suivie de la réédition de *The Teaching and the Ashram of Sri Aurobindo* (cf. N° 38).

57. The Synthesis of Yoga, Part I. The Yoga of Divine Works

1ère Ed. Sri Aurobindo Library, Madras. 1948.

22,5 x 14,5 cm ; VIII + 283 p.

Réédition largement revue et augmentée des douze premiers chapitres parus dans *Arya* sous le même titre de janvier 1915 à novembre 1915. La traduction des six premiers chapitres avait été publiée en français en 1939 (cf. Bibliographie française N° 506).

La suite de *The Synthesis of Yoga* n'a pas encore été publiée.

Edition Américaine. Glossaire, Index, Publiée par The Sri Aurobindo Library, New York, N. Y. 1950.303 p.

58. The Doctrine or Passive Resistance

1ère Ed. Arya Publishing House. Calcutta. 1948. 19,5 x 13 cm; IV + 88 p.; broché.

Réédition d'articles parus dans *Bande Mataram* en 1907, du 9 au 23 avril, plus un dernier article, inédit.

1949

59. Letters or Sri Aurobindo (Second Series)

1ère Ed. Sri Aurobindo Circle, Bombay, 1949. 18,5 x 12,5 cm; VIII + 599 p. ; cartonné toile.

Extraits de lettres à des disciples.

60. Messages of Sri Aurobindo and the Mother (First Series)

1ère Ed. Sri Aurobindo Ashram, Pondicherry, 1949.

18,5 x 12,25 cm ; II + 29 p. ; broché.

61. After the War

1ère Ed. Sri Aurobindo Ashram, Pondichéry, 1949. 25 x 16,5 cm; IV + 15 p.

Réédition d'articles parus dans *l'Arya* en août 1920.

62. The Human Cycle

1ère Ed. Sri Aurobindo Ashram, Pondichéry, 1949.

14 x 21,5 cm; VIII + 334 p.; cartonné toile.

Réédition, presque sans changements, des chapitres parus dans *Arya* d'août 1916 à juillet 1918 sous le titre *The Psychology of Social Development*.

Edition Américaine Index. Publiée par The Sri Aurobindo Library, New York, N. Y. 1950,312 p.

63. Letters or Sri Aurobindo (Third Series- Literary)

1ère Ed. Sri Aurobindo Ashram, Pondichéry, 1949. 13 x 19 cm; XVI + 35.0 p. ; cartonné toile.

64. Chitrangada (A Fragment)

1ère Ed. Sri Aurobindo Ashram, Pondichéry, 1949. 17 x 25, 25 cm; 11 p.

1950

65. Savitri, A Legend and a Symbol. Part One

Première partie, livres 1-III, avec un fac-similé de l'écriture de l'auteur. Sri Aurobindo Ashram, Pondichéry, 1950; 25,5 x 17 cm; VIII + 316 p.; cartonné toile.

Ce poème avait paru par fragments depuis 1947, le premier étant une réimpression en tirage à part du Chant I publié avec un article de l'auteur "On Mystic Poetry" dans le N° 8 (1946) du *Sri Aurobindo Mandir Annual*, Calcutta.

66. Thoughts from Sri Aurobindo (First Series)

Sri Aurobindo Ashram, Pondichéry, 1950.

18,5 x 12; VI + 56 p.

Extraits de différents écrits sur des problèmes d'intérêt général.

1951

67. Savitri, A Legend and a Symbol. Parts II and III

Deuxième et troisième parties, Livres IV-XII, en un volume. Sri Aurobindo Ashram, Pondichéry, 1951.

25,5 x 17 cm; VIII + 316 p. ; cartonné toile.

68. Letters of Sri Aurobindo (Fourth Series)

Sri Aurobindo Ashram, Pondichéry, 1951. 18 x 13 cm; LVI + 652 p. ; cartonné toile.

69. Letters of Sri Aurobindo on Savitri

Sri Aurobindo Ashram, Pondichéry, 1951. 19 x 25 cm; X + 68 p.

70. Conversations of the Dead

Sri Aurobindo Ashram, Pondichéry, 1951.

18 x 12 cm; IV + 27 p.

Ces conversations ont été écrites en 1909 et 1910 pour le *Karmayogin*.

71. Science and Culture (Selected Extracts)

Sri Aurobindo Ashram, Pondichéry, 1951. 18, 25 x 12, 25 cm; VI + 116 p.

72. The Phantom Hour (A short story)

Sri Aurobindo Ashram, Pondichéry, 12,25 x 18,5 cm; IV + p.

1952

73. The Problem of Rebirth

Sri Aurobindo Ashram, Pondichery, 1952.

14 X 21 cm; VIII + 194 p. ; cartonné toile.

Réimpression d'une suite d'articles parus dans *Arya* de novembre 1915 janvier 1921. Une réimpression avait été préparée en 1921 mais pas achevée.

74. Kena Upanishad

Sri Aurobindo Ashram, Pondichéry, 1952.

12,25 x 18 cm; VI + 132 p.

Réimpression d'une suite d'articles parus dans *Arya* en 1915 et 1916.

75. A Glossary of Sanskrit Terms in the Life Divine

Sri Aurobindo Ashram, Pondichéry, 1952.

22 x 14 cm; IV + 47 p.

Notes compilées à partir des écrits de Sri Aurobindo, avec deux Appendices.

76. The Supramental Manifestation upon Earth

Sri Aurobindo Ashram, Pondichéry, 1952.

12,5 x 18,5 cm; VIII + 194 p. ; cartonné toile.

Réédition d'articles parus dans le *Bulletin d'Éducation Physique de l'Ashram* en 1949 et 1950.

77. Letters of Sri Aurobindo on the Mother

Avec 2 illustrations. Sri Aurobindo Ashram, Pondichéry, 1952. 12, 5 x 18, 5 cm; VI + 200 p.

78. Messages of Sri Aurobindo and the Mother (Second Series)

Sri Aurobindo Ashram, Pondichéry, 1952.

18, 25 x 12, 25 cm; II+ 27 p.

79. Life - Literature - Yoga (New Letters with Questions)

Sri Aurobindo Ashram, Pondichéry, 1952.

24 x 16 cm; VI + 120 p.

Réimpression de la revue *Mother India*.

80. Sayings of Sri Aurobindo and the Mother

Avec 2 illustrations. Sri Aurobindo Ashram, Pondichéry, 1952. 18 x 12, 25 cm; VI + 48 + 4 p.

81. Last Poems

Sri Aurobindo Ashram, Pondichéry, 1952.

21,5 x 18 cm.; VIII + 48 + 48 p.; cartonné toile et cuir.

Chaque poème fait l'objet d'une reproduction en fac-similé et d'un texte imprimé en regard.

1953

82. Elements of Yoga (New Letters with Questions)

Sri Aurobindo Ashram, Pondichéry, 1953.

18,5 X 16 cm. ; VI + 120 p.

Ce livre répond à des questions élémentaires sur le yoga posées pendant les années 1933-36.

83. The Message and Mission of Indian Culture

Sri Aurobindo Ashram, Pondichéry.

84. Eight Upanishads

Sri Aurobindo Ashram, Pondichéry, 1953. 13 + 18,5cm; XVIII + 247p.

Texte sanskrit et traduction anglaise de *Isha, Katha, Mundaka, Prasna: Mandukya, Taittiriya* et *Aitareya Upanishads*.

Katha, Isha et *Kena* avaient déjà été publiées (cf. N° 9, 19,74), les deux dernières avec des commentaires importants qui n'ont pas été reproduits. Une traduction de *Mundaka* avait déjà été donnée par Sri Aurobindo (cf. N° 11), mais elle a été complètement remaniée.

85. The Future Poetry

1ère Ed. Sri Aurobindo Ashram, Pondichéry, 1953.

21 x 13,5 cm.; VIII + 406 p.

Réédition avec quelques révisions et additions des chapitres parus sous ce titre dans *l'Arya* de décembre 1917 à juillet 1920, donnant un panorama de la poésie, surtout anglaise, ainsi que des voies possibles offertes à son futur développement.

86. The Foundations or Indian Culture

1ère Ed. The Sri Aurobindo Library, Inc. New York, 1953.

20 X 13,5 cm.; 442 p.

Réédition après révision des articles parus dans *l'Arya* aux dates et sous les titres suivants:

"Is India Civilized?" (Vol. V, N° 5- Vol. V, N° 7).

"A Rationalistic Critic on Indian Culture" (Vol. V, N°7- Vol. V, N° 12).

"A Defence of Indian Culture" (Vol. VI, N° 1- Vol. VII, N° 6).

"Indian Culture and external Influence" (Vol. V, N° 8).

Deux extraits de "A Defence of Indian Culture" avaient déjà été publiés (cf. N° 53 et 54).

87. Sri Aurobindo on Himself and on the Mother

Sri Aurobindo Ashram, Pondichéry, Nov. 1953.

18 x 13,5 cm; VIII + 782 p.

Collection de lettres et de notes données par Sri Aurobindo à différentes occasions, et concernant sa vie, son activité politique, et ses expériences spirituelles.

Cet ouvrage est le Vol. I de la "Sri Aurobindo International University Centre Collection".

88. The Mind or Light

E. P. Dutton & Co. New York, 1953.

Réimpression sous un nouveau titre de "The Supramental Manifestation upon Earth" (cf. N° 76).

*
* *

BIBLIOGRAPHIE DES TRADUCTIONS EN FRANÇAIS

Nota. Les rééditions ne sont mentionnées que lorsqu'il y a changement d'éditeur.

1914-1915

Version française de l'Arya

L'Arya fut fondé en août 1914 pour paraître simultanément en anglais et en français en deux fascicules distincts, le fascicule français portant le sous-titre *Revue de Grande Synthèse Philosophique*. La version française fut suspendue après le Numéro 7 (Février 1915), par suite du rappel sous les drapeaux de Paul Richard qui en assumait la responsabilité. Elle avait publié la traduction de sept chapitres de *La Vie Divine*, de six chapitres du *Secret du Véda*, de six chapitres des commentaires sur *l'Isha Upanishad*, enfin de l'introduction et de deux chapitres de *La Synthèse des Yogas*.

1937

501. Aperçus et Pensées

Traduit de l'anglais. Préface de Jean Herbert. Portrait. Paris, Adrien Maisonneuve, 1937. 55 pages.

6ème éd., Paris, Adyar, 1950. 48 p.

212

Première édition indienne: traduction par la Mère. Pondichéry, Sri Aurobindo Ashram, 1956. 47 pages.
Voir également ci-dessous no.534.

1938

502. Lumières sur le Yoga

Traduction par Lizelle Reymond et Jean Herbert. Portrait. Préface de Jean Herbert. Paris, Adrien Maisonneuve, 1938.82 pages.

Première édition indienne: traduction de la Mère. Pondichéry, Sri Aurobindo Ashram, 1955. 82 pages.
Voir également ci-dessous N° 517.

503. La Mère

Traduction par la Mère. Glossaire. Paris, Adrien Maisonneuve, 1938.72 pages.

3ème éd., Glossaire. Paris, Adyar, 1950. 63 pages.

Première édition indienne: Pondichéry, Sri Aurobindo Ashram, 1946, 104 pages.
2ème éd., format de poche, 10 x 7cm. Glossaire. Lyon, Derain, 1945.96 pages.

504. Isha Upanishad

(Traduit de l'anglais) Paris, Adrien Maisonneuve. 1939. 130 pages. (cf. N° 515)

505. Les Bases du Yoga

Traduit de l'anglais par la Mère, précédé d'une étude de Nolini Kanta Gupta. Glossaire. Paris, Adrien Maisonneuve, 1939. 176 pages.

Première édition indienne: Traduit de l'anglais par la Mère. Pondichéry, Sri Aurobindo Ashram, 1946. 180 pages.

506. La Synthèse des Yogas, Volume I. Le Yoga des Œuvres Divines

Glossaire. Paris, Adrien Maisonneuve, 1939. 241 pages. Traduction des six premiers chapitres parus en anglais dans *l'Arya* de 1915 à 1916.

Première édition indienne: mêmes chapitres, traduction par la Mère. Pondichéry, Sri Aurobindo Ashram. 1946. 256 pages.

Première édition intégrale du Livre I, traduction de la Mère. Pondichéry, Sri Aurobindo Ashram, 1970. 448 pages.

Première édition française, même texte. Paris, Buchet-Chastel; 1972. 448 pages.

1941

507. Traduction de la Bhagavad-Gita d'après Sri Aurobindo

Texte français de Camille Rao et Jean Herbert.

Format de poche 10 x 7 cm. Paris, Adrien Maisonneuve, 1941.

1942

508. La Bhagavad-Gita, interprétée par Sri Aurobindo

Traduit par Camille Rao et Jean Herbert. Translittération, glossaire, index et portrait. Préface de Jean Herbert. Paris, Adrien Maisonneuve, 1942.

4ème éd. Translittération; glossaire, index et portrait. Préface de Jean Herbert. Paris, Albin Michel, 1947: 472 pages. (Œuvres complètes vol. 1)

509. Texte Sanskrit de la Bhagavad-Gita

Translittéré en caractères romains. En préface, la traduction des trois premiers chapitres des *Essais sur la Gita*, Paris. Adrien Maisonneuve, 1942. 120 pages;

1943

213

510. La Kena Upanishad

Traduction française de Camille Rao, René Daumal et Jean Herbert.

Paris, Adrien Maisonneuve, 1943. 104 pages. (cf. N° 515)

Traduction originale d'une suite d'articles parus en anglais dans *l'Arya* en 1915 et 1916.

511. Héraclite

Traduction par D. N. Bonarjee et Jean Herbert. Préface de Mario Meunier. Format de poche 10 x 7 cm. Paris, Adrien Maisonneuve, 1944. 123 pages.

2^{ème} éd. Lyon, Paul Derain, 1952. 12,5 x 16,5 cm, 62 pages.

Voir également ci-dessous n° 534.

512 La Vie Divine

Vol I. "Chap. I-XII: Traduction par Camille Rao, Suzanne Forgues et Jean Herbert. Gap, Ophrys, 1945. 192 pages.

Première édition indienne: Traduction par la Mère des sept premiers chapitres, revue et corrigée par l'auteur. Pondichéry, Sri Aurobindo Ashram, 1947. 105 pages.

Première édition française intégrale, traduction sous la direction de Jean Herbert. Quatre volumes, index, portraits. Paris, Albin Michel, Vol. 1, 1955; vol. 2, 1956; vol. 3, 1958; vol. 4, 1959. 1628 pages. (Œuvres complètes, vol. 4, 5, 6, 7).

1947

513. Essais sur la Gita

Traduction par P. Barbier-Saint-Hilaire des sept premiers chapitres, revue et corrigée par l'auteur. Pondichéry, Sri Aurobindo Ashram, 1947: 92 pages.

514. L'Énigme de ce Monde

Traduit de l'anglais. Pondichéry, Sri Aurobindo Ashram, 1947. 14 pages.

1949

515. Trois Upanishads (Isha, Kena, Mundaka)

2^{ème} éd. Translittération, illustration, index. Paris, Albin Michel, 1949. 282 pages. (Œuvres complètes, vol. 2)

1950

516. Lettres

Vol. 1. Traduction de Jean Herbert. Index. Paris, Adyar, 1950. 321 pages.

1951

517. Le Guide du Yoga

Préface de Jean Herbert et de N. K. Gupta. Glossaire. Portrait. Paris, Albin Michel, 1951. 318 pages. (Œuvres complètes, vol. 3)

Comprend *Les Bases du Yoga* (cf. N° 505) *Lumières sur le Yoga* (cf. N° 502) et *Nouvelles Lumières sur le Yoga*.

Les *Lumières sur le Yoga* et *Les Bases du Yoga* en un seul volume. (Introduction de N. K. Gupta, 226 pages) ont paru chez Ophrys, Gap, en 1946.

1952

518. Lettres

Vol. 2. Traduction de Jean Herbert. Portrait, Facsimile d'écriture, Index. Paris, Adyar, 1952. 489 pages.

BIBLIOGRAPHIE (1953-1980)

1953

519. Les Éléments du Yoga

Traduit de l'anglais. Pondichéry, Sri Aurobindo Ashram, 1953. 137 pages.

Nouvelle édition suivie d'une lettre de la Mère, 1969. 21 pages.

1955

520. Le Secret du Véda

Traduction partielle comprenant 11 chapitres sur les 22 que contient l'œuvre originale; pour les six premiers chapitres, traduction parue dans Arya, et pour les cinq autres traductions de René Allar. Introduction de Jacques Masui. Paris, Les Cahiers du Sud, 1955. 219 pages.

Deuxième édition, Paris, Fayard, 1975. 143 pages.

Première traduction intégrale suivie d'hymnes choisis du Rig-Véda avec commentaires. Portrait. Index des mots sanskrits, index des mots, index des citations. Pondichéry, Sri Aurobindo Ashram, 1975. 391 pages.

1956

521. Chants spirituels

Poèmes traduits de l'anglais par Thérèse Aubray. Paris, Éditions caractères, 1956. 67 pages.

1957

522. La Manifestation Supramentale

Traduit de l'anglais par la Mère. Pondichéry, Sri Aurobindo Ashram, 1957. 185 pages.

Première édition française, traduction révisée, Paris, Buchet-Chastel, 1974. 167, pages.

1958

523. Lettres

Vol. 3. Traduction par Huguette et Jean Herbert. Index. Paris, Adyar, 1958. 511 pages.

1959

524. Pensées et Aphorismes

Traduits et commentés par la Mère. Pondichéry, Sri Aurobindo Ashram, 1959 (ouvrage posthume). 41 pages.

Édition complète, Tome I. Pondichéry, Sri Aurobindo Ashram, 1974. 427 pages; tome II, Pondichéry, Sri Aurobindo Ashram, 1976. 105 pages.

1962

525. L'évolution future de l'humanité

Citations extraites de: *La Vie Divine, Le Cycle Humain, La Synthèse des Yoga*. Portrait. Paris, Presses Universitaires de France, 1962. 192 pages.

Première édition indienne, Pondichéry, Sri Aurobindo Ashram, 1976.-

1969

526. Le Yoga de la Bhagavad Guîtâ

Adaptation française de P.B. Saint-Hilaire. Traduction française du texte de la Bhagavad Guîtâ, d'après la traduction anglaise d'Anilbaran Roy, précédée des six premiers chapitres des Essais sur la Guîtâ (voir ci-dessus, n° 28), et accompagnée de commentaires extraits des Essais. Préface, notes liminaires, notice biographique sur Sri Aurobindo. Glossaire. Index. Paris, Tchou, 1969. 436 pagC1s.

1971

527. L'Idéal de l'Unité humaine

- Traduit de l'anglais par la Mère. Pondichéry, Sri Aurobindo Ashram, 1971. 492 pages.
Première édition française, Paris, Buchet-Chastel, 1972. 492 pages.

1972

528. Le Cycle Humain

Sous-titre: Psychologie du développement social. Traduit de l'anglais par la Mère. Pondichéry, Sri Aurobindo Ashram, 1972. 429 pages.
Première édition française, Paris, Buchet-Chastel, 1973. 429 pages.

529. Conversations avec Pavitra

Notées de mémoire par P.B. Saint-Hilaire. Texte original français ou traduit de l'anglais, précédé d'une causerie de Pavitra, de "lettres à un chercheur d'Occident", et suivi de "monologue du savant". Pondichéry, Sri Aurobindo Ashram, 1972. 207 pages.
Première édition française, Paris, Fayard, 1972.

530. Le jeu du monde

Poème traduit de l'anglais ("The World Game"). Pondichéry, 1972 (pas de nom d'éditeur). 8 pages.

1973

531. La Synthèse des Yogas, Volume II. Le Yoga de la Connaissance intégrale, Le Yoga de l'Amour divin.

Traduction de la Mère. Pondichéry, Sri Aurobindo Ashram, 1973. 507 pages.
Première édition française, même texte, Paris, Buchet-Chastel, 1974. 507 pages. .

1975

532. Jours de prison

Traduit du bengali par Michèle Lupsa. Portraits, illustrations. Pondichéry, Éditions Auropress, 1975. 130 pages.

1976

533. Métaphysique et psychologie

Textes groupés, traduits et préfacés par Jean Herbert. Glossaire, index. Paris, Albin Michel, 1976. 351 pages. (Œuvres complètes, volume 8.)

534. De la Grèce à l'Inde

Recueil contenant *Héraclite* (n° 511), *Aperçus et Pensées* (n° 501) et *La Mère* (n°503), préfacé par Jean Herbert et Mario Meunier. Traduction de D. Bonarjee et Jean Herbert pour *Héraclite*, et de la Mère pour *Aperçus et Pensées* et *La Mère*. Paris, Albin Michel, 1976. 174 pages. (Œuvres complètes, volume 9.)

535. La pratique du yoga intégral

Textes groupés, traduits et préfacés par Jean Herbert. Glossaire, index. Paris, Albin Michel, 1976. 381 pages.

1977**536. Savitri**

Passages traduits par la Mère. Portraits. Pondichéry, Éditions Auropress, 1977. 77 pages.

537. Expériences psychiques dans le yoga

Extraits de lettres. Textes groupés, traduits et préfacés par Jean Herbert. Glossaire, index. Paris, Albin Michel, 1977. (Œuvres complètes, volume 11.)

538. La Synthèse des Yogas, Volume III. Le Yoga de la perfection de soi.

Traduction de la Mère. Pondichéry, Sri Aurobindo Ashram, 1977. 482 pages.

539. Le Karmayogin

Volume I. Traduit de l'anglais. Portrait. Pondichéry, Éditions Auropress, 1977. 48 pages.

1978**540. Le Karmayogin**

Volume II. Traduit de l'anglais. Portrait. Pondichéry, Éditions Auropress, 1978. 48 pages.

541. Réponses

Textes groupés, traduits et préfacés par Jean Herbert. Glossaire, index. Paris, Albin Michel, 1978. 462 pages. (Œuvres complètes, volume 12.)

1979**542. Guerre et Liberté des Peuples**

Traduit par J. Panier. Portrait. Pondichéry, Éditions Auropress, 1979. 118 pages.

1980**543. Sri Aurobindo parle de la Mère**

Recueil de lettres. Traduction de la Mère en ce qui concerne les lettres figurant déjà dans *La Mère, Lumières sur le Yoga* et *Les Bases du Yoga*, d'un disciple pour les autres. Glossaire. Pondichéry, Sri Aurobindo Ashram, 1980. 480 pages.

*

* *

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	...	i
--------------	-----	---

Premier Livre:

Les Premières Années

I. Aurobindo Ackroyd Ghose	...	3
II. Srijut Aurobindo Ghose	...	9
III. Sri Aurobindo	...	35

Deuxième Livre:

Les Œuvres Principales

PREMIÈRE SECTION: LE YOGA DE SRI AUROBINDO

(A) LA SYNTHÈSE DES YOGAS

I. Le yoga intégral	...	57
II. Le yoga des œuvres divines	...	70
III. Le yoga de la connaissance (<i>Première partie</i>)	...	82
IV. Le yoga de la connaissance (<i>Deuxième partie</i>)	...	91
V. Le yoga de la dévotion	...	106
VI. Le yoga de la perfection (<i>Première partie</i>)	...	110
VII. Le yoga de la perfection (<i>Deuxième partie</i>)	...	122

(B) LA VIE DIVINE

VIII. La Vie Divine: Introduction	...	159
<i>La Vie Divine (Première partie): L'Omniprésente Réalité et l'Univers</i>		
IX. La réalité	...	165
X. L'individu	...	170
XI. Sat-Chit-Ananda	...	175
XII. Le supramental	...	181
XIII. Le monde humain	...	186

La Vie Divine (Seconde partie): La Gnose

XIV. La connaissance et l'ignorance	...	194
XV. L'évolution spirituelle	...	204
XVI. La vie divine	...	222

DEUXIÈME SECTION: L'INDE DE SRI AUROBINDO

XVII. Les bases de la culture indienne	...	241
XVIII. Le Secret du Véda. Les Oupanishads	...	246
XIX. Les épopées	...	261
XX. L'âge classique et la décadence	...	268
XXI. La renaissance de l'Inde	...	292

TROISIÈME SECTION: LE CYCLE HUMAIN

XXII. Le Cycle Humain	...	299
XXIII. L'Idéal de L'Unité Humaine	...	311

*Troisième Livre:***L'Action Supramentale**

I. La réalisation de 1926	...	325
II. L'ashram de Sri Aurobindo	...	340
III. Le retrait de Sri Aurobindo	...	376
Appendice	...	381
Les références	...	386
Bibliographie	...	395